

Université de Montréal

Appréhender la nation, vivre la diaspora:
regards arméniens

par

Annick Lenoir-Achdjian

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en anthropologie



Juin 2001

© Annick Lenoir-Achdjian, 2001

EN
4
U54
2001
v. 022



Université de Montréal

Cette thèse intitulée:

Appréhender la nation, vivre la diaspora:
regards arméniens

présentée par:

Annick Lenoir-Achdjian

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| Bernard Bernier | président du jury |
| Deirdre Meintel | directrice de recherche |
| Marie-Antoinette Hily | codirectrice de recherche |
| Marie-Nathalie Le Blanc | membre du jury |
| Mauro Peressini | examineur externe |
| Pierrette Thibault | représentant du doyen |

Thèse acceptée le 27 août 2001

Sommaire

Cette thèse s'intéresse aux dimensions stratégiques des identifications en diaspora arménienne. Elle cherche à déterminer, à partir du discours sur la nation et sur la diaspora, comment le discours identitaire définit les Arméniens en diaspora, comment il parvient à se mobiliser dans l'action et quels sont les phénomènes qu'il provoque. Ayant posé comme prémisse que ces identifications ne peuvent être saisies qu'au travers les rapports sociaux, trois postulats conduisent la recherche: la diaspora est conçue comme un regroupement d'acteurs sociaux capables d'agir sur la dynamique nationale; nous admettons la présence d'un rapport de force entre le nouvel État d'Arménie situé sur une parcelle du *homeland* historique et la diaspora au sujet de la nation arménienne; les identifications en diaspora sont influencées par cette dynamique nationale.

Pour réaliser ce projet, nous avons adopté un cadre théorique qui s'appuie sur trois principaux concepts: la diaspora, la nation et l'identité. Cependant, nous tenons compte également de cinq concepts secondaires essentiels pour la compréhension de la dynamique diaspora/nation/identité: la nationalité, la citoyenneté, la communauté, l'ethnicité et les frontières ethniques. De plus, cinq méta-concepts sous-tendent le cadre d'interprétation général de la thèse: la globalisation, la transnationalisation, les réseaux, les représentations sociales et la mémoire.

Dans un premier temps, des données sur cinquante organismes arméniens ont été recueillies à Montréal et à Paris. Les entretiens semi-directifs, réalisés auprès de quarante-cinq représentants communautaires, ont été analysés à partir de la méthode de l'analyse stratégique qui s'inscrit dans les méthodes d'analyse des organisations. Dans un second temps, vingt-cinq personnes, approchées en tant que membres de la communauté arménienne (indifféremment de leur statut de représentant, de participant actif, de participant passif ou de membre en retrait), ont rejoint notre premier échantillon. Ces soixante-dix répondants ont été interrogés sur leurs perceptions et sur leurs attitudes à l'égard de l'État d'Arménie, de la diaspora et de la vie communautaire. Ces entrevues semi-directives ont été traitées à partir d'une méthode conventionnelle d'analyse thématique. Il importe également de mentionner qu'outre ces rencontres formelles, de nombreuses observations participantes ont accompagné les différentes étapes du projet (la préparation, le terrain, l'analyse et l'interprétation). Cette méthode de travail nous a permis de saisir les alliances, les zones de

tensions et l'objet des actions concertées dans les milieux communautaires arméniens montréalais et parisien, de comparer le discours des représentants à celui des membres participants ou en retrait et, de déterminer si l'État d'Arménie représente institutionnellement l'idée de nation dans les représentations populaires en diaspora.

Nos résultats indiquent la présence d'un double discours en diaspora. Le premier, s'appuyant sur la mémoire historique commune à l'ensemble des Arméniens, soutient l'idée de l'unité nationale: l'origine arménienne outrepassé les différences confessionnelles, politiques ou de pays de provenance; les Arméniens partagent une identité commune qui les différencie des non-Arméniens. Ce discours est source d'action concertée entre les organismes communautaires. Le second, se fondant sur la base de mémoires collectives différentes entre les Arméniens de l'Est (originaire d'Arménie et d'Iran) et ceux de l'Ouest (originares de l'ex Empire ottoman) est, au contraire, producteur d'un mécanisme de catégorisation qui distribue les Arméniens sur une échelle de valeurs, dont le haut coïncide avec la représentation du 'vrai Arménien' (originaire de l'Arménie de l'Ouest, possédant certains marqueurs identitaires et actif dans la communauté arménienne locale), alors que le bas correspond à la représentation du 'non-Arménien' (l'étranger). Ce discours, produit spécifiquement par les Arméniens de l'Ouest, par les partis politiques arméniens en diaspora et par l'Église arménienne apostolique, s'appuie sur les représentations conflictuelles de la nation historique (la *natio*) et de la nation moderne (l'État-nation). Des frontières internes et externes sont érigées à tous les niveaux du monde arménien: au niveau national, elles séparent l'État d'Arménie qui cherche à s'imposer comme centre national, de la diaspora qui désire au contraire imposer un rapport d'égalité à l'État; au niveau de la diaspora, elles opposent les Arméniens originaires de l'Arménie de l'Ouest et descendants des rescapés du génocide, aux Arméniens de l'Arménie de l'Est épargnés par ce génocide; au niveau organisationnel, elles opposent les membres aux représentants, les individus politisés aux individus non-politisés et les sympathisants de l'alliance 'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias' aux partisans de l'alliance 'Parti Ramgavar-Catholicossat d'Etchmiadzine' (toutes deux intéressées à se positionner comme seul porte-parole légitime de la diaspora et de la nation).

Il ressort de ce double discours, à la fois unitaire et exclusif que, pour nos répondants, la nation arménienne ne saurait être appréhendée qu'en relation à trois entités: la République d'Arménie, la diaspora et le Haut-Karabagh qui, chacune, possèdent leurs propres affaires internes et externes. Parmi les affaires internes à la diaspora, il y a surtout le devoir de mémoire. Celui-ci est réalisé essentiellement à travers le travail pour la perpétuation et la transmission de l'identité arménienne et la lutte pour la cause arménienne. Ce travail, interprété comme un devoir individuel envers la nation, favorise la mise sur pied d'un système organisationnel fort dont les frontières intellectuelles partagées (établies essentiellement sur

un réseau de sociabilité) transcendent les frontières étatiques pour former une Arménie 'virtuelle'. Et, en contrecoup, c'est la participation individuelle à ce système qui fonde la légitimité des membres à la revendication d'une appartenance arménienne. On remarque toutefois que deux types d'identification à la nation orientent l'intégration et l'interprétation de ce devoir par les individus. Le développement de liens effectifs avec l'État d'Arménie favorise une identification concrète à ce territoire et une appartenance existentielle à la nation arménienne. Le devoir de mémoire et le travail pour la cause arménienne sont alors réalisés à travers l'investissement auprès du nouvel État national. À l'inverse, la rareté des liens avec l'État d'Arménie produit une identification abstraite à cette entité et une appartenance symbolique à la nation arménienne. De ce fait, le devoir de mémoire et le travail pour la cause arménienne sont orientés, pour certains, vers la diaspora ou, pour d'autres, vers la société hôte.

Il s'avère ainsi qu'à la clôture du monde arménien sur une référence unique, l'Arménie, est constamment opposée une ouverture réelle des organismes autant que des individus sur la société non-arménienne. Cette multiplicité des références s'exprime alors par des formes d'ancrage identitaire diverses qui toutes prennent en compte la réalité même de la diaspora soit, être à la fois dans la nation (par les liens du sang) et hors de la nation (sur le plan juridique). Les réseaux développés en diaspora arménienne permettent alors la construction d'une forme paradoxale du rapport au territoire, où la représentation de la nationalité (l'appartenance identitaire), être Arménien, est dissociée de la citoyenneté (les droits et obligations), être Canadien, Français, Libanais, Égyptien, etc. Et, cette dissociation de la nationalité et de la citoyenneté entraîne la création d'identités métisses, à la fois arménienne et canadienne, française, libanaise, égyptienne, etc.

Table des matières

| | |
|---|-----|
| Sommaire | iii |
| Liste des tableaux | ix |
| Liste des figures | x |
| Remerciements | xvi |
| Introduction générale | 2 |
| | |
| PREMIÈRE PARTIE, L'APPROCHE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE | 16 |
| | |
| Chapitre 1, le cadre théorique | 18 |
| PREMIÈRE SECTION: LA DIASPORA | 20 |
| 1.1 La définition contemporaine du concept de diaspora | 21 |
| 1.2 Les réseaux de la diaspora | 24 |
| 1.3 La relation au <i>homeland</i> | 26 |
| DEUXIÈME SECTION: LA NATION | 28 |
| 2.1 De la nation à l'État-nation | 29 |
| 2.2 Nationalisme et ethnicité | 36 |
| 2.3 Réflexions sur la nation, sur le groupe ethnique et sur la diaspora | 50 |
| 2.4 La crise de l'État-nation | 53 |
| TROISIÈME SECTION: L'IDENTITÉ | 56 |
| 3.1 L'identité individuelle et collective | 58 |
| 3.2 L'appartenance ethnique | 66 |
| CONCLUSION | 74 |
| | |
| Chapitre 2, La méthode | 78 |
| PREMIÈRE SECTION: LE TERRAIN | 78 |
| DEUXIÈME SECTION: L'ÉCHANTILLONNAGE | 82 |
| 2.1 Les critères de sélection | 83 |
| 2.1.1 <i>La sélection des organismes</i> | 83 |
| 2.1.2 <i>La sélection des répondants</i> | 85 |
| 2.2 Les méthodes de recrutement des répondants | 86 |
| TROISIÈME SECTION: LE RECUEIL DES DONNÉES | 89 |
| 3.1 La procédure de cueillette par observation | 89 |
| 3.2 La procédure de cueillette par enquête | 90 |
| QUATRIÈME SECTION: LA MÉTHODE D'ANALYSE | 92 |
| 4.1 L'analyse des organisations | 93 |
| 4.2 L'analyse des perceptions et des attitudes | 97 |
| CINQUIÈME SECTION: LES LIMITES MÉTHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE | 98 |
| CONCLUSION | 100 |

| | |
|--|-----|
| DEUXIÈME PARTIE, DE LA NATION À LA DIASPORA | 101 |
| Chapitre 3, L'évolution de l'appartenance nationale arménienne | 103 |
| PREMIÈRE SECTION: LE DÉVELOPPEMENT D'UNE APPARTENANCE NATIONALE | 104 |
| 1.1 L'Église arménienne au fondement de l'identification collective | 105 |
| 1.2 Le 'réveil arménien' | 108 |
| 1.3 La nation après 1915 | 110 |
| DEUXIÈME SECTION: LE DISCOURS SUR LA NATION ARMÉNIENNE APRÈS 1915 | 112 |
| 2.1 Le discours produit pour les Arméniens en diaspora | 112 |
| 2.2 Le discours produit à l'intention de la communauté internationale | 117 |
| 2.2.1 <i>Le discours politico-juridique</i> | 118 |
| 2.2.2 <i>Le discours scientifique</i> | 120 |
| CONCLUSION | 121 |
| | |
| Chapitre 4, Les communautés arméniennes de Montréal et de Paris | 123 |
| PREMIÈRE SECTION: L'IMMIGRATION ARMÉNIENNE AU CANADA ET EN FRANCE | 125 |
| 1.1 L'émigration arménienne vers le Canada | 125 |
| 1.2 La communauté arménienne de Montréal | 128 |
| 1.3 L'émigration vers la France | 133 |
| DEUXIÈME SECTION: L'ORGANISATION COMMUNAUTAIRE EN DIASPORA | 134 |
| 2.1 La politique nationale des pays d'accueil | 134 |
| 2.2 La fondation des organismes communautaires | 136 |
| CONCLUSION | 141 |
| | |
| TROISIÈME PARTIE, L'ANALYSE DES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE | 145 |
| | |
| Chapitre 5, Les organisations communautaires | 147 |
| PREMIÈRE SECTION: LA STRUCTURE ORGANISATIONNELLE | 149 |
| 1.1 Le nom des organismes communautaires | 152 |
| 1.2 Les activités communautaires | 153 |
| 1.3 L'arménien comme langue d'usage | 157 |
| 1.4 La gestion des organismes communautaires | 160 |
| 1.5 Le bénévolat | 171 |
| DEUXIÈME SECTION: LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE | 173 |
| 2.1 Les partis politiques vus par leur représentant respectif | 174 |
| 2.2 L'Église arménienne vue par ses représentants | 177 |
| 2.3 Les autres associations vues par leur représentant respectif | 181 |
| 2.4 Les représentations véhiculées par les représentants sur les partis politiques et sur les Catholicossats d'Etchmiadzine et d'Antélias | 182 |
| CONCLUSION | 184 |
| | |
| Chapitre 6, La nation et la diaspora, du point de vue des Arméniens en diaspora | 187 |
| PREMIÈRE SECTION: L'INSTALLATION AU CANADA ET EN FRANCE | 187 |
| DEUXIÈME SECTION: CE QUI RELÈVE DE LA NATION | 192 |
| 1.1 L'Arménie et le génocide de 1915 | 192 |
| 1.2 La période 1988-1991 | 194 |
| 1.3 L'indépendance de l'Arménie | 194 |
| 1.4 L'Église arménienne apostolique | 199 |
| 1.5 Les partis politiques | 201 |
| DEUXIÈME SECTION: L'IDENTIFICATION EN DIASPORA | 204 |
| 2.1 La question du retour | 205 |
| 2.2 Vivre en diaspora | 207 |
| 2.3 Les marqueurs identitaires | 209 |
| 2.3.1 <i>La langue arménienne</i> | 209 |
| 2.3.2 <i>Le mariage endogame</i> | 211 |

| | | |
|---|--|-------|
| 2.3.3 | <i>L'école arménienne</i> | 213 |
| 2.3.4 | <i>La participation communautaire</i> | 215 |
| 2.3.5 | <i>Le bottin arménien</i> | 220 |
| 2.4 | <i>L'être arménien</i> | 222 |
| CONCLUSION | | 225 |
| | | |
| QUATRIÈME PARTIE, L'INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE | | 233 |
| | | |
| Chapitre 7, La production du 'Même' et de 'l'Étranger' | | 231 |
| PREMIÈRE SECTION: L'IDENTITÉ EN DIASPORA | | 231 |
| 1.1 | Le discours contemporain sur la nation, sur le génocide et sur la diaspora | 231 |
| 1.2 | Le 'Nous' référentiel en diaspora | 237 |
| DEUXIÈME SECTION: LA COMPARTIMENTALISATION DU MONDE | | 239 |
| 2.1 | Le lien à la langue arménienne | 239 |
| 2.2 | Les institutions communautaires | 242 |
| 2.3 | Le comportement différencié des membres | 253 |
| CONCLUSION | | 254 |
| | | |
| Chapitre 8, Le système arménien | | 261 |
| PREMIÈRE SECTION: LA STRUCTURE ORGANISATIONNELLE DE LA DIASPORA | | 262 |
| 1.1 | Les affaires internes à la diaspora | 264 |
| 1.2 | Les alliances formelles et informelles entre organismes communautaires | 270 |
| 1.3 | Les zones de tensions | 274 |
| 1.4 | Les zones de négociations | 277 |
| 1.5 | Le processus de catégorisation entre organisations | 279 |
| DEUXIÈME SECTION: LE DÉPLACEMENT DES MEMBRES DANS LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE | | 281 |
| 2.1 | La circulation des représentants | 282 |
| 2.2 | Le processus de catégorisation entre membres | 287 |
| CONCLUSION | | 288 |
| | | |
| Chapitre 9, La diaspora et l'État d'Arménie | | 291 |
| PREMIÈRE SECTION: LE DISCOURS SUR L'ÉTAT D'ARMÉNIE | | 291 |
| 1.1 | L'indépendance de l'Arménie | 292 |
| 1.2 | Les affaires internes de la nation | 297 |
| DEUXIÈME SECTION: L'INTÉGRATION CITOYENNE | | 301 |
| 2.1 | Le nouveau regard en diaspora, sur la diaspora, depuis 1991 | 306 |
| 2.2 | Le discours sur la société hôte | 310 |
| CONCLUSION | | 314 |
| | | |
| Conclusion générale | | 319 |
| | | |
| Références bibliographiques | | 330 |
| | | |
| ANNEXES | | xvi |
| | | |
| La théorie des organisations | | xvii |
| PREMIÈRE SECTION: LES THÉORIES SUR L'ORGANISATION | | xvii |
| 1.1 | La naissance des théories sur l'organisation | xviii |
| 1.2 | L'application contemporaine de la théorie des organisations | xxi |

| | |
|--|--------|
| DEUXIÈME SECTION: LA PARTICIPATION À L'ORGANISATION | xxiii |
| 2.1 Les formes de la participation | xxiv |
| 2.2 Le membership | xxv |
| CONCLUSION | xxvi |
| | |
| Les formulaires de consentement | xxviii |
| CONSENTEMENT DES PARTICIPANTES ET PARTICIPANTS (REPRÉSENTANTS) | xxviii |
| CONSENTEMENT DES PARTICIPANTES ET PARTICIPANTS (MEMBRES) | xxix |
| | |
| Le questionnaire d'entretien | xxx |
| PREMIÈRE SECTION: IDENTIFICATION DU SUJET | xxx |
| DEUXIÈME SECTION: QUESTIONNAIRE À L'INTENTION DES RÉPONDANTS | xxx |
| 2.1 Les questions destinées aux représentants communautaires | xxx |
| 2.2 Les questions destinées à tous les membres | xxxii |
| | |
| L'échantillon de convenance | xxxiii |
| PREMIÈRE SECTION: LES FACTEURS ENDOGÈNES CARACTÉRISANT LES RÉPONDANTS | xxxiii |
| DEUXIÈME SECTION: LES FACTEURS EXOGÈNES CARACTÉRISANT LES RÉPONDANTS | xxxiv |
| 2.1 Les données relatives à l'état civil | xxxvi |
| 2.2 Les données relatives aux études | xxxvii |
| 2.3 Les données relatives à la profession | xxxix |
| 2.4 Les données relatives à la migration | xxxix |
| 2.5 La participation communautaire | xliv |
| CONCLUSION | xliv |
| | |
| Quatre histoires de vie | xlvii |
| JACQUELINE | xlvii |
| DIKRAN | li |
| DAVID | liv |
| TAMAR | lviii |

Liste des tableaux et des cartes

| | | |
|------------|--|-----|
| Tableau 1: | L'évolution de la représentation de la nation mise en lien avec le déploiement du capitalisme..... | 30 |
| Tableau 2: | Les angles d'approche théoriques du phénomène nationalitaire..... | 34 |
| Tableau 3: | Les lieux de concentration des Arméniens en diaspora..... | 124 |
| Tableau 4: | La distribution des organismes en fonction du poids respectif de leur <i>membership</i> | 164 |
| Tableau 5: | La distribution des organismes selon la cotisation annuelle demandée..... | 166 |
| | | |
| Carte 1: | L'Arménie du VIII ^e au XIII ^e siècle (Dédéyan, 1992, p.19)..... | 106 |
| Carte 2: | La distribution de la population arménienne dans la région de Montréal..... | 129 |
| Carte 3: | Déplacement des Arméniens dans la région métropolitaine de Montréal, depuis 1950..... | 130 |
| Carte 4: | Localisation des institutions arméniennes de Montréal en 1991..... | 131 |
| Carte 5: | Les frontières actuelles de l'État d'Arménie..... | 295 |
| carte 6: | Les différents sites des sièges catholicossaux à travers les âges (carte tirée de <i>A Pontifical Visit</i> [1997], p.43)..... | 306 |

Liste des figures

| | | |
|------------|---|---------|
| Figure 1: | Le cadre conceptuel de la thèse..... | 19 |
| Figure 2: | Les deux courants théoriques d'interprétation de la nation..... | 46 |
| Figure 3: | Une comparaison entre la nation, la diaspora et le groupe ethnique..... | 50 |
| Figure 4: | Le rapport de l'État et de la diaspora à la nation..... | 52 |
| Figure 5: | Le processus de la construction identitaire en migration..... | 60 |
| Figure 6: | La production de l'identité nationale et ethnique..... | 73 |
| Figure 7: | Distribution des répondants en fonction du type d'organismes qu'ils représentaient au moment de l'entrevue..... | 83 |
| Figure 8: | Le rôle des organisations dans la production des appartenances identitaires..... | 93 |
| Figure 9: | La représentation de la nation d'après la métaphore familiale..... | 232 |
| Figure 10: | La logique de la construction identitaire en diaspora et dans l'État-nation..... | 258 |
| Figure 11: | Les alliances formelles de la communauté montréalaise..... | 271 |
| Figure 12: | La représentation de la nation suite à l'indépendance..... | 296 |
| Figure 13: | La représentation du chez soi pour les membres de la diaspora..... | 315 |
| Figure 14: | La distribution des répondants par catégorie sexuelle et selon leur statut de représentant ou de membres..... | xxxiv |
| Figure 15: | La distribution des répondants, en pourcentage, par sexe et par villes-terrain..... | xxxiv |
| Figure 16: | La distribution des répondants en fonction de leur âge..... | xxxv |
| Figure 17: | La distribution des membres et des représentants par tranche d'âge..... | xxxv |
| Figure 18: | La distribution des répondants selon leur appartenance confessionnelle..... | xxxvi |
| Figure 19: | La distribution des répondants, en pourcentage, selon leur statut marital et leur statut de représentant ou de membre..... | xxxvi |
| Figure 20: | Distribution des répondants en fonction de la catégorie d'âge à laquelle appartiennent leurs enfants respectifs..... | xxxvii |
| Figure 21: | La distribution des répondants en relation avec leur niveau de scolarisation..... | xxxviii |

| | | |
|------------|--|---------|
| Figure 22: | La distribution des répondants en fonction du pays où a été obtenu le dernier diplôme..... | xxxviii |
| Figure 23: | La distribution des répondants en relation avec la profession exercée au moment de l'entrevue..... | xxxix |
| Figure 24: | La distribution des répondants selon leur pays de naissance..... | xl |
| Figure 25: | La distribution des répondants selon la raison du départ invoquée..... | xl |
| Figure 26: | La distribution des répondants en fonction du nombre de migrations vécues..... | xli |
| Figure 27: | La distribution des répondants en fonction du moment de leur arrivée au Canada ou en France..... | xlii |
| Figure 28: | La distribution des répondants selon l'âge à leur arrivée en France ou au Canada..... | xliii |
| Figure 29: | La distribution des répondants par catégorie d'âge à leur arrivée au Canada ou en France, et en fonction de leur appartenance à la catégorie représentants ou membres..... | xliv |
| Figure 30: | La distribution des représentants, en pourcentage, selon leur statut dans l'organisation au moment de la rencontre..... | xliv |
| Figure 31: | La distribution des répondants selon les formes des représentations..... | xliv |
| Figure 32: | La distribution des répondants, en fonction de leur implication communautaire..... | xlv |

Remerciements

Qu'il me soit permis de remercier les personnes sans qui cette thèse n'aurait jamais pu être rédigée.

Je tiens à exprimer ma gratitude avant tout à ma directrice de thèse, la professeure Deirdre Meintel, qui m'a fait profiter de sa grande expérience et qui m'a prodigué ses constants encouragements tout au long de la rédaction de cette thèse. Je remercie également ma codirectrice, la professeure Marina Hily de l'Université de Poitiers, pour les judicieux conseils dont j'ai pu bénéficier.

Je dois également beaucoup à trois chercheurs et je les remercie grandement: de leur bienveillante attention: le professeur Rachad Antonius du Cégep Champlain et chercheur associé au Groupe de recherche en ethnicité et sociétés, m'a fait profiter de son expertise sur le Moyen-Orient au début de ma réflexion, m'introduisant ainsi à de nouvelles perspectives; la professeure Martine Hovanessian de l'Université Paris VIII, m'a permis de progresser substantiellement grâce aux fort intéressantes discussions que nous avons eues sur la communauté arménienne; le professeur Yves Lenoir de l'Université de Sherbrooke, mon père, m'a procuré des remarques pertinentes sur le plan méthodologique et, il m'a surtout accordé son soutien constant au cours de ces dernières années.

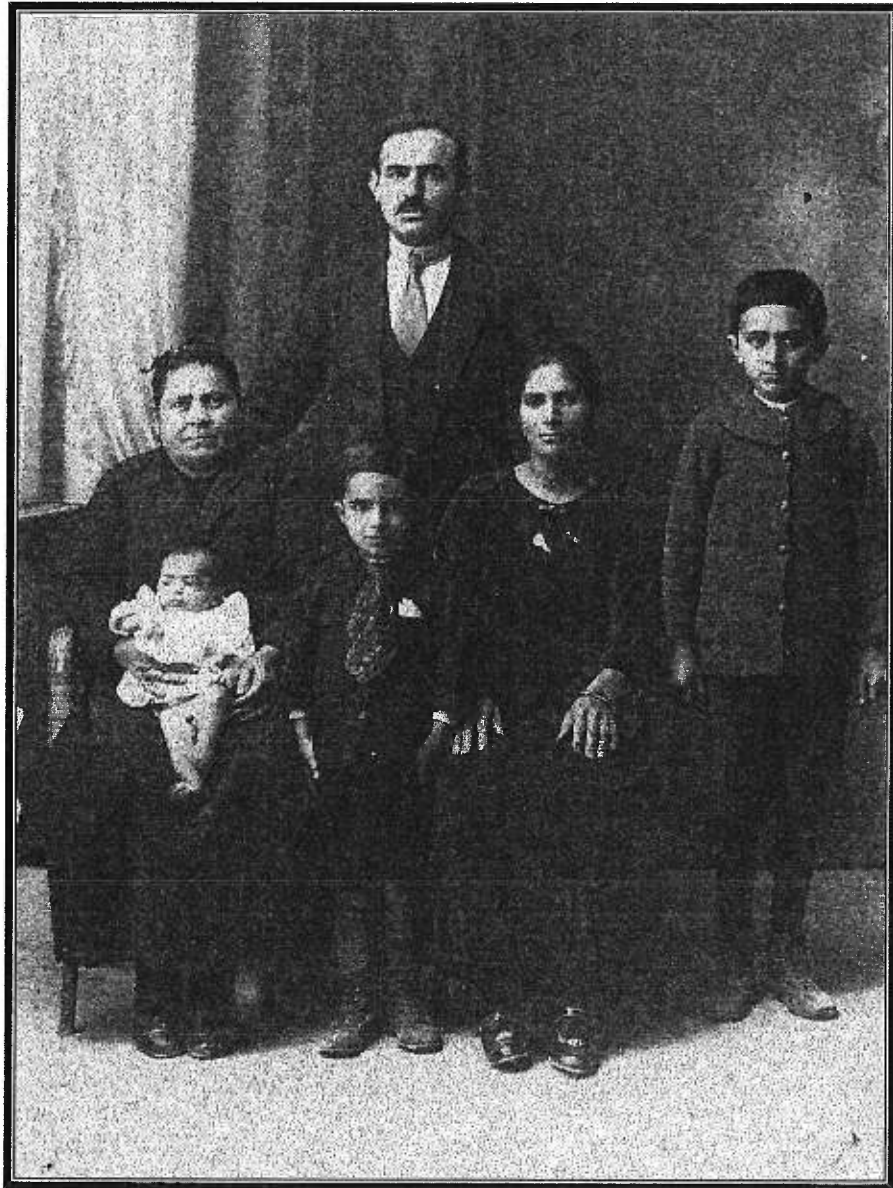
De plus, je suis redevable à mesdames Khatoune Témisjian, Arsinée Attarian et Anelga Achdjian pour m'avoir si gentiment introduite dans leur réseau respectif et pour avoir répondu à mes nombreuses questions de différents ordres. Un très grand merci va également à toutes les personnes que j'ai rencontrées lors de l'enquête et avec lesquelles j'ai eu grand plaisir à converser. Sans elles, ce projet n'aurait jamais pu être mené à bien.

Je suis également débitrice de ma mère, Irène Lenoir, tout comme de Patricia Carlier, pour l'ensemble des révisions linguistiques et stylistiques qui améliorent nettement le produit fini.

Je désire aussi dire toute ma reconnaissance à mon époux, Sévag, ainsi qu'à mes fils Nicolas et Christophe, pour leur très grande patience pendant la réalisation de ce projet. J'ai particulièrement apprécié leur compréhension et leur patience vis-à-vis de mon indisponibilité à leur égard.

Finalement, j'aimerais souligner que cette recherche doctorale a joui d'un soutien financier offert par plusieurs organismes subventionnaires: le Fond canadien d'aide à la recherche m'a permis de me consacrer totalement, les premières années, à la préparation de la recherche; je n'aurais pu mener les entrevues réalisées en France sans la bourse accordée par le Centre de coopération interuniversitaire franco-québécoise; et, enfin, les bourses de fin de rédaction accordées par la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal et par le Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal ont constitué les sources de motivation très importantes grâce auxquelles j'ai pu déposer ma thèse en respectant l'échéance que je m'étais fixée.

À Sévag,



La famille Achdjian, au début des années 20, à Adana (Turquie)

Introduction générale

Étant nous-même d'origine belge, née au Québec, nous sommes depuis longtemps intéressée par les questions identitaires. Cet intérêt n'a fait que croître lorsque nous avons rencontré, il y a treize ans, notre futur conjoint lui-même d'origine arménienne. À l'époque, la communauté arménienne de Montréal était en pleine croissance avec l'arrivée régulière de réfugiés et d'immigrants en provenance du Liban et de la Syrie. Petit à petit, donc, profitant de la reconstruction du réseau social (amical et familial) de notre belle-famille, nous avons inséré le milieu arménien. La classification constante que nous y avons constaté, entre les apostoliques et les catholiques, entre les dachnaks et les ramgavars, entre les originaires du Liban et de la Turquie, etc., nous a d'abord agacée, puis rapidement intriguée. Nous avons alors commencé à observer, de manière informelle, les relations communautaires pour en saisir le système sous-jacent. Quelques années plus tard, nous sommes devenue mère. Cet événement a été d'une grande importance dans notre cheminement: notre curiosité attisée par les constats précédents, nous avons voulu comprendre ce à quoi nos enfants seraient exposés; nous voulions surtout pouvoir leur offrir des réponses lorsqu'ils seraient eux-mêmes confrontés à ce système classificatoire. Nous nous sommes donc inscrite à la maîtrise en anthropologie. Dans ce cadre, nous avons mené une enquête dont l'objet était de réfléchir aux facteurs de maintien de l'identité arménienne à Montréal. L'analyse des données a permis de faire ressortir deux principaux résultats s'appuyant sur les mêmes prémisses: premièrement, la représentation de la République d'Arménie, en diaspora, semblait essentiellement construite sur la base d'un rapport centre-périphérie; deuxièmement, l'ensemble des jeunes adultes interrogés (des Arméniens socialisés dans leur petite enfance au Liban) exprimait un profond sentiment d'infériorité culturelle envers les Arméniens d'Arménie. Ces conclusions nous ont amenée à nous interroger, par la suite, sur la production du discours identitaire et sur le rapport de pouvoir inhérent à toute construction idéologique. Nous avons donc décidé de poursuivre, au doctorat, notre réflexion sur ce groupe.

Cette thèse a pour objectif d'appréhender la dimension stratégique des identifications en diaspora arménienne, à partir d'une étude du discours des membres des communautés montréalaise et parisienne. Il s'agit de déterminer, comme le suggère Denis-Constant Martin (1994), comment le discours identitaire définit les individus, la diaspora et la nation, comment il parvient à se mobiliser dans l'action et quels sont les phénomènes qu'il provoque. Toute identité ne pouvant être comprise qu'à travers l'observation des rapports sociaux, ce projet

tient compte des relations développées en diaspora, par les individus et par les organismes communautaires, avec le nouvel État arménien qui se pose aujourd'hui comme centre national.

Dans cette introduction générale, nous présentons les grandes lignes de la problématique au fondement de cette thèse. Nous y définissons l'objet d'étude et les questionnements qui lui sont liés. Nous y situons les concepts-clés (diaspora, nation et identité) qui guident nos analyses et interprétations, les concepts secondaires qui leur sont rattachés (nationalité, citoyenneté, ethnicité, communauté et frontières ethniques), ainsi que les méta-concepts qui sous-tendent le cadre général d'interprétation de la thèse (globalisation, transnationalisation, réseau, représentations sociales et mémoire). Nous y donnons également un aperçu de la méthodologie de l'enquête; nous y justifions l'angle d'approche qui a été privilégié pour cette recherche (l'étude de la diaspora à travers ses organisations et le discours de ses membres) et nous y présentons le terrain. Enfin, nous terminons avec les apports et les limites de la recherche.

La définition de l'objet d'étude

Depuis les Révolutions française et américaine, l'association du concept de 'nation' (définie comme un groupe partageant une volonté et un sentiment commun d'appartenance à un destin partagé) avec celui 'd'État' (défini comme un système de gestion d'un territoire ceinturé par des frontières), est particulièrement questionnée par les chercheurs. Toutefois, bien que l'on s'interroge sur le sens exact que recouvre le concept de 'nation', le lien entre un territoire symbolique et historique (et donc national) et un territoire dont les frontières sont déterminées par l'État, est généralement admis. Comme le signale Michael Kearney (1995): *«Implicit in anthropological studies of transnational processes is the work of the 'state', as for example the guardian of national borders, the arbiter of citizenship, and the entity responsible for foreign policy.»* (p. 548)

Or, le XX^{ième} siècle se distingue des précédents par l'ampleur des mouvements internationaux, dont l'expression la plus complète s'est manifestée sous deux formes principales: le processus de globalisation et celui de transnationalisation. Ce double mouvement renvoie à l'accroissement des interdépendances étatiques sur le plan économique et la recomposition géopolitique planétaire due à l'émergence d'une multitude de nouveaux États sous la pression des mouvements nationalistes. Ainsi, signalent Nina Glick Schiller, Linda Basch et Cristina Szanton Blanc (1995), nous vivons actuellement dans une ère caractérisée par une migration généralisée combinant la mobilité du travail à celle de l'habitat. Chaque État peut aujourd'hui

revendiquer une population déterritorialisée. Ces mouvements de globalisation et de transnationalisation entraînent une interpénétration culturelle jusque-là inconnue qui provoque la fragmentation des États-nations et met de plus en plus en évidence la porosité de leurs frontières nationales.¹ Ainsi, pendant que nous assistons au renforcement de l'aspect juridique de l'État (qui augmente la difficulté d'accès à la citoyenneté), se désagrège le processus d'identification nationale. Ce morcellement de l'État et la transformation des appartenances citoyennes provoquent la remise en question de la représentation que l'on avait jusqu'alors de l'État-nation, ainsi que de celle du mythe de l'homogénéité qu'il sous-tend (Elbaz et Helly, 1995). Cette interrogation se traduit, au plan scientifique, par une modification du regard porté sur les concepts 'd'État' et de 'nation', par une interférence du sens accordé aux concepts de 'diaspora' et de 'communauté transnationale' (qui s'ajoute à l'interférence plus ancienne des concepts de 'groupe ethnique', de 'culture' et de 'identité collective') et, par l'usage de plus en plus courant de termes tels que 'globalisation', 'transnationalisation', 'déterritorialisation' et 'diaspora'.

Pourtant, malgré cette remise en question générale, la diaspora et la nation continuent d'être étudiées comme des phénomènes séparés. À notre avis, deux postulats théoriques expliquent ce fait. Premièrement, alors que l'idée de diaspora désignait à l'origine un contexte social, politique et économique bien précis, propre à la situation particulière vécue par le peuple juif il y a plus de deux mille ans, le concept scientifique de 'diaspora' s'appuie, encore aujourd'hui, sur le sens premier de ce terme (la dissémination, l'exil et l'exode) bien que le contexte social, politique et économique soit totalement différent. Deuxièmement, l'association des concepts 'd'État' et de 'nation', sous la forme moderne de l'État-nation, où l'aspect 'nation' renvoie au dépassement «des appartenances ethniques et religieuses qui constituaient le lien social des sociétés pré-modernes» (Schnapper, 1999a, p. 59), exclut, au plan théorique, toutes autres conceptualisations de la nation. Cette définition implique *de facto* que la diaspora, qui ne possède aucun territoire en propre, ne constitue pas une entité nationale... Sauf si, en l'absence d'un État, elle revendique la restitution de son territoire d'origine. On lui reconnaît alors un projet politique dont la réalisation passe par la souveraineté, ce qui en fait un groupe nationalitaire (Juteau, 1983b).² Or, remarque Emmanuel Ma Mung (1996), parce que la notion de 'diaspora' se caractérise par la multipolarité de la migration, par l'interpolarité des relations ainsi que par la position d'extraterritorialité, elle véhicule une forme paradoxale du rapport au territoire (où les frontières nationales sont élargies à l'ensemble de la diaspora) qui contraste

¹

Il semble effectivement que l'installation généralisée de réseaux économiques et sociaux transnationaux tende à resserrer le lien au territoire d'origine en même temps que sont continuellement transgressées les frontières étatiques.

avec la rigidité des États-nations (où les frontières nationales délimitent un espace précis). Il nous semble donc que la logique de domination qui s'inscrit dans le cadre de la nation et que nous développons dans le premier chapitre, déborde sur la relation État/diaspora. De fait, pendant que les chercheurs déniaient aux individus en diaspora leur appartenance nationale sur la base de leur dispersion physique généralisée -bien que ceux-ci restent socialement, politiquement, culturellement et, habituellement, économiquement liés à la terre d'origine de leurs ancêtres par le biais de réseaux transnationaux-, ils admettent, paradoxalement, que les émigrés (et citoyens) continuent à faire partie de la nation quittée, justement parce qu'ils maintiennent en migration leurs liens sociaux, culturels, politiques ou économiques avec l'État d'origine.

La séparation des concepts de 'diaspora' et de 'nation' et, l'association des concepts de 'nation' et 'd'État' contribuent, à notre avis, à créer différents problèmes de conceptualisation et d'application de la notion de 'diaspora'. Par exemple, le développement généralisé des réseaux multipolaires qui constituent la signature commune des diasporas et des communautés transnationales et, l'appréhension des communautés en diaspora en tant que 'groupes ethniques' entraînent une confusion qui s'exprime, au plan théorique, dans l'usage indifférencié des termes 'communautés transnationales' et 'diaspora'. De plus, l'usage populaire du terme 'diaspora' qui s'appuie, pour sa part, sur la charge politique que véhicule ce concept (en raison du maintien de la référence à l'exil et à l'exode –et donc implicitement au cas juif-), augmente cette confusion. «Si l'on parvient à établir de façon convaincante que tel groupe a été victime d'injustice dans le passé, cela lui ouvre une ligne de crédit inépuisable. (...) D'où la compétition effrénée pour obtenir non, comme entre pays, la clause de la nation la plus favorisée, mais celle du groupe le plus défavorisé» signale très justement Tzvetan Todorov (1995, p. 56-57).³ Les chercheurs inattentifs, s'appuyant sur une définition inadéquate du concept de 'diaspora', peuvent donc se laisser impressionner par l'autodésignation (dans une stratégie de revendication) des groupes disséminés et appréhender une communauté transnationale comme s'il s'agissait d'une diaspora (et vice-versa). Ils contribuent, par le fait même, à renforcer le processus de banalisation de la situation de diaspora.

² Cette appropriation par l'État de la notion de 'nation' est particulièrement évidente dans le cas du peuple juif qui, jusqu'à la naissance d'Israël, était considéré comme une nation.

³ Le cas des Palestiniens illustre bien le processus dont parle Todorov. Ce n'est qu'après 1980 et l'invasion du Liban suivi de l'Intifada, remarque Yves Lacoste (1989b), que les anciens immigrés palestiniens, bien intégrés par ailleurs dans leur pays d'adoption, commencent à se représenter comme réfugiés et membres d'une diaspora. Par cette autodésignation, les Palestiniens désiraient s'attirer une aussi grande sympathie que celle suscitée en Occident par le cas des Juifs. Apparaît ici, de manière évidente, la charge politique que le concept de 'diaspora' véhicule.

Jusqu'à maintenant, la majorité des chercheurs ont adopté le discours dominant, à travers l'utilisation des termes 'centre' (qui ici réfère à l'État-nation) et 'périphéries' (les communautés en diaspora). Pourtant, ces concepts, créés dans le cadre du discours économique, avaient à l'origine pour objectif d'indiquer la relation de dépendance qui s'était instaurée entre les empires et leurs colonies à l'époque de l'économie-monde. La récupération de ces termes par les sciences sociales indique que le rapport d'autorité (sur le plan idéologique) d'un État-nation sur sa diaspora est admis. Mais, Richard Marienstras (1975) montre très bien, à partir du cas juif (cela pourrait s'appliquer aussi au cas arménien), que le mythe de la centralité d'un État (ici, Israël) «est une création idéologique intenable, car il s'agit d'un État réel, dont les besoins et les actes ne peuvent en aucune façon être commandés, en ce qu'ils ont d'essentiel et de déterminant, par les intérêts matériels ou spirituels de la Diaspora.» (p. 53). Autrement dit, une application réelle de ce rapport 'centre-périphérie' impliquerait l'établissement d'une relation institutionnelle entre les membres de la diaspora et la population sur le territoire national, avec évidemment droit de regard de la diaspora sur la politique de l'État. Cela, dans les faits, est inacceptable et impraticable. Par conséquent, user de cette idéologie dans le contexte mondial actuel, revient d'une part, à nier l'importance du fait diasporique dans les référents culturels des différentes communautés en diaspora et, d'autre part, à dévaloriser la diaspora en tant que lieu de vie, puisqu'elle n'existe, selon cette conception, qu'en relation avec l'État qui la revendique. C'est pourquoi, nous rejetons ce discours 'centre-périphérie' et considérons plutôt la diaspora comme un élément constitutif de la nation. En conséquence, nous proposons d'examiner le cas de la diaspora arménienne en tant que partie prenante de la dynamique nationale au même titre que la société civile dans l'État d'origine. Ce parti pris provient de la conception même de la nation arménienne, telle qu'elle est exprimée dans le rapport de la conférence Arménie-diaspora, tenue les 22 et 23 septembre 1999 à Yérévan (Arménie): la nation y est conçue en relation à trois entités, la République d'Arménie, la diaspora et le Haut-Karabagh.

Cette mise en contexte nous a amenée à poser une question générale qui conduit l'ensemble de la recherche: Comment la présence d'un nouvel État, en l'occurrence la République indépendante d'Arménie, influence-t-elle les identifications à l'appartenance nationale pour la diaspora arménienne? Émergent dès lors des sous-questions de recherche: Est-ce que la nation doit absolument être ancrée territorialement? Comment se construisent les frontières du groupe? Qui produit le discours d'inclusion-exclusion? Est-ce que l'État incarne institutionnellement l'idée de nation dans les représentations populaires en diaspora? Une question spécifique de recherche a également été dégagée pour nous aider à cerner les frontières des appartenances en diaspora: Quelles sont les identifications présentes en diaspora arménienne?

Ces questions supposent que nous envisagions la possibilité d'une multitude de niveaux d'inclusion et d'exclusion au sein même de la diaspora, ce qui indiquerait conséquemment l'existence de plusieurs sous-groupes engagés dans la production de discours identitaires opposés ou du moins conflictuels. Cette supposition s'appuie à la fois sur le constat fait par plusieurs chercheurs ayant étudié les communautés juives (Berheim, 1989; Elbaz, 1990; Zenner, 1987), tsigane (Zirotti, 1983, Thede, 1998), grecque (Prévélakis, 1996*b*, Constantinides, 1983) ou palestinienne (Chagnollaud, 1994) et, à la fois, sur l'argumentation développée par Max Weber [1971 [1922]] qui affirme que le fait de partager une même appartenance ethnique n'entraîne pas automatiquement l'émergence d'un groupe ethnique, car les éléments communs ne deviennent opératoires qu'en présence d'oppositions conscientes à des tiers et servent à démasquer le 'nous' du 'eux'. Dominique Schnapper (1990), s'appuyant sur une enquête menée dans les années 80, cite pour exemple la communauté juive de France pour qui le sentiment d'appartenance invoque deux conceptions différentes selon la position sociale occupée et la génération migratoire à laquelle appartient le répondant. Si pour certains, qu'elle identifie aux 'Juifs', l'appartenance est avant tout liée à une structure qui permet l'organisation de la vie religieuse et le maintien de certaines valeurs, pour d'autres, qu'elle identifie aux 'Israélites' parce que plus nationalistes, cette appartenance a essentiellement pour objectif de conserver des prérogatives larges sur ses membres et dans la société en général, afin de garantir l'autonomie et la continuité du peuple juif.

Concevoir la diaspora (et donc les communautés qui la composent) en tant que structure organisée⁴ suppose l'établissement de frontières (ou de mécanismes d'inclusion et d'exclusion), la mise sur pied d'une complétude institutionnelle⁵ et le contrôle de ces institutions par des groupes en particulier. Or, les travaux de Yossi Shain (1989) montrent précisément qu'en exil, la loyauté politique peut prendre la direction des organisations en diaspora plutôt que celle de l'État (bien qu'elle reste toujours dirigée vers la nation), parce que ces organisations réussissent à convaincre leurs membres qu'elles représentent le mieux l'intérêt national. Ainsi, assiste-t-on à la mise en place d'un discours, par les représentants, qui joue sur la mémoire collective (le passé commun) afin d'imposer une vision pour l'avenir. Mais, comme celui-ci prend place dans un contexte d'interaction culturelle continue, on remarque la mise en œuvre d'une domination culturelle à travers un discours post-colonialiste qui tente d'imposer une relation binaire entre un centre (l'État), qui se pose comme le seul

⁴ Ici, l'expression 'structure organisée' se réfère à l'idée d'une structure capable d'intégrer ses membres dans un système de contraintes, afin de poursuivre une activité continue, mise au service d'un but (Abélès, 1992).

⁵ La notion de 'complétude institutionnelle', développée par Raymond Breton (1964-1965), se définit par la présence d'une grande autonomie communautaire qui répond, par les divers services qu'elle offre, à l'ensemble des besoins de ses membres qui n'ont plus, de ce fait, l'obligation de fréquenter les institutions de la société d'accueil.

détenteur légitime de la Culture, et ses périphéries (les communautés en diaspora) en situation de créolisation. Nous pensons, dès lors, que pour les membres de la diaspora arménienne, cette relation centre-périphérie se traduit par une dévalorisation des identifications et éventuellement par l'émergence d'identifications compensatoires. Nous considérons donc que les membres de la diaspora sont des acteurs sociaux capables d'actions concertées, ce qui nous place dans le courant d'analyse stratégique⁸ qui, bien qu'appartenant à la sociologie politique, est également utilisée par les anthropologues du pouvoir (Abélès, 1992; Chanlat, 1992).

Notre position est la suivante: la diaspora n'a pas de territoire en propre, mais elle se compose de nombreuses communautés disséminées à l'échelle mondiale; chacune de ces communautés est constituée d'associations qui la construisent sous une forme organisée; ces communautés maintiennent des rapports sociaux entre elles par le biais des réseaux locaux et transnationaux; ces réseaux permettent l'établissement de structures organisationnelles similaires et coordonnées dans toute la diaspora; en conséquence, la diaspora possède une structure organisée qui lui est propre.

Par ailleurs, Raymond Breton (1983), de même que Gunter Baureiss (1982) insistent, à juste titre, sur le fait que l'organisation ethnique n'est pas uniquement une entité sociale, économique ou culturelle; parce qu'elle exerce un contrôle social (plus ou moins variable) sur ses membres, elle comporte aussi une dimension politique. Comme toute organisation sociale, elle est aussi sujette aux conflits et la gestion de ces tensions a pour effet de construire jour à près jour le groupe. «À l'intérieur de chaque monde social, des représentants de ses [sic] micro-mondes débattent, négocient, se battent, exercent contraintes et manipulations à propos de questions diverses. Ces arènes sont le lieu d'activités politiques, mais pas nécessairement de la part des corps législatifs ou des cours de justice. (...) Partout où il y a entrecroisement de mondes et de micro-mondes, nous pouvons prévoir la formation de telles arènes avec leurs processus politiques associés» (Strauss, 1992, p. 277). C'est en effet à l'intérieur de l'action politique, champ qui est par définition conflictuel, que les acteurs cherchent à orienter ou à contrôler les choix collectifs de la communauté (la diffusion idéologique, la résolution de problèmes sociaux, l'action collective) et le conflit sera d'autant plus intense que les ressources matérielles ou symboliques sont nombreuses. «Un champ d'action politique est donc d'une part, un domaine constitué de ressources, d'occasions,

⁸ L'école de pensée stratégique conçoit l'organisation comme un système, dont les éléments (identifiables parce que disposant d'attributs) sont interdépendants et la totalité (l'ensemble fini du système) possède des frontières définies en fonction d'objectifs choisis. Les rapports d'interdépendance entre les éléments et la totalité qui en résulte définissent un environnement qui affecte le système. Cet environnement peut ensuite être expliqué logiquement (Crozier et Friedberg, 1977).

d'action et de problèmes et d'autre part, d'individus et de groupes qui s'intéressent plus ou moins activement à l'évolution des affaires publiques. L'intérêt que portent les participants aux affaires du domaine peut soit les mettre en conflit les uns avec les autres, soit provoquer une coordination de leur action» (Breton, 1983, p. 25). Nous sommes persuadée que ces affirmations s'appliquent aussi à la diaspora et ce, d'autant plus que sa structure générale est en fait formée d'une multitude d'organismes divers (les micro-mondes dont parle Anselme Strauss); la complexité de sa structure ne peut que rendre l'espace diasporique propice aux débats, aux tensions et aux négociations.

Trois postulats guident donc la recherche: la diaspora arménienne est conçue comme un regroupement d'acteurs sociaux capables d'agir sur la dynamique nationale; nous admettons la présence d'un rapport de force entre le nouvel État d'Arménie situé sur une parcelle du *homeland* historique et la diaspora, au sujet de la nation arménienne; les identifications en diaspora sont influencées par cette dynamique nationale.

L'approche théorique et méthodologique de la recherche

Pour répondre à la question générale et aux sous-questions de la recherche, nous avons mobilisé trois concepts principaux: la 'diaspora', la 'nation' et 'l'identité' dont on peut donner les définitions suivantes.

Le concept de '**diaspora**' désigne habituellement des migrations massives et non transitoires. Une population en diaspora est disséminée sur plusieurs territoires récepteurs et tend à développer des réseaux transnationaux. De plus, la caractéristique principale des communautés en diaspora réside dans le sentiment d'appartenir à un ensemble identitaire distinct, mythique ou réel, construit sur la base d'une mémoire collective commune, cette mémoire étant elle-même fondée sur un territoire de référence, le *homeland*, réel ou symbolique.

La **nation** se compose de deux éléments complémentaires: une mémoire collective commune et une idéologie politique. Le premier élément, qui se réfère à des pratiques culturelles conjointes, à un mythe collectif et à un destin partagé, permet l'établissement du second élément, soit une communauté politique imaginaire, idéale, qui s'actualise cependant dans un sentiment d'appartenance réel. Le système qui contrôle les plans juridique, économique, politique, territorial et administratif constitue l'**État**. L'**État-nation** se veut donc un concept reliant ces deux idées, État et nation, soit le lien social et l'organisation de ce lien social (sur les plans juridique, économique, politique, territorial et administratif).

L'**identité** est essentiellement un système de représentations de soi qui se construit à partir de la mémoire et qui se fonde sur des représentations sociales. Parce que ce système se vit dans un esprit de continuité, de cohérence, il favorise la production de diverses stratégies d'adaptation en fonction des différentes étapes de vie impliquant des changements de contextes sociaux, de trajectoires personnelles et de projets. Or, l'identité se construit essentiellement à partir de l'interaction avec des individus, des groupes (formels ou informels) et des institutions et cette interaction induit nécessairement un processus de comparaison. Le mécanisme d'inclusion et d'exclusion qui en résulte constitue le produit non seulement de l'identité revendiquée par le sujet, mais aussi de la catégorisation sociale. L'identité et les sentiments d'appartenance qui la composent sont ainsi abordés dans cette thèse comme des phénomènes extrêmement variables, fluides, changeants et dynamiques.

Ces trois concepts qui renvoient à des réalités fort différentes, sont cependant liés au plan de la théorisation. En effet, s'il est impossible de parler de la nation moderne sans aborder la question de l'État-nation, on ne peut non plus traiter de la diaspora, de l'identité et de la nation sans invoquer cinq concepts en particulier sur lesquels s'appuie la trame de la dynamique diaspora/État-nation: la nationalité et la citoyenneté (qui sous-tendent la question du territoire national/*homeland*), la communauté, l'ethnicité et les frontières ethniques.

L'**ethnicité** est essentiellement une action (identifier et s'identifier) et un sentiment d'appartenance à une collectivité ethnique. L'appartenance ethnique qui s'exprime et se confirme au travers des relations sociales, constitue un processus continu d'organisation et de catégorisation. L'identité ethnique renvoie à la communauté et aux rapports qui en découlent.

Les **frontières ethniques** sont le produit du mécanisme de catégorisation et d'interaction établi à l'aide de marqueurs symboliques eux-mêmes définis par le groupe à l'aide de sa mémoire collective. Elles ont pour objectif de produire l'identification des membres et provoquent, conséquemment, l'exclusion des non-membres.

La **communauté** se forme sur la base du sentiment de partager un destin commun à travers le processus de communalisation. Ce sentiment communautaire constitue le résultat du processus de socialisation et, donc, de l'apprentissage des représentations identitaires propres au groupe de référence. Ces représentations sont construites à l'aide de la mémoire collective et des interactions sociales. Elles ne cessent de se transformer en relation avec les contraintes et l'histoire. La communauté ethnique est une structure organisée produisant une culture et des frontières qui lui sont propres. Ses membres sont capables d'actions collectives.

La **nationalité** renvoie à une représentation de la nation commune et suppose la présence d'un discours identitaire dichotomique où le 'Nous' s'oppose aux 'Étrangers', de même que la reconnaissance mutuelle de ses membres. Pour sa part, la **citoyenneté** désigne l'appartenance juridique à un ordre étatique et administratif, clos territorialement. Être citoyen signifie donc posséder la garantie de la jouissance de droits civils, politiques et sociaux sur le territoire d'un État donné.

On ne peut utiliser ces concepts sans faire références aux méta-concepts de 'représentations sociales' et de 'mémoire'. En outre, nous ne pouvons ignorer dans cette thèse le processus de globalisation qui induit la création d'un espace de relation très particulier, les espaces transnationaux, au sein desquels se développent les multiples réseaux propres à la diaspora.

Le processus de **mémoire** est un mécanisme à trois niveaux: il se produit d'abord, à travers le processus d'oubli, une sélection des faits passés qui influence la vision du présent; simultanément, les souvenirs (personnels ou historiques) sont magnifiés et interprétés en fonction du présent; en réaction à ce double mouvement, un mécanisme d'actualisation du passé se met en place et permet d'organiser une stratégie, un projet et une projection vers le futur. Cette mobilisation peut se faire sur le plan individuel (la mémoire personnelle) ou sur le plan collectif (la mémoire collective).

Les **représentations sociales** sont le résultat d'une acceptation de codes communs et la communication induite par ce partage de code. Ce double processus produit deux effets. D'une part, il induit, auprès des membres, la perception d'une homogénéité du groupe de référence et d'autre part, il favorise chez l'individu un sentiment d'appartenance à ce même groupe de référence.

Est appelé **globalisation** le phénomène d'intégration des économies. Le processus de globalisation s'oppose au processus d'internationalisation que nous avons connu jusqu'alors. Le mécanisme d'internationalisation tendait à augmenter l'ouverture des économies nationales tout en conservant leur autonomie, alors que le système de globalisation amène une interdépendance marquée entre les États-nations. Dès lors, le concept de 'globalisation' est utilisé, dans le champ anthropologique, en référence aux processus sociaux, économiques, culturels et démographiques qui ont lieu à la fois dans la nation et entre toutes les nations. Cette situation d'interdépendance économique a également amené un important mouvement de populations et, de ce fait, une interpénétration culturelle mondiale. Ce mécanisme d'échange international est ce que l'on nomme la **transnationalisation**. Ce processus contient une forte charge politique puisque les réseaux qu'il produit font éclater les frontières nationales et, conséquemment, modifient le regard porté sur la nation.

Le concept de 'réseau' désigne des mouvements faiblement institutionnalisés qui se développent entre des individus qui se rassemblent selon les événements. Parce que chaque personne (Ego) se trouve nécessairement au centre d'un réseau, la notion de 'réseau' peut être restreinte aux seules relations directes ou intégrer les relations indirectes ou encore, tenir compte des relations entre les membres. Les réseaux sociaux, parce qu'ils sont des microstructures intermédiaires entre les institutions de la société globale (les réseaux secondaires) et la famille restreinte (le réseau primaire), sont à la fois constitués librement et soumis à diverses contraintes structurelles.

La diaspora arménienne est une diaspora au sens classique du terme puisque le génocide de 1915 est unanimement reconnu comme formant le noyau central de la conscience collective arménienne contemporaine. Cet événement éminemment traumatique a été suivi de l'exode et de l'exil. Par la suite, la présence d'une République soviétique d'Arménie entre les années 1920 et 1991 a constitué l'enjeu de luttes politiques intenses, luttes qui ont contribué au développement d'une structure organisationnelle bien précise en diaspora. Plus récemment, l'émergence d'un État indépendant ayant adopté la forme moderne de l'État-nation, après soixante-dix ans de domination étrangère, a à son tour remis en question le devenir de la diaspora: où se trouve le centre actuel de la nation arménienne, dans l'Église ou dans l'État? La diaspora n'est-elle pas plus utile à l'État d'Arménie de l'extérieur que par le retour individuel de ses membres? Maintenant qu'il existe un État arménien indépendant, la présence des partis politiques en diaspora est-elle encore nécessaire? Or, les chercheurs s'intéressant aux Arméniens (et souvent eux-mêmes d'origine arménienne) soutiennent majoritairement que l'État d'Arménie en tant que territoire national constitue le centre de référence de l'ensemble de la diaspora et canalise (ou devrait canaliser) la solidarité communautaire en un projet commun: d'une part, unir la communauté dans le pays d'accueil et, d'autre part, unir l'ensemble de la diaspora dans 'une relation symbiotique à l'Arménie' (Chichekian, 1994, p. 51). Selon ce point de vue, la diaspora existe et se développe en périphérie de la nation arménienne. Pourtant, la réalisation d'une véritable solidarité communautaire à l'échelle transnationale, signale Martine Hovanesian (1992, 1995a), comporte une réelle difficulté puisque la persistance des particularismes dans les champs associatifs, confessionnels et politiques constitue, dans les faits, un obstacle sérieux à la construction d'une conscience collective. Les chercheurs, qui relèvent tous ces divergences associatives, s'entendent de fait pour déclarer qu'il existe en diaspora arménienne un problème fondamental qui concerne le manque de consensus sur les moyens à utiliser pour maintenir le cadre collectif spécifique permettant la reproduction de l'identité arménienne. Ces mésententes sont alors généralement interprétées comme constituant une menace pour l'unité du groupe et, conséquemment, pour la survie de la diaspora. Dans cette thèse, nous appuyant sur l'argumentation de R. Breton (1983), nous proposons un autre point de vue qui s'oppose à ce

discours pessimiste: l'existence de conflits internes dans la communauté n'est pas synonyme de dissolution ou d'assimilation mais constitue au contraire un signe de la vitalité du groupe, pour autant bien sûr que la présence de négociations et de compromis existe.

Deux angles d'approches ont été sélectionnés pour nous aider à cerner les tensions et les actions concertées en diaspora: la théorie des organisations et l'analyse thématique. La théorie des organisations (Silverman, 1970; Meister, 1972, 1974; Crozier et Friedberg, 1977; Chanlat, 1992; Guigo, 1992) constitue un outil très intéressant pour deux raisons principales. D'une part, elle permet de saisir le discours interne à chacun des organismes, ce qui nous aide à cerner l'idéologie identitaire en vigueur dans ledit organisme et, d'autre part, elle nous fait également voir comment ces organismes (et donc leurs représentants) négocient les uns avec les autres, ce qui nous aide à comprendre la production et les limites de leurs frontières externes et internes respectives. La théorie des organisations peut donc nous permettre une meilleure compréhension du fonctionnement de la diaspora arménienne et de ses affaires internes. Par le fait même, nous serons à la fois en mesure de définir où se situe réellement le centre du pouvoir en diaspora et de comprendre ce qu'est la nation pour les Arméniens. Cette compréhension, toutefois, ne peut qu'être partielle parce que la théorie des organisations n'accorde que peu d'importance au discours des membres participants et aucune à celui des membres non-participants. Or, si la diaspora se compose essentiellement d'organisations communautaires structurées en réseaux, elle est, à la base, formée de membres qui n'éprouvent pas tous le même intérêt envers ces organismes. Certains y participent activement et peuvent même devenir des représentants communautaires, d'autres se contentent d'y participer passivement et d'autres encore n'y participent que rarement ou jamais. Leurs intérêts individuels divergeant sur plusieurs points, leur discours sera également différent. Parce qu'elle permet d'établir très précisément la représentation que les individus (qu'ils soient représentants, participants actifs, passifs ou en retrait) se font de la nation, de la diaspora, de la communauté, de l'être arménien (grâce à l'observation des thèmes récurrents, de la structure du discours et des mots utilisés), l'analyse thématique (Houtard, 1990; Quivy et Van Campenhoudt, 1988), constitue un instrument complémentaire à la théorie des organisations. De plus, comme le signale Anselm Strauss (1992), si toute personne faisant partie d'un monde (ou d'un micro-monde) est associée à ses activités, certains de ses participants sont perçus ou se perçoivent comme les plus représentatifs de ce monde. L'analyse comparative des représentants et des 'simples' membres nous permettra donc également de nous questionner sur le détenteur réel du pouvoir d'identification en diaspora arménienne et sur la façon dont se produit la segmentation communautaire. Par le fait même, nous serons en mesure d'établir une typologie des différentes identifications et de leurs dimensions stratégiques.

L'enquête de terrain s'est déroulée entre mars 1998 et septembre 1999, à Montréal et à Paris.⁷ Plusieurs techniques d'enquête ont été utilisées pour recueillir les données (analyse des médias communautaires, participation à des colloques internationaux, etc.), mais les techniques de l'observation participante et de l'entrevue semi-dirigée ont été privilégiées. Grâce à notre insertion 'de fait' dans le milieu communautaire, les observations se sont déroulées dans des endroits et au cours d'occasions les plus diversifiés. Nous avons ainsi participé et assisté à de nombreux événements: piques-niques, anniversaires d'enfants, soirées bénéfiques, messes, dîners de gala, conférences, événements scolaires, etc. (lieux de rencontres et d'échanges par excellence). La cueillette des données a été facilitée par notre compréhension de base de la langue arménienne, ainsi que par la présence de nombreux informateurs.

Précisons également que la phase de l'enquête qui s'est déroulée à Paris, loin d'avoir la même importance que le terrain réalisé à Montréal, en terme de temps (un mois), d'énergie investie et de membres rencontrés, ne peut prétendre à la même exhaustivité que l'enquête montréalaise. Mais, elle est cependant très importante à nos yeux parce que les entretiens avec les représentants affiliés au même réseau organisationnel que ceux rencontrés à Montréal et avec des membres actifs ou non, ont clarifié certains détails qui restaient obscurs et nous ont aidée à confirmer ou à infirmer certains de nos postulats. Cette thèse n'est donc pas une enquête comparative au sens plein du terme; elle se veut plutôt une étude exploratoire où le terrain de Paris sert de toile de fond aux résultats obtenus à Montréal.

Les limites et les apports de la thèse

L'hypothèse que nous posons -l'ensemble du discours produit en diaspora sur la nation est intimement influencé par la présence d'un espace étatique se voulant centre-, nous amène obligatoirement à nous pencher sur la nation; elle nous force également à nous interroger sur la relation qu'entretient la diaspora avec l'État; et, elle nous oblige à procéder à l'analyse de la représentation du *homeland*. Toutefois, bien que consciente du fait que les individus en diaspora appartiennent à un ou plusieurs autres États-nations envers lesquels des sentiments d'appartenance peuvent également s'être développés, l'objectif de cette enquête exploratoire n'est pas de commenter cette relation multiple; elle vise uniquement à éclaircir la dimension stratégique des identifications en diaspora en relation à la nation arménienne.

⁷

Précisons qu'en raison de notre insertion 'de fait', l'observation participante sur laquelle s'appuie une partie de la récolte des données n'a jamais réellement cessée.

L'originalité de ce projet tient en plusieurs de ses aspects. Premièrement, les études sur la diaspora arménienne au Canada étant, non seulement, marginales, mais quasi-absentes de la littérature scientifique canadienne, notre projet contribuera à la connaissance de ce groupe. Deuxièmement, les enquêtes réalisées à ce jour sur la diaspora arménienne, notamment en France, aux États-Unis, en Angleterre, en Australie, posent habituellement la question du devenir identitaire en tant que problème et non comme un processus dynamique, ce que nous nous proposons de faire. Troisièmement, si dans le cadre du questionnement sur le processus de reproduction des groupes ethniques ou nationaux, l'Église, les partis politiques et leurs associations ont régulièrement été pointés comme éléments structurants de ces communautés, le lien à la nation n'a jamais été observé à partir du fonctionnement interne d'une diaspora (c'est-à-dire son infrastructure organisationnelle et ses systèmes d'alliances formelles et informelles); pourtant, le discours sur la nation en diaspora est produit au cœur même de ces institutions. C'est pourquoi, nous observons les organisations dans le cadre de cette thèse. Quatrièmement, les recherches effectuées sur le phénomène de la diaspora tendent à adopter un angle d'approche qui se situe hors de la nation; la diaspora est alors abordée comme un groupe ethnique aux caractéristiques particulières. Pour notre part, nous avons choisi la position inverse. Nous étudions la diaspora arménienne à partir de la nation et l'appréhendons comme un acteur national à part entière. Cinquièmement, le choix de considérer la diaspora en tant que structure organisée et politisée constitue également une perspective théorique originale qui ouvre une porte à une compréhension nouvelle des phénomènes nationaux. Dans ce sens, notre thèse qui s'appuie sur une vision politique du processus d'identification, constitue un apport important pour la connaissance tant du fait diasporique, que du fait national ou des questions relatives à l'identité.

Cette thèse est construite en quatre parties. La première partie présente l'approche théorique et la méthodologie de l'enquête: nous examinons, dans le chapitre 1, les concepts sur lesquels s'appuie la recherche (la diaspora, la nation, l'identité) puis, nous exposons au chapitre 2, les méthodes ayant présidé à la constitution de notre échantillon, au recueil et à l'analyse des données. La seconde partie présente l'histoire des Arméniens: le chapitre 3 s'intéresse à la construction de l'identité nationale arménienne et le chapitre 4 explique la formation des communautés arméniennes à Montréal et à Paris. La troisième partie dévoile les résultats de l'enquête: le chapitre 5 traite de leur structure organisationnelle, le chapitre 6 expose les représentations arméniennes sur la nation et la diaspora. La quatrième partie interprète les résultats: le chapitre 7 discute de la production du 'même' et de 'l'étranger' dans la société arménienne en diaspora, le chapitre 8 étudie la structure organisationnelle de la diaspora, et le chapitre 9 examine la relation entre l'État et la diaspora. Un retour sur les résultats de la recherche conclut cette thèse.

Première partie,

L'approche théorique et méthodologique



Chapitre 1

L'approche théorique

Les Arméniens (tout comme les Juifs) ont comme particularité le fait de se percevoir en tant que nation bien qu'ils soient dispersés au sein de plusieurs États-nations et qu'ils y constituent une minorité subjective (par l'absence presque constante de pouvoirs économiques, juridiques, religieux et culturels) et objective (sur le plan démographique). Ainsi, explique Martine Hovanesian (1992), alors que l'identité arménienne est considérée, par les Arméniens eux-mêmes, comme une réalité mouvante qui se transforme en fonction des ressources personnelles de chacun et des pratiques sociales propres aux divers lieux diasporiques où ils s'inscrivent, la revendication de cette identité continue à s'exercer en relation avec l'idée de nation. Le concept 'd'arménité' résume bien cette idée. L'arménité est comprise et vécue par les Arméniens de la même manière que l'est la judéité par les Juifs. Elle renvoie à un double sentiment d'appartenance: à un système religieux, de valeurs et un mode de vie d'une part, et à la diaspora conceptualisée comme une entité nationale d'autre part. Dès lors, les concepts de 'diaspora', de 'nation' et 'd'identité' apparaissent comme étant les plus pertinents à l'analyse et à l'interprétation des résultats de cette étude; ils ont donc été retenus en tant que concepts-clés.

Toutefois, l'augmentation de la circulation des personnes, la permanence de l'installation dans les pays d'accueil, le développement de réseaux traversant les frontières des États, la transformation des moyens de communication favorisant un va-et-vient continu entre les pays, ont mis en évidence la présence de nouveaux modes d'interactions qui induisent, dans les sciences sociales, de nouvelles manières de concevoir et d'utiliser les notions conceptuelles que nous avons retenues: les chercheurs s'interrogent sur la pertinence d'associer les concepts de 'citoyenneté' et de 'territoire' au concept de 'nation'; à la stabilité, à l'ancrage spatial, ils opposent désormais la créolisation et l'hybridation culturelles; alors qu'ils lient aux concepts de 'transnationalisation' et de 'diaspora', les notions de 'déterritorialisation'¹ et de 'reterritorialisation'. De fait, les concepts de 'diaspora', de '(dé/re)territorialisation', de

¹ «This term applies not only to obvious examples such as transnational corporations and money markets, but also to ethnic groups, sectarian movements, and political formations, which increasingly operate in ways that transcend specific territorial boundaries and identities.» (Appadurai, 1991, p. 192).

'nation', de 'transnationalisation'² et de 'globalisation'³ interfèrent sur plusieurs points (par exemple sur les questions des réseaux, de l'appartenance ethnique, de l'identité nationale et de l'intégration citoyenne), tout comme ils influencent directement les analyses récentes du concept 'd'identité'. Conséquemment, bien que ce chapitre comprenne trois sections principales qui reprennent nos trois concepts-clés, nous traitons également de notions qui leur sont périphériques, telles que 'l'ethnicité', les 'frontières ethniques', la 'communauté', la 'nationalité' et la 'citoyenneté' (figure 1).

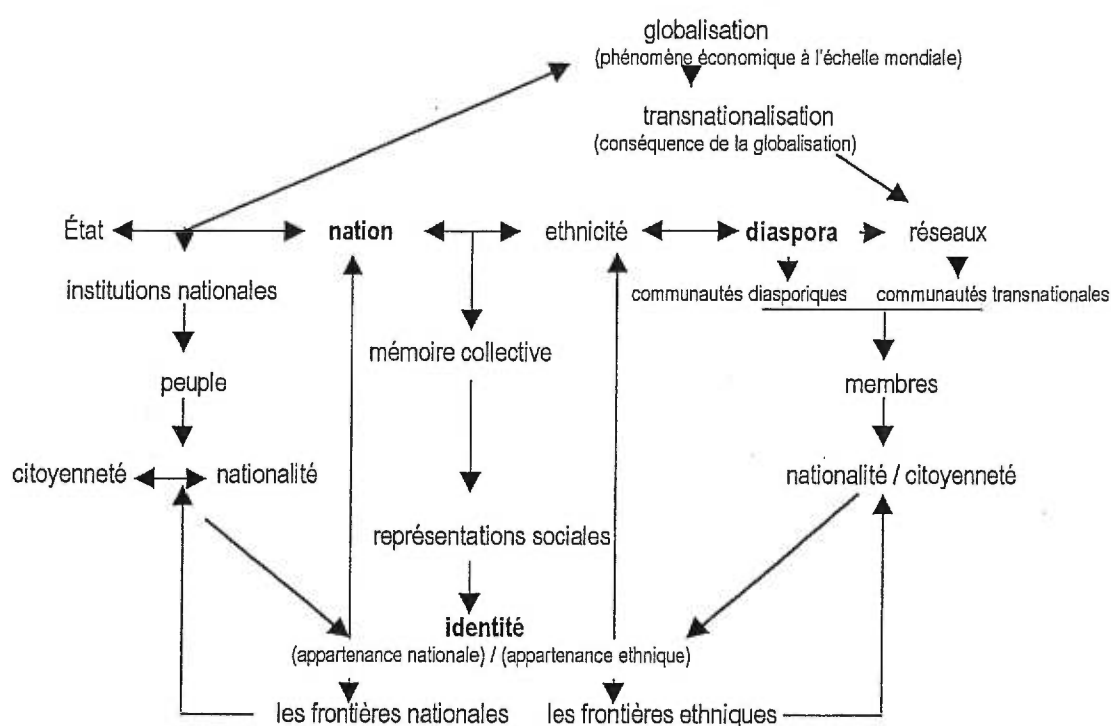


Figure 1: Le cadre conceptuel de la thèse

² Le concept de 'transnationalisation', qui renvoie à la fluidité avec laquelle les idées, les objets, le capital et les gens traversent les frontières (Basch et al., 1993), constitue un des effets les plus importants de la globalisation.

³ L'usage du terme 'globalisation', créé dans les années 80, par des économistes, pour désigner spécifiquement l'interconnexion généralisée de la sphère financière (Boyer, Dewitt et al., 1997), s'étend au cours des années 90 à l'ensemble des sciences humaines et sociales et sert à analyser l'espace urbain comme un lieu multidimensionnel (Colonomus, 1995). Si le terme 'globalisation' est utilisé surtout par les Américains et renvoie « à l'idée d'une impulsion imposée par les nécessités indépendantes de toute volonté », celui de 'mondialisation' est privilégié par les Français et véhicule « l'idée que la mise en place d'un nouvel ordre mondial est le résultat de politiques économiques orientées. » (Lenoir, 2000, p. 4).

PREMIÈRE SECTION: LA DIASPORA

Avec notre enquête de maîtrise, nous avons identifié trois éléments fondamentaux à la définition d'une l'identité collective arménienne: la référence au territoire ancestral (le *homeland*), l'appartenance historique à la chrétienté et le génocide de 1915 (comme événement d'une nouvelle perception de soi: être Arménien en diaspora). Il importe alors de préciser le sens que recouvre, au plan théorique, le concept de diaspora qui, nous le verrons dans les parties consacrées à l'analyse et à l'interprétation de nos résultats, influe fortement dans le processus de construction d'une identité arménienne déterritorialisée.

Mais avant de poursuivre, il importe de noter que la notion de 'diaspora' fut inventée par les Juifs de la diaspora hellénistique,⁴ au III^e siècle après Jésus-Christ, pour désigner les communautés juives vivant hors de la Palestine où se trouve encore, à l'époque, une partie importante de la *natio*⁵ juive. Ces communautés se considèrent comme des 'colonies' qui, bien que ne partageant point l'inscription territoriale et linguistique des Juifs de Palestine, n'en partagent pas moins une identité commune (Paul, 1981). Au moment de sa création, ce terme signale donc aussi bien la situation des Juifs disséminés parmi les nations 'païennes', que les lieux ou les territoires où vivent les juifs dispersés⁶ (Sachot, 1998; Bruneau, 1995). Ainsi, dans son sens premier, la diaspora n'est pas associée à l'exil, elle ne comporte aucune connotation négative et ne véhicule aucune charge politique. Il y a diaspora dans la mesure où les Juifs 'dispersés' constituent hors de la Palestine une entité suffisamment représentative, nombreuse et structurée, et dans la mesure où, simultanément, ils sont politiquement maîtres d'une fraction de la terre de Palestine, sous l'autorité double d'un État plus ou moins indépendant et du Temple unique de Jérusalem (Paul, 1981, p. 93). La notion 'd'exode', pour sa part, n'apparaît qu'avec le déplacement des Juifs de Babylone au VI^e siècle, alors que la notion 'd'exil' (*galût*) apparaît avec la disparition du Royaume et du Temple en 70 et se maintient jusqu'à la création d'un nouvel État juif, Israël, en 1948 (Anderson, 1998). L'émergence de la notion 'd'exil' change radicalement le sens accordé jusqu'alors au concept de 'diaspora', puisqu'il est désormais associé à la perte d'un centre culturel et historique (Sachot, 1998).

⁴ C'est-à-dire les Juifs qui vivent sur le pourtour du bassin méditerranéen (en Égypte, en Syrie, en Cilicie, en Mésopotamie et en Perse) au sein du monde gréco-romain et qui parlent grec, ce qui les distingue des Juifs de la diaspora mésopotamienne qui, eux, vivent à la marge de l'Empire romain et parlent araméen -l'araméen étant la langue de l'État d'Israël à cette époque- (Sachot, 1998).

⁵ Par ce terme, nous désignons la conscience de former une collectivité homogène, en raison du partage d'une culture et d'une origine commune, déjà présente chez ces personnes avant la création des États-nations.

⁶ Le terme 'diaspora' signifie justement 'dispersion' en grec (Paul, *ibid.*).

1.1 LA DÉFINITION DU CONCEPT DE 'DIASPORA'

Nonobstant l'ancienneté du terme, l'utilisation de la notion de 'diaspora', par les chercheurs en sciences humaines et sociales, est relativement récente. C'est en 1955, qu'un chercheur français, Max Sorre, ose affirmer pour la première fois que, si le cas juif représente l'essence même de la diaspora, d'autres groupes, par exemple les Arméniens et les Polonais (alors exilés en France), dont expérience migratoire est similaire à celle vécue par les Juifs, pourraient également être désignés par ce concept. La diaspora juive servant d'archétype, une première typologie est posée: les groupes désignés sous le terme 'diaspora' doivent avoir gardé leurs liens originels avec la mère patrie, former des minorités nationales en terre étrangère et posséder un idéal collectif capable de conserver au groupe migrant son autonomie matérielle et spirituelle (Bruneau, 1995). Précisons cependant, le contexte dans lequel cette typologie a été créée. Au moment où M. Sorre pose ces bases de réflexion, l'assimilation est perçue, tant en Europe qu'en Amérique du Nord, comme un phénomène inéluctable. La relative indifférence de la communauté juive à cette pression assimilatrice est, par conséquent, interprétée en relation avec leur histoire collective très particulière. Il apparaît donc clairement que l'histoire juive a conditionné, dès le début, la conception scientifique de la notion de 'diaspora'.

En 1975, Richard Marienstras, s'appuyant sur le cas juif, questionne pour la première fois le rapport 'centre-périphérie' qui semble conditionner la relation État-diaspora. En 1976, John Armstrong théorise à son tour le concept. S'inscrivant dans la même ligne de pensée que celle développée par M. Sorre, J. Armstrong met l'emphase sur l'absence de monopole du groupe juif sur la situation diasporique. Il cite, entre autres exemples, les cas des Phéniciens et des Assyriens qui, dans le passé, vécurent une situation similaire à celle du cas juif (Dorai et al., 1998). J. Armstrong propose à son tour une typologie de la diaspora, basée sur trois critères: le maintien et le développement d'une identité propre au peuple en diaspora; la présence d'une organisation interne à la diaspora différente de celle de son État-nation d'origine ou de son État-nation d'accueil; et l'existence de contacts significatifs entre la diaspora et sa terre d'origine.

De nos jours, la notion de 'diaspora' sert le plus souvent à désigner les migrations caractérisées par la dispersion, dans plusieurs pays récepteurs, d'un 'groupe ethnoculturel' (partageant une croyance, une langue, un mode de vie) originaire d'un territoire précis (ou conçu comme tel, qu'il soit réel ou imaginaire) et ayant développé des réseaux transnationaux. Toutefois, trois principaux courants d'interprétation se distinguent. Empruntant la typologie d'André-Louis Sanguin (1994) nous les avons identifiés sous les termes suivants: les 'minimalistes', les 'maximalistes' et les 'intermédiaires' (ou la position médiane). Ils s'opposent

essentiellement sur la nécessité de conserver la diaspora juive comme archétype de la diaspora, c'est-à-dire d'appuyer le concept encore et toujours sur les phénomènes d'exode, d'exil et de dissémination tels que les a vécus le peuple juif. Cette discussion au sujet de la définition et de l'application de la notion de 'diaspora' signale l'émergence d'un nouveau discours scientifique qui, contrairement au discours traditionnel construit à partir d'un cadre de référence rigide, se veut multidimensionnel et cherche à distinguer les divers types de dispersion en fonction des contextes spatiaux, temporels, économiques et politiques ayant produit l'éclatement spatial.

L'école de pensée 'minimaliste', où l'on retrouve Yves Lacoste (1989a, 1994) et Gérard Chaliand (1988), demeure très près de la définition 'classique' de la diaspora bien qu'elle y apporte quelques nuances: une 'vraie' diaspora se distingue essentiellement par la présence d'une dissémination contrainte (et donc involontaire) d'une population, ce qui se produit sous la force des pressions résultant essentiellement de problèmes géopolitiques qui obligent cette population à quitter son territoire d'origine, puis l'empêchent d'y retourner. Outre la dissémination, Y. Lacoste inclut également deux autres critères: le départ doit résulter d'un exode massif se produisant sur une courte période, et la plus grande partie du peuple doit vivre en exil. Un peuple en diaspora est donc un peuple sans État (à l'exemple des Kurdes et des Palestiniens) ou dont l'État d'origine est éclaté (comme le sont le Liban et le Rwanda). Michel Bruneau (1995) s'élève vivement contre cette définition qui exclut toute une série de populations en situation de dispersion, issues de régions bien délimitées, mais dont l'État-nation d'origine comprend un si grand nombre de gens que, comparées à l'ensemble de la population restée sur le territoire national, ces diasporas en deviennent négligeables sur le plan démographique et, par-là, ignorées (les diasporas chinoise et indienne illustrent bien ce type de migration). Une autre critique provient de Pierre George (1984) qui, au contraire de Y. Lacoste, pense que si l'exode constitue une condition minimale, il peut cependant se répéter sur des périodes successives. Enfin, une dernière critique est soulevée par Gabriel Sheffer (1993) qui souligne premièrement, que les motifs politiques et économiques coexistent généralement comme facteurs de dissémination (comme dans le cas des Éthiopiens) et, deuxièmement, que l'éparpillement d'un peuple, bien que massif, peut aussi résulter d'une migration volontaire -à la suite d'une catastrophe naturelle par exemple- (comme dans le cas des Irlandais au XIX^e siècle). Cet auteur propose, de ce fait, une définition de la diaspora qui s'éloigne nettement de la définition classique puisqu'elle élimine l'aspect de politique généralement associée à l'exode. Pour notre part, nous sommes également d'avis que le fait d'utiliser le cas juif comme un modèle à respecter pour définir la diaspora, comme le courant minimaliste le propose, pose problème concernant l'application actuelle du concept de diaspora. L'objection que nous soulevons concerne le fait que la définition scientifique qui lui est accordée s'élabore étroitement à partir de son sens originel. Or, rappelons qu'au moment

de sa création, la notion de 'diaspora' désigne un environnement social, politique et économique bien précis et fort différent du monde contemporain, où la présence généralisée des États-nation, le processus de globalisation et les mouvements transnationaux modifient radicalement le sens accordé au territoire, à la nation, à l'État, ainsi qu'aux appartenances identitaires. Nous pensons, dès lors, qu'en refusant d'admettre cet écart contextuel, les théoriciens qui s'inscrivent dans ce courant figent le concept de diaspora qui, de ce fait, ne peut plus être opérationnel.

L'école de pensée qui guide les 'maximalistes', tels Wanda Dressler-Holohan (1992), Gildas Simon (1995) et William Safran (1990), insiste, pour sa part, sur le critère de la 'dispersion' pour définir la notion de 'diaspora'. Elle appréhende donc toute population immigrante en provenance d'un pays tiers comme une diaspora. La présomption est la suivante: le mot 'diaspora' étant un terme métaphorique, il peut servir à désigner des populations très différentes dans leurs expériences mais qui, toutefois, partagent le fait d'être dispersées sur deux territoires d'accueil ou plus (Safran, *ibid.*). Cette conceptualisation entraîne, à notre avis, un problème très important: les chercheurs qui adhèrent à ce courant évacuent les prémisses théoriques du concept pour s'appuyer, au contraire, sur le principe de l'autodésignation afin d'en justifier son élargissement. Ils en oublient, par le fait même, de distinguer l'usage politique du terme (celui qui en est fait par les communautés elles-mêmes) de l'aspect strictement théorique du concept. Conséquemment, leur position ne peut qu'entraîner une confusion dans la compréhension de ce qui est du ressort des communautés transnationales⁷ (phénomène généralisé) et de ce qui est propre à la diaspora (phénomène exceptionnel). En d'autres mots, le concept de diaspora, tel qu'appliqué par ce courant, est vidé de tout sens. Plusieurs chercheurs (Bruneau, 1995; Clifford, 1994; Médam, 1993) insistent également, tout comme nous le faisons, sur la perte de la validité scientifique de cette notion lorsqu'elle recouvre un spectre d'interprétation trop large. Son extension apparaît dans son ampleur lorsqu'elle en arrive à désigner, comme le fait W. Dressler-Holohan (1992), une population issue des provinces d'un État (en l'occurrence la France) et minoritaire dans les métropoles de ce même État.

Une école de pensée intermédiaire, à laquelle appartiennent entre autres Alain Médam (1993), M. Bruneau (1995), Robert Fossaert (1989), James Clifford (1994) et Emmanuel Ma Mung (1996, 1998) et à laquelle nous adhérons, propose une nouvelle approche du concept: bien que toujours fondé sur l'archétype de la diaspora juive, il y est conçu en tant que point de départ non-normatif, ce qui permet son élargissement à toute communauté ethnolinguistique

⁷ Ce terme se réfère à la définition qu'en ont donnée Linda Basch, Nina Glick-Schiller, et Cristina Szanton Blanc (1993): des communautés dont les membres chevauchent plusieurs États-nations.

immigrante ayant fui leur terre d'origine sans possibilité de retour (que ce soit pour des raisons politiques, économiques, sociales ou géographiques) qui constitue, de fait, une diaspora. Ainsi, les théoriciens appartenant à ce courant s'entendent pour affirmer que la définition d'une diaspora devrait en premier lieu émerger de ses caractéristiques spécifiques plutôt que du type de mouvement migratoire qui lui a donné naissance. J. Clifford (*ibid.*) par exemple, soutient qu'il existe un grand danger, dans une étude comparative, à identifier le phénomène diasporique en fonction d'un groupe de référence (l'idéal type) et ainsi à nier la spécificité de chaque groupe: aucune société ne partage tous ses traits diasporiques avec une autre; chacune est spécifique parce que sa formation se produit dans un contexte local, international et temporel qui lui est propre; de plus, sa survie individuelle dépendant de ce même contexte, nul ne peut prédire la forme sous laquelle elle se développera. Par conséquent, une formule type permettant d'identifier les diasporas ne saurait exister. Cette approche a le mérite, nous semble-t-il, de reconnaître à la fois l'apport de la diaspora juive comme archétype, tout en portant attention au nouveau contexte mondial global et la mise en réseaux⁸ qui le caractérise. De la sorte, le concept respecte le sens originel de la diaspora: exode, dissémination et exil, tout en s'adaptant aux phénomènes contemporains.

1.2 LES RÉSEAUX DE LA DIASPORA

Toute identité nationale a besoin, pour survivre, d'être entretenue par des 'lieux d'encadrement de la mémoire'.⁹ Cela est encore plus nécessaire en situation diasporique puisque, justement, la diaspora se particularise par la perte d'un territoire originel.¹⁰ Le désir de survivre en tant que groupe possédant une appartenance ethnique particulière entraîne, par conséquent, la

⁸ La notion de 'réseau' dans son sens large désigne des mouvements faiblement institutionnalisés, qui s'élaborent entre des individus éloignés se mobilisant au gré des circonstances. Cette notion s'oppose donc à celle de groupe qui renvoie à l'idée d'une population aux contours plus stables (Katuszewski, et Ogien, 1981). À cette définition, Ariel Colonomus (1995) ajoute un sens nettement plus pro-actif puisqu'il affirme que «le réseau est une organisation sociale composée d'individus ou de groupes dont la dynamique vise à la perpétuation, à la consolidation et à la progression des activités de ses membres dans une ou plusieurs sphères socio-politiques.» (p. 22).

⁹ Les lieux d'encadrement de la mémoire, explique M. Pollak (1993), constituent des outils de fixation des souvenirs parce qu'ils investissent des 'lieux' topographiques (archives, musées), monumentaux (cimetières, architectures), physiques (territoires, paysages), chronologiques (calendrier), symboliques (fêtes, emblèmes, commémorations, pèlerinages), fonctionnels (manuels scolaires, associations), etc., d'un sens commémoratif. Tout lieu de mémoire, particulièrement la topographie (selon Marc Bloch [1995]) ou la langue (selon Joël Candau [1996]), lorsqu'il est porteur d'histoire, «est une composante particulièrement signifiante dans la mesure où elle permet au sujet de se réappropriier plus facilement l'événement comme s'il en avait vraiment été le témoin» (Bloch, *ibid.*, p. 67).

¹⁰ Or, remarque Liisa Malkki (1992), la mobilité des peuples ne semble pas les empêcher d'inventer, en se fondant sur la mémoire collective, des territoires d'origine (en l'absence de bases territoriales clôturées par un État) qu'ils revendiquent bien qu'ils ne les habitent plus depuis longtemps. C'est pourquoi, Anne Raulin (1991, p. 165) appuyant son argumentation sur le cas des Juifs qui, à travers deux mille six cents ans d'histoire diasporique, ont vécu plus de deux mille ans sans aucune référence à un territoire d'origine, signale que définir la terre d'origine d'un groupe n'est pas toujours un processus évident, tant du point de vue historique que géographique, surtout si l'émergence de l'État-nation suit celle de la diaspora.

production de diverses stratégies qui passent par la persistance du lien symbolique à la mère patrie; ces stratégies servent à alimenter, à conserver et à transmettre une mémoire collective, un mythe commun¹¹ et une identité partagée (mythique ou réel), indépendamment du degré d'intégration et d'acculturation de ses communautés dans les pays de migration (Safran, 1990; George, 1994; Sheffer, 1993; Chaliand, 1988; Bruneau, 1995; Kolossov et al., 1995). Dans ce sens, souligne J. Clifford (1994), le terme 'communauté diasporique' sous-tend une conscience très forte d'être un peuple avec des racines historiques et une destinée en dehors du temps et de l'espace.

Or, les théoriciens appartenant aux courants 'minimalistes' et 'maximalistes' n'envisagent la question de la direction des réseaux de la diaspora qu'en relation à un sens unique: vers le territoire d'origine ou l'État-nation qui occupe le *homeland*. Les chercheurs affiliés au courant 'intermédiaire' réagissent vivement à cette approche de la diaspora qui, parce qu'elle pose comme condition la présence d'une conscience identitaire liée à un espace d'origine, exclut *de facto* du label 'diaspora' les groupes dispersés, en exil, mais sans territoire d'origine connu (par exemple les Tatars) ou qui se trouvent dans l'impossibilité d'entretenir des liens avec ce territoire (comme les ex-esclaves africains aux États-Unis). L'exemple du cas Tsigane montre bien la faille inhérente à cette approche: parce qu'on ne peut déterminer le *homeland* des Tsiganes, ces derniers ne constitueraient pas une diaspora malgré leur dispersion séculaire et la présence d'une identité commune minimale à tous les groupes tziganes.¹²

À l'inverse des 'minimalistes' et des 'maximalistes', les théoriciens du courant 'intermédiaire' conçoivent l'espace de la diaspora comme un 'lieu' composé de multiples noyaux dispersés (les 'nœuds'), dont certains (y compris, mais pas toujours, ni uniquement, le *homeland*) constituent des centres importants.¹³ Dans cette approche, les relations entre les différents nœuds de la diaspora (ce que J. Clifford [1994] désigne sous l'expression 'les connections latérales') qui se fondent sur la mémoire collective et l'expérience commune de la dispersion, sont perçues tout aussi importantes que les liens avec le *homeland* ou avec l'État qui le représente. Toutefois, si la présence d'une mémoire collective supporte et renforce la solidarité entre les membres du groupe en diaspora, elle ne constitue pas une condition nécessaire à la formation de la diaspora, affirme G. Sheffer (1993). Néanmoins, la présence

¹¹ Le terme 'mythe' renvoie ici à la définition qu'en a fait John Armstrong (1976): «*Myths refers to an integrated set of beliefs emphasizing the historical continuity and peculiar identity of a group*» (p. 395).

¹² Cette identité collective, signalent Jean-Pierre Zirotti (1983) et Nancy Thède (1998), s'appuie sur le principe d'exclusion à travers l'usage du terme '*gadje'*' pour désigner tous les étrangers au groupe.

¹³ Prenons pour exemple un Algérien vivant au Maroc: la région du Maghreb lui rappelle son identité de Nord-africain, l'Algérie représente l'État de référence, la Mecque le renvoie à son identité musulmane, la France constitue le symbole de son passé de colonisé, mais reste un centre économique important, alors que l'Arabie Saoudite contrôle la représentation idéologique de soi en tant qu'Arabe.

de cette solidarité interne qui s'exprime particulièrement à travers la parenté et la structure communautaire, là où circulent les individus (que Pierre Anctil [1984] et René Gallissot [1982] appellent les 'points mouvants' de la diaspora), permet et favorise le maintien des contacts constants entre les diverses communautés formant la diaspora (les 'points fixes' de la diaspora); ce qui permet du même coup de maintenir ou d'agrandir le réseau. Dès lors, la diaspora se caractérise par des limites mal définies puisque le réseau peut s'étendre de manière incontrôlée par le biais de chacune de ses antennes (Bruneau, 1995). Et, ces réseaux peuvent être plus ou moins serrés selon les ressources dont dispose chaque diaspora et leur capacité respective à utiliser les nouvelles technologies de communication et d'information.

Cette approche tient également compte des problèmes internes aux pays d'installation qui peuvent provoquer de nouvelles situations de déplacement massif vers d'autres nœuds en diaspora et ainsi entraîner la production, selon la terminologie de Vladimir Kolossov, Tamara Galkina et Mikhaël Kouibychev (1995), d'une diaspora secondaire ou tertiaire, etc.; c'est-à-dire la production de plusieurs centres symboliques de référence numérotés depuis la première migration.¹⁴

Les chercheurs du courant 'intermédiaires' sont unanimes; la conceptualisation spatiale de la diaspora passe obligatoirement par trois étapes: elle doit être appréhendée localement (dans le pays d'accueil); le lien au territoire d'origine doit être observé; et, enfin, une attention particulière doit être apportée au système de relations qui lie les différents pôles entre eux. Nous inscrivant dans ce courant, le terme réseau, dans cette thèse, réfère à un système décentré, non hiérarchisé qui s'oppose ainsi au discours post-colonialiste 'centre-périphéries'.

1.3 LA RELATION AU HOMELAND

Si la condition minimale à la diaspora tient à l'existence d'un déracinement, elle implique nécessairement la présence d'un territoire d'origine, le *homeland*, mais également et surtout, elle sous-entend un aspect d'extraterritorialité: c'est-à-dire le fait de vivre hors de ce *homeland*. Faute de pouvoir se développer en rapport à un espace physique, affirment A. Médam (1993) et P. George (1984), la diaspora aurait développé un rapport à un espace imaginé qui s'appuie essentiellement sur la mémoire (collective). Et, parce que l'une des caractéristiques de la diaspora est justement cet aspect d'extraterritorialité (la diaspora n'étant ni ancrée ici, dans le

¹⁴ Les Arméniens, vivant actuellement à Montréal, mais originaires du Liban, de la Syrie, de l'Égypte où leurs parents se sont installés après le génocide forment, de ce fait, une diaspora tertiaire.

pays-hôte et ni ancrée là-bas, dans le *homeland*), explique E. Ma Mung (1996, 1998), il se produit une intellectualisation de l'identité (de l'acte d'identification) et le rapport à la culture se présente comme un substitut au rapport à la mère patrie. La notion de 'territoire d'origine' et la représentation d'une origine commune sont ainsi réifiées à travers le thème de l'exil et deviennent, le support symbolique de l'identité (Hovanessian, *ibid.*; Ma Mung, 1996, 1998; Médam, 1993; George, 1984).¹⁵ Mais, comme l'ont souligné respectivement A. Raulin (1991), M. Hovanessian (1998) et J. Clifford (1994), l'exemple des diasporas juive et arménienne montre bien que le territoire de provenance ne correspond pas nécessairement au *homeland*. La charge émotive qui est liée au *homeland* est donc forcément différente de celle qui est liée au territoire de provenance réel, insistent Vladimir Kolossov et ses collègues (1995). Ce constat d'une perpétuelle (re)création de la terre d'origine amène ainsi les chercheurs à penser que l'idée de *homeland* est davantage une construction idéologique, un mythe, qu'une réalité historique (Armstrong, 1976; Anderson, 1998; Gorny, 1996; Clifford, *ibid.*; Kolossov et al, *ibid.*; Hovanessian, *ibid.*).

M. Hovanessian (1998) met également en évidence un fait capital pour la diaspora: en plus d'être caractérisée par la dissémination spatiale et la mobilité migratoire, sa reproduction implique obligatoirement un projet identitaire et celui-ci suppose nécessairement une prolongation dans le temps. La notion de 'durée' est, de fait, ce qui distingue fondamentalement la situation diasporique des autres formes de migration: il y a diaspora quand le retour est impossible ou, du moins, lorsqu'il est différé dans le temps. Pourtant, les communautés en diaspora ne sont pas là pour rester, elles ne sont pas conçues comme un phénomène permanent. Au contraire, elles vivent dans un présent dont le fondement est le passé (ce que M. Hovanessian [1998] appelle la «culture de la durée» [p. 23]). La vie en diaspora n'est constituée qu'en tant qu'entre-deux, comme une période de l'histoire en suspens, en attente de transformations et d'inscriptions dans le cours d'une histoire officielle et puisant dans cette attente les fondements même de l'identité. La diaspora est donc intrinsèquement une construction sociale qui se bâtit en relation avec le temps. En conséquence, longtemps les scientifiques, s'appuyant sur le cas juif, ont considéré que la question du retour allait de soi.¹⁶ Mais, aujourd'hui, les chercheurs (Hovanessian, *ibid.*; Safran, 1990; Médam, 1993) tendent de plus en plus à considérer le mythe du retour comme une

¹⁵ John Armstrong, dès 1976, identifiait deux mythes pouvant être à la base de ces identifications au *homeland*: à la diaspora 'situationnelle' correspond un mythe de type nationaliste s'appuyant sur l'idée de l'unification politique future de tous les membres du groupe ethnique (de la diaspora et du *homeland*); à la diaspora 'archétype' est associé un mythe religieux où le centre de l'Église 'nationale' équivaut au centre symbolique du *homeland*. Le concept de 'diaspora situationnelle' désigne ici une modalité de création qui implique la présence d'un État-nation, alors que celui de 'diaspora archétype' renvoie, bien entendu, à la représentation liée à la diaspora juive, l'archétype par définition.

construction idéologique, métaphorique et, par suite, à le dissocier de la volonté de retour effectif. Cette approche permet, dès lors, d'expliquer d'une part, que l'idée du retour soit absente chez certains groupes et d'autre part, que le retour effectif soit peu réalisé lorsque l'occasion s'en présente.

En d'autres mots, le discours identitaire en diaspora est à la fois construit sur les racines territoriales, le *homeland* (et renvoie au rapport à l'espace) et sur l'itinéraire (et renvoie au rapport au temps). Cette double relation a deux effets: si elle entraîne la construction d'un espace imaginé à l'échelle internationale (par le biais des réseaux transnationaux), elle favorise aussi l'émergence d'identifications autres à l'extérieur de l'espace/temps national (en raison de l'absence de territoires qui lui appartiennent en propre), ce qui provoque, par le fait même, une nette différenciation dans la représentation de soi entre les collectivités nationale et diasporique (Armstrong, 1976; Ma Mung, 1996; Dorai et al., 1998).

Mais, alors qu'Arjun Appadurai (1991) propose le concept de 'déterritorialisation' pour souligner cette absence d'un lien entre un ancrage territorial et la reproduction culturelle, Akhil Gupta et James Ferguson (1992) suggèrent le terme '*borderlands*' pour désigner ces espaces imaginés (interstitiels selon leur expression) où se construisent les appartenances des sujets hybrides.

DEUXIÈME SECTION: LA NATION

La notion de 'nation arménienne' est constamment présente dans la pensée et les discours des dirigeants politiques, affirme M. Hovanesian (1992). Or, la conception moderne de la nation qui associe l'aspect administratif et juridique à un peuple qui habite un territoire précis (l'État-nation) contribue à rendre cette notion de 'nation arménienne' floue dans sa définition puisque dans les faits elle ne coïncide pratiquement jamais avec les différentes frontières politiques historiques dont elle se réclame. «La complexité de la question arménienne réside dans vingt-cinq siècles d'histoire où l'Arménie n'a jamais connu de forme étatique stable» explique Anahid Ter Minassian (1983, p. 31). C'est donc sur la base de la représentation de la nation fondée sur les liens du sang que les Arméniens en diaspora tendent à dépasser les frontières étatiques par l'établissement de réseaux transnationaux qui sont dirigés soit vers les autres nœuds de la diaspora, soit vers la République d'Arménie.

Fort de ce constat, il nous apparaît donc nécessaire d'expliquer, dans cette section, comment s'est formée la nation moderne, comme il nous faut insister sur les principaux débats qui

entourent sa théorisation. Nous verrons ainsi qu'une profonde remise en question du concept de 'nation' infiltre actuellement l'ensemble des disciplines en sciences sociales et ébranle la représentation de l'État-nation, tout comme elle bouleverse la conception des appartenances 'nationale', 'ethnique' ou 'citoyenne'.

2.1 DE LA NATION À L'ÉTAT-NATION

Le concept 'd'État-nation' est intrinsèquement lié à la naissance, puis à l'évolution du système économique capitaliste. Cette relation de dépendance a marqué non seulement l'évolution du sens que ses composantes, l'État et la nation, ont possédé à travers le temps, mais elle a aussi favorisé directement l'apparition de nouveaux rapports de force et, donc, l'émergence de nouvelles frontières d'appartenance (et d'exclusion) entre individus membres et non-membres de la nation, citoyens ou non-citoyens d'un État donné.

Gheorghita Geana (1997) identifie trois grandes phases du développement économique qui correspondent chacune à diverses périodes de changements technologiques et sociaux. La phase 'continentale' définit la première étape. À cette phase correspond un éparpillement des centres de civilisation partout autour du globe, mais ceux-ci demeurent isolés les uns des autres. Au cours d'une seconde étape, la phase 'océanique' se déploie. Elle se caractérise par de longues expéditions et la découverte de nouveaux espaces, grâce à l'apparition des bateaux à vapeur (et des chemins de fer, ainsi que de l'automobile, ajoute Jürgen Habermas (2000). Les développements dans le monde de l'aviation, vers la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, forment la troisième étape, la phase 'aérienne'. Cette dernière se particularise par le processus d'internationalisation de la planète. Reprenons point par point ces différentes phases, synthétisées par le tableau 1, et regardons leur impact sur le développement des mouvements nationaux.

Au Moyen-Age, auquel correspond la phase 'continentale' selon G. Geana, 90% des gens vivent au sein de petites unités territoriales, les Cités-États, au-delà desquelles il n'y a aucun rapport social concret, stable et direct (Albertini, 1969) et au sein desquelles s'exercent tous les aspects de la vie politique et économique (McAll, 1999). L'idée de *natio* (qui existe depuis l'Antiquité) désigne alors la réunion des habitants, d'un même territoire, liés entre eux par le partage d'un sentiment d'appartenance semblable à une origine et à une culture communes (Schnapper, 1993; Polin, 1969; Shils, 1995). La base territoriale y est subséquentement moins importante que les liens du sang (Shils, 1995). À la notion de *natio* correspond en quelque sorte ce qu'aujourd'hui on désigne par le terme 'groupe ethnique' (Erik Hobsbawm [1992 – 1990-] emploie le terme 'proto-nationalisme' pour désigner cette même réalité).

| Les périodes | | Les aspect économiques | | Les aspect sociaux | | Réflexion sur la nation | |
|--|-------------------------|--------------------------|---|-------------------------------|--|--|--|
| <i>Avant le XV^e siècle</i> | phase continentale | | Echanges limités | Contacts limités | 'natio' | Cités-États | Le terme 'natio' renvoie à un sentiment d'appartenance partagée fondé sur les liens du sang |
| <i>XV^e au XVIII^e siècles</i> | phase océane | les grandes découvertes | Développement des contacts entre villes | monde marchand et | émergence d'une identité territoriale | Empires et monarchies | Le terme 'nation' renvoie à l'idée de l'émergence d'une collectivité civile et se fonde sur une appartenance commune à la chrétienté |
| | | | Développement des colonies | monde colonial | | | |
| <i>XVIII^e au XIX^e siècles</i> | Révolution industrielle | planétarisation du monde | rapport Nord-Sud | économie-monde (2 pôles) | Le principe de la nationalité | Création des États-nations 'France' et 'Allemagne' | Le terme 'nation' renvoie à l'idée d'une unité sociale politique, juridique et administrative (possède un sens unitaire) |
| | | | | | | | |
| <i>Fin XIX^e et début XX^e siècles</i> | phase aérienne | | | système-monde (3 pôles) | montée des nationalismes | Multiplication des États-nations | |
| <i>1918-1945</i> | | | Rapports Sud-Nord et fin des colonies | | | | |
| <i>1945-1970</i> | | | | mise en réseaux multipolaires | revivification des appartenances ethniques | Création de nouveaux États-nations | |
| <i>1970-1990</i> | | | | | | Crise des États-nations | Émergence du concept de 'communauté transnationale' |
| <i>1990-...</i> | | | | | | | |

Tableau 1: L'évolution de la représentation de la nation mise en lien avec le déploiement du capitalisme

Cependant, les XV^e et XVI^e siècles (qui coïncident avec le début de la phase 'océanique'), voient émerger des réseaux de commerce dépendants des transports, de leur rythme et de leur intensité. Ces réseaux installent peu à peu un lien entre un 'centre' (généralement une métropole) et ses 'périphéries' (d'abord les villes environnantes puis, les colonies d'outre-mer). La circulation des gens (colons et marchands) entraînent également la circulation des idées et très vite, la coexistence provinciale l'emporte sur la diversité ethnique. Autour du XVII^e, on passe des Cités-États à des espaces centraux (sous la forme d'empires monarchiques), à spécialisation croissante et à commandement multiple (c'est-à-dire des espaces qui cumulent à la fois les aspects économiques, politiques et culturels), qui rivalisent avec d'autres empires

monarchiques pour les possessions coloniales. Ces modifications des relations 'inter-étatiques' amènent la concentration d'une élite intellectuelle et des richesses dans quelques métropoles, ce qui influe à son tour sur le poids des capitales. Émerge alors un centre d'influence européen dont les pôles sont Londres, Amsterdam et Paris et, dans une moindre mesure Madrid. Ainsi, petit à petit, il se dégage un rapport de hiérarchisation des régions en périphéries construit sur la proximité plus ou moins grande au centre (Fossaert, 1991).¹⁷ Parallèlement à l'émergence de ces grands empires, l'idée de nation évolue. Elle est désormais associée à celle de l'émergence civile d'une collectivité politique et s'appuie sur une idéologie religieuse partagée (la chrétienté); elle cherche essentiellement, en s'affirmant en tant que collectivité homogène, à se différencier des païens (aussi nommés 'ethnies')¹⁸ (Gallissot, 1993). À cette époque toutefois, précise Dominique Schnapper (1993), les termes 'patrie', 'nation', 'État' et 'pays' sont utilisés indifféremment en Europe.

À partir de 1750, on voit clairement apparaître une séparation entre le régime monarchique (en tant que communauté de fait) et la nation qui se veut souveraine (présence d'une volonté collective). Mais, ce n'est qu'à partir du XVIII^e siècle, avec la Révolution française de 1789, que naît le principe des nationalités (et donc la nation au sens moderne), c'est-à-dire l'idée du droit des peuples¹⁹ à disposer d'eux-mêmes (Schnapper, 1993). La conception française de la nation qui émerge alors se fonde sur le principe du libre choix collectif clairement exprimé (sur la base de la volonté individuelle), de participer au destin (c'est-à-dire au projet politique) d'un même groupe humain (ou communauté politique), de se soumettre aux mêmes lois (aux valeurs communes), et de reconnaître la légitimité d'un même État (à travers ses institutions politiques). Toutefois, dès 1806, naît en Allemagne, en réaction à la vision nationale promue en France, une conception de la nation où à l'inverse, les termes 'nation' et 'peuple' expriment une altérité extérieure. Dans la conception allemande, expliquent Dominique Schnapper (1993) et R. Girardet (*ibid.*), toute collectivité humaine repose sur l'inévitable reconnaissance d'une identité originelle de langue, de mœurs et de culture (la communauté d'un peuple originaire ou *Urvolk*). C'est donc par la naissance (la communauté de sang) que se trouve définie pour chacun l'appartenance communautaire (ou la nation) à laquelle il se trouve

¹⁷ Cette image 'centre-périphéries' qui décrit les relations entre la métropole et ses colonies suit une logique qui s'appuie sur une démarche évolutive des regroupements humains. Elle s'inscrit dans une théorie de la dépendance qui voit l'histoire comme un déploiement des relations sur une base bipolaire (du Nord sur le Sud), entre des 'nations' et leurs colonies, mais aussi, entre les 'nations' développées et sous-développées (Kearney, 1995). Ce système d'échange univoque (les produits du Sud remontant vers le Nord) correspond à ce que les économistes nomment 'l'économie-monde'.

¹⁸ Les termes 'ethnie', 'ethnique', 'ethnicité' et 'ethnologie' ont la même racine grecque: *ethnos* qui désigne, à l'origine, l'altérité, c'est-à-dire les étrangers (les peuples n'ayant pas adopté le modèle politique et social de la Cité-État [*polis*]) (Amselle, 1985).

¹⁹ R. Fossaert (1991) précise que si le terme 'peuple' désigne généralement l'ensemble des hommes rassemblés en une même formation idéologique (qui n'est pas nécessairement un État), son sens unitaire lui vient néanmoins de l'État.

assujetti (par l'héritage partagé d'une même culture et d'un même passé). Raoul Girardet (1996) précise, cependant, que si la représentation française de la nation se base sur le principe du contrat (ouvert à tous ceux qui veulent participer), les facteurs de durée et de continuité (sur la base de l'héritage) demeurent tout de même importants.

Bien que la mobilisation nationale se soit produite à des rythmes divers et à partir d'assises différentes, ce sont la Révolution française et la réaction allemande à cette révolution qui se trouvent à l'origine de pratiquement tous les discours nationalistes. «C'est l'ensemble de ces thèmes d'affirmation de la nation et de justification de l'État et de son indépendance par la nation qui se développera à travers le XIX^e siècle, jusqu'à faire reconnaître la nation comme une condition nécessaire à l'existence de toute communauté politique» explique Raymond Polin (1969, p. 43). De fait, alors que la version française influence, dès le début du XIX^e siècle, les territoires du Nouveau Monde (les futurs États-Unis, puis l'Amérique latine), la version allemande du nationalisme se répand, tout au long du XIX^e siècle, vers l'Europe de l'Est, la Russie et le Japon, en passant par l'Italie, pour atteindre les Empires austro-hongrois et ottoman, le Moyen-Orient, ainsi que d'autres pays en cours de décolonisation, (Elbaz et Helly, 1995; Smith, 1995; Schöpflin, 1995). Au XIX^e siècle, le système d'identification qui s'impose à l'échelle mondiale est celui de l'appartenance nationale (Fossaert, 1991).

Après la Première Guerre mondiale, note E. Shils (1995), apparaissent deux mouvements qui se complètent: l'identification du caractère dangereux du nationalisme (qui fait suite à la défaite des Français contre l'Allemagne) et la reconnaissance par la Société des Nations de la légitimité des États formés sur la base de la nation territoriale. Cette création des États-nations se traduit, relève R. Polin (1969), par la mise en place de nombreux appareils administratifs et judiciaires, et par la nationalisation des marchés et des appareils institutionnels, comme l'armée, l'école et l'Église, qui diffusent une certaine identité nationale s'opposant à la juxtaposition 'mécanique' des peuples dans les anciens Empires.

À partir de la fin du XIX^e siècle (qui concorde avec ce que G. Geana a nommé la phase 'aérienne'), deux logiques complètement opposées apparaissent. D'une part, il se met en place un projet collectif politique, dans le cadre de l'État, qui se fonde sur un passé partagé de même que sur un avenir en commun; celui-ci se concrétise par la construction de frontières et d'une identité dite 'nationale'. Cet État-nation est associé à un territoire clairement balisé (la fermeture des frontières sur le plan politique), ce qui fixe et divise la planète et forme un lieu d'exercice de la citoyenneté 'libérale' (selon l'expression de Christopher McAll [1999]), tout en devenant aussi un lieu de contrôle et d'exclusion par la multiplication des appareils idéologiques [nous reviendrons sur ce point plus loin]. D'autre part, la logique économique, présente à la fin du XIX^e siècle et conçue dans un objectif d'accumulation du capital, entraîne

au contraire l'élargissement de l'espace économique à l'ensemble de la planète (l'ouverture des frontières). Le mouvement d'industrialisation généralisé et le développement des moyens de transport provoquent, ainsi, une interdépendance de plus en plus marquée entre les États-nations qui interagissent davantage. C'est ce qu'on appelle le 'système-monde' (Boyer, Dewitt et al, 1997).²⁰ À cette conception globale des relations économiques correspond également un mouvement post-colonial du centre vers la périphérie (du Sud vers le Nord) -ce que M. Kearney (1995) appelle 'l'implosion des périphéries dans les centres' (p. 550)-, mouvement qui se traduit, en particulier, par un changement marqué dans les caractéristiques des migrants: d'une migration temporaire et économique composée d'une main-d'œuvre essentiellement masculine, on passe à une migration permanente, principalement politique, formée d'une population constituée en majorité de réfugiés et de femmes. Parce que cette logique économique favorise la formation d'une puissante société civile,²¹ construite sur le développement inégal, c'est-à-dire sur la base d'une classe sociale bourgeoise émergente (composée des marchands et des propriétaires fonciers) qui s'oppose à la classe ouvrière, cette phase se caractérise par des luttes de classe qui surdéterminent les tensions nationales, précise R. Fossaert (1991).

Bien qu'il soit couramment admis que la naissance du phénomène national est intimement liée au déploiement du capitalisme, plusieurs chercheurs s'interrogent cependant sur les éléments, propres à ce système économique, qui expliquent la naissance, au XVIII^e siècle, du phénomène nationalitaire. Nous avons identifié quatre courants explicatifs qui s'entrecroisent. Pour faciliter la compréhension du lecteur, nous les présentons sous la forme d'un tableau croisé (tableau 2). Le plan horizontal de ce tableau comprend deux courants d'interprétation. Le premier courant (I) analyse l'éveil national à partir d'une approche économique. Les chercheurs qui s'inscrivent dans ce courant (Eriksen, 1993; Albertini, 1969; Elbaz et Helly, 1995; Boyer, Dewitt et al., 1997; Shils, 1995; McAll, 1999; Polin, 1969), affirment que l'apparition du phénomène national s'explique par la révolution industrielle et la mise en place du système-monde. Avant le XVIII^e siècle, explique R. Polin (*ibid.*), «la dimension géographique des communautés politiques convient mal à la formation des phénomènes nationaux: la cité constitue un cadre trop étroit et les empires un cadre trop large» (p. 41). Par conséquent, quand les sociétés prennent de l'expansion sur les plans démographique et territorial, le territoire devient la base de leur unité, aux dépens du lien par le sang qui la fondait auparavant (Shils, *ibid.* p. 97). Le second courant (II) privilégie un angle d'approche

²⁰ La théorie du système-monde est aussi construite à partir de la théorie de la dépendance, mais elle déplace la zone d'analyse à un espace global où sont relativisés les États-nations. On passe ainsi d'une relation bipolaire à une relation tripolaire qui inclut une zone 'semi-périphérique' entre le centre et les périphéries.

²¹ Ce terme renvoie ici à la recherche volontaire d'actions consensuelles et de terrain commun (intégration et collaboration), en dehors des champs politiques ou économiques (Barber, 1996).

fondé sur le développement des réseaux de communication. Les chercheurs appartenant à ce courant (Gellner, 1992; Anderson, 1936; Hobsbawm, 1992 [1990]; Geana, 1997) soutiennent, pour leur part, que l'émergence du nationalisme est intimement liée à la diffusion des écrits qui, en reliant les gens dans le temps et dans l'espace, aurait favorisé la diffusion des idées et la prise de conscience d'une identité commune. Toutefois, deux autres courants importants, qui apparaissent sur les plans verticaux du tableau 2, croisent les précédents. Les chercheurs du premier courant (III) (Anderson, 1936; McAll, 1999; Smith, 1983; Adam, 1989) expliquent la naissance de l'idée de nation au XVIII^e siècle à partir des transformations internes aux États, alors que les chercheurs du second courant (IV), (Boyer, Dewitt et al., 1997; Fossaert, 1991; Elbaz et Helly, 1995; Habermas, 2000) affirment que l'éveil de la conscience nationale résulte plutôt des relations entre les États.

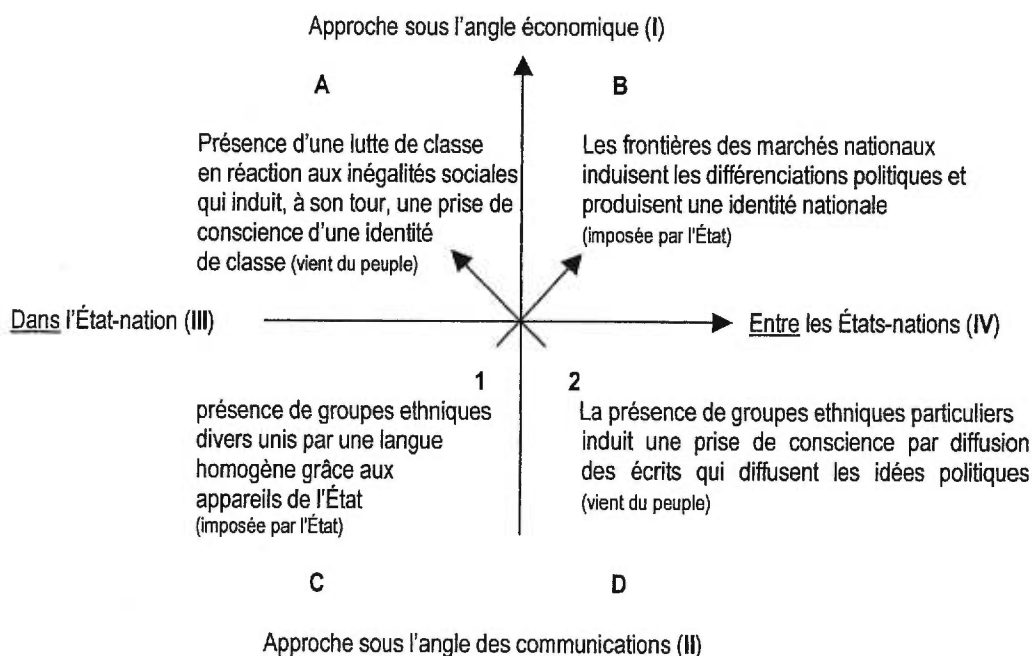


Tableau 2: Les angles d'approche théoriques du phénomène nationalitaire

De manière encore plus précise, quatre sous-courants d'interprétation se dégagent. Pour les uns (McAll, 1999; Bourque et al., 1997; Laurin-Frenette, 1978; Adam, 1989), (plan A), c'est avant tout la réaction de certaines catégories sociales à leur exclusion des domaines économique et politique qui se trouve à l'origine de l'esprit nationalitaire. Il s'agit donc essentiellement d'un phénomène qui se produit dans l'État, bien que généralisé à tous les États et qui ne peut s'interpréter qu'en relation avec les luttes de classe. Par contre, pour d'autres (Boyer, Dewitt et al., 1997; Elbaz et Helly, 1995), (plan B), c'est plutôt la mise en

concurrence économique entre les États qui aurait stimulé la différenciation des nations, en poussant les classes dirigeantes à consolider leur économie nationale. C'est donc bien l'ouverture des frontières du territoire national à tous ceux qui en acceptent les lois, sans distinction de culture et de langue, qui aurait entraîné la formation des communautés nationales. Les chercheurs du troisième sous-courant (Albertini, 1969; Eriksen, 1993; Anderson, 1936; Gellner, 1992; Ogien, 1987), (plan C), avancent l'idée que l'émergence de la conscience nationale serait plutôt le résultat du déploiement d'une langue vernaculaire (devenue référent de la similitude) dans l'État, langue qui aurait servi à rompre avec l'idée d'une unité religieuse et politique. À travers l'usage de cette langue dans sa bureaucratie, au XVIII^e siècle, l'État, peu à peu, aurait remplacé la religion (l'idéologie chrétienne) comme référent de la communauté. Pour leur part, les chercheurs du quatrième et dernier sous-courant (Fossaert, 1991; Geana, 1997; Habermas, 2000), (plan D), insistent sur l'impact de la mise en contact des cultures entre les États, par le biais, entre autres, de la diffusion des écrits qui, en provoquant un brassage des idées et un entrechoquement des cultures, aurait permis l'accroissement du développement des particularismes locaux.

Il est à noter que malgré ces multiples dissensions, un consensus théorique apparaît toutefois: la conscience nationale serait née du processus d'homogénéisation culturelle que requièrent la modernisation, l'industrialisation, la clôture du territoire et le marché national.

Bien que nous ayons, pour les besoins de la cause, divisé ces différents courants en quatre approches distinctes, il appert que dans la pratique, ces divisions ne peuvent être appliquées de manière stricte, les frontières entre elles étant très floues et extrêmement nuancées. Toutefois, l'exercice précédent reste utile, puisqu'il nous permet de constater la présence de deux visions théoriques très différentes concernant les acteurs du phénomène national. Une première conception (diagonale 1) favorise une représentation de la nation qui met l'emphase sur le peuple comme acteur principal et volontaire de l'émergence de la conscience nationale: par exemple, Ernest Gellner (1992) développe l'idée que l'identité nationale est synonyme de la socialisation à la modernité parce que la société industrielle ne peut, dit-il, se structurer que grâce à une langue et une culture instaurant un principe de similitude; M. Elbaz et D. Helly (1995), quant à eux, établissent un lien entre la fermeture des frontières et l'homogénéisation du peuple à partir des appareils étatiques. Une seconde conception met, à l'inverse, l'emphase sur l'État comme le principal acteur de la création de l'identité nationale qui serait donc, imposée (diagonale 2): pour G. Geana (1997), la diffusion des écrits est intrinsèquement liée à la prise de conscience des inégalités sociales et conduit à l'émergence du nationalisme; pour C. McAll (1999), c'est la diffusion des idées, grâce au déplacement des individus, qui explique cette prise de conscience. Ces deux approches (diagonales 1 et 2) s'opposent fondamentalement. Si le peuple est acteur, cela signifie que l'idée de nation préexiste à celle

d'État et donc qu'elle existe hors de l'État. Mais si au contraire, l'identité nationale est créée et imposée par l'État à travers ses divers appareils bureaucratiques et idéologiques, la nation n'existe pas en soi, elle n'est qu'une création de l'État... Ce questionnement constitue, jusqu'à ce jour, le débat au cœur de la réflexion sur l'État-nation.

2.2 NATIONALISME ET ETHNICITÉ

Pendant longtemps, l'interrogation sur le plan théorique ne s'est posée essentiellement qu'en fonction d'une opposition entre la primauté des liens biologiques (ou ethniques) et celle des liens intellectualisés (ou politiques). Ainsi, lorsque Ernest Renan (1990) se penche en 1882 sur le concept de 'nation', il privilégie les critères subjectifs de l'appartenance (le désir, la volonté, le consentement) aux dépens des critères objectifs (affinités religieuses, linguistiques, ethnographiques) qui invitent à l'unité mais qui, selon lui, ne l'obligent pas. De son point de vue, la nation tient davantage de la famille spirituelle, liée à la fois par une mémoire commune du passé, par un projet collectif et par une langue commune standardisée, que de la division géographique de la planète. Par contre, pour Max Weber (1971 [1922]), la nation est d'abord une communauté de sentiment fondée, comme chez E. Renan, sur la perception d'un destin commun, mais elle est intimement liée, à son avis, au pouvoir politique. Plus le pouvoir est grand, plus le lien entre nation et État est fort (Weber, 1987). Il conçoit donc l'ethnicité comme étant essentiellement le produit de diverses conditions économiques et politiques vécues par des groupes sociaux dont les frontières internes varient constamment en relation avec la recherche du pouvoir, du prestige et des privilèges. Dans ce sens, la conception de la nation proposée par Otto Bauer (1987 [1907]) est très proche de celle de M. Weber et d'E. Renan, puisque comme eux, il affirme qu'elle se fonde à la fois sur l'héritage d'un passé commun, une culture collective et le désir de partager un avenir. Mais, alors que M. Weber remarque que l'identité ethnique fluctue en fonction de l'expérience vécue en relation avec les diverses conditions de luttes économiques et politiques, O. Bauer s'attache à montrer que ces mêmes conditions interagissent sur ceux qui partagent une même destinée, c'est-à-dire les classes sociales de la nation (ou communautés de caractères selon l'expression qu'il utilise) et que, de ce fait, ce sont les frontières de la nation qui se modifient dans le temps. B. Anderson (1936) est un autre théoricien qui a également influencé de manière importante la réflexion sur la nation: à son avis, la nation serait une production artificielle et idéologique (une communauté 'imaginaire') cherchant à faire un lien (à créer ce qu'il appelle une religion civile)²² entre un

²² Claude Rivière (1988) donne cette définition de la religion civile: «Distincte de la religion d'église et de la politique, la religion civile est une dimension sacrée de la vie politique en lui fournissant un but transcendant.» (p. 222). Et, ce but ne peut se réaliser qu'en s'appuyant sur les valeurs dites 'fondamentales', sur les diverses croyances, sur les comportements ritualisés et sur les multiples symboles liés à l'identité nationale.

groupe et l'État, à partir d'un passé inventé et sur un lieu symbolique. Ce lieu demeure symbolique, même s'il est géographiquement situé, parce qu'il se réfère à des sentiments symboliques (la mémoire collective). Cette communauté abstraite (la nation) serait donc très différente des États pré-modernes (la *natio*) et des communautés basées sur la filiation (les groupes ethniques).

Pour mieux comprendre ce débat, il nous faut s'attarder sur les concepts 'd'ethnie' et de 'communauté'.

Jusqu'à la Révolution française en 1789, le terme 'communauté' désigne une entité à caractère juridique et politique, vivant de manière relativement autonome en marge de la *natio* (comme le groupe juif par exemple). En contre-partie à cette autonomie, les membres de la communauté sont soumis à une levée d'impôts par le pouvoir politique externe et à l'autorité de son tribunal en matière de droit privé (Schnapper, 1990). Mais, le processus de colonisation qui s'instaure dès le XVI^e siècle, explique Jean-Loup Amselle (1990), impose la nécessité, aux représentants impériaux, de découper les vastes territoires colonisés en unités administratives. Or, ce découpage qui s'appuie sur les observations effectuées par les administrateurs coloniaux et les ethnologues professionnels, se fonde sur la 'politique des races' (Amselle, 1985, 1990). Il importe ici de garder à l'esprit qu'à la base du principe colonialiste, outre l'intérêt envers les produits exotiques, se trouve une mission civilisatrice. En foi de quoi, l'anthropologie (qui naît à l'époque comme discipline scientifique) se veut l'étude des sociétés 'primitives' appelées à disparaître avec l'avènement de la modernisation. Or, la résistance des colonisés à la mission civilisatrice des 'civilisés' étonne et est expliquée par les premiers ethnologues -qui cherchent à déterminer des entités stables sur la base des cercles d'appartenance (famille, village, groupe ethnique, etc.)-, par les caractéristiques internes à ces groupes: leur croyance en une origine commune (l'ethnie), leurs normes et leurs valeurs (la tradition) qui fonderaient une pensée distincte (le groupe ethnique) (Schnapper, 1993; Gadant et al., 1981; Drummond, 1982). La notion de 'communauté' qui découle (en anthropologie) de ces postulats a le sens d'un groupe restreint, vivant sur un territoire commun producteur du lien social (Bianqui-Gasser, 1995; Benveniste, 1994). L'identité qui en résulte (l'ethnicité) est perçue et présentée comme une donnée objective, homogène, harmonieuse, immuable et incontestable, inscrite dans la filiation des groupes humains et transmise par le sang (Gallissot, 1987; Amselle, 1985). En d'autres mots, la différence qui est perçue est totalement rejetée et l'aspect politique de ces groupes (leur historicité) est également évacué. S'appuyant sur une vision ethnocentrique du monde, apparaît dès lors une double opposition binaire entre la société traditionnelle (pré-moderne) et la société industrialisée (moderne), ainsi qu'entre les ethnies (les primitifs) et les civilisés (les Occidentaux).

Or, vers la fin du XVIII^e siècle, il se produit une modification majeure dans le secteur de l'économie. Cette période, connue sous le nom de 'Révolution industrielle', entraîne la naissance de la sociologie. Cette discipline, qui apparaît d'abord en Allemagne (dont les représentants les plus marquants sont Herder, Fichte, Tönnies) puis, qui se développe également en France (avec Fustel de Coulanges, Durkheim), se donne pour objet d'étude la stratification et la différenciation par classes sociales au sein de la société globale (Amselle, 1994). Pour pouvoir conceptualiser plus efficacement la notion de 'nation', les sociologues (qui travaillent en métropole), s'emparent du terme anthropologique 'communauté' et le construisent en tant que concept sociologique. Ferdinand Tönnies est le premier à avoir théorisé la notion de 'communauté'. Cet auteur oppose la société (*Gesellschaft*) fondée sur l'individualité des intérêts (le contrat social) à la communauté (*Gemeinschaft*) qui, elle, relie des volontés, consciemment ou non, par une origine commune (les liens du sang) et/ou un destin commun (la communauté de destin). La notion de 'communauté' renvoie ici à l'idée d'un monde pré-moderne, apolitique, homogène et harmonieux (et se rapproche donc fort de la définition de l'ethnie qu'en avaient donnée les anthropologues), perdu au profit de la société industrielle, politisée, hétérogène et caractérisée par la consommation de masse (la société civile) (Boudon et Bourricaud, 1986 [1982]). L'opposition communauté/société comporte dès lors une certaine connotation idéologique parce qu'elle reprend l'idée de la démarche évolutive des regroupements humains qui suppose que leur finalité logique et la plus achevée serait celle de la société civile (la nation).

S'il existe plusieurs approches de la communauté, toutes s'appuient soit sur la définition rendue classique qu'en a faite F. Tönnies ou sur celle qu'en a donnée M. Weber (1971 [1922]) par la suite, à l'aide des notions de 'communalisation' (sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté) et de 'sociation' (compromis d'intérêts motivé par la raison). La définition que ce chercheur propose s'appuie sur la prémisse suivante: le sentiment communautaire est, avant tout, une réalité culturelle qui se transmet par le processus de socialisation.²³ De ce moment, la notion de 'communauté' est utilisée pour désigner toute une série de regroupements humains dans la nation, relativement autonomes, fondés sur le lien religieux, culturel, linguistique, économique, etc.²⁴

²³ Cette idée qui suggère la présence d'aspects objectif ET subjectif à la création de la communauté se trouve à la base de toute la réflexion actuelle sur la communauté et sur le groupe ethnique, comme nous le verrons plus loin.

²⁴ S'il existe plusieurs approches qui s'opposent sur son fondement, toutes s'appuient sur la définition qu'en a donnée M. Weber: l'approche culturaliste, par exemple, considère que de la culture, naît la communalisation qui se colore d'un contenu politique; selon l'approche structuraliste, c'est le rapport de sociation qui permet la formation d'une communauté de destin parce qu'il s'agit nécessairement d'une construction sociale qui se développe en fonction d'intérêts généralement à contenu politique; l'approche constructiviste considère la communauté 'ethnique' comme étant essentiellement le résultat d'un processus de catégorisation; l'approche marxiste met l'accent sur la relation d'interdépendance économique et politique qui s'établit entre les différentes parties du monde moderne; enfin, l'approche psychosociale relie le processus de migration individuel (le projet, l'action, le devenir) aux contraintes contextuelles (locales, nationales, internationales).

Par ailleurs, à partir de la fin du XIX^e siècle, en sociologie, l'approche 'ethnique' se développe dans des sociétés d'immigration, qui sont aussi des sociétés post-coloniales (puisque les ex-colonisés arrivent en métropole), et contribue à perpétuer, dans un réflexe de défense nationaliste, le modèle de domination mis en place dès l'émergence de l'économie-monde, par le biais d'une théorisation qui s'appuie encore et toujours sur la relation 'centre-périphérie', où les dominants (au centre) construisent des dominés (en périphérie), différents, infériorisés et, de ce fait, primitifs (Gallissot, 1984; Juteau, 1999b). Aux États-Unis, société fondée sur l'immigration et l'esclavage, les premiers sociologues (appartenant à l'École de Chicago), constatant un changement social important de la société nord-américaine (blanche et protestante) à la suite des premières vagues migratoires, s'intéressent rapidement à ces nouveaux mouvements de population en milieu urbain. Ces chercheurs analysent l'apparente désintégration de leur société à partir de l'idée que la société moderne est incapable de reproduire le niveau d'intégration sociale que les sociétés traditionnelles étaient censées avoir connu dans des conditions de solidarités mécaniques.²⁵ Ils usent du concept de 'communauté' pour comprendre comment les marginaux (les immigrants et les Noirs) se regroupent dans des aires morales communes dont ils définissent les règles. L'influence des sociologues américains, qui privilégient les problématiques liées à l'adaptation et à l'assimilation des immigrants ainsi que celles liées aux relations raciales, se fait particulièrement sentir au sein de la sociologie et de l'anthropologie développées dans le cadre des deux ex-puissances coloniales que sont la France et la Grande-Bretagne (Juteau-Lee, 1983a; Schnapper, 1999).

D'un côté, les anthropologues qui commencent, au début du XX^e siècle, à travailler également dans les métropoles, mais en milieu rural, interprètent les relations raciales et ethniques comme une forme essentielle des relations sociales (Schnapper, 1999). La communauté au sens anthropologique, telle qu'elle apparaît alors, est essentiellement une unité relativement stable dans le temps, qui possède des effectifs réduits, dont les membres partagent un territoire commun (un espace communal) ainsi que la conscience d'appartenir à un groupe (identité collective); d'où la présence d'une solidarité naturelle.²⁶ Les sociologues français, pour leur part, posent les problématiques liées à la nouvelle immigration (des périphéries vers la métropole) en termes 'ethniques' et usent du terme 'communauté' pour désigner ces groupes. Ainsi, par glissements idéologiques, la notion de 'communauté' équivaut rapidement

²⁵ On le voit la sociologie américaine est fortement influencée par Émile Durkheim à l'époque. La solidarité mécanique, au sens où É. Durkheim l'entend, opère sur le principe de la similitude et de la proximité (la 'conscience collective') et relie entre eux les membres de groupes primaires. Elle s'oppose à la solidarité organique qui est, elle, générée par la différenciation croissante des sociétés industrielles, la division du travail et la complémentarité (Taboada-Leonetti, 1994, p. 94).

²⁶ Ce n'est qu'à la suite d'une vaste enquête réalisée au début des années 60 dans la commune de Plazévet, en France, que les anthropologues découvrent que, contrairement à ce qui était préconçue, l'appartenance communautaire se construit à l'intérieur de la communauté (reconnaître et se reconnaître) et qu'elle n'est donc pas un *a priori* (Bianqui-Gasser, 1996).

à désigner les 'ethnies' (par opposition à la communauté nationale) (Schnapper, 1999). Par ailleurs, on suppose aussi que l'enracinement (dans un quartier, un milieu de travail, etc.) repose sur l'intensité des relations sociales immédiates (parenté, amis, voisinages ou collègues). Cette application non critique des 'Communities Studies' a eu comme effet, signale Annie Benveniste (1994), de créer le mythe du 'ghetto ethnique' et celui du 'village urbain'.

Entre 1945 et 1970, naissent deux nouveaux courants disciplinaires: la sociologie des relations interethniques et l'anthropologie des contacts interculturels. Émerge, aussi, l'approche du relativisme culturel qui, en suggérant que toutes les cultures se valent et, que tous les discours sur ces cultures contiennent un fond de vérité, provoque le déclin des théories assimilationnistes. Mais, parce qu'on tend, dans cette approche, à définir encore une fois les groupes ethniques par leurs caractéristiques culturelles, les chercheurs continuent premièrement, d'occulter la dimension politique de ces groupes (puisque la culture résulte des interactions avec l'environnement) et, deuxièmement, de postuler l'existence d'une réalité tangible (une culture pour chaque ethnie et chaque nation) (Ghalioun, 1981). La notion de 'communauté', qui est véhiculée à travers l'approche relativiste, est donc analysée par certains théoriciens (Schnapper, 1999; Amselle, 1994; Gallissot, 1984) comme un héritage du passé colonial puisque, encore une fois, l'égalité est appréhendée à travers la fixation des différences (l'individu n'existe qu'en fonction de sa communauté d'appartenance) et que ces différences servent essentiellement à justifier la hiérarchie présente au sein même de la nation. Il se produit, à cette époque, un glissement entre certains concepts utilisés en anthropologie et en sociologie. Des termes tels 'minorité' (qui renvoie à l'idée 'd'étranger' [Benayoun, 1993]), 'identité collective' (qui se réfère à la notion de 'communauté', de 'groupe'), 'identité culturelle' (qui sous-tend l'idée d'une culture pour chaque ethnie), 'ethnie' (qui désigne, par euphémisme, le concept de 'race' [Guillaumin, 1994]) et 'communauté' (qui recoupe les notions 'd'ethnie' et de 'minorité' [Lafontant, 1994]) tendent à se recouvrir et signalent la volonté d'unité qui se trouve dans les concepts de 'peuple' (ou la communauté nationale) et de 'nation' (ou la société civile) (Gallissot, 1984).

L'industrialisation des milieux ruraux, la mise en question de la théorie du 'village global',²⁷ le constat de l'échec des politiques d'assimilation et l'implantation du multiculturalisme en Australie et au Canada, entraînent une nouvelle conception de l'espace désormais conçu sur

²⁷ La théorie du 'village global', dont l'initiateur est MacLuhan, assume vers la fin des années 60 que l'homogénéisation de la culture aura lieu par le fait des médias transnationaux. Cette hypothèse est remise en question quand les divers travaux, menés dans les années 70, montrent que la diffusion culturelle circule dans les deux sens (du centre vers la périphérie et de la périphérie vers le centre).

un plan multidimensionnel.²⁸ Ainsi, pour comprendre la persistance des différences ethniques, les travaux en anthropologie urbaine prennent de plus en plus en considération les processus historiques et structurels qui sont replacés dans un contexte global. Les anthropologues tendent alors à s'intéresser spécifiquement aux rapports de domination qui se trouvent au fondement des relations entre les communautés dites 'ethniques' et la société majoritaire. De leur côté, les sociologues, qui s'intéressent également de plus en plus aux concepts de 'localité' et de 'réseaux', mettent en évidence, à partir des années 80, la présence d'un entrecroisement entre les dimensions morales, spatiales et sociales de la communauté (White, 1994). Il émerge, dès lors, l'idée que l'appartenance à une communauté se fonde sur deux postulats: elle peut obéir à des intérêts ou à des projets personnels ou collectifs, elle est alors utilitaire et nécessite la participation du sujet; et, elle peut aussi se faire consommatrice et nécessiter peu d'engagement (l'investissement du sujet vis-à-vis des institutions²⁹ et des individus qui produisent ces ressources est alors passager). Ainsi, tant en anthropologie qu'en sociologie, à partir de la fin des années 60, il y a abandon des perspectives essentialistes concernant les groupes ethniques et émergence de nouveaux champs disciplinaires, la sociologie politique et l'anthropologie politique³⁰ qui s'intéressent aux processus de catégorisation, au nationalisme, et à la domination. Les groupes sont désormais appréhendés comme des construits sociaux.

À partir des années 70, autant les anthropologues que les sociologues s'interrogent sur la dénomination 'ethnique' qui qualifie certaines communautés d'histoire et de culture, alors que d'autres ne le sont jamais. On remarque dès lors que le terme 'communauté ethnique' renvoie toujours aux immigrants et à leurs descendants (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995; Juteau-Lee, 1983a). Ce constat entraîne à son tour une réflexion sur la nation qui est désormais appréhendée comme étant le lieu d'un découpage 'arbitraire' à des fins politiques. À partir de ce constat, la réflexion scientifique s'intéresse à l'ensemble des mouvements sociaux dans la nation, tels la communauté, les groupes ethniques, les minorités, qui sont désormais analysés en tant que produit d'un rapport de force: définir les 'autres' comme des 'ethnies' ou des 'minorités internes' revient, dans les faits, à affirmer un rapport de domination en faveur du

²⁸ Le territoire ethnique est désormais appréhendé en fonction de deux axes de réseaux: l'axe des similitudes qui suit le réseau de parenté et qui peut être dispersé géographiquement et, l'axe des contiguïtés qui suit les réseaux de voisinages localisés (Joseph, 1984).

²⁹ Par 'institution', Marc Abélès (1995) entend le processus qui conduit à produire des règles et dont découle le système de contraintes qui permet l'intégration des membres au sein d'organisations. Cette définition a le mérite de mettre en évidence le rapport englobant de l'institution sur les organisations.

³⁰ Marc Abélès (1992) identifie quatre thèmes abordés par l'anthropologie politique: l'étude du pouvoir en lien avec la société (son acquisition, sa conservation et sa transmission); l'examen de l'inscription territoriale du pouvoir et de la production identitaire; l'observation des interactions et prises de décisions entre gouvernants et gouvernés; l'attention portée à l'importance de la culture politique (concrétisée avec les symboles et les rites) dans l'affirmation et la contestation du pouvoir.

groupe dominant qui s'instaure en tant que nation. L'État est, de ce moment, conçu comme un lieu de compétition où se déroule la lutte pour le contrôle des ressources collectives.

Pour la majorité des chercheurs contemporains, il est désormais acquis que la nation se compose de deux éléments complémentaires: l'aspect ethnique et l'idéologie politique. Le premier élément qui se réfère à une mémoire collective, à des pratiques culturelles communes, à un mythe collectif et à un destin partagé, permet l'établissement d'une communauté politique imaginaire, idéale qui, cependant, s'actualise dans un sentiment d'appartenance réel.³¹ Ce qui fait dire à Danielle Juteau (1999) que malgré son caractère abstrait, la nation comporte un aspect bien concret. Le second élément, pour sa part, renvoie au caractère civique et contractuel de la nation,³² exprimé grâce à l'État au sein de frontières territoriales et, défini par un ensemble de droits et de devoirs garantis dans ce cadre territorial. Par conséquent, certains auteurs (Friedrich, 1969; Eriksen, 1993; Grosser, 1996b) soutiennent que la nation possède à la fois un caractère naturel, puisque que les valeurs et les croyances d'une population séparée convergent à travers une expérience commune dans la pensée et dans l'action, et un caractère construit parce que les dirigeants qui en ont le pouvoir décident de la construire.

Or, si les théoriciens de la nation s'entendent sur le fait que la forme moderne de la souveraineté est la nation, ils continuent pourtant à s'opposer sur l'élément qui prédomine dans la formation de la nation, soit l'aspect 'ethnique', soit l'aspect 'idéologique'. Les chercheurs d'un premier courant (Friedrich, 1969; Rupp, 1980; Featherstone, 1996; Shils, 1995; Girardet, 1996; Smith, 1983, 1995) développent leur argumentation à partir de la notion de 'durée': la conscience nationale apparaîtrait en relation avec le partage d'un mode de pensée, de règles morales et d'habitudes sociales sur plusieurs générations. C'est cette conscience qui, à son tour, appellerait à l'établissement d'une communauté politique. Pour ces théoriciens, la naissance de la nation aurait donc nécessairement précédé l'État; les germes de la nation (l'autoconscience et la profondeur culturelle) se seraient d'abord développés dans le cadre de la *natio* grâce à l'économie-monde. Ainsi, la nation moderne (construite sur une base territoriale) constitue l'évolution naturelle de la *natio* (bâtie sur la base de la filiation).³³ Toutefois, puisque le territoire national et l'histoire (ou la mémoire collective) sont des créations idéologiques, comme le fait remarquer Pierre Rupp (1980), l'occupation du

³¹ Cet aspect renvoie cette fois au concept de 'communalisation' défini par M. Weber (*ibid.*) et donc au processus universel à degré d'intensité variable qui est celui de la naissance de sentiment de solidarité et d'appartenance collective parmi le groupe d'acteurs qui agissent ensemble.

³² Cette définition correspond *grosso modo* au concept de 'socioaction' tel qu'établi par M. Weber (1971 [1922]), c'est-à-dire un processus universel et inévitable de la concertation entre acteurs pour la réalisation d'objectifs communs.

³³ Ce serait cette transformation qui induirait un entrechoquement entre les frontières ethniques induisant ainsi la production de nouveaux marqueurs symboliques et donc la clôture physique de l'État.

territoire réel n'est, par conséquent, qu'accidentel. Les groupes sociaux qui possèdent une identité liée à l'espace qu'ils occupent effectivement ne sont pas les seules nations existantes. C'est le résultat d'une identification purement abstraite à un ensemble de symboles politiques, à la limite sans investissements d'aucune donnée objective. S'inscrivant dans la même ligne de pensée, H. Adam (1989) donne en exemple le cas de l'Irlande, du Liban et de Chypre, où la présence de forces nationalistes organisées à travers des groupes ethniques de taille et de culture différentes a provoqué une lutte intense pour le gouvernement d'un même État. Il apparaît, de manière de plus en plus évidente, avec la multiplication actuelle des nationalismes, que les nations potentielles sont beaucoup plus nombreuses, parce que plus faciles à produire, que les États potentiels qui, eux, dépendent de la présence et de la viabilité des nations. Ce qui explique la présence d'États multinationaux (Girardet, 1996; Friedrich, 1969).

À l'opposé, de nombreux autres chercheurs (Schnapper, 1993, 1994, 1996, 1999*b*; Gallissot, 1982, 1986, 1993; Anderson, B., 1936; Rupp, 1980; Gellner, 1992; Habermas, 2000) ont fermement rejeté cette affirmation selon laquelle le nationalisme moderne serait un prolongement de la *natio*. À leur avis, l'émergence des nations modernes n'est possible qu'avec, au contraire, la disparition des identités ethniques traditionnelles, ce qui survient au cours du processus de modernisation. Car, précisent E. Gellner (*ibid.*), R. Gallissot (1982) et Ana María Alonso (1994), si le nationalisme est un mouvement intrinsèquement international dans la mesure où il revendique pour chaque nation le droit à une organisation politique propre sur la base de ses particularités dans un système mondial composé d'États, l'appartenance ethnique n'entraîne pas, quant à elle, cette quête de la souveraineté politique pour les groupes sociaux qui s'identifient à une même ethnicité. Ces groupes se contentent le plus souvent de revendiquer une reconnaissance spécifique à l'intérieur des frontières de l'État dans lequel ils vivent ou, plus rarement, une reconnaissance qui dépasse les frontières de plusieurs États. La présence de plusieurs groupes ethniques dans la nation ou couvrant plusieurs territoires nationaux correspond alors, explique R. Gallissot (*ibid.*), à la fois à ce qu'il appelle des 'communautés *ante*-nationales', parce qu'elles contribuent à préparer ce qui est national et, à des 'communautés trans-nationales' puisqu'elles existent indépendamment de la formation nationale; elles sont déterritorialisées. La quête de la souveraineté politique est donc certainement un élément de distinction important entre le nationalisme et l'ethnicité. E. Hobsbawm (1992 [1990]) appuie cette argumentation et signale que si l'ethnicité peut être utilisée politiquement, elle ne contient aucun contenu pragmatique. L'ethnicité ne sert donc, en réalité, qu'à masquer un mouvement politique (le nationalisme) construit sur la base de l'imaginaire (par la manipulation de la mémoire collective), mais dont l'essence se trouve dans

l'économie politique.³⁴ À l'instar d' E. Hobsbawm, nombreux sont les auteurs qui soutiennent que la nation est avant tout un espace politique, juridique et administratif commun construit sur le principe de la démocratie et qu'elle naît de la fusion des diversités sociales, religieuses, régionales ou ethnique de la population pour former une communauté plus vaste. Dans cet espace politique, un projet politique est mis de l'avant par les institutions nationales (déterminées comme telles par l'État) et soutenu par une idéologie dite 'nationale' sur un territoire souverain. Selon cette conception, l'idée de 'nation' est intimement liée à un projet politique se réalisant sur un territoire donné, au sein des frontières duquel les membres partagent un sentiment collectif d'appartenance et se reconnaissent mutuellement des droits et des devoirs. La nation est donc avant tout un construit intellectuel qui vise l'unité politique et qui comporte à la fois un aspect politique qui s'exprime à travers l'aménagement institutionnel (qui suppose que l'État fixe les frontières de l'appartenance), un aspect économique (qui suppose que l'État fixe les frontières du marché national) et un aspect culturel (qui suppose que l'État fixe une culture 'nationale', c'est-à-dire standardisée dans toute la population) (Gallissot, 1986; Oriol, 1983). Et, parce que les États jouent un rôle crucial dans la création de liens naturalisants entre les lieux de référence et la population -surtout depuis la Seconde Guerre mondiale où s'est produit, indiquent Gilles Breton (1983) et J. Habermas (2000), une importante augmentation du champ de l'intervention des institutions de l'État liées aux aspects administratif, fiscal et politique favorisant ainsi un plus grand contrôle économique et social-, l'État serait au fondement de la production et de la reproduction des rapports sociaux (et donc de la nation). En conséquence, la nation ne pourrait survivre à sa disparition.

D. Juteau (1994) et R. Girardet (1996) adoptent quant à eux une position intermédiaire qui rejoint chacun de ces deux courants. Elle montre qu'en fait les nations sont le produit de différentes trajectoires et, donc, qu'elles ne sont pas toutes établies à partir des mêmes prémisses. Ces auteurs distinguent trois types de nations possibles: celles qui se fondent sur le lien du sang (sur la base de l'idée d'un ancêtre commun) et pour qui la conscience nationale

³⁴ R. Breton (1964-1965, 1974, 1983, 1987) et M. Martiniello (1988, 1994), s'élèvent vivement contre cette appréhension de l'ethnicité en tant que phénomène apolitique. Parce qu'elles n'ont pas d'État ni de territoire propres, protestent-ils, on ne peut conclure que les communautés ethniques n'éprouvent pas la nécessité de se gouverner ou, qu'elles n'ont aucun moyen de se gouverner et que leur vie politique se limite à leur participation aux partis et institutions politiques de la société. Il faut, au contraire, voir les communautés ethniques comme des *mini-polities* avec, au même titre que toute organisation sociale, des affaires internes et des affaires externes qui ne sont pas indépendantes les unes des autres. Elles se situent, bien sûr, au sein d'un ensemble institutionnel plus vaste qui agit sur elles de façon marquée, mais ce sont les processus politiques de la communauté ethnique (à travers ses *leaders* qui sont en quelque sorte des médiateurs) qui contribuent à structurer la communauté, à orienter son évolution interne et ses relations avec la société qui l'englobe (Martiniello, 1988). Ces mêmes chercheurs s'entendent pour affirmer que l'autonomie d'une communauté ethnique, pour la gestion de ses affaires (économiques, sociales, culturelles, politiques) peut être très partielle puisqu'elle dépend (comme toute organisation sociale) des modalités adoptées pour une action concertée. De plus il peut y avoir également des variations substantielles non seulement dans le degré d'autonomie, mais aussi dans le degré d'institutionnalisation. Bien que l'autonomie soit une caractéristique variable de la situation des institutions politiques ethniques par rapport à leur environnement, il n'en demeure pas moins que la capacité de se constituer en acteur collectif, en regard de ce qui affecte leurs intérêts, constitue leur aptitude la plus importante. Il faut donc dissocier la notion de 'gouvernement' de celle de 'souveraineté', insiste R. Breton (*ibid.*).

(la *natio*) précède la formation des États-nations (on pense ici à la Grèce, l'Arménie ou le Japon); celles qui sont construites sur l'idée de la citoyenneté (du partage d'une histoire territoriale et politique) et où, en conséquence, l'État-nation se forme en même temps que s'élabore la conscience nationale (on pense ici à la France ou aux États-Unis); celles qui se créent à partir d'un modèle pluraliste où les structures étatiques précèdent l'élaboration de la conscience nationale et où coexistent des identités multiples qui forment l'identité nationale (comme le Liban, le Canada ou l'Australie). Nous partageons ce point de vue parce qu'il permet d'expliquer pourquoi les diasporas pré-étatiques se conçoivent généralement en tant que nation (fondée sur les liens du sang), alors que les nouveaux États-nations qui s'en revendiquent bâtissent leur légitimité sur la base du droit du sol.

La figure 2 résume les deux principaux courants que nous venons d'évoquer: l'État crée la nation ou la nation fonde l'État. Elle nous indique d'une part, qu'en fait, la divergence entre les théoriciens ne touche que la structure de l'argumentation et non pas les éléments explicatifs qui sont les mêmes et d'autre part, que trois points théoriques sont sources de consensus. Premièrement, il semble que les tenants de l'un et l'autre courant interprétatif s'entendent pour dire que la nation, qu'elle soit créée à partir du regroupement de divers groupes sociaux ou fondée à partir d'un groupe ethnique, reste une communauté 'imaginée' parce qu'elle repose à la fois sur la mémoire (elle-même étant un fait social construit) et à la fois sur une infrastructure et une organisation sociale qui la reproduisent. L'idée de nation renvoie donc à un aspect concret, objectif et matériel, de même qu'elle implique un aspect imaginaire, subjectif et spirituel (Laurin-Frenette, 1978; Juteau, 1999; Polin, 1969). Deuxièmement, tous les auteurs montrent l'importance du processus de socialisation dans la formation de la nation et dans la production d'une identité nationale³⁵: si les tenants du premier courant insistent davantage sur le rôle que jouent les appareils étatiques (Église, école, armée, monnaie, etc.) dans ce processus, alors que les tenants du second courant mettent l'accent sur la socialisation qui se produit dans le cadre de la famille, il n'en reste pas moins que tous admettent la complémentarité de ces deux types d'institutions (privée et publique) dans la construction d'un sentiment d'unité dit 'national'.³⁶ Troisièmement, la majorité des théoriciens

³⁵ Un État, soulignent E. Gellner (1992) et Mario Albertini (1969), ne peut devenir ethniquement homogène que de trois manières, par l'extradition, par l'extermination ou par l'assimilation des non-nationaux, ce qui implique que dans tout État-nation, l'unité ne peut venir que par l'extension d'une langue et d'une culture dominante sur tout son territoire. De fait, si la nation a la particularité de s'édifier et de se consacrer elle-même à partir de l'imposition de diverses frontières qui établissent ce qui est national, l'État possède, pour sa part, les moyens de protéger la nation et de permettre sa reproduction, en décrétant 'nationale' certaines institutions et organisations qui tombent sous sa juridiction. L'État comme lieu de représentation, de concertation et de lutte des classes, non seulement contribue à produire et à reproduire cette représentation, ces classes, leur concertation et leur lutte mais il contribue à fixer et à contrôler les conditions, le mode et les limites de ces rapports entre les classes (Laurin-Frenette, 1983).

³⁶ Comme le soulignent Philippe Schmitter (1997) et D. Schnapper (1994), si les institutions jouent un rôle central dans les mécanismes de représentations au niveau social en général, c'est bien parce que leurs fonctions s'insèrent dans un projet collectif qui les dépasse.

s'accordent sur la présence d'un certain rapport de domination dans l'État justement en ce qui concerne le processus de formation de l'identité 'nationale'.

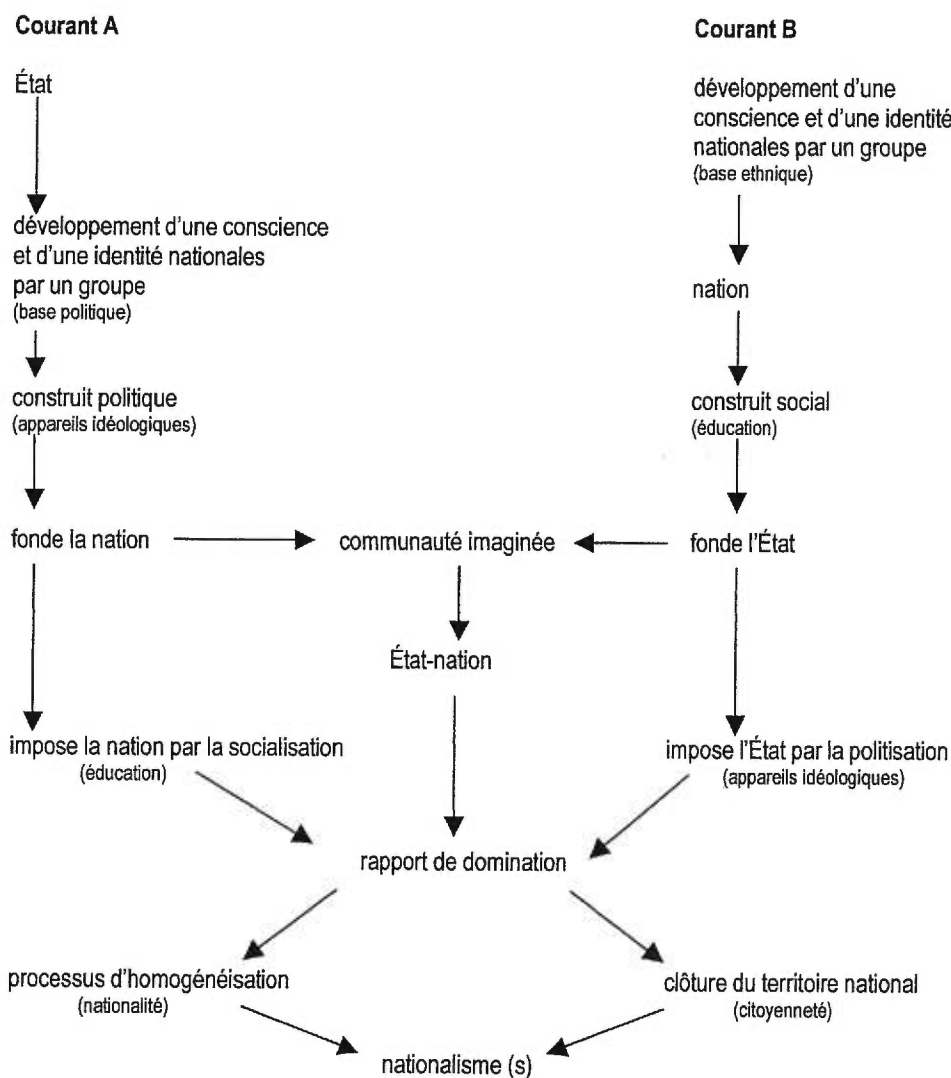


Figure 2: Les deux courants théoriques d'interprétation de la nation

Toutefois, certains chercheurs (Anderson, 1936; Balibar, 1988; Alonso, 1994; Birnbaum, 1997) affirment qu'en raison de leur construction similaire sur la croyance en une histoire commune (descendance commune réelle ou putative et destin partagé), l'identité ethnique, au même titre que l'identité nationale, constitue une communauté imaginée, puis qu'elle met en lien, sur une base symbolique ('Nous') des gens, qui dans la réalité n'auront jamais de contact direct entre eux, mais qui s'opposent aux 'Autres', les non-membres. En conséquence, des chercheurs tels que J. Armstrong (1976), Anthony Smith (1995), D. Juteau (1994, 1999) et, R. Gallissot

(1987), s'appuyant sur les travaux de M. Weber, conçoivent la nation comme étant un groupe ethnique. Mais, ces auteurs précisent que ces deux formes d'organisation sociale se distinguent foncièrement l'une de l'autre par la volonté qui caractérise la communauté de prestige ethnique (le groupe ethnique) de se transformer en une communauté politique (la nation). Selon cette conception, il y aurait donc une sorte de gradation conçue comme l'étape finale et naturelle où l'État-nation, atteint par un peuple dans sa réalisation politique, occuperait le haut de l'échelle, alors que le groupe ethnique ne serait que le résultat du processus d'exclusion. Cette représentation, qui sous-tend l'idée d'un rapport de force entre l'État et les groupes ethniques, est interrogée par nombre de chercheurs (Amselle, 1990; Gallissot, 1987, 1993; Oriol, 1979, 1983, 1985; Cairns, 1999; Bhabha, 1994; Sales, 1979; Taboada-Leonetti, 1998; Basch et al., 1993). Ces derniers tendent alors à questionner le rôle de l'État dans l'établissement des identités et dans la définition de 'l'Autre'.

A cette étape, nous ne pouvons que constater que l'association entre ce qui caractérise l'État et ce qui relève de la nation crée une confusion entre les concepts de 'citoyenneté' et de 'nationalité' qui, malgré le fait qu'ils renvoient à des significations fort différentes, sont pourtant constamment utilisés comme des synonymes: La nationalité se réfère au partage d'une certaine représentation de la nation, elle implique, de ce fait, une auto-évaluation par rapport aux autres nations ainsi qu'une reconnaissance mutuelle de ses membres; la citoyenneté concerne plutôt le statut légal (la garantie de la jouissance de droits civils, politiques et sociaux) aux résidents de l'État.³⁷

L'association entre ces deux concepts est toutefois possible parce que le discours nationaliste est un discours qui s'appuie à la fois sur le passé (identité et héritage transmis par les ancêtres sur un territoire spécifique) et à la fois sur le présent (le territoire de naissance et/ou de résidence). L'influence conjointe des processus de spatialité, de mémoire et de temporalité, permet à son tour de construire l'idéologie de l'intégrité de l'État-nation. De même, l'appartenance nationale, sacralisée, rend légitime le statut légal individuel (Sales, 1979; Alonso, 1994; Malkki, 1992). De nos jours, souligne Denise Helly (1990), il existe dans les sociétés modernes deux logiques qui rendent compte de la place et de l'identité des individus: l'ethnicité «qui érige en critère de similitude et de rassemblement une culture dite communautaire et historique et, ainsi, distingue au sein de la population nationale des sous-ensembles de personnes» et la nationalité «qui définit chaque résident du territoire national selon un critère juridique, soit les droits du citoyen» (p. 234) qui, de ce fait crée la catégorie 'étranger'.

³⁷ C'est en 1889, explique Roger Brubaker (1993), que le terme 'nationalité' acquiert explicitement un sens légal avec le Code de la nationalité en France. Dès lors, les termes 'citoyenneté' et 'nationalité' sont utilisés indifféremment.

Ce constat amène depuis peu certains chercheurs à réfléchir sur les dessous du concept de 'citoyenneté' qui de plus en plus semble lié à celui 'd'exclusion'. «La modernité politique est fondée sur un principe d'inclusion des membres de la communauté politique par la citoyenneté et d'exclusion des non-citoyens de cette communauté. La nation démocratique inclut tous les citoyens en assurant leur égale participation à la vie politique, elle exclut les autres des pratiques directement liées à la citoyenneté: droit de vote, d'être élu, d'occuper des fonctions administratives ou professionnelles liées à la puissance publique. Elle les exclut de la 'communauté des citoyens'» (Schnapper, 1996, p. 25). Les théoriciens constatent ainsi une dissociation de plus en plus importante entre la nation et la démocratie; la citoyenneté qui regroupe, dans notre société moderne, des citoyens inégaux et différents dans leurs droits et donc, dans leur situation sociale, renvoie dans les faits à une égalité de principe plutôt qu'à une égalité réelle. En conséquence, si ce concept véhicule une conception mythique de l'égalité, il entraîne en réalité une politisation extrême des espaces civique et civile (Bourque et al, 1999). À cette citoyenneté 'verticale' (qui lie les citoyens à l'État) et qui concerne donc les processus d'incorporation de la population, certains chercheurs opposent également une citoyenneté 'horizontale' (qui relie les citoyens les uns aux autres) et s'interrogent sur les droits relatifs à la citoyenneté. Des théoriciens, tels Alan C. Cairns (1999), Nicole Laurin-Frenette (1978, 1983), Linda Basch et ses collègues (1993), D. Juteau (1999) et G. Breton (1983) ont ainsi expliqué comment la combinaison de ces deux forces, le capitalisme et l'économie mondiale, favorisent le développement d'un processus de domination dans l'État-nation en distribuant les individus en classes. Ces classes, d'abord construites sur la division du travail, sont ensuite édifiées à partir d'un rapport de force entre le groupe dominant qui exerce une certaine hégémonie (souvent d'ordre culturel) et les groupes dominés. D'autres chercheurs (Gellner, 1992; Alonso, 1994) qui soutiennent que les clivages sociaux majeurs s'opèrent nécessairement selon une ligne de démarcation ethnique, affirment, quant à eux, que si l'ethnicité n'implique pas nécessairement un classement vertical des classes sociales, elle peut très bien renvoyer à un classement vertical, d'ordre racial ou culturel à travers l'accès à la citoyenneté-nationalité à laquelle sont attachés des privilèges différents dans la communauté politique (Alonso, 1994).

Michel Oriol (1979), D. Schnapper (1993) ainsi que Gilles Bourque, Jules Duchastel et Éric Pineault (1999) affirment, en conséquence, que le concept de 'nation' contient intrinsèquement un message de domination. D'une part, parce qu'il renvoie au problème de la légitimité politique: qui détient le pouvoir et peut imposer sa volonté aux autres et, pourquoi et comment les autres l'acceptent. D'autre part, parce que ce concept implique une homogénéisation des différences (toujours dans le cadre de l'État) qui se produit à la fois par le processus d'intégration (ce que D. Schnapper associe à la 'violence interne') et à la fois au travers du

processus d'exclusion (ou 'violence externe'). La culture politique nationale est donc toujours celle d'un groupe ethnique dominant (Bourque et al., *ibid.*; Balibar, 1988). La réaction à ce rapport de force serait à la source même d'une affirmation identitaire, affirmation associée au nationalisme (Sales, 1979; Adam, 1989; Gallissot, 1982, 1993; Juteau, 1999).

Mais alors que R. Gallissot (1986) affirme que c'est la dissociation de la nationalité (l'identification culturelle) de la citoyenneté (l'ordre étatique et territorial) qui permet l'exclusion au sein de l'État, E. Gellner (1992) et G. Bourque et ses collègues (1997) accusent au contraire cette même association d'être responsable du processus d'exclusion parce que la citoyenneté implique l'oubli de l'ethnicité aux dépens de la communauté politique et parce que le fait de partager une culture n'a jamais amené, en soi, la construction de frontières politiques.³⁸ C'est donc la citoyenneté qui crée le rapport de pouvoir entre les acteurs et qui politise les rapports sociaux (politisation qui s'exprime par l'attribution de droits). En conséquence, selon C. McAll (1995, 1999), il faut désormais diviser le concept de 'citoyenneté' en deux sous-concepts, la 'citoyenneté juridique' (ce que G. Bourque et ses collègues [1997] appellent la 'citoyenneté politique') qui correspond aux droits formels (le droit de vote) et la 'citoyenneté sociologique' (ou la 'citoyenneté sociale') qui correspond aux droits réels (les droits sociaux). Ces auteurs, de même que D. Schnapper (1996), mettent en évidence l'importance du lien entre les deux dimensions juridique et sociale et qui détermine le degré d'inclusion (ou d'exclusion) effectif d'un individu à la société (et donc à la nation). L'homogénéité apparente de la citoyenneté juridique masque ainsi le rapport de domination qui se produit dans le cadre de la citoyenneté sociologique, alors que cette dernière (que C. McAll associe à un système identitaire proche du nationalisme) se construit sur la base d'un rapport d'inclusion et d'exclusion qui se renforce sur plusieurs territoires à la fois.³⁹

L'émergence d'une remise en question profonde du fondement même de l'État-nation (l'identification d'un peuple [la nation] à un gouvernement [l'État], à partir de la partition de la planète [le territoire national]), est à retenir de ce débat sur la citoyenneté et la nationalité. L'association 'État' et 'nation' est de plus en plus dénoncée en tant que naturalisation d'un peuple et d'un espace -chaque État prétendant correspondre à un peuple et même à en être propriétaire- (Gallissot, 1993).

³⁸ Pourtant, nuance J.-L. Amselle (1990), parce qu'elle est le produit d'un rapport de forces internes, la culture est aussi un fait social continuellement en cours d'élaboration. «La culture en tant qu'identité collective, en tant que classification est donc continuellement l'objet d'une lutte politique pour la reconnaissance qui se traduit par un reclassement incessant, de sorte que l'enveloppe de la société est soumise à une redéfinition constante.» (p. 65).

³⁹ N. Laurin-Frenette (1978) qui a consacré ses travaux à la question de la domination au sein de l'État, soutient à ce sujet que c'est justement le discours sur le nationalisme qui provoque la division parce qu'il constitue une «construction idéologique qui fournit aux agents un champ commun de sens où ils s'identifient, s'organisent et s'affrontent comme classes dans les frontières nationales.» (p. 48).

2.3 RÉFLEXION SUR LA NATION, SUR LE GROUPE ETHNIQUE ET SUR LA DIASPORA

Parce qu'il est généralement admis que la distinction principale entre la nation et le groupe ethnique tient à la réalisation ou non d'un projet politique sur un territoire donné, que la caractéristique principale de la diaspora est de vivre hors de son territoire et que la diaspora se singularise par l'éclatement de sa population dans l'espace formant de ce fait des groupes minoritaires dans chacune des nations où ses membres sont installés, plusieurs chercheurs (Smith, 1995; Sheffer, 1993, 1996; Schnapper, 1999b) en ont conclu, logiquement, que la diaspora n'est pas une nation. Conséquemment, ce postulat les a amenés à appréhender les communautés en diaspora comme des groupes ethniques. Il nous semble toutefois que si ces trois entités partagent certaines de leurs caractéristiques, elles renvoient également à des situations fort différentes qui se différencient, entre autres, en ce qui concerne les formes que prennent les relations de domination (figure 3).

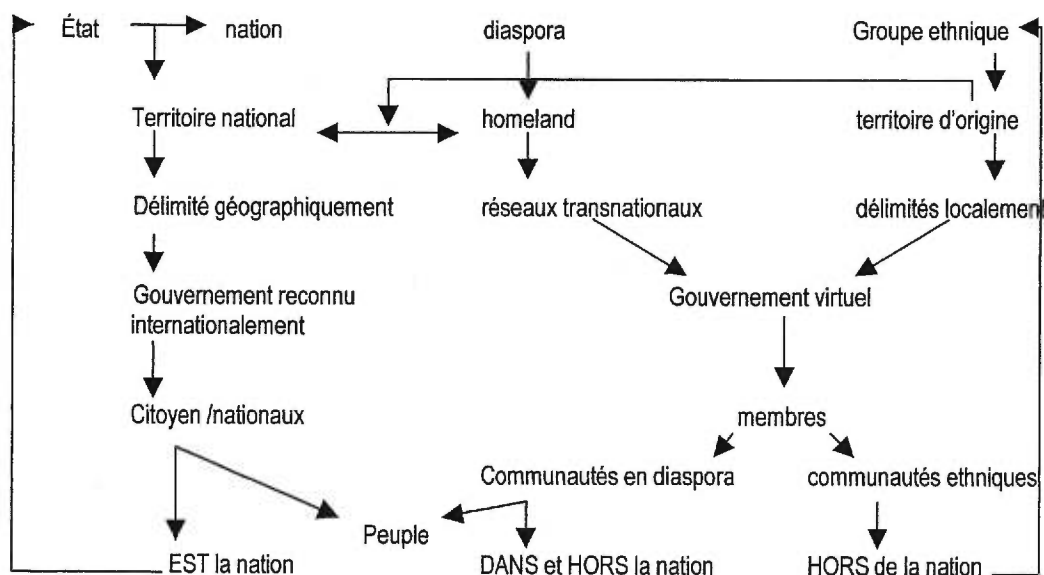


Figure 3: Une comparaison entre la nation, la diaspora et le groupe ethnique

Dans les trois cas, on remarque l'importance de la référence territoriale: la nation s'inscrivant sur un territoire qui lui est associé; la diaspora se construisant en relation avec un territoire perdu (le *homeland*); et, le groupe ethnique se développant en lien avec l'idée qu'il se fait d'un territoire qui, jadis, le représentait.

Ces trois formes d'organisations ont aussi en commun le fait de posséder une vision politique de leur avenir en tant que groupe. Toutefois, si la nation, à travers les institutions de l'État,

dispose d'un pouvoir reconnu internationalement (le Gouvernement),⁴⁰ la diaspora, de par sa structure fortement organisée, détient une sorte de 'pouvoir' qui s'exprime sous la forme d'un gouvernement virtuel, pendant que le groupe ethnique voit son action politique limitée à ses associations.⁴¹

De plus, nous avons montré comment la nation moderne, en étant associée à un territoire, est généralement (et de plus en plus) composée de divers groupes ethniques que l'on essaie d'homogénéiser à travers le concept de 'citoyenneté' et les droits et obligations qu'il recouvre. De même, au sujet du groupe ethnique, nous avons vu qu'à la base se trouvait un sentiment d'appartenance construit sur une impression d'homogénéité consécutive au partage de mêmes ancêtres, de mêmes mœurs, de mêmes valeurs. La diaspora, tout comme la nation ou le groupe ethnique, est construite sur la base d'une représentation collective du groupe, de son histoire et de son territoire (la mémoire collective). Mais, le cas de la diaspora libanaise⁴² montre bien que les membres d'une diaspora, s'ils proviennent généralement du même territoire et éventuellement du même État-nation, ne sont pas toujours et obligatoirement issus du même groupe ethnique. Il apparaît donc que pour la diaspora, cette représentation collective peut dépasser le mythe de la filiation (fictive ou réelle) propre au groupe ethnique, pour s'appuyer, comme dans le cas de la nation sur l'idée de contrat.

Finalement, alors que les trois situations se particularisent par la présence d'un rapport de domination, ce rapport ne prend pas la même direction que l'on parle de la nation, du groupe ethnique ou de la diaspora. Dans la nation, cette relation émerge entre les différents groupes ethniques qui la composent, l'un dominant les autres. Par contre, la diaspora, en dehors du fait que chacune de ses composantes se retrouve dans cette situation de dominée sur son territoire de résidence, est également dépendante, dans son ensemble, de la relation de pouvoir exercée par son État d'origine puisque c'est lui qui détermine son inclusion ou son exclusion, sur les plans juridique, politique et même culturel, des appareils internes de la

⁴⁰ Ce terme se réfère ici à la mise en œuvre des politiques ayant fait l'objet d'une législation à travers les appareils liés au système démocratique (Bourque et al, 1997).

⁴¹ Une association, selon Raymond Boudon et François Bourricaud (1986 [1982]), est un groupement défini par son caractère volontaire dans le recrutement, la participation et la sortie du groupe des membres, ainsi que dans la mise en commun de leurs connaissances ou de leurs activités, dans un but autre que celui de partager des bénéfices. Cela suppose une certaine ordonnance des conduites, une réglementation des droits et des devoirs des membres (Meister, 1972). En outre, à la différence de l'organisation fondée dans la durée, c'est le projet qui donne vie à l'association. Elle a donc un caractère temporaire puisque, la réalisation de ce projet entraîne la disparition de l'association (Meister, 1972, 1974; Boudon et Bourricaud, *ibid.*).

⁴² On estime à plus de trois millions le nombre de Libanais (de toutes appartenances confessionnelles et ethniques, mais majoritairement chrétiens) qui vivent à l'étranger actuellement. 75% d'entre eux résiderait sur le continent américain (principalement aux États-Unis) affirme Amir Abdulkarim (1995). Marqués par la dispersion, par l'exode et dans un sens par l'exil (la situation économique et politique du pays rendant tout véritable retour impossible, surtout pour les chrétiens), à l'instar d'A. Abdulkarim (1995), les Libanais nous apparaissent bien comme formant une nouvelle diaspora.

nation. Ainsi, au processus d'inclusion (économique) dans la nation, se joint un processus d'exclusion (politique) hors de la nation qui, en privant la diaspora de la nationalité (aujourd'hui liée à la citoyenneté), la renvoie à la catégorie 'groupe ethnique'. À l'instar de Alan C. Cairns (1999), de R. Gallissot (1993) et de C. McAll (1999), nous pensons que l'instauration d'une équivalence entre les termes 'nationalité' et 'citoyenneté' permet l'établissement de frontières symboliques entre les inclus et les exclus de la nation. Nous ne pouvons donc qu'être d'accord avec leur suggestion de distinguer clairement les termes 'nationalité' et 'citoyenneté'. En conséquence, dans cette thèse, les concepts 'd'État' et de 'citoyenneté' renvoient à l'appartenance strictement juridique à une collectivité politique; et, lorsque nous nous utilisons les concepts de 'nation' et de 'nationalité', nous entendons strictement l'appartenance à un groupe partageant une volonté commune de réaliser un projet politique collectif, qu'il soit ou non effectif et se reconnaissant comme tel. Ces définitions ont l'avantage d'inclure dans la dynamique nationale des groupes sans base territoriale comme le sont les diasporas (figure 4).

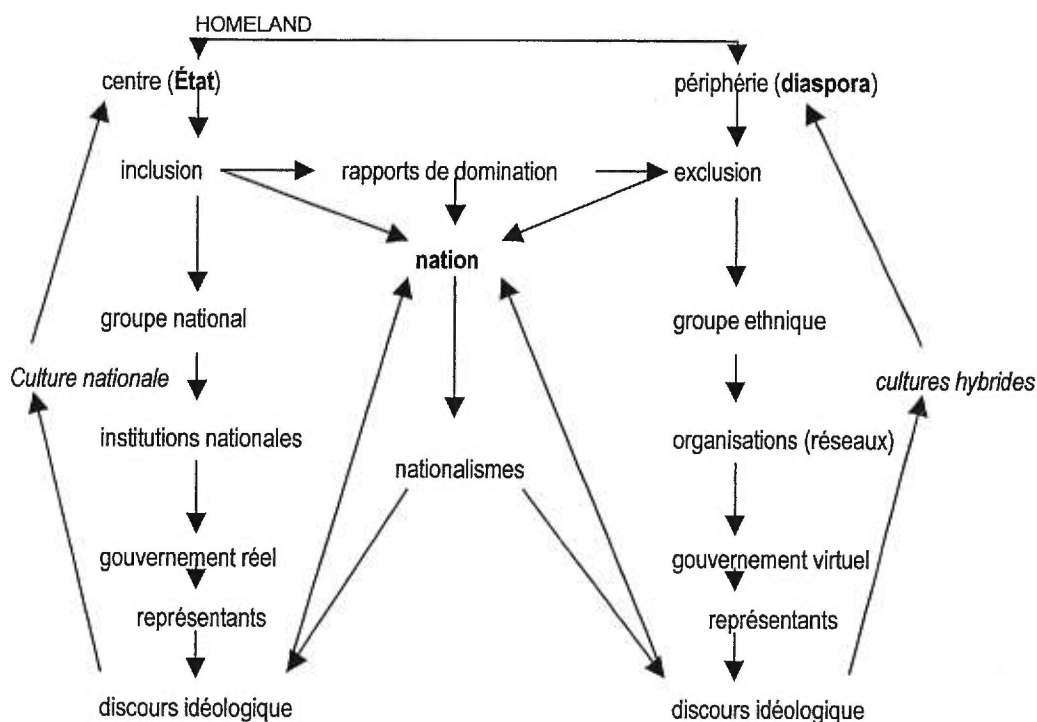


Figure 4: Le rapport de l'État et de la diaspora à la nation

2.4 LA CRISE DE L'ÉTAT-NATION

Comme le souligne M. Oriol (1983), l'aspect distinctif des sociétés, des nations et des cultures, s'appuie sur une apparente division spatiale non problématique. Les nations sont représentées comme ayant chacune leur société, leur culture, leurs racines qui leur sont propres et naturelles. Nous savons que ces cultures et sociétés chevauchent plusieurs territoires, mais la culture est généralement vue comme ancrée dans un espace 'national'. Pourtant, grâce au développement des moyens de transport, des communications et de l'information, plusieurs personnes vivent aux frontières de ces cultures qui sont constamment traversées alors que d'autres vivent hors de ces frontières sur une base plus ou moins permanente. Avec ce flux de cultures transnationales et les mouvements de masse des populations, la globalisation est à la fois un processus social, économique, culturel et démographique qui prend place dans les nations et les transcende. Les frontières, entre ici et là-bas, le centre et les périphéries, les colonies et la métropole, s'estompent pour former un espace global qui dépasse les nations. Ainsi, remarquent L. Malkki (1992), N. Glick Schiller, L. Basch et C. Szanton Blanc (1995), même si les États-nations demeurent le lieu de base du capital (c'est-à-dire le lieu d'ancrage des multinationales), une partie de leurs citoyens (qui constituent la nation) réside actuellement hors du territoire national et continue, souvent, d'influencer le nationalisme à l'interne.⁴³ Ces processus de migration provoquent, de ce fait, un changement dans la conception de l'espace (plus spécifiquement de la relation centre-périphéries puisque l'expérience du déplacement est désormais transportée dans le cœur de la métropole), de même qu'ils entraînent une crise de légitimation de l'idéologie nationale construite sur l'homogénéité culturelle et sociale et de la citoyenneté. Ainsi, la nature de la citoyenneté se transforme: si, depuis le XVIII^e siècle, il s'agissait d'un processus d'universalisation qui posait l'existence d'un sujet politique dans l'espace national, de nos jours, ce processus désigne un sujet social incorporé dans un espace multidimensionnel (déterritorialisé), mais national. «La sphère publique transnationale a certainement rendu la conception de la communauté ou du local comme des formes limitées, obsolètes. En même temps sont apparues des formes de solidarité, d'identité qui ne restent pas dans un seul espace» (Oriol, 1983, p. 9).⁴⁴

⁴³ Le constat d'une distanciation de plus en plus importante entre les communautés 'traditionnelles' fondée sur le fait de vivre ensemble (territoire commun) et les communautés 'modernes' fondées sur l'intérêt commun (réseaux communs), amènent les anthropologues L. Basch, N. Glick-Schiller, et C. Szanton Blanc (1993), au cours des années 90, à étendre le concept de 'transnationalisation' aux populations, par l'étude du développement des idées et des institutions politiques qui dépassent les frontières étatiques. Le concept de 'communauté transnationale', est ensuite repris par toutes les sciences humaines et sociales pour désigner cette nouvelle réalité migratoire qui fait s'estomper les frontières entre ici et là-bas, le centre et les périphéries, les colonies et la métropole pour former un espace global.

⁴⁴ Pour plus de détails concernant le lien entre la résurgence des appartenances ethniques et le phénomène de globalisation, le lecteur est invité à consulter Y. Moulier Boutang (1986). Du double visage de la catégorie de transnational. Jalons pour une utilisation alternative *Peuples méditerranéens* (35-36), p. 5-12; R. Gallissot (1986).

Le centre du monde étant aujourd'hui réparti entre quelques métropoles qui concentrent les fonctions économiques, administratives et culturelles et qui assurent l'internationalisation des échanges en lieu et place des États-nations, plusieurs penseurs, tels Gildas Simon (1998), R. Fossaert (1991) et J. Habermas (2000), affirment dès lors que la fluidité des espaces internationaux provoque de nouvelles appartenances désormais fondées davantage sur le réseau⁴⁵ que sur l'État-nation.⁴⁶ Nombreux sont donc les chercheurs (Laslett, 1969; Gupta, 1992; Kearney, 1995; Bhabha, 1994; Alonso, 1994; Gallissot, 1987) qui proposent, en conséquence, que la nationalité (ou l'appartenance à un peuple) et la citoyenneté (l'appartenance juridique à un État) soient repensées en fonction de cette nouvelle réalité spatiale.

Or, cette multiplicité des références, généralement associée aux communautés transnationales, caractérise également les diasporas puisque trois pôles de références identitaires entrent simultanément en jeu: le pays d'accueil, le territoire originel et la diaspora. Cette relation triple est évidente dans le cas des Palestiniens. Ces derniers expulsés par Israël, se sont d'abord installés à la frontière de leur territoire d'origine (en Jordanie, en Égypte ou au Liban) puis en migration, ils ont reproduit l'espace national en s'installant le plus souvent aux frontières (économiques ou géopolitiques) des pays de résidence. «Les espaces des réfugiés palestiniens sont espaces de passage et jamais de fixité (...) Mais qu'ils soient parvenus à «se tirer» matériellement d'affaire ou qu'ils soient restés dans les camps, les gens demeuraient fortement attachés à l'idée que tout «arrêt», toute fixation, toute installation, ferait courir un risque mortel à leur patrie. (...)» (Lacoste 1989b, p. 72 et 74). De fait, la diaspora, contient aussi des réseaux, ses communautés étant liées entre elles par le biais du système de la parenté, des amitiés, d'alliances organisationnelles et, bien sûr, par le commerce. Les diasporas qui possèdent intrinsèquement une dimension économique et politique sont donc également des phénomènes qui s'inscrivent dans la modernité. Elles constituent dans ce sens des formations produites entre les États-nations, avec lesquels elles partagent certains processus tels que la relation avec la mémoire et les rapports de domination (à l'interne

Transnationalisation et renforcement de l'ordre étatique *Peuples méditerranéens* (35-36), p. 49-55; R. Boyer, P. Dewitt et al. (1997). *Mondialisation. Au-delà des mythes* Les dossiers de l'État du monde Paris: La Découverte; A. Sales (1979). *Système mondial et mouvements nationaux dans les pays industrialisés: l'exemple Québec-Canada Sociologie et Sociétés* 11 (2), p. 69-95; M. Featherstone (1996). *Localism, Globalism, and Cultural Identity In (Wilson, R. et W. Dissanayake, eds.) Global/Local*, p. 46-77. Durham et Londres: Duke University Press; J. Habermas (2000). *Après l'État-nation* Paris: Fayard; Alain, Touraine (1998). *Globalisation et sociétés locales In (Knafo, R., dir.) La planète 'nomade'*, p. 15-26. Paris: Belin.

⁴⁵ La notion de 'réseau' désigne ici à la fois une filière de main-d'œuvre, un support de la transmission des informations, ainsi qu'une structure d'accueil et d'entraide. Il renvoie donc à ce qui est officieux dans l'ensemble des processus de départ et de regroupement dans le pays d'accueil (Katuszewski et Ogien (1981, p. 14)).

⁴⁶ Il semble donc, qu'avec le processus de globalisation, nous assistions en quelque sorte à un retour au temps de l'économie-monde (avant l'émergence des États-nation), mais avec une différence profonde cependant: l'échange se produit dans toutes les directions (relation multipolaire) alors qu'au XVII^e siècle l'échange ne se produisait que dans un seul sens (relation bipolaire). Nombreux sont les théoriciens qui, à partir de ce constat s'interrogent sur le devenir de l'État-nation.

comme à l'externe) qui produisent une certaine identité liée au territoire et à l'affiliation biologique et les communautés transnationales avec lesquelles elles partagent essentiellement la question des réseaux et la distance au territoire d'origine. Ainsi, signale J. Clifford (1994), «*transnational connections break the binary relation of minority communities with majority societies -a dependency that structures project of both assimilation and resistance. (...)*» (p. 311).

Les communautés diasporiques et les communautés transnationales partagent deux éléments cruciaux qui expliquent que, très souvent, les premières sont confondues avec les secondes: d'une part, ces deux types de formation émergent et croissent hors de l'État-nation sur la base de réseaux fortement organisés et, d'autre part, ces réseaux se bâtissent à partir des relations primaires (familles, amis, voisinage). Dans les deux cas, la relation avec le temps (la mémoire du groupe) et celle avec l'espace (réseaux de relations, construction d'un lieu mythique) peuvent donner l'illusion qu'il s'agit d'organisations analogues, pourtant, cinq points les distinguent l'une de l'autre. Premièrement, nous avons vu que les auteurs s'entendent pour dire que les communautés transnationales sont le produit de la globalisation. Dans ce sens, elles se construisent généralement sur une base économique. Par contre, les diasporas, quant à elles, sont le produit d'une crise politique ou géographique et émergent sur la base du social. Cependant, ces différentes prémises n'empêchent aucunement que les communautés transnationales développent, à la longue, un aspect social ou que les communautés en diaspora établissent des réseaux économiques; dans ces deux types de communauté, il s'agit d'une question de survie. Mais si les stratégies d'adaptation mises en place sont similaires, l'objectif premier de cette lutte diffère grandement. Deuxièmement, il existe une différence dans les modalités respectives de *membership* de l'une ou l'autre formation. Alejandro Portes (1999) le souligne, le terme 'communauté transnationale' porte à confusion parce qu'il laisse croire que tous les membres d'un groupe donné sont en situation de transnationalité. Or, explique-t-il, être 'transmigrant' demande un certain travail, répétitif et régulier, qui ne concerne qu'une minorité effective du groupe. Par contre, à l'inverse, tous les membres d'un groupe en diaspora, tout comme leurs descendants, peuvent considérer faire partie *de facto* de cette diaspora. Dans ce sens, la diaspora ressemble au groupe ethnique. Troisièmement, cette caractéristique, à son tour, crée un contraste entre les communautés transnationales et diasporiques, contraste qui mérite d'être souligné et qui tient à leur durée respective. Les communautés transnationales apparaissant pour des raisons économiques et leurs principaux représentants sont des entrepreneurs. Cela signifie qu'il appartient à chaque membre de décider s'il veut à son tour devenir ou demeurer un transmigrant. Parce qu'il s'agit de choix individuel, la communauté transnationale ne saurait qu'être temporaire. Au contraire, bien que la diaspora puisse également disparaître (en raison d'assimilation ou par l'acquisition d'un État-nation qui lui soit propre et sur lequel chaque membre déciderait de s'installer), on sait

d'après l'expérience juive, arménienne ou polonaise, qu'il s'agit d'un processus de longue durée, voire séculaire. Quatrièmement, les liens que ces deux formes d'organisations entretiennent avec l'État-nation diffèrent. Les membres des communautés transnationales peuvent être (ou avoir été) membres de l'État-nation d'origine dans le sens juridique, c'est-à-dire citoyens, bien qu'intégrés également dans l'État-nation de résidence. En diaspora les gens ne sont pas reconnus au plan juridique par l'éventuel État-nation qui les revendique en tant que diaspora... La question de la citoyenneté dépasse alors le cadre juridique et acquiert un sens politique. Cinquièmement, cette distinction de statut provoque à son tour une construction identitaire différente. Dans le cas des communautés transnationales, le processus de détachement des espaces locaux (la déterritorialisation) favorise la production d'une représentation de soi ici et là-bas en même temps (Kearney, 1995). Par contre, l'identité diasporique elle, se construit essentiellement à partir de la représentation de soi comme étant un peuple hors de sa terre d'origine (être ici et vouloir être là-bas). L'identité se construit dans un entre deux, ni ici, ni là-bas (le *borderlands*).

La diaspora est donc fort différente de la communauté transnationale; si la première a pour caractéristique d'avoir été exclue contre son gré d'un espace territorial, le *homeland*, lui-même parfois associé à un espace administratif, l'État, la seconde a quitté volontairement les frontières de l'État et donc de la nation. La différence est majeure, parce que l'appartenance citoyenne (juridique) à l'État dont les frontières correspondent au *homeland* est déniée aux membres de la diaspora et, de ce fait, l'appartenance nationale appropriée par cet État leur est refusée. Dans ce cas, la personne en diaspora subit une situation qu'elle n'a pas choisie et sur laquelle elle n'a aucune prise (du moins à son niveau).⁴⁷ Il est parfois demandé aux membres de la communauté transnationale de choisir entre l'appartenance citoyenne d'origine et celle de la société d'accueil. Ils sont donc (ou ont déjà été) membres au sens juridique de l'État de départ. Dans ce cas, l'individu est acteur, il choisit son appartenance.

TROISIÈME SECTION: L'IDENTITÉ

Nous avons vu dans les sections précédentes que les idées de 'nation', de territoire national et de *homeland* sont des créations idéologiques, productrices d'un mécanisme d'inclusion et d'exclusion qui oppose les nationaux aux étrangers, les citoyens aux 'non ayant-droit', la diaspora à l'État. Or, notre thèse, qui s'inscrit dans le courant constructiviste, postule que la

⁴⁷ Nous voulons simplement souligner ici, qu'au niveau strictement individuel, la personne a fort peu d'influence sur l'État qui occupe le *homeland*, ce qui ne s'oppose pas à l'idée que le groupe dont elle est membre puisse, lui, avoir du pouvoir.

comparaison avec l'autre ne constitue pas l'unique fondement de l'identité sociale, mais que la construction identitaire se fait surtout dans un rapport d'interactions et d'oppositions, c'est-à-dire à partir de l'expérience et du sens qu'on en tire; bien que «cette œuvre sociale n'est pas nécessairement consciente chez les agents, ni ne comporte nécessairement une finalité; mais parfois, une certaine conscience et une certaine finalité peuvent être conscientes.» (Thède, 1998, p. 20). Nous appuyant sur les travaux de François Larose et de Yves Lenoir (1995), ainsi que sur ceux de D. Juteau (1999), nous admettons que l'appartenance identitaire ne peut se saisir qu'en cernant les éléments qui la fondent, ce qui se produit nécessairement par la compréhension des charges affectives, cognitives et symboliques qui les induisent en traits marqueurs de l'identification collective. Or, Maurizio Catani (1985, 1986a, 1986b), dont les travaux portent essentiellement sur la transformation des appartenances en migration, affirme que l'identification collective émerge des processus de socialisation⁴⁸ qui sont établis dans la famille et à travers les divers réseaux d'appartenance (religieux, locaux, régionaux et communautaires). Ce postulat est également partagé par D. Juteau (1983b, 1999). Cet auteur démontre très clairement que le processus de socialisation, parce qu'il produit des êtres humains, constitue en fait un processus d'humanisation et que ce processus, en formant des êtres qui possèdent une culture et une histoire spécifiques, en est également un d'ethnisation.

En outre, parce que toute identité est d'abord une question d'éducation, puisque aucune société ne renonce à sa propre concertation, il ne peut exister de critères objectifs et atemporels qui permettraient de définir une fois pour toutes, les 'composantes' de l'identité. «Celle-ci est éminemment plastique parce qu'elle est historique» (Catani, 1983, p. 117). Ce qui ne signifie pas pour autant que l'on puisse définir, à une époque donnée et dans un contexte culturel spécifique, des critères objectifs d'appartenance. Le cas arménien illustre particulièrement bien, nous semble-t-il, la multiplicité et la variabilité des critères d'appartenance. En raison de l'anéantissement des Arméniens d'Arménie de l'Ouest, de leur déportation ou de leur fuite obligée, suivie de leur éparpillement dans le monde entier, le génocide de 1915 constitue le principal élément de rupture de l'unité nationale. Mais, en l'absence d'unité spatiale, linguistique, culturelle ou politique, l'identité arménienne relève essentiellement d'un style de vie marqué par la diversité des références qui elles-mêmes,

⁴⁸ Ce mécanisme est compris comme un processus constant d'adaptation, au cours duquel l'individu est guidé par ses expériences (aspect cognitif) et les attitudes normatives (aspect conatif) auxquelles il a été exposé jusqu'à maintenant. De la sorte, une nouvelle situation, en lui fournissant une nouvelle expérience de vie, pourra entraîner une modification de ses attitudes normatives (ses attentes, ses sentiments, ses émotions) et avoir un impact direct sur ses motivations et ses objectifs et donc, sur son comportement futur (Boudon et Bourricaud, 1986; Larose et Lenoir, 1995; Van Schendel, 1987).

parfois, semblent incompatibles, voire conflictuelles.⁴⁹ Conséquemment, l'unité recherchée du groupe est forcément façonnée par sa dynamique interne. C'est pourquoi, bien que cette section soit consacrée au concept 'd'identité', il nous apparaît important de nous intéresser également à certains concepts certes secondaires à notre propos général, mais qui demeurent fondamentaux pour la compréhension de tout processus identitaire: la mémoire collective, les représentations sociales, l'appartenance ethnique et les frontières ethniques.

3.1 L'IDENTITÉ INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

L'identité, disent les chercheurs (tant les psychologues que les sociologues ou les anthropologues), est essentiellement un système de représentations de soi, qui se vit non seulement dans un esprit de continuité, de cohérence, mais aussi dans un esprit de stratégies d'adaptation en fonction des changements de contextes sociaux, de trajectoires personnelles, de projets, d'étapes de vie. Le concept 'd'identité' renvoie donc à la fois à un processus individuel (en fonction des structures cognitives et conitives)⁵⁰ de la personne concernée et à un processus social (comme mode de reconnaissance commun aux membres d'un groupe), explique Joëlle Allouche-Benayoun (1980). «L'identité est une qualité ou un ensemble de qualités qu'un individu présente aux autres. C'est ce que je suis aux yeux des autres. 'L'identité se rapporte toujours à des membres d'un groupe face à d'autres membres d'autres groupes'» (Cohen-Émerique, 1979, p. A).

Il est également reconnu que le processus de socialisation, qui n'est jamais terminé, se déroule en relation avec les identifications développées avec des personnes-supports dans l'entourage (au sein de la famille, puis à l'école)⁵¹ (Tap et Pi-Sunyer, 1991; Alvarado, 1993). En d'autres mots, l'identité se construit essentiellement à partir de l'interaction avec des individus, des groupes (formels ou informels) et des institutions. Si pour certains (Camilleri, 1988; Allouche-Benayoun, *ibid.*) l'identité se bâtit par l'intériorisation, par un individu, d'une succession de modèles (recherche de la ressemblance), d'autres (Drummond, 1982; Lafontant, 1994) affirment à l'opposé, qu'elle se développe par l'établissement, par l'individu, de ce qu'il n'est pas (recherche de la spécificité). Dès lors, on voit que la relation 'Ego'-'Nous'

⁴⁹ Ce qui fait dire à M. Hovanessian (1992) que le lien communautaire se crée entre «l'illusion communautaire et son application sociale.» (p. 13)

⁵⁰ Nous entendons ici, la manière dont la personne symbolise et traite l'information en fonction de ses apprentissages précédents (Larose et Lenoir, 1995).

⁵¹ Parce que ses membres sont toujours en contact entre eux et qu'elle interprète le monde extérieur d'une façon qui lui est particulière, il semble que la famille constitue la première influence environnementale. L'école est également très importante, car d'une part, elle favorise la socialisation par le contact avec les pairs et d'autre part, elle présente certaines normes comportementales et valeurs, différentes de celles véhiculées dans le milieu familial, auxquelles il peut adhérer ou non (Furnham et Stacey, 1991).

et 'l'Autre'-'les Autres' induit obligatoirement une comparaison sociale que les acteurs utilisent pour se désigner eux-mêmes ou, pour désigner les autres, selon les situations sociales rencontrées (parent, enfant, homme ou femme, travailleur, pauvre, etc.) (Meintel et Peressini, 1993).⁵² De plus, ajoutent Deirdre Meintel et Mauro Peressini (1993), chacune de ces catégories (ou étiquettes) possède un contenu, composé d'un ensemble de propriétés (connaissances, croyances, valeurs, traditions, normes), défini de manière plus ou moins précise, qu'on rattache aux gens désignés par les catégories employées. De fait, la production de l'identité est étroitement associée à la construction du rapport social: «enfermer un groupe (les étrangers, les femmes, etc.) dans une identité transformée en substance, en nature, c'est chercher à construire et immobiliser ce rapport en faveur de ceux à qui il profite» (Camilleri, 1988, p. 38). Or, si cette comparaison sociale (ou 'opération d'authentification' selon les termes de C. Camilleri) sert essentiellement à confirmer ou à infirmer la perception que l'individu a de lui-même, l'ensemble de ce processus de confirmation et d'invalidation concourt, pour sa part, à développer et à maintenir les normes du groupe ou de l'organisation,⁵³ des comportements valorisés et rejetés (Smith, 1973). En conséquence, la production d'une identité de groupe (l'identité collective) suppose nécessairement la capacité de ce groupe de se reconnaître dans ses caractéristiques. Pour cette raison, nous pouvons dire que la construction des appartenances identitaires est étroitement dépendante de la production de représentations sociales.

De manière très succincte, les représentations sociales sont des savoirs construits, entretenus socialement, partagés et communiqués par les groupes sociaux (Larose, 1995). Actuellement, il est couramment admis que les représentations sociales comprennent trois aspects: l'acceptation de codes (les représentations communes), la communication induite par ce partage de code et le processus de distinction (Égo/Autre) subséquent aux deux premiers aspects. Les représentations sociales induisent à la fois un sentiment d'appartenance à un groupe de référence et assurent une fonction unificatrice au sein du groupe. Par conséquent, la conscience de l'objet constitue le résultat d'une (re)construction symbolique permanente.⁵⁴ Dans la perspective constructiviste, la capacité individuelle de réaliser cette structuration dépend du degré d'indépendance du sujet envers les contraintes sociales (elles-mêmes

⁵² «*Social comparison occurs in any situation in which one uses another person as a reference point in determining one's own actions*» (Smith, 1973, p. 1).

⁵³ Par organisation, nous entendons, comme Raymond Boudon et François Bourricaud (1986), un groupe fondé dans la durée et «tendu vers la réalisation d'un objectif commun, où les rôles sont différenciés et hiérarchisés» (p. 432).

⁵⁴ C'est A. Moscovici, nous disent Doise, W., A. Clément et F. Lorenzi-Ciolde (1992), qui en 1961, après avoir observé et comparé les processus de la pensée chez l'adulte et chez l'enfant, en a dégagé deux mécanismes fondamentaux: l'objectivation qui rend concret ce qui est abstrait (elle tend à créer des 'vérités') et l'ancrage qui permet d'incorporer de nouveaux éléments de savoir dans un réseau de catégories plus familières. Ce travail d'ancrage a également été mis en lumière par des sociologues de la migration et des ethnologues (Gans, 1979; Fischer, 1986; Sayad, 1987; Brédimas-Assimopoulos, 1975) sous les termes 'réactualisation' et 'réinvention'.

construites) qui influent sur les savoirs: toute identité est prescrite en même temps qu'acquise. «On voit ainsi comment l'identité de fait, constatée, entre en négociation avec une identité de valeur, revendiquée, à laquelle nous voudrions la soumettre» (Camilleri, 1988, p. 37). Il est également admis que la structure des représentations sociales qui composent l'identité inclut deux éléments principaux: un noyau 'central' (ou 'dur') qui comprend des éléments cognitifs, structurés, stables, partagés par un groupe de référence et une structure périphérique qui s'actualise constamment et qui, donc, s'exprime différemment dans le groupe. Ce double processus permet d'expliquer pourquoi et comment les membres conservent leur individualité (Larose et Lenoir, 1995).

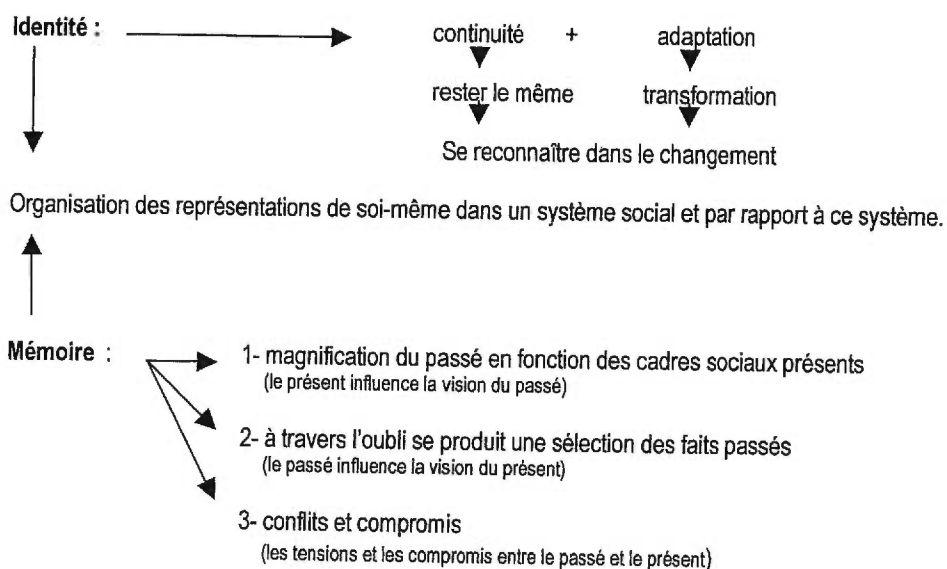


Figure 5: Le processus de la construction identitaire en migration

Parce que, tout changement de contexte social ou culturel oblige l'individu à réévaluer ainsi qu'à modifier ses représentations et ses valeurs (opérations de déstructuration et de restructuration successives de la personnalité), on peut dire que l'identité est un processus en continuelle mouvance dans le temps (historique et social) et dans l'espace (comme lieu des échanges sociaux) et donc en perpétuelle construction (Méthot, 1995). C. Camilleri (1988), A. Ogien (1987), Azouz Bégag et A. Chaouite (1990) insistent d'ailleurs sur le fait que le processus identitaire se résume essentiellement à une dynamique unifiant deux processus contraires: le processus d'adaptation aux changements et le besoin de donner aux altérations le sens de la continuité (Ce que C. Camilleri [1988] appelle «la fonction instrumentale et ontologique de la dimension identitaire.» [p. 38]). Conséquemment, le processus identitaire ne peut se comprendre qu'en relation avec la mémoire (figure 5).

Plusieurs auteurs (Bloch, 1995; Grosser, 1996a; Candau, 1996; Halbwachs, 1976 [1925]) distinguent deux niveaux différents de mémoire: la mémoire autobiographique (ou personnelle selon l'expression d'Alfred Grosser [*ibid.*]), à laquelle correspond l'expérience propre à l'individu et la mémoire sémantique qui se rapporte aux faits transmis par des intermédiaires (Bloch, *ibid.*). Cette mémoire sémantique (ou historique si elle renvoie au passé, précise Maurice Halbwachs (*ibid.*) possède un caractère éminemment social puisqu'elle exige un processus de transmission. Elle inclut, de ce fait, la présence d'une «volonté d'avenir social» (Candau, 1996, p. 32). Cette mobilisation peut se faire sur le plan individuel ou sur le plan collectif, mais au cœur de son projet constitutif, il y a, toujours, l'événement passé tel qu'il a été fixé (interprété) au moment de la mémorisation. La mémoire et sa transmission sont donc intimement liées au processus de socialisation puisqu'elles résultent directement de l'appropriation de leur existence passée, présente et future par les groupes sociaux (Sabourin, 1997). Cela signifie que la mémoire collective n'existe qu'à travers un groupe qui soit capable de la faire vivre et qui y trouve son identité: comme les choix sont faits et endossés individuellement, les représentations qui en découlent se doivent d'être partagées par l'ensemble des membres à travers une mémoire sociale⁵⁵ commune. Ce qui veut dire que tout comme l'identité, la mémoire se construit en s'opposant à d'autres mémoires ou en les assimilant. Les conflits dans la restitution de la mémoire historique proviennent dès lors de désaccords qui surviennent au sujet de questions contemporaines avec lesquelles la mémoire ne cesse d'interagir.⁵⁶ «Bien qu'on puisse lui reprocher d'avoir beaucoup trop autonomisé la mémoire collective par rapport aux mémoires individuelles, Halbwachs a eu néanmoins le mérite d'insister sur cette impossibilité pour l'homme de mémoriser hors de la société. (...) Dans cette perspective, la mémoire individuelle a toujours une dimension collective, la signification des événements mémorisés par le sujet se mesurant toujours à l'aune de sa propre culture» (Candau, 1996: 67).

Divers théoriciens de la mémoire et autres scientifiques (Candau, 1996; Groshens, 1979; Meintel, 1998; Grosser, 1996b; Todorov, 1995) ont donc associé le concept de 'mémoire' à celui 'd'identité', car seule la faculté de se souvenir et d'oublier permet la formation d'une conscience de soi dans la durée; inversement, il ne peut y avoir de mémoire sans identité, la mise en relation successive des événements ne pouvant se faire que si le sujet a conscience que cet enchaînement peut avoir un sens pour lui. De plus, du fait que chaque individu se

⁵⁵ Celle-ci se définit par la juxtaposition de multiples mémoires individuelles et se fonde sur des repères communs de la collectivité et, donc, variables d'un individu à l'autre, formant ainsi (contrairement à la mémoire collective) une mémoire non institutionnalisée du groupe. Elle est dès lors, constamment sujette à la transformation au travers du processus de transmission (Meintel, 1997, p. 2).

⁵⁶ Joël Candau (1996) oppose d'une manière intéressante la mémoire historique à la mémoire collective. À la première correspond une mémoire empruntée, apprise, écrite, pragmatique, longue et unifiée alors que la seconde renvoie à une mémoire produite, vécue, orale, normative, courte et plurielle.

transforme dans le temps (changement de rôle, de statut, modification du sentiment d'appartenance), on peut dire que les groupes eux-mêmes ont une stabilité relative: puisque la mémoire du groupe est constituée des mémoires individuelles et que chacune d'entre elles se modifie en fonction des expériences vécues, le contenu des mémoires collectives et sociales est également variable. Par contre, l'objectif du groupe étant fondamentalement de se perpétuer et cela n'étant possible qu'en la présence d'une certaine unité de vue, «la société tend à éliminer de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres, et qu'à chaque époque elle remanie ses souvenirs de manières à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre» (Halbwachs, 1976 [1925], p. 290). La mémoire collective est donc à la fois ce qui reste du passé et ce que les groupes font de ce passé.⁵⁷ Ce processus, que M. Pollak (1993) nomme 'le travail d'encadrement', s'effectue en relation à la fois à l'histoire et aux discours sur l'histoire qui l'a précédé au sein de la mémoire collective. M. Halbwachs (*ibid.*) affirme de ce fait que toute mémoire est le résultat d'un processus de sélection et de négociations ayant pour objectif de concilier les mémoires individuelles et la mémoire collective. De plus, chaque individu acquiert un point de vue unique sur la mémoire collective du groupe auquel il appartient, point de vue qui varie selon la place qu'il occupe dans ce groupe. Comme cette place change suivant les relations que cet individu entretient avec d'autres groupes sociaux, on peut dire que c'est à travers la rencontre des différentes mémoires collectives des multiples groupes que s'exerce la reconstruction des souvenirs. Or, comme le passé est constamment reconstruit d'après le contexte présent, la mémoire collective se trouve constamment en processus d'adaptation, d'où la transfiguration incessante de l'image du passé. Pour cette raison, l'identité collective, au même titre que l'identité individuelle, ne peut être une réalité donnée une fois pour toutes.

Cependant, à l'opposé de l'identité individuelle qui se compose de multiples appartenances, l'identité collective se doit de conserver une certaine 'rigidité' en ce qui a trait à ses allégeances afin de conserver une image de clarté et de cohérence auprès de ses membres. «Cette stratégie politique de reconnaissance et d'accréditation utilise les méthodes de production de la vérité ayant cours dans le domaine scientifique: à savoir le 'durcissement' des faits» (Amselle, 1990, p. 65). Les 'figures de la mémoire' (ou la sélection qui compose la mémoire historique) font donc de la mémoire collective un champ de tension (composé de différentes lignes de force) par lequel passe l'imaginaire social (Ducret, 1988). Le fait est, affirment plusieurs chercheurs (Candau, 1996; de Rudder, 1985; Amselle, 1990; Catani, 1985; Le Goff, 1978, 1988), que l'identité -et donc, le contrôle de la mémoire historique- constitue un enjeu politique important, puisque les différents groupes sociaux ne se perpétuent qu'en autant

⁵⁷ Les notions de 'souvenir' et 'd'oubli' sont très clairement présentées et conceptualisées par J. Candau (1996). *Anthropologie de la mémoire* Paris: Presses Universitaires de France et, T. Todorov (1995). *Les abus de la mémoire* Paris: Seuil.

qu'ils ont réussi à émerger sur ce plan.⁵⁸ Dans le cas de l'identité collective, le problème se pose alors de rendre les 'marqueurs identitaires' (selon l'expression utilisée par Fredrik Barth [1969]) irréversibles. «La constitution d'une mémoire sociale apparaît ainsi comme un élément indispensable de la production de l'identité d'une collectivité, car en dehors d'elle on ne voit pas où celle-ci pourrait trouver des schémas régulateurs tirés de son propre fond» (Cohen-Émerique, 1979, p. A).

Ainsi, M. Martiniello (1988, 1994) et R. Breton (1974, 1983) affirment tous deux que pour qu'une communauté soit en mesure de se gouverner et d'orienter ses affaires publiques (c'est-à-dire la définition et la réalisation des fins collectives),⁵⁹ une certaine organisation sociopolitique (une mise en forme de la gouvernance) doit être présente: «C'est à travers les luttes de pouvoir et des tentatives d'imposition d'une conception particulière du groupe et de sa destinée que l'identité collective se construit et que certaines représentations collectives se forment et acquièrent progressivement leur légitimité. Cette identité collective fournit à son tour une base pour la définition du champ ethnique d'action politique» (Breton, 1983, p. 28).⁶⁰ L'action politique, ajoute R. Breton, est éminemment conflictuelle parce que les acteurs, qui ont des intérêts et des idéologies qui diffèrent entre eux, tentent d'agir sur les événements ou la prise de décision, mais dans des directions opposées. Pourtant, l'action politique ne peut être réduite à une compétition pour le pouvoir et ses avantages car elle comporte une dimension communautaire; le pouvoir peut être utilisé à des fins collectives. Dans certains cas, le champ d'action politique n'a pratiquement aucune caractéristique formelle; l'organisation politique est entièrement confondue avec l'organisation sociale. Dans d'autres cas, une certaine différenciation institutionnelle se produit et le politique s'exprime dans des formes qui lui sont propres. La distribution du pouvoir, dans l'action concertée, renvoie à la

⁵⁸ J.-L. Amselle (*ibid.*) insiste alors sur le danger de confondre la représentation de soi du groupe et celle produite par ses représentants avec la réalité consécutive des rapports sociaux. En accord avec ce chercheur, François Zacot (1980) affirme que trois niveaux sont présents dans le processus de construction identitaire: la réalité, le concept 'd'identité' lui-même et la relation entre les deux. La réalité serait constituée de l'interprétation du présent à partir du passé -à l'aide de la mémoire collective-, alors que le concept 'd'identité' renvoie au fait que l'action d'identifier est celle de nommer et, que plus un groupe est identifié, plus il possède une identité. Cette relation entre la réalité et le concept 'd'identité' est ce qui produit le mythe identitaire.

⁵⁹ Un champ d'actions concertées (ou les affaires publiques) inclut des organisations qui définissent les frontières du domaine. La structure sociale et politique de ces actions est donc inter-organisationnelle parce qu'elle est, soit négociée par les représentants des organisations impliquées, soit imposée par une organisation en particulier ou par une coalition d'organisations. Le nombre et le type d'organisations en interaction peuvent varier considérablement d'un champ à l'autre, la structure inter-organisationnelle peut aussi inclure des organisations qui appartiennent à d'autres groupes ou à la société dominante. De plus, une organisation peut avoir des intérêts multiples et poursuivre des activités dans plusieurs domaines à la fois (Breton, 1983).

⁶⁰ «C'est à travers l'action politique que les acteurs tentent d'influencer ou de contrôler les orientations idéologiques et leur diffusion, la définition des problèmes sociaux, les possibilités d'action collective, et les choix collectifs qui sont effectués.» (Breton, 1983: 24). L'action collective apparaît lorsque l'objectif à atteindre ne peut pas l'être sur la base individuelle, elle exige donc une solidarité qui prend la forme d'une répartition des tâches, des rôles, des pouvoirs (Mucchielli, 1977). «Un champ d'action politique est donc un domaine constitué de ressources, d'occasions d'action et de problèmes d'une part et d'individus et de groupes qui s'intéressent plus ou moins activement à l'évolution des affaires publiques de ce domaine, d'autre part» (Breton, *ibid.*).

définition d'un champ de compétence particulier à chacune des organisations en fonction de sa clientèle, du genre d'activités et des cibles de son action (groupes, organisations ou publics). Par contre, une organisation peut dominer les autres parce qu'elle détient un prestige lié soit à son ancienneté, soit au nombre de ses membres, soit à ses ressources financières, soit à ses succès antérieurs dans ce champ d'action. Elle détermine alors le champ d'action et dirige la définition et la poursuite de projets communs. Des superstructures, telles les organisations 'parapluies', peuvent aussi 'gouverner' l'ensemble du système politique de la communauté. Généralement, ce type d'organisation recouvre presque tous les domaines d'activités et cherchent à les intégrer. Le contrôle de la structure inter-organisationnelle et de son centre de décision, affirme R. Breton (*ibid.*), est parmi les sources de conflits intra-ethniques les plus fréquents. Plus les ressources sont importantes, plus ce pouvoir sera contesté.⁶¹ Or, si la présence de débats au sein des organisations ou entre ces dernières et les associations, précise R. Breton, amène de nouveaux questionnements ou active les anciens sur la scène publique, c'est bien parce qu'il y a possibilité de débat que la cohésion sociale du groupe communautaire s'en trouve augmentée. Les questions qui divisent ont, effectivement, pour résultats de polariser l'intérêt et ainsi de conserver les frontières entre les groupes organisationnels.⁶² Ce théoricien soutient que la cohésion sociale de la communauté et sa capacité d'action concertée ne dépendent pas de l'absence de conflits, mais plutôt de la présence de mécanismes efficaces pour leur gestion. L'absence de conflits laisserait plutôt penser que la vie communautaire est bureaucratisée ou en manque d'affaires publiques. À l'inverse, plus une organisation est organisée, plus la structure du système politique est controversée, plus les tensions portent sur les divers domaines de juridiction.

⁶¹ J. French (1977) s'est penché sur les diverses formes que pouvaient prendre les relations inter-organisationnelles, pour déterminer les contextes favorables au consensus. Ses résultats de recherche montrent que le degré d'uniformité et la vitesse avec laquelle elles se produisent dans un groupe, varient en fonction du degré de connexion dans la structure du pouvoir (entre les représentants). Il propose donc une typologie de ces relations en six points, qui varie de la complète indifférence (qu'il associe au conflit éventuel), à la complète homogénéisation (qu'il associe au consensus): la structure 'déconnectée' se compose de deux cliques d'interrelations organisationnelles qui n'ont aucun réseau d'influence entre elles et qui peuvent donc avoir des opinions très divergentes; la structure 'faible' montre un plus haut taux de connexion que la première mais, malgré tout, l'influence respective des deux cliques peut être nulle et donc n'entraîner aucun point d'accord; la structure 'unilatérale' indique qu'une clique exerce de l'influence sur l'autre; la structure 'fortement connectée', au contraire, présente une influence mutuelle entre les deux cliques; la structure 'complètement connectée' unifie les opinions de tous et converge vers une opinion finale partagée à tous les niveaux du *membership*.

⁶² Plusieurs chercheurs (Schnapper, 1999b; Salaman, 1979; Breton, 1964-65, 1974, 1983; Martiniello, 1992, 1994) s'élèvent contre la représentation généralisée de l'organisation comme étant une entité unifiée et unitaire où l'harmonie prévaut. Ces chercheurs affirment que la présence d'un consensus au sein de l'organisation sur les normes, les obligations, les droits, etc., n'évacue pas la possibilité de conflits, de tensions. Au contraire, les organisations sont formées surtout sur la base d'antagonismes: premièrement, l'appui aux objectifs poursuivis par l'association peut différer considérablement d'un sous-groupe à un autre et, deuxièmement, les revendications peuvent également porter sur la distribution des responsabilités, des récompenses, des privilèges et des sanctions (ces aspects étant directement liés aux possibilités de promotion).

La structure d'autorité (formelle ou informelle)⁶³ dans le cadre de la communauté ethnique, explique R. Breton (1974, 1983), peut provoquer une compétition entre les acteurs politiques (*leaders* ou groupes) qui cherchent à orienter les affaires publiques d'un domaine en particulier (ou de l'ensemble de la communauté) dans des directions divergentes, en fonction de leurs préférences idéologiques et/ou de leurs intérêts économiques, sociaux, ou culturels. La communauté ethnique est donc sujette aux conflits (à l'interne et à l'externe), ce qui a pour effet de (re-)construire le groupe jour après jour. C'est donc à l'intérieur de l'action politique que les acteurs cherchent à orienter ou à contrôler les choix collectifs de la communauté (diffusion idéologique, résolution de problèmes sociaux, action concertée, etc.); en conséquence, la communauté se compose de sous-groupes qui s'opposent.⁶⁴ Parler de LA communauté comme étant un ensemble structuré de personnes obéissant à un *leadership* à direction unique, insistent M. Martiniello (1994), D. Schnapper (1990), J.-L. Amselle (1994) et Jean Lafontant (1994), revient à la réifier en tant que groupe homogène et à occulter le fait que la communauté est formée plutôt de micro-communautés d'intérêts et d'affinités divers, à dimension variable, guidées par une multitude de *leaders* qui sont en compétition entre eux et qui utilisent ce concept dans sa dimension unitaire à des fins politiques. Parmi les stratégies que ces acteurs mettent en œuvre, on compte les recherches d'appui ou les pressions à la neutralité dans et hors du groupe. «Vu que les acteurs ont des intérêts et des idéologies qui diffèrent, ils cherchent à influencer les décisions ou le cours des événements dans des directions contradictoires. Pour cela, ils tentent d'agir sur la distribution du pouvoir et des ressources et ils déploient des stratégies en vue de déjouer ou de vaincre leurs adversaires» (Breton, 1983, p. 34).

Mais, la communauté ethnique est hétérogène (en ce qui concerne les classes sociales, groupes professionnels, appartenance religieuse, pays de provenance, groupes d'âge, genre sexuel, etc.). Cependant, toutes ces différences n'ont pas nécessairement une signification politique ou, si elles en ont une, ce n'est pas toujours la même à travers le temps et l'espace. M. Martiniello et R. Breton nous proposent donc de concevoir la communauté ethnique comme

⁶³ «L'autorité hiérarchique est l'autorité déléguée sur les personnes. Elle est exercée par celui qui est chargé du commandement, des ordres directs. Elle s'exerce dans le domaine de l'action. L'autorité fonctionnelle est l'autorité déléguée sur les activités... Elle s'exerce dans le domaine des modalités de l'action, elle a un rôle de compétence et d'expertise, elle conseille et indique. Elle ne peut prescrire d'action à exécuter» (Mucchielli, 1977, p. 28).

⁶⁴ Au cours de ses nombreuses recherches, ce chercheur a exposé l'importance de la structuration formelle dans la communauté ethnique. Ces organisations, explique-t-il, établissent des forces qui ont pour impact d'une part, de minimiser les relations sociales avec l'extérieur et, d'autre part, de conserver les relations sociales de leurs membres au sein des frontières internes de ces organisations. Il en conclut que ces communautés, parce qu'elles influencent directement le réseau personnel de leurs membres, ont un effet direct à la fois sur la cohésion du groupe et sur la direction que prennent ces réseaux dans la société d'accueil (Breton, 1964-1965). La communauté ethnique, comme toute autre entité sociale, se trouve toutefois en relation d'interdépendance avec les autres groupes et organisations présents dans son environnement. Mais comme elle est minoritaire par rapport à l'ensemble de la société, cette relation est évidemment inégale (Breton, 1964-1965, 1983; Martiniello, 1988, 1994).

un ensemble de champs ou de domaines d'action politique, le nombre et l'étendue de domaines de chacun pouvant varier d'un groupe ethnique à l'autre. M. Martiniello (1994) suggère subséquemment trois types d'observations relatives aux communautés ethniques: étudier les relations de pouvoir entre membres ou ex-membres, s'intéresser au pouvoir respectif des groupes qui la composent, et regarder la communauté ethnique comme une entité politique en soi et ainsi mettre en lumière ses affaires internes et externes

3.2 L'APPARTENANCE ETHNIQUE

Si les différentes théories élaborées dans le champ des sciences sociales reconnaissent aujourd'hui (à des degrés variables) que l'ethnicité est le produit du contexte et des situations sociales et qu'elle contribue à la production des inégalités sociales (comme cause ou comme résultat), il n'en demeure pas moins que la définition même de l'ethnicité reste une source profonde de désaccord et oppose deux grands courants interprétatifs: les théories naturalistes (empiriques), pour qui les groupes ethniques existent dans la réalité et les théories sociales (constructivistes), pour qui les groupes ethniques sont avant tout des construits résultant des rapports sociaux. Cependant, ces deux courants se différencient aussi à l'interne, en fonction de l'approche méthodologique choisie. D'une part, l'objectivisme renvoie à des traits biologiques ou culturels du groupe (hors de la conscience individuelle) et d'autre part, le subjectivisme se réfère à l'identité individuelle et à la conscience d'appartenance à un groupe. Quatre principaux courants de pensée se sont ainsi succédés et superposés à travers le temps: le primordialisme (ou essentialisme), l'instrumentalisme, le néo-marxisme et l'interactionnisme.

L'école primordialiste a pour prémisse que l'ethnicité est davantage un fait de nature que de culture. Cette approche bâtit sur deux postulats. Premièrement, il existe une communauté de culture propre à un groupe social ou à une société. L'individu qui appartient à ce groupe ou à cette société est soumis à un processus de socialisation qui le conduit à intérioriser les modèles culturels qui lui sont imposés et à intégrer une appartenance qui détermine sa représentation de soi et celles de ce que ses comportements devraient être. «Ce qui mène à poser qu'il ne saurait échapper à une identité sociale qui lui préexiste et à laquelle, sauf à être aliéné ou à devenir déviant, il adhère pleinement» (Ogien, 1987, p. 133). Cette idée de liens sociaux primordiaux entre les individus a été développée par E. Shils dans les années 50. Ces liens seraient semblables aux liens de parenté, parce que tous les deux sont 'primaires' du fait que l'individu les acquiert à la naissance et 'essentiels', parce que l'appartenance ethnique est une appartenance de base, transmise principalement par le groupe. Cette hypothèse qui a fortement influencé les travaux sur l'ethnicité jusqu'aux années 70, est

aujourd'hui critiquée et rejetée par l'ensemble des chercheurs parce qu'elle ne tient pas compte de la présence de conflits et de rapports d'exploitation intra-ethniques. (Martiniello, 1995; Morin, 1990).

La théorie instrumentaliste, qui s'oppose à la précédente, cherche à montrer que l'appartenance ethnique constitue une ressource mobilisable pour l'intérêt politique et économique (individus ou groupes). L'ethnicité est ici perçue comme un instrument (artificiellement créé) utile au développement et au maintien de la solidarité du groupe (par le partage d'intérêts communs) dans la lutte pour les ressources. Ce courant qui a pour caractéristique d'analyser l'ethnicité comme une résultante de la modernité, met l'emphase sur le processus de compétition pour les ressources économiques et politiques: l'ethnicité est pensée comme un processus émergeant des situations conflictuelles qui se superpose à l'appartenance de classes. Les principales critiques qui ont été faites à l'égard de cette école de pensée tiennent au fait que la société est appréhendée comme un espace social atomisé où le collectif ne serait que la somme des individualités. Les individus, ici, sont approchés comme étant totalement égaux et la part de déterminisme dans les choix est ignorée. De plus, cette approche ne peut expliquer comment des groupes ethniques émergent lorsqu'ils ne sont pas à la recherche de pouvoirs (Martiniello, 1995; Poutignat et Streiff-Fenart, 1995).

L'approche néo-marxiste se penche sur le rapport entre l'ethnicité et la classe qui est analysé à partir de la théorie marxiste du travail (exploitation capitaliste). Pour ces chercheurs, l'appartenance ethnique remplace la classe sociale chez les groupes ethniques dominés (l'objectif étant de diviser les travailleurs afin de maintenir le coût de production au plus bas). On a opposé à cette école de pensée le fait qu'elle ne pouvait expliquer la mobilité ascendante de certains groupes (dominés au départ), alors que d'autres restaient au bas de l'échelle.

Les interactionnistes critiquent, pour leur part, l'idée du caractère acquis de l'ethnicité telle qu'avancée par les primordialistes. À leur avis, l'appartenance ethnique s'exprime et se confirme à travers des relations sociales; elle constitue donc un processus continu d'organisation et de catégorisation. Ce postulat implique que les groupes ethniques ne sont pas des entités rigides et fixes mais, au contraire, qu'ils sont toujours en transformation. *«In other words, ethnic categories provide an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems, They may be of great relevance to behaviour, but they need not be; they may pervade all social life, or they may be relevant only in limited sectors of activity»* (Barth, 1969, p. 14). Cet ensemble de règles et de normes est interprété comme un outil de gestion des contacts sociaux, ce qui permet d'une part, l'isolement de certains aspects de la culture et donc leur protection contre toute influence extérieure mais aussi, d'autre part, de faire concorder les différents niveaux d'articulation et de

séparation (les frontières)⁶⁵ au niveau macrosocial (dans la société en général) avec les ensembles systématiques de prescriptions de rôles au niveau microsocial (dans les organisations). Cette approche, sur laquelle il importe d'insister puisqu'elle se trouve au fondement de notre thèse, a été initiée par F. Barth en 1969. Ce courant de pensée, qui dans l'anthropologie anglaise est généralement considéré comme le point de rupture majeur dans l'étude de l'ethnicité, a pour caractéristique principale de poser la question de l'émergence et du maintien des groupes ethniques à partir des processus de catégorisation et d'interaction (ce qui suppose à la fois la présence de contacts culturels et la mobilité des individus) (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995; Martiniello, 1995).

Ce théoricien a été largement influencé, nous apprend Marco Martiniello (*ibid.*), par la théorie des groupes corporatifs issue de l'anthropologie sociale britannique, ainsi que par les travaux du sociologue Erving Goffman. La culture affectant de manière différente les individus qui s'en réclament, elle ne doit pas, affirme F. Barth, être envisagée en tant qu'élément de définition du groupe, mais plutôt comme le produit de l'établissement et de la reproduction des frontières entre les groupes ethniques. Il en conclut que les groupes ethniques étant des organisations sociales, l'étude de l'ethnicité doit s'intéresser spécifiquement aux processus d'établissement, de maintien et de disparition de ces frontières ethniques, ainsi qu'aux modalités de recrutement des membres. Cette approche insiste sur le fait que les appartenances ethniques émergent et évoluent en relation aux contextes sociaux où elles s'insèrent et qu'elles dépendent d'un processus d'identification réciproque entre le membre et le groupe. Des frontières qui sont établies à l'aide de marqueurs symboliques, permettent cette identification et, corollairement, l'exclusion des non-membres. Cette approche véhicule cependant quelques problèmes, notent M. Martiniello (1995) et N. Thede (1998). F. Barth ne réussit pas à expliquer l'émergence et la disparition du groupe ethnique. De plus, comme cette approche est centrée sur l'individu, elle ne tient pas compte des contraintes structurelles qui limitent les choix individuels. Ensuite, parce que F. Barth insiste sur la négociation entre les individus dans les groupes, cette approche masque la relation de pouvoir qui s'instaure entre les groupes, ainsi qu'entre le groupe et l'État. Finalement, comme elle peut également s'appliquer à toutes les formes de groupe, elle ne permet pas non plus d'expliquer ce qui est proprement ethnique dans les oppositions entre 'Nous' et 'Eux'. Cependant, souligne J.-L. Amselle (1994), cette nouvelle façon de percevoir l'ethnicité a révolutionné la manière de concevoir l'identité

⁶⁵ «Boundaries are the demarcation lines or regions for the definition of appropriate system activity, for admission of members into the system, and for the other imports into the system. The boundary constitutes a barrier for many types of interaction between people on the inside and the people on the outside, but it includes some facilitating device for the particular types of transactions necessary for organizational functioning. (...) The incursion of environmental influence would be uncontrolled and would vitiate the intra-system influence» (Katz et Kahn, 1971, p. 17). Ces barrières qui servent à préserver l'intégrité du système en limitant les influences extérieures, peuvent être d'ordre physique (par exemple les frontières nationales) ou d'ordre psychologique (elles sont maintenues par des symboles visibles ou encore par le discours idéologique).

qui est comprise, depuis, comme étant le produit d'une négociation entre toutes les parties prenantes à la définition du lien social. «La frontière ethnique est conçue comme démarcation sociale perpétuellement renouvelée dans les échanges: ce qui conduit à poser que l'identité se reconduit en permanence dans la gestion des relations sociales impliquant un rapport à l'ethnicité. (...) Analyser l'ethnicité est, de ce point de vue, rendre compte de l'ensemble des pratiques de différenciation qui instaurent et maintiennent une «frontière» ethnique, et non restituer le substrat culturel couramment associé à un groupe ethnique en tant que contenu de nature éternelle et stable» (Ogien, 1987, p. 134).

Les théoriciens qui s'inscrivent dans cette école de pensée se séparent en deux courants principaux qui parfois se chevauchent: certains insistent sur le caractère classificatoire de l'ethnicité (construction de la compréhension du monde par les acteurs), d'autres mettent davantage l'emphase sur la question des stratégies identitaires (manipulation de l'image de soi de manière à ce qu'elle soit la plus avantageuse). De plus, ces deux approches de l'ethnicité sont également traversées par un débat sur sa représentation en tant qu'expression politique ou symbolique. Ce débat oppose les théoriciens appréhendant l'ethnicité comme une ressource dont les acteurs usent, de manière stratégique, pour faire reconnaître leurs droits civiques, politiques et économiques, dans une société bâtie sur l'inégalité sociale, à ceux qui, à l'inverse, affirment que l'ethnicité ne serait qu'une réaction à l'anonymat de plus en plus présent dans les grands centres urbains; un sentiment, plutôt qu'un état.

Herbert Gans (1979), qui appartient à ce premier courant, a ainsi mis en évidence, à partir de sa théorisation sur l'identité symbolique, le fait que si l'identité ethnique peut se développer en relation avec une collectivité mythique, réelle ou historique et, qu'elle peut s'exprimer dans l'action, dans le sentiment ou à travers une combinaison des deux, l'élément important de ce phénomène tient surtout à quand, comment et avec quel degré de liberté, l'individu peut jouer son rôle ethnique. Ce qui revient à dire que l'individu possède un certain degré de 'choix' dans l'affirmation ou non de ses appartenances ethniques. Cet auteur rejoint ainsi un courant anthropologique important qui considère l'individu en tant qu'acteur social. La particularité de son analyse tient au fait qu'il associe la résurgence contemporaine des appartenances ethniques à une identification symbolique parce qu'elle aurait perdu son essence première au cours du processus d'assimilation. Elle n'est plus, à ses yeux, qu'une forme nostalgique d'allégeance. Cette argumentation s'appuie, à notre avis, sur une vision figée de la culture: toute modification dans les valeurs, symboles du groupe est analysée par ce chercheur en terme de processus d'acculturation en cours. Or, nous l'avons montré, l'identité (comme la culture) se construit à partir de la mémoire et la mémoire est avant tout une construction sociale et éminemment politique. Tout emprunt n'est donc intéressant qu'en fonction de l'interprétation qui en est faite. Sur ce point, nous rejoignons Michael Fischer (1986) qui

appréhende l'ethnicité (qu'il conçoit comme un 'réservoir de valeurs') comme processus continu d'inter référence (de sélection) entre deux traditions culturelles ou plus: «*Ethnicity is something reinvented and reinterpreted in each generation by each individual and that it is often something quite puzzling to the individual, something over which he or she lacks control. Ethnicity is not something that is simply passed on from generation to generation, taught and learned; it is something dynamic, often unsuccessfully repressed or avoid. (...) In this sense there is no role model for becoming Chinese-American. It is a matter of finding a voice or style that does not violate one's several components of identity. (...) The search or struggle for a sense of ethnic identity is a (re-)invention and discovery of a vision, both ethical and future-oriented.*» (p. 196).

Ce point de vue, qui admet que l'appartenance ethnique se modifie à travers le temps et que cette 'nouvelle' ethnicité est tout autant légitime que la précédente, a également été adopté par d'autres théoriciens (Meintel, 1992, 1994; Catani, 1983, 1986a, 1986b; Bhabha, 1994; Martiniello, 1995). Il s'appuie habituellement sur l'argumentation suivante: «L'ethnicité ne se définit pas par une particularité culturelle objective mais par la construction sociale et politique de celle-ci et par les tentatives déployées par les acteurs sociaux pour leur donner un sens à la faveur des interactions sociales. La culture est un produit de l'ethnicité et non pas un élément de définition de cette dernière. Dès lors, il devient plus aisé de concevoir que les identités ethniques puissent être maintenues en dépit du changement culturel et de la disparition des différences culturelles objectives entre les groupes» (Martiniello, 1995, p. 61). Ainsi, Ana Vasquez (1987), M. Oriol (1985) et A. Ogien (1987), entre autres, présentent l'identité comme une attitude qui serait adoptée le temps d'une interaction, une possibilité parmi d'autres d'organiser ses relations avec autrui (ce que M. Oriol appelle 'identité attitudinale'). «En ce sens l'identité peut être appréhendée comme une occurrence qui se produit dans une situation singulière, comme une notion à laquelle les acteurs font référence en lui attribuant un contenu pragmatique particulier et en lui donnant un sens spécifique. De ce point de vue, l'individu n'est plus saisi en tant qu'il est déterminé par son appartenance puisque c'est lui qui donne une signification à celle-ci. L'appartenance, ainsi conçue, se présente donc comme un accomplissement: elle réclame la mise en œuvre de procédures de compréhension permettant aux acteurs d'apprécier, en les interprétant, les impératifs pratiques que leur confère la position qu'ils occupent dans une configuration de relations sociales organisée autour de l'idée d'identité. Et sur la base de cette appréciation, d'orienter leur action, c'est-à-dire de se présenter, dans les échanges, comme membre d'un ensemble social spécifique: nation, minorité ethnique, classe sociale, sexe, etc.» (Ogien, *ibid.*, p. 135).⁶⁶

⁶⁶ S'inscrivant dans cette même ligne de pensée, N. Van Schendel (1987) distingue quatre niveaux d'identité possibles, chacun d'eux renvoyant simultanément ou séparément à des espaces ou à des modes spécifiques

En tant qu'une des formes particulières de références du tout identitaire, l'appartenance ethnique est donc, elle aussi, variable. Elle peut être multiple, latente ou même, inexistante, mais ce qui est à retenir, c'est la capacité d'action individuelle qui est mise de l'avant tant à travers le discours que dans la pratique. Revendiquer, s'affirmer comme 'ethnique' constitue un acte conscient et volontaire, malgré certaines contraintes réelles (Ghalioun, 1981; Gallissot, 1982). Au niveau individuel et microsocial (communautaire), l'ethnicité est donc largement subjective. Elle correspond au sentiment, à la conscience d'appartenance par l'individu à l'égard d'un système de significations partagées par les membres d'un groupe de référence (Césari, 1997).⁶⁷ À l'instar de nombreux anthropologues et sociologues (Oriol, 1979, 1985; Taboada-Leonetti, 1989; Vasquez, 1987; Meintel et Peressini, 1983; Catani, 1983, 1986a, 1986b), nous concevons, nous aussi, l'identité comme étant un système de références qui, selon les lieux et les moments, cède la primauté à l'une ou l'autre des identifications, donnant ainsi lieu constamment à des inversions de primauté, ainsi qu'à des combinaisons diverses de traits culturels appartenant à deux systèmes de valeurs distincts (ce que M. Catani [1983, p. 120] appelle la «bilarité orientée des références»). De ce fait, dans cette thèse, l'identité désignera l'ensemble organisé de représentations, de connaissances, de souvenirs, entraînant la production de sentiments d'appartenance à un groupe. Ces sentiments permettent à l'individu qui les ressent de se concevoir, de se définir et de se situer par rapport aux autres. Ici, l'idée sous-jacente d'interaction est extrêmement importante parce qu'elle met en évidence l'absence de frontières clairement définies; l'identité et les sentiments d'appartenance sont abordés comme étant des phénomènes extrêmement variables, fluides, changeants et dynamiques. C'est pourquoi, nous nous intéressons également aux représentations publiques, c'est-à-dire à l'élaboration de la construction symbolique de la réalité par les individus à travers le processus d'intégration, puis de reconstruction des rapports abstraits et sociaux dans un environnement donné.

Parce que les appartenances ethniques sont des construits sociaux (et non des données naturelles) qui ne se mobilisent qu'en référence à une altérité, il apparaît nécessaire de mettre l'accent sur l'étude du rapport à partir duquel les groupes sont construits. «C'est en mettant l'accent sur la nature du rapport que l'on peut comprendre les processus liés à l'établissement

d'identification: les identités territoriales (modes d'occupation ou d'implantation), les identités sociales (modes de socialisation et d'organisation ou rapports à la communauté), les identités culturelles et linguistiques (modes d'expression et de création) et les identités politico-juridiques (modes d'affirmation et de revendication ou rapports à la collectivité).

⁶⁷

Cette approche s'inspire, encore une fois, des travaux de M. Weber (1971 [1922]) qui distinguent la race fondée sur une communauté d'origine réelle, de l'ethnie fondée sur la croyance subjective en cette communauté d'origine et, de la nation qui désigne la revendication politique de la communauté. En mettant en avant le fait que ces notions n'ont d'intérêt que dans la mesure où, parce qu'elles sont intimement liées à la perception subjective individuelle, elles sont également susceptibles d'orienter l'action et en conséquence les relations sociales, M. Weber, soulignent P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (1995), a également montré que ce n'est pas l'appartenance en soi qui est intéressante, mais son impact au niveau social pour les acteurs au cours de leurs diverses interactions.

des marques», signale Danielle Juteau (1980, p. 27). Cet auteur insiste sur le fait que tout statut symbolique (le marqueur ethnique) s'inscrit dans un rapport social concret qui détermine un statut concret (l'appartenance ethnique). Il nous apparaît donc crucial, tout comme l'avait proposé Fredrik Barth (1969), de comprendre les mécanismes qui engendrent les frontières de l'appartenance arménienne, plutôt que leur contenu culturel interne. *«If a group maintains its identity when members interact with others, this entails criteria for determining membership and ways of signalling membership and exclusion.»* (p. 15). De fait, on sait désormais que les processus d'inclusion et d'exclusion se construisent en lien avec deux niveaux relationnels: le niveau 'primaire' ou celui des relations informelles (avec la famille, les amis, le voisinage) et le niveau 'secondaire' ou celui où se produisent les échanges utilitaires, généralement encadrés par des règles prédéfinies (Ledoyen, 1992). Or, plusieurs enquêtes ont montré que les attitudes d'exclusion qui se produisent au niveau primaire ont un impact direct sur les relations incluses dans le niveau secondaire. C'est à partir de ce constat que D. Juteau (1999) propose l'hypothèse suivante: les frontières ethniques seraient composées à la fois d'une face interne (correspondant au principe de socialisation au niveau primaire ou communautaire) et d'une face externe (correspondant au principe de catégorisation au niveau secondaire ou social) qui agiraient toutes deux en interrelation lors de la construction identitaire: parce que la domination engendre toujours une vision statique de l'identité (fixation des frontières), les relations sociales développées au sein de la face externe influeraient directement (bien que de manière invisible) sur le processus de socialisation/humanisation/ethnisation qui se produit au sein de la face interne. Raymond Breton (1983), s'appuyant sur l'approche proposée par F. Barth,⁶⁸ avait déjà émis les prémises de cette idée en affirmant, dans le cadre de ses écrits sur la communauté ethnique, que les marqueurs symboliques du groupe ne peuvent jamais être tenus pour acquis puisque «si on définit un champ d'action comme ethnique, soit en termes des intérêts qu'il comporte, soit en termes des acteurs qui y participent, il faut s'interroger sur ce qui définit les frontières de ce champ, sur les critères et les processus d'inclusion et d'exclusion.» (p. 26). Les appartenances sont donc le résultat d'un processus (et non d'un état) et se développent en relation avec les différences investies de sens par les agents sociaux en interaction. Ce postulat permet à J.-L. Amselle (*ibid.*) d'avancer qu'il n'est pas obligatoire que les acteurs se mettent d'accord sur la définition des frontières de l'identité pour que cette dernière existe, il suffit qu'ils s'entendent sur ce qui la fonde en tant que problème: «pour qu'il y ait identité, société, culture ou ethnie, il n'est pas nécessaire que les agents se mettent d'accord sur ce qui définit cette culture: il suffit qu'ils s'entendent pour débattre ou négocier sur les termes de l'identité, sur ce qui la fonde comme problème. En d'autres termes, on peut avancer que l'identité c'est l'accord sur l'objet même du désaccord» (p. 65). Toutefois,

⁶⁸ F. Barth, en considérant les groupes ethniques comme des produits sociaux, insinuait également que ces groupes avaient une portée politique.

ajoute N. Thède (1998) l'identité collective reste particulière parce qu'elle est conçue par les agents sociaux comme étant consensuelle, alors que les négociations se produisent de manière invisible, irrégulière, mais continue. Par le fait même, la communauté ethnique (ou nationale), en tant que lieu où se créent, se transmettent et évoluent les appartenances identitaires, est fondamentalement un espace de négociation et de conflit (figure 6).

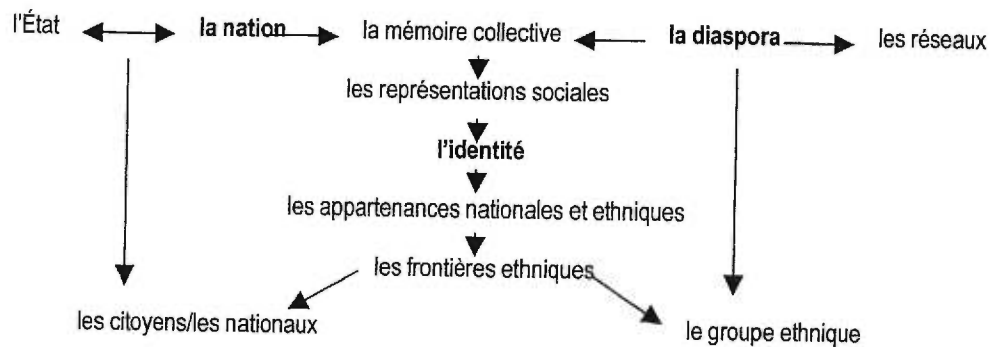


Figure 6: La production de l'identité nationale et ethnique

Ce postulat, auquel nous adhérons, exige que nous envisagions également les appartenances (ethniques ou nationales) dans une perspective interactionniste, comme le propose F. Barth (1969), c'est-à-dire en tant que produit de l'établissement et de la reproduction des frontières entre les groupes. Mais, alors que dans la perspective de F. Barth, la frontière est envisagée comme une limite dichotomique entre deux groupes ethniques distincts, les recherches récentes sur les mécanismes d'inclusion-exclusion (McAll, 1995, 1999; Schnapper, 1996; Stolcke, 1997; Paugam, 1996a, 1996b) montrent, au contraire, que les frontières sont multiples et concernent tous les niveaux de la société: «Il n'existe pas d'exclusion dans l'absolu – exclusion de quoi?-, il existe des dialectiques de l'inclusion/exclusion. Toute organisation sociale, quel que soit son niveau –de la famille à l'entreprise ou à la nation-, implique par définition l'inclusion des uns et l'exclusion des autres. Ce qu'il importe d'étudier, ce n'est pas l'exclusion en tant que telle, ce sont les formes spécifiques qu'ont prises aujourd'hui les processus d'exclusion/inclusion» (Schnapper, 1996, p. 23). En conséquence, nous nous intéressons donc, dans cette thèse, aux processus d'établissement et de maintien des frontières 'ethniques' (en la diaspora arménienne), processus exprimés le plus clairement à travers les appartenances (et leurs marqueurs) revendiquées par les membres du groupe. Si la présence de marqueurs favorise l'inclusion des membres dans le groupe, elle provoque, corollairement l'exclusion⁶⁹ des non-membres.

⁶⁹ Nous utilisons le terme 'exclusion' dans son sens le plus simple, celui d'une mise à l'écart partielle ou totale de la société.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons mis en évidence les interrogations et les débats entourant la conceptualisation de nos trois concepts-clés. Dans une première section, nous avons vu que malgré la présence d'un consensus sur les critères de base du concept 'diaspora', trois courants principaux s'opposent sur le sens et l'application (stricte ou métaphorique) de ces critères. Ce débat, nous l'avons montré, se trouve étroitement lié à la nouvelle réalité contemporaine -à laquelle correspond une déterritorialisation généralisée, la formation de réseaux transnationaux- qui implique la nécessité de questionner l'ensemble du concept tel qu'il a été appliqué jusqu'à ces dernières années: la dispersion doit-elle être contrainte ou volontaire? L'exode doit-il être massif et de courte durée, ou se succéder sur une longue période? En situation de transnationalisation généralisée, doit-on continuer de prendre les cas juif et arménien comme exemple type?

Dans une deuxième section, nous avons insisté sur le fait que le principe des nationalités et l'émergence des États-nations sont intimement liés à l'essor du capitalisme. Nous avons ainsi vu que du XV^e au XVII^e siècle, les grandes découvertes entraînent le développement d'un monde marchand et colonial qui entraîne rapidement le passage des Cités-États à celui des Empires monarchiques et que les échanges continus (des biens et des populations) favorisent la formation d'un premier État-nation dès la fin du XVIII^e siècle (la France), puis d'un second (l'Allemagne), dont l'exemple (et leur conception respective de la nation) se propagent sur toute la planète (selon deux axes différents) au cours des deux siècles suivants. Dès lors, les notions de 'nationalité' et de 'citoyenneté' qui, bien que possédant un sens fort différent l'un de l'autre (l'une se référant à l'appartenance sociologique à une communauté de personnes organisée sur une base culturelle, ethnique et religieuse et l'autre renvoyant à l'appartenance juridique à un territoire géré par l'État), sont utilisées de manière indifférenciée et deviennent les outils de l'État pour établir des frontières symboliques d'inclusion-exclusion entre le groupe dominant (la nation) et les groupes subordonnés (les ethnies et les non-résidents). Toutefois, les processus mondiaux actuels, qui se caractérisent par une transgression économique (le phénomène de globalisation) et migratoire (le phénomène de transnationalisation) des frontières étatiques, bouleversent les États-nations qui éclatent (ou se renforcent dépendamment de l'interprétation qu'en font les chercheurs), prouvant ainsi la nécessité de redéfinir l'adéquation État et nation et donc de questionner également l'association nationalité et citoyenneté.

Dans la troisième section, nous avons souligné le rapport étroit entre l'identité et la mémoire. Nous avons vu que l'identité se construit en relation avec la mémoire (collective [historique et sociale] et individuelle) et se fonde sur des représentations sociales intégrées au cours du

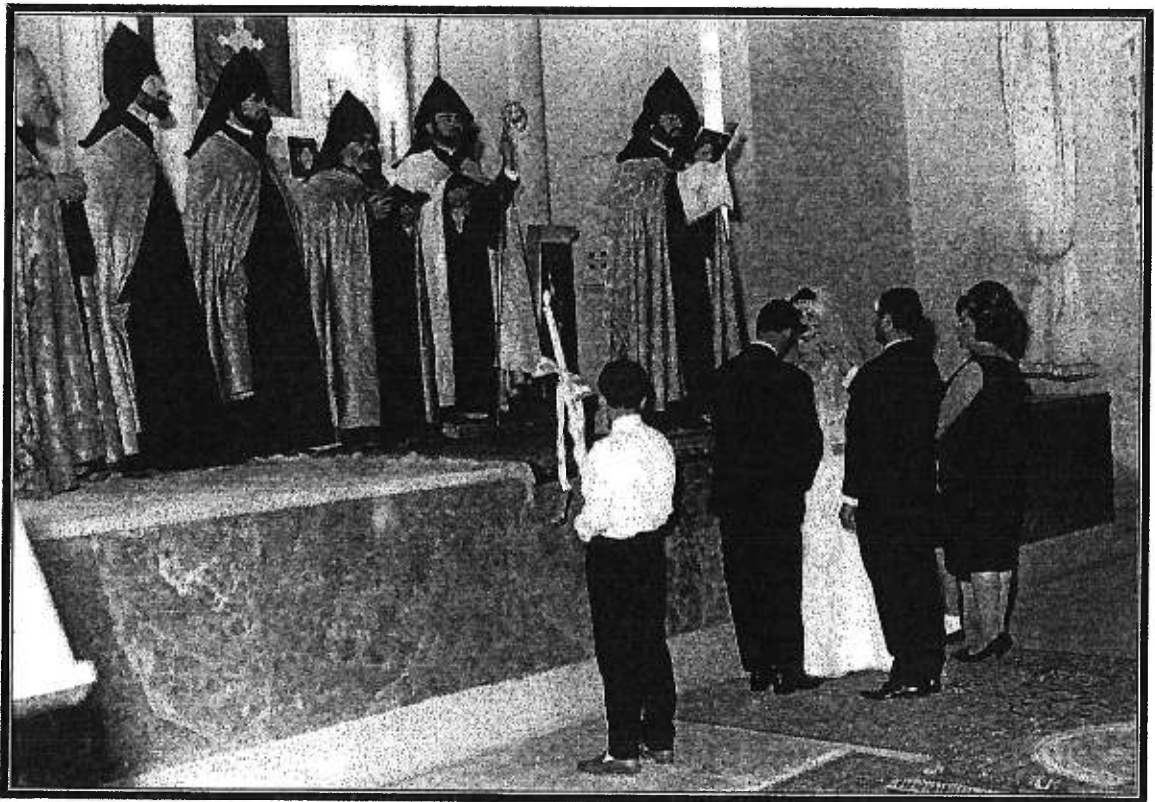
processus de socialisation. Paraphrasant Jacques Berque (1978), nous pouvons résumer ce concept en ces mots: l'identité se fait à partir de transfert et de continuité, elle est à la fois objective et subjective, individuelle et collective, elle est naturellement active et forme une totalité décomposable. Nous avons également insisté sur le fait que la construction identitaire ne peut se produire qu'en relation avec des classements sociaux (par le biais de l'établissement de marqueurs identitaires qui tracent les frontières du *membership*) concourant ainsi à développer et à maintenir les comportements normatifs du groupe, valorisés et rejetés. Par conséquent, si l'identité, est fondamentalement le résultat d'un processus individuel (en fonction des structures cognitives et conitives), elle est également dépendante du processus de socialisation (à l'œuvre dans le cadre de la famille et des institutions de l'État).

Ces trois concepts, que nous avons présentés séparément, s'entrecroisent pourtant en plusieurs points; mais, l'aspect le plus récurrent renvoie au rapport de domination qui s'exerce dans l'État (entre un groupe dominant appelé 'nation' et les groupes dominés, nommés 'groupes ethniques') et, entre l'État (qui se veut représentatif de la nation) et sa diaspora (qui revendique son appartenance nationale). Avec la hiérarchisation des termes 'nation', 'diaspora' et 'groupe ethnique', il semble effectivement que le pouvoir d'un groupe dépende essentiellement de son image sur la scène nationale ou internationale. Or, dans le cas des diasporas, si les marqueurs identitaires sont déterminés par ses multiples représentants communautaires, ils sont également influencés par le discours des représentants de l'État-nation qui occupe le territoire d'origine. Ces derniers cherchent à renforcer l'allégeance de la diaspora, en maintenant la référence constante au *homeland*, afin de mieux lui faire servir ses propres fins. Mais, par ailleurs, ils la rejettent lorsque les actions entreprises en diaspora vont à l'encontre des intérêts de l'État en question. À travers un double processus d'imposition de frontières ethniques, à l'interne et à l'externe, apparaît un rapport de force où les notions 'd'appartenance nationale' et 'd'appartenance citoyenne' constituent des enjeux politiques, ce qui laisse entrevoir la possibilité de concevoir la diaspora comme élément participant à la dynamique nationale, bien que sise hors du territoire national. «*In political terms, a national Diaspora can be understood as a people with a common national origin who regard themselves, or are regarded by others, as members or potential members of the national community of their home nation, a status held regardless of their geographical location and their citizenship status outside their national soil*» (Shain, 1989, p. 51).

Nous avons en conséquence construit notre projet d'étude en relation aux éléments principaux qui surgissent au travers de la revue de littérature: le discours sur l'unité nationale, le lien au *homeland* et la présence de frontières internes et externes comme éléments de la construction identitaire, qui tous trois renvoient intrinsèquement au rapport de domination qui s'exerce dans la nation. Le choix de cette approche nous inscrit dans le courant de l'anthropologie

politique.⁷⁰ De plus, ayant adopté comme postulat que les membres de diaspora sont des acteurs sociaux capables d'actions concertées, nous nous inscrivons *de facto* dans le courant de 'l'analyse stratégique', développé par Michel Crozier en France, courant qui propose une interprétation des stratégies des acteurs sociaux en terme de lutte pour le pouvoir. Dès lors, nous ne pouvons que nous intéresser aux notions qui se trouvent au fondement de l'approche politique: le pouvoir, le conflit et l'action concertée (aussi connue sous le nom 'action politique' parce qu'elle cherche à agir sur la direction des affaires publiques, dans un domaine ou un autre de la vie communautaire). Or, le choix de cette approche et de ce courant d'analyse appelle l'adoption d'une approche méthodologique particulière; nous présentons celle-ci en détail dans le chapitre qui suit.

⁷⁰ Ce courant utilise trois approches majeures pour étudier le pouvoir: la première, que nous utilisons dans cette thèse, possède comme prémisse que le pouvoir est réparti de façon plus ou moins équitable entre les différents groupes sociaux, elle met donc l'emphase sur la prise de décision dans un conflit ouvert et l'on présume que ceux qui ont le plus de pouvoir imposeront leur opinion; la deuxième appréhende le pouvoir en relation avec les stratégies d'obstacles qui cherche à empêcher que certaines questions ne soient discutées (le conflit larvé); la troisième tient compte du pouvoir qui s'exprime par le poids de l'influence exercée par certains acteurs sur d'autres groupes ou individus et qui empêche ces derniers d'exprimer leurs griefs ou revendications (le conflit latent) (Martiniello, 1994).



Un mariage à l'Église arménienne apostolique

Chapitre 2

L'approche méthodologique

L'enquête de terrain s'est déroulée formellement du mois de mars 1998 au mois de septembre 1999 inclusivement. On rappellera que la présente étude a été précédée de plusieurs années d'attention officieuse envers les Arméniens, ainsi que d'une 'pré-enquête' (réalisée en 1995-1996). L'intérêt que nous éprouvons pour ce groupe s'est traduit, au cours de toutes ces années, par le développement de nombreux contacts dans la communauté et par de l'observation participante informelle. Dès lors, nous avons eu l'occasion de remarquer l'importance que prennent, dans le discours sur soi et sur le groupe, les liens (amicaux et familiaux) qui relient les Arméniens à travers le temps (sur plusieurs générations) et à travers l'espace (malgré la dispersion). Nous avons aussi constaté la présence d'une volonté certaine de préserver l'appartenance arménienne. Toutefois, nous avons également été étonnée par les nombreuses sources de discordes politiques et religieuses qui traversent le groupe. Cet ensemble relationnel, composé d'alliances et de ruptures, a stimulé notre intérêt en nous entraînant vers de nombreuses pistes de réflexion sur l'établissement de frontières identitaires, sur la représentation de soi en diaspora, sur le lien avec la nation.

Ce chapitre consacré à la méthodologie de l'enquête décrit la démarche utilisée pour le recueil et pour l'analyse des données. Il se compose de cinq sections: la première présente des informations reliées au terrain (ses différentes étapes et les aires d'enquête); la deuxième dépeint la construction de l'échantillonnage (les critères de sélection et les méthodes de recrutement); la troisième présente les méthodes d'enquêtes (la cueillette des données et la composition du questionnaire); la quatrième traite des deux approches utilisées pour le traitement des données (l'analyse stratégique et l'analyse textuelle); finalement, la cinquième et dernière section examine les limites méthodologiques inhérentes à cette étude.

PREMIÈRE SECTION: LE TERRAIN

Le terrain a eu lieu à Montréal et à Paris. Le choix de Montréal, comme lieu principal du travail de terrain allait de soi. D'une part, parce que sa population est la plus importante et la plus structurée au Canada et d'autre part, parce que cette ville constitue le lieu de notre insertion

'naturelle' dans la communauté. La décision d'effectuer un travail de terrain à Paris s'appuyait, quant à elle, sur la possibilité de comparer nos données en fonction de politiques migratoires et nationales divergentes ainsi que de vagues migratoires différentes dans leur origine et dans leurs sources de départ. La 'comparaison' entre ces deux communautés montréalaise et parisienne ne pouvait qu'être une source riche de renseignements sur la diaspora.

Le travail de terrain a été particulier en ce sens qu'il s'est effectué en quatre grandes phases, à durée variable, qui se sont parfois chevauchées.

Dans un premier temps, de mars 1998 à juin 1999, nous nous sommes particulièrement intéressée aux différents médias communautaires arméniens, dans le but avoué de prendre le pouls de la communauté et d'en saisir ses préoccupations. Cet intérêt était motivé par les nécessités liées à l'élaboration du questionnaire. Il fait également suite aux constats posés par Erik Hobsbawm (1992 [1990]) et Raymond Breton (1964-1965) concernant l'importance du lien entre les médias et la diffusion de l'idéologie nationale dans la consolidation des communautés 'imaginaires' (qu'elles soient nationales ou ethniques). Ces deux auteurs pointent le fait que la fonction intrinsèque des médias: être à la fois la mémoire et le défenseur des intérêts du groupe, permet leur instauration en tant qu'outil de propagande pour la diffusion de l'idéologie et d'une certaine standardisation culturelle.

Deux types de médias se détachent particulièrement quant à leur importance pour la communauté arménienne montréalaise. Il s'agit de la presse écrite et de la télévision. La presse écrite est constituée de deux journaux hebdomadaires, Horizon et Abaka, respectivement reliés à chacun des deux plus importants partis politiques en diaspora, soit le Parti Dachnak et le Parti Ramgavar.¹ Ils sont donc orientés idéologiquement. Pendant plus d'un an, nous avons lu attentivement ces journaux et nous avons écouté régulièrement l'émission hebdomadaire Hay Horizon (de type téléjournal), également réalisée par le parti Dachnak et diffusée au canal ethnique CJNT. Le territoire de diffusion des journaux couvre la

¹ Le Parti Dachnak (ou Fédération révolutionnaire arménienne) est créé en 1890 à Tiflis. D'inspiration socialiste, il se veut le représentant des paysans soumis aux exactions des populations kurdes et turques. Le parti Ramgavar, naît à Constantinople en 1908 d'une restructuration du Parti Dachnak après l'arrivée au pouvoir, dans l'Empire ottoman, du parti Jeunes-Turcs. D'option démocratique, ses partisans, à l'origine, sont membres de la riche bourgeoisie (citadine) et prônent une voie tempérée. Ces deux partis jouent un rôle important dans l'Empire ottoman au début du siècle, puis dans la vie de la diaspora. Un troisième parti, le Parti Hunchak, d'inspiration socialiste, est fondé à Genève en 1889 par une élite intellectuelle; il a peu d'influence en diaspora. Depuis 1991, ces partis sont inscrits sur la liste des partis officiels en Arménie et leurs représentants, élus comme députés par les citoyens de l'État, siègent au parlement arménien; néanmoins, en diaspora, ils ne sont pas des partis politiques à proprement parler comme l'explique ce répondant rencontré à Paris:

– De mon point de vue, ce ne sont pas des partis politiques. On pourrait plutôt les qualifier de groupes ayant différentes options de gestion, ou une vision plus ou moins différente du règlement de la question arménienne. C'est plutôt ça l'idéologie qui prévaut dans ces partis, même s'ils ont une vague coloration sociale ou libérale.

(Simon, la quarantaine, né en France)

grande région de Montréal où vit la majorité des Arméniens, mais il touche aussi des lieux beaucoup plus éloignés comme la France, l'Égypte, l'Angleterre, les États-Unis. L'émission télévisée, réalisée à Montréal, est également diffusée à Vancouver. Par Internet, nous avons aussi suivi les nouvelles en provenance d'Arménie et des autres communautés en diaspora: à l'aide du réseau (indépendant et apolitique) de diffusion de nouvelles Armenian Network News (aussi appelé familièrement Groong) qui reçoit et retransmet gratuitement à ses abonnés, depuis Los Angeles, une quarantaine de messages par jour;² grâce au journal électronique Gamk-Horizon (fruit d'une collaboration entre les réseaux dachnaks français et montréalais) publié quotidiennement en version anglaise et française; en nous abonnant à la revue mensuelle AIM (éditée à Los Angeles et diffusée en anglais dans de nombreuses communautés de la diaspora) qui jette un regard critique, sans parti pris politique, sur ce qui se passe en Arménie ou en diaspora.³

Dans un deuxième temps, de septembre 1998 à juillet 1999, nous nous sommes intéressée aux représentants communautaires⁴ et à l'organisation qu'ils représentent. L'enquête menée pour notre maîtrise nous avait amenée à constater qu'une partie importante du discours des membres se référait à la structure organisationnelle de la communauté pour justifier leurs propres appartenances (ethnique, politique ou confessionnelle). À de nombreuses reprises, par exemple, ils faisaient état du lien évident entre le fait d'avoir fréquenté telle école au Liban (nos répondants étant tous originaires de Beyrouth) et celui de fréquenter, à Montréal, l'église qui lui est associée; non pas par conviction religieuse, mais tout simplement pour y retrouver un certain réseau de connaissances. Ils insistaient également sur l'implication communautaire de leurs parents et de leurs grands-parents pour justifier leur propre investissement (ou absence d'investissement) dans telle ou telle section de la communauté. Il nous semblait donc capital, pour la bonne marche de cette présente étude, de nous pencher sur la structure

² Ces messages vont de l'annonce d'activités communautaires en diaspora, à celle de la création d'une nouvelle association professionnelle, en passant par la publication de découvertes médicales, au suivi de la situation économique et politique en Arménie ou de la politique étrangère envers l'Arménie; on y trouve même, à l'occasion, des entrevues avec des personnalités arméniennes importantes. Si les communautés qui profitent le plus de ce réseaux sont américaines et canadiennes, on retrouve, à l'occasion, des annonces pour des événements prévus en Europe (en Allemagne, en Suisse, en France, etc.) ou en Amérique du Sud (Argentine).

³ À cette étape, nous avons rencontré une première difficulté tenant à la langue. Bien que notre connaissance de base de l'arménien nous permettait de comprendre le sujet traité, nous étions dans l'incapacité de l'approfondir. Afin de contourner cette difficulté, nous nous sommes fait accompagner d'un interprète-traducteur lors d'écoute d'émissions ou de lectures de journaux pour nous assurer que le sens que nous avons saisi était exact. Par ailleurs, nous avons rapidement remarqué que, d'une part, si les journaux arméniens à Montréal consacrent une partie importante de leurs pages à diffuser la nouvelle en arménien, les informations jugées les plus importantes sont également reprises dans les sections anglaise et française et que, d'autre part, la majorité des actualités diffusées quotidiennement en anglais par Internet est similaire à celle que l'on retrouve dans les journaux ou dans l'émission télévisée.

⁴ Nous appuyant sur la définition qu'en a faite Albert Meister (1974), le terme 'représentant' désigne, dans cette thèse, ceux qui détiennent l'accès à l'information, qui prennent des décisions, qui contrôlent et qui négocient. En outre, le représentant (tout comme n'importe quel membre) y est appréhendé comme un acteur intégré dans un réseau de relations sociales (composé de liens formels et informels) qui se fondent sur la relation hiérarchique, la connivence, l'amitié, la solidarité ou la concurrence.

interne de la communauté pour mieux comprendre et replacer dans un contexte approprié les références explicites et implicites des membres. De plus, le fait d'avoir, avec les représentants communautaires, des entretiens portant sur leur organisation ou association, offrait un avantage certain car, au cours d'une même rencontre, ils étaient non seulement en mesure de nous présenter leur organisme et d'en exposer le discours idéologique, mais aussi, de nous parler d'eux-mêmes.

Dans un troisième temps, en mai 1999, nous sommes allée réaliser une partie du travail de terrain à Paris où se trouve une importante communauté arménienne. Il importe toutefois de noter que, notre connaissance de la communauté parisienne étant limitée, l'objectif de ce terrain était essentiellement de nous fournir une base de 'comparaison' avec la communauté montréalaise et non de constituer une aire d'enquête en soi. Cette étape en 'terre étrangère' nous a permis de développer des pistes de réflexion concernant certains faits constatés à Montréal et dont l'importance nous avait échappé. C'est là-bas, par exemple, que nous avons discerné pour la première fois la présence d'un monde spécifiquement arménien. C'est là-bas, également, que nous avons saisi dans toute son ampleur, la dimension spatiale de la diaspora en tant qu'Arménie 'virtuelle', en expérimentant la force des réseaux organisationnels et individuels. C'est aussi là-bas que nous avons compris l'importance de l'organisme communautaire dans la vie des représentants qui en sont les salariés. Bien que mineur en terme de temps et d'investissement dans l'ensemble de l'étude, l'apport du terrain parisien à notre compréhension de la diaspora arménienne est inestimable.

Enfin, dans un quatrième et dernier temps, entre juillet et septembre 1999 inclusivement, nous avons approché, à Montréal, quelques membres (qu'ils soient participants actifs, passifs ou en retrait).⁵ La durée de cette étape, plus courte que les deux premières, s'explique par le fait qu'à notre retour de France, nous avons décidé de nous concentrer davantage sur les

⁵ A. Meister (1974) propose une typologie qui distingue le militant de l'animateur, du technicien et du membre. - Le militant est un participant actif et généralement bénévole d'une organisation à laquelle il s'identifie complètement. Il veut conserver ou obtenir un pouvoir dans un groupe ou encore, il désire obtenir un pouvoir pour ce groupe, hors du cercle de ce groupe; il a donc une vision politique de son action. L'animateur et le technicien, sont, pour leur part, des individus rémunérés pour leur travail dans l'organisation. Contrairement au militant, l'animateur et le technicien, ont appris le métier pour lequel ils ont été embauchés; ils ont un statut professionnel. De ce fait, ils voient leur avancement dépendre des normes de promotion de leur institution d'attache et de la réputation qu'ils se sont bâtie dans l'usage de leurs techniques de travail respectives. Quant au membre, il s'identifie à l'organisation, mais contribue peu aux décisions. - Nous ne retenons pas cette typologie parce que ces définitions supposent une distribution de rôles relativement linéaire, alors que dans les faits la réalité communautaire peut être beaucoup plus complexe; l'animateur et le technicien pouvant être à la fois membres et militants. Par le terme 'membre', nous désignons donc, dans cette thèse, toute personne participant ou non à la structure organisationnelle de la communauté. Nous divisons cependant cette catégorie en trois sous-groupes: les représentants (salariés ou bénévoles), les membres participants (les individus qui assistent activement ou passivement aux diverses activités offertes par la communauté, sur une base plus ou moins régulière) et les membres en retrait (les personnes affiliées à la communauté par les liens du sang, mais qui ne participent pas aux activités proposées par les organismes communautaires). Nous distinguons également les participants actifs des participants passifs. Les premiers désignent des membres qui s'impliquent dans la vie communautaire sans être toutefois nécessairement des représentants, alors que les seconds se contentent de profiter de cette vie communautaire. Les représentants sont donc toujours des participants actifs, alors que les membres participants sont parfois des représentants.

représentants communautaires. Dès lors, la rencontre avec les membres cherchait à nous fournir essentiellement une base comparative au discours de ces représentants afin de valider nos interprétations.

Mentionnons également que toutes ces étapes ont été accompagnées d'observations participantes. Toutefois, bien que de nombreuses pistes d'interprétation nous furent fournies au cours de ces échanges informels, les observations participantes ne constituent pas, selon nous, une phase séparée de l'enquête mais en forment plutôt la toile de fond.

DEUXIÈME SECTION: L'ÉCHANTILLONNAGE

Au total, des informations ont été recueillies sur cinquante organisations, associations et comités⁶ divers, appartenant aux communautés de Montréal et de Paris, afin de comprendre la structure organisationnelle des communautés arméniennes, les relations de pouvoir⁷ ainsi que les zones de tensions et de négociations⁸ présentes en diaspora. Dans un premier temps, quarante-cinq représentants communautaires ont été consultés sur la formation et la structure de l'organisme, de l'association ou du comité dont ils étaient le porte-parole au moment de l'enquête (figure 7). Dans un second temps, ces mêmes représentants ainsi que vingt-cinq membres de la communauté ont été rencontrés pour discuter de leurs perceptions et attitudes sur l'État d'Arménie, sur la vie en diaspora, sur la vie communautaire et sur la nation.⁹ Nous avons donc, d'une part, un échantillon global comprenant soixante-dix personnes (qui

⁶ Ce terme renvoie à un sous-groupe produit par une association et chargé de responsabilités clairement définies et limitées (par exemple, la gestion financière, l'organisation d'activités, etc.).

⁷ Le pouvoir, selon la définition qu'en donne Marco Martiniello (1992), «est une aptitude que possède un agent (ou des agents) à contrôler des résultats à propos de questions qui affectent ses intérêts.» (p. 101). Le pouvoir, précise Alex Mucchielli (1977), c'est de disposer d'informations que les autres n'ont pas et ainsi prévoir leurs comportements, ce qui donne accès à une liberté d'action imprévisible pour autrui. Le concept de 'pouvoir', de ce fait, présuppose l'existence de ressources, d'atouts et de forces; il implique donc la notion d'intérêt, puisque chacun a besoin de l'autre pour orienter son propre comportement. Néanmoins, la présence du pouvoir n'implique aucunement son exercice constant, de même qu'elle ne signifie pas non plus que son usage soit conscient ou contrôlé.

⁸ La négociation, explique Anselm Strauss (1992), «est un moyen pour obtenir que les choses se fassent. Elle est utilisée pour que se fasse ce qu'un acteur (personne, groupe, organisation, nation, etc.) souhaite voir accompli. D'autres acteurs sont nécessairement engagés dans l'entreprise. (...) La négociation implique nécessairement une certaine tension, sinon les gens ne négocieraient pas.» (p. 252). En conséquence, les négociations ne se produisent pas au hasard, mais obéissent à certains modèles. De plus, parce que l'ordre négocié est constamment retravaillé, les résultats de ces négociations doivent toujours être revus. Ainsi, l'ordre négocié reflète toujours la somme totale des règles et politiques d'une organisation (sa culture). De ce fait, la tradition constitue le résultat de toutes les négociations antérieures (Amselle, *ibid.*).

⁹ Toute catégories confondues, nous avons rencontré formellement cinquante-trois personnes à Montréal et dix-sept personnes à Paris.

regroupe à la fois des représentants communautaires et des membres) et d'autre part, un sous-échantillon composé des quarante-cinq représentants communautaires.¹⁰

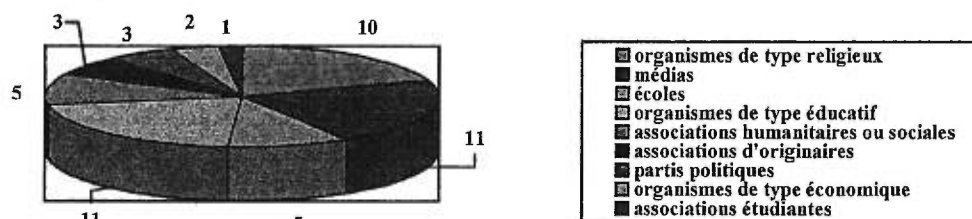


Figure 7: Distribution des répondants en fonction du type d'organismes qu'ils représentaient au moment de l'entrevue

2.1 LES CRITÈRES DE SÉLECTION

Les critères de sélection ont été établis pour chaque échantillon en tenant compte à la fois des besoins spécifiques des différentes phases d'enquête, des ressources effectivement disponibles, du temps dont nous disposons pour compléter chacune de ces phases et, enfin, des différentes variables dépendantes (identifications nationales, diasporiques, étatiques, historiques) retenues en support à notre question de recherche spécifique: Quelles sont les identifications présentes en diaspora arménienne?¹¹

2.1.1 La sélection des organismes

L'étape du travail de terrain consacrée à la compréhension de la structure communautaire a exigé beaucoup de réflexion sur la sélection des organisations. La quantité phénoménale d'entités communautaires à Montréal et à Paris rendait obligatoire une sélection sévère pour garder le contrôle du travail de terrain. De plus, consciente du fait que les communautés en diaspora sont soumises à différentes tensions concernant les appartenances religieuses et politiques, nous avons à cœur de respecter le poids communautaire de chacun des regroupements, sans cependant donner la priorité à l'un ou à l'autre, pour ménager d'une part, les susceptibilités et d'autre part, éviter des biais indésirables au moment de l'analyse. Les critères de sélection retenus sont donc les suivants:

¹⁰ Nous exposons les caractéristiques endogènes et exogènes de ces répondants en annexe, dans le chapitre intitulé 'L'échantillon de convenance'.

¹¹ Il ne s'agira donc pas, dans cette thèse, et nous insistons sur ce point, d'effectuer une description exhaustive de toutes les identifications présentes à partir de cet échantillon, mais bien de montrer comment ces identifications sont construites en relation à la nation et comment elles s'inscrivent dans un processus de catégorisation.

- Les organisations et les institutions sélectionnées pour une rencontre éventuelle avec leur représentant devaient posséder un fort degré d'influence dans la communauté arménienne en général, soit par la taille ou par la force de leur *membership* ou encore, par leur présence sur la scène communautaire montréalaise (ou parisienne). Ce critère qui permettait l'élimination des entités appartenant à des systèmes organisationnels larges mais ne regroupant qu'un très petit nombre de membres, nous a permis la rétention des associations religieuses, éducatives, médiatiques, politiques et humanitaires.
- Toutes associations similaires sur le plan des activités seraient également sélectionnées. Ce critère nous évitait d'accorder trop d'importance à une organisation plutôt qu'à une autre tout en nous permettant de conserver dans notre échantillon des associations indépendantes mineures en terme d'influence; c'est-à-dire celles à visée caritative, éducative, littéraire, culturelle ou regroupant des compatriotes, des étudiants, des femmes.
- Nous avons éliminé de notre corpus, pour plusieurs raisons, toutes les associations destinées spécifiquement aux moins de 20 ans: parce qu'elles véhiculent une trop grande disparité d'activités, d'objectifs et de modalités de fonctionnement par rapport à celles s'adressant aux adultes; parce qu'elles s'adressent à des groupes d'âge très diversifiés; et parce qu'il n'était pas dans nos objectifs d'interroger des membres adolescents (ou parfois pré-adolescents). Puisque les associations sportives s'adressent à une clientèle jeune (30 ans et moins), la rencontre avec les représentants d'associations sportives a été, par le fait même, éliminée.

À Montréal, trente-deux organismes arméniens ont formellement fait l'objet d'une rencontre et nous avons obtenu de manière informelle des informations sur trois autres associations. Nous avons complété nos renseignements par le biais d'observations participantes, de discussions informelles et d'Internet. À Paris, nous n'avons enquêté que sur les organisations liées aux églises, aux écoles et aux médias; dix représentants y ont été rencontrés formellement. Toutefois, tout comme le travail de terrain à Montréal, celui de Paris a permis d'obtenir des renseignements sur cinq autres organismes communautaires.

Mentionnons que malgré notre approche systématique, en raison du refus de certains représentants d'associations de nous rencontrer, nous ne pouvons affirmer que notre échantillon reflète fidèlement la communauté arménienne de Montréal. Cependant, la lecture de l'ensemble des données nous laisse croire qu'il représente assez bien sa structure organisationnelle.

2.1.2 La sélection des répondants

Rappelons que l'échantillon des répondants¹² se divise en deux catégories distinctes: les représentants et les membres (participants¹³ ou en retrait). À ces deux types de catégories correspondent des critères de sélection différents.

L'objectif poursuivi étant triple: déterminer qui, en diaspora (ou tout au moins dans les communautés montréalaise et parisienne), détient le pouvoir réel de décision sur les critères d'identification, quels sont les modalités et les mécanismes mis en place dans la réalisation de ce projet et vérifier s'il existe une action concertée à ce sujet, nous avons l'obligation de porter une attention particulière au discours produit par les représentants communautaires. Le principal critère de sélection établi pour cette catégorie de répondants était de rencontrer l'une des personnes du comité exécutif de l'organisme sélectionné, tout en évitant autant que possible de descendre les échelons de la hiérarchie interne à l'organisme. Cette décision s'appuyait sur des résultats de nombreuses études qui signalent que la position occupée par un individu dans la hiérarchie organisationnelle est directement liée à son degré d'adaptation à l'organisation et à la perception qu'ont les autres membres de ses capacités à atteindre les buts visés (Smith, 1973; Salaman, 1979). Toutefois, la nature même des responsabilités de ces représentants (diriger leurs actions vers la portion de la communauté qu'ils représentent) rend vraiment très difficile leur identification pour les personnes non affiliées à l'organisme et elle est carrément impossible pour les 'étrangers'. Nous avons donc été vers la solution la plus simple, celle de contacter l'organisation et demander à parler au président ou au responsable (directeur, prêtre, rédacteur en chef). Ce dernier, après avoir évalué la pertinence de notre demande et ses disponibilités pour un entretien, acceptait ou refusait de nous rencontrer. Lors de refus, il nous désignait une autre personne à contacter (vice-président ou secrétaire) qui, à son tour, acceptait ou refusait l'entretien. Dans ce cas, elle nous redirigeait vers un autre de ses collègues (trésorier ou conseiller).

Désireuse de recruter aussi des Arméniens en retrait, ces derniers étant souvent oubliés dans ce genre d'enquête, nous avons favorisé le critère des origines arméniennes (le lien du sang) aux dépens des modalités de la participation communautaire adoptées par le répondant éventuel. La présence de ces différents types de membres dans notre échantillon nous permettait de récolter des points de vue différents et nous fournissait, par le fait même, un panorama plus vaste des identifications en diaspora et de leurs dimensions stratégiques.

¹² Par ce terme, nous entendons toute personne ayant été interrogée formellement.

2.2 LES MÉTHODES DE RECRUTEMENT DES RÉPONDANTS

Nous avons adopté au début de l'enquête une méthode générale de recrutement basée sur l'établissement de quotas (en termes de catégories sexuelles, d'âge, de pays de provenance). Or, nous nous sommes rapidement retrouvée confrontée à une difficulté imprévue, directement liée au terrain, qui nous a obligée à réviser notre méthode et à favoriser des techniques légèrement différentes en fonction des deux catégories de répondants (représentants et membres) que nous voulions recruter.

Le respect de notre critère de base (rencontrer l'instance supérieure de l'organisation) nous empêchait concrètement d'utiliser la méthode des quotas. Il nous est effectivement très vite apparu que l'occupation du poste de représentant communautaire dépend davantage du choix qu'ont fait les membres d'un organisme¹⁴ que celui de la préoccupation de refléter les caractéristiques de la population qui composent cette communauté. Ainsi, les personnes occupant ces postes étaient majoritairement des hommes dont l'âge moyen dépassait largement les 45 ans et qui, pour la plupart, provenaient du Liban. Nous nous sommes aussi rapidement aperçue qu'il ne serait pas de notre ressort de décider si nous allions rencontrer un ou plusieurs répondants par association puisque, à quelques reprises, ces représentants ont accepté de nous rencontrer uniquement à la condition qu'ils puissent être accompagnés de collègues. Nous nous trouvons en face de variables difficilement contrôlables. Nous avons donc adopté une méthode non probabiliste et nous avons recruté les représentants à partir de la technique dite 'boule de neige' (appartenant au groupe des techniques par choix raisonnés). Il s'agissait de la méthode la plus réaliste pour effectuer notre terrain.

Les représentants salariés étant par définition des employés de l'institution qu'ils représentent, il a été extrêmement facile, à Montréal, d'entrer en communication avec eux (les coordonnées de l'institution apparaissant dans le bottin arménien)¹⁵ et d'obtenir un rendez-vous malgré leurs agendas chargés. À Paris, nous avons utilisé une technique d'approche un peu différente: quatre mois avant notre arrivée, nous avons contacté par écrit les personnes que nous

¹³ Nous utilisons le terme 'participation' dans le sens que lui accorde Raymond Breton (1983), c'est-à-dire qu'elle «n'est pas restreinte à ses aspects formels, mais inclut également le fait de s'intéresser aux événements de son milieu et d'en suivre l'évolution.» (p. 25).

¹⁴ Bien que, souligne A. Meister (1974), les facteurs endogènes propres à la personne (sexe, âge, niveau de scolarisation) influent pour beaucoup dans cette décision.

¹⁵ Depuis 1975, l'Église Sourp Hagop publie annuellement un bottin qui regroupe les coordonnées de plusieurs Arméniens de Montréal et d'Ottawa, celles des organismes communautaires les plus importants, celles de certains professionnels et celles de quelques entreprises arméniennes. Ce bottin, connu dans la communauté sous le nom de 'bottin arménien', a toutefois, depuis 1999, un sérieux concurrent publié cette fois par la Cathédrale Sourp Krikor Loussavorith (aussi connue sous le nom de Cathédrale St-Grégoire). Pour les fins de l'étude, nous nous sommes appuyée sur celui de Sourp Hagop puisque le second n'existait pas encore au moment où nous entamions les premiers contacts.

souhaitions rencontrer. Une fois sur place, nous avons repris contact avec ces responsables et contacté d'autres représentants que nous ne connaissions pas précédemment.

En ce qui concerne les représentants bénévoles, ce fut légèrement plus compliqué. À partir de quelques informations-clés, obtenues dans le bottin arménien, nous sommes entrée en contact avec les représentants des principales entités communautaires. Ces derniers, lors de l'entretien, ou parfois dès le contact téléphonique, acceptaient généralement de nous fournir les coordonnées d'une tierce personne responsable d'un autre organisme qui, une fois contactée, procédait de la même manière et ainsi de suite. Malgré la simplicité de cette méthode, nous avons noté, dès la prise de contact, que toute la difficulté résidait à se présenter et persuader notre interlocuteur de nous rencontrer. La décision de nous accorder un entretien étant étroitement dépendante de sa bonne volonté,¹⁶ nous avons immédiatement compris l'importance de travailler nos techniques d'approche. De fait, malgré notre insertion 'ancienne' dans la communauté, nous avons rapidement constaté que notre réseau de connaissances était nettement insuffisant pour nous permettre d'accéder directement à certains de ses 'secteurs'. Ainsi, après quelques essais-erreurs, nous avons remarqué que la référence à tel ou tel intermédiaire nous ouvrait ou nous fermait les portes. Cela nous a dès lors fait voir la présence de réseaux d'interactions plus ou moins interpénétrés. Nous avons donc privilégié, dans un premier temps, le développement d'un réseau d'informateurs (fondé sur les liens amicaux que nous avons développés jusqu'alors), pour nous permettre, dans un deuxième temps, d'approcher les représentants.¹⁷ Nous avons également en main trois atouts majeurs pour faire une réussite de cette entreprise de 'séduction'. Premièrement, le fait de nous présenter sous le nom arménien de notre époux (Achdjian) a grandement facilité les choses lors du premier contact téléphonique. Nous avons consciemment choisi d'utiliser ce nom après avoir constaté que notre nom de naissance (Lenoir) ne renvoyant à aucun repère pour nos interlocuteurs contribuait, au contraire, à augmenter la difficulté à les intéresser à notre projet. De même, l'association Lenoir-Achdjian ne faisait qu'ajouter à la confusion, annulant ainsi le sentiment de 'proximité' induit par la terminaison 'ian'.¹⁸ Deuxièmement, l'utilisation de ce nom arménien amenait nos interlocuteurs à nous parler en arménien; l'habileté à leur répondre dans leur langue pour expliquer qu'en réalité nous sommes Arménienne par alliance, contribuait à entretenir ce sentiment de proximité et à créer un intérêt

¹⁶ Dans certains cas, la décision a été discutée en comité; ce qui a toujours conduit à un refus.

¹⁷ Il convient de souligner que notre technique d'approche, tout au long de ce travail, a été constamment pensée et modifiée en fonction des interlocuteurs ciblés. Dans l'ensemble cette méthode basée sur le volontariat s'est avérée particulièrement efficace pour ce groupe.

¹⁸ En principe, les noms de famille arméniens contiennent cette désinence 'ian'. Cette terminaison généralisée permet aux Arméniens de se repérer mutuellement.

envers nous, une étrangère parlant arménien. Ce double effet nous permettait d'expliquer à une oreille attentive et sympathisante la teneur de notre projet. Troisièmement, notre statut d'étrangère à la communauté entraînait systématiquement une interrogation, dès le contact téléphonique ou au cours de la rencontre, sur notre intérêt personnel à mener à bien cette étude. Enfin, le fait que nous soyons parent d'enfants arméniens fréquentant l'école arménienne prouvait, aux yeux de nos interlocuteurs, notre préoccupation au devenir arménien, justifiant par-là même la légitimité de notre démarche.

Nous sommes persuadée que la combinaison de cette double position d'être à la fois chercheuse et participante (passive) à la communauté et de ce double statut d'étrangère et de membre a grandement joué en notre faveur. Si plusieurs de nos amis arméniens se sont étonnés de notre audace à poser certaines questions aux représentants, ils ont davantage été surpris que ceux-ci acceptent d'y répondre. Certains nous ont d'ailleurs fait remarquer que les représentants seraient restés muets si eux-même, Arméniens et membres actifs dans la communauté, avaient osé faire ce genre d'enquête. Plusieurs épreuves vécues par des doctorants arméniens (intimidations, silence, boycott), associés à un groupe ou à un autre, nous ont également été rapportées, mais celles-ci s'éloignent fort de notre propre expérience au demeurant très positive; nous avons été reçue, pour notre part, avec beaucoup d'ouverture et de gentillesse. Cependant, nous sommes convaincue que cet accueil s'explique en partie par le fait que n'étant ni de l'intérieur, ni de l'extérieur, nous ne constituons pas une menace au sein du groupe (par une position partisane envers un système organisationnel qui orienterait tous résultats), ni pour le groupe (puisque notre intérêt personnel était compris par nos répondants comme une garantie que nous ne projeterions pas sur la scène publique une image négative des Arméniens).

La technique d'approche pour recruter les membres fut similaire à celle adoptée pour recruter les représentants bénévoles: à partir de trois informateurs appartenant à des réseaux différents, nous avons contacté un certain nombre de personnes auxquelles nous demandions de nous nommer d'autres personnes. Dans l'ensemble, cette approche s'est révélée fort efficace pour le recrutement des membres;¹⁹ dix-huit personnes ont été rencontrées à partir de cette technique et se répartissent en cinq groupes d'âge équivalents en taille: 21 et 30 ans, 31 et 40 ans, 41 et 50 ans, 51 et 60 ans, 61 ans et plus. Dans chacun de ces groupes, à l'exception du dernier (61 ans et plus), on retrouve deux hommes et deux femmes. À Paris, le recrutement s'est réalisé à partir d'une technique d'approche différente de celle de Montréal.

¹⁹ Il est cependant intéressant de mentionner que pratiquement tous les refus étaient justifiés à l'aide d'une argumentation basée sur la 'non-représentativité' de la personne contactée. Celle-ci, en effet, se percevant comme atypique, refusait de faire l'entretien pour ne pas 'fausser' nos résultats. Étant donné que ce raisonnement nous a été servi à quelques reprises, nous avons senti, dès cette étape la force de la représentation de l'Arménien 'idéal'.

Nous avons suivi le réseau familial des membres rencontrés, formellement ou non, dans la communauté montréalaise. Dans un premier temps, ces personnes sont entrées en contact avec leur parenté ou amis de la région parisienne afin de leur expliquer notre projet et demander leur accord à ce que nous établissions un premier contact. Cet accord obtenu, nous leur avons écrit une lettre expliquant en détail le projet et la période de notre séjour à Paris. Sur place, nous les avons contactés à nouveau et, dans la majorité des cas, ces personnes ont accepté de nous recevoir. Sept individus ont ainsi été interrogés.²⁰

TROISIÈME SECTION: LE RECUEIL DES DONNÉES

Deux méthodes d'enquête ont été choisies en complémentarité pour la cueillette des données: l'observation participante et l'entretien semi-directif. Cette décision s'est établie à partir d'un double constat: d'une part, l'observation participante utilisée seule, bien que très intéressante en ce qui concerne la compréhension des rapports sociaux tels qu'exercés dans la pratique, ne permet pas d'entrer en contact avec tous les organismes sélectionnés puisqu'ils n'organisent pas tous des activités destinées au public; d'autre part, l'entretien comme seule méthode d'enquête ne donne aucune indication sur la mise en pratique de ce discours. En conséquence, seule l'utilisation simultanée de ces deux méthodes d'enquête assurait une compréhension plus complète et plus significative des rapports sociaux dans les communautés montréalaise et parisienne. Le discours et la pratique constituent les deux pôles d'analyse.

3.1 LA PROCÉDURE DE CUEILLETTE PAR OBSERVATION

La méthode d'enquête par l'observation participante s'est déroulée en deux temps concomitants. Au cours des dix-huit mois de terrain, nous avons participé à de multiples activités communautaires (une centaine environ) organisées par les différents sous-groupes de la communauté. Ces activités peuvent être regroupées en sept catégories: à caractère officiel (rencontres avec des députés, des ministres, des invités spéciaux); à buts lucratifs tout

²⁰

Il sera probablement suggéré que pour former cette partie de l'échantillon, nous aurions pu procéder par échantillonnage systématique. Mais dans le cas de notre terrain, l'utilisation de cette technique posait problème parce que s'il existe effectivement un bottin téléphonique destiné aux gens de la communauté, tous ne s'y inscrivent pas et de fait, un bon nombre des répondants n'y apparaissaient pas. Par ailleurs, utiliser les Pages Blanches signifiait sélectionner les répondants potentiels en fonction de la désinence 'lan' qui est loin d'être systématisée. Nous pensions donc que cette technique entraînerait dans la pratique des biais très importants. La méthode de la 'boule de neige' nous a semblé, une fois encore, plus intéressante parce qu'elle nous permettait d'accéder à des réseaux distincts (en fonction de nos informateurs) et qu'elle favorisait la prise de contact avec des gens éventuellement distancés de la communauté et donc porteurs de préoccupations différentes.

en conservant les associations indépendantes, (kermesses, événements spéciaux, soirées de danse); à caractère culturel (cinéma, concours, conférences); à caractère social (pique-niques); à caractère scientifique (congrès, conférences); à caractère religieux (messes et autres événements); destinées aux enfants (anniversaires enfantins, fêtes de Noël, fêtes de Pâques, spectacles) et activités scolaires (rencontre avec les professeurs, spectacles, événements spéciaux). Dans l'ensemble, ces observations ont été extrêmement bénéfiques puisqu'elles nous ont permis de nous entretenir, sur une base informelle, avec plusieurs membres de la communauté et valider nos hypothèses de travail. De plus, la mise en relation de ces diverses observations a également aidé à saisir la dynamique interne de la communauté.

Au cours de cette même période, nous avons aussi fait partie d'une association communautaire en tant que membre actif. Nous avons choisi de nous investir dans l'*Association des femmes arméniennes du Canada* en raison de sa neutralité politique (elle ne dépend d'aucune organisation), de son caractère scientifique (qui justifiait notre présence) et de la présence de personnes actives au sein d'autres réseaux de la communauté. Notre collaboration avec cette association a débuté à l'hiver 1998, au moment où l'organisation du premier festival du film arménien de Montréal constituait la principale préoccupation de son comité exécutif. D'office, sur la base de notre expérience antérieure dans le domaine des communications, nous avons été propulsée dans le comité organisateur de cette activité. Cette expérience, vécue au cœur même de la communauté, nous a mise en contact 'naturellement' avec d'autres entités communautaires (tant à Montréal, qu'à Paris, ou à Yérévan), ainsi qu'avec les institutions municipales montréalaises. Grâce à cet investissement, nous avons donc pu suivre le déroulement de la vie interne à cette association et observer les rapports entre les entités communautaires et entre leurs représentants respectifs. Cette participation active nous a aussi permis de valider, par la pratique, les informations obtenues par les entretiens.

3.2 LA PROCÉDURE DE CUEILLETTE PAR ENQUÊTE

Avant de procéder à l'entretien semi-directif avec le répondant, nous lui décrivions à nouveau les objectifs de l'enquête. Puis, l'accord à la participation confirmée et l'approbation à l'enregistrement de la rencontre obtenue,²¹ nous prenions quelques minutes pour expliquer les

²¹ Nous tenons à préciser à cette étape que le milieu arménien, comme tout espace communautaire, est un petit milieu où les gens se connaissent, où la rumeur circule rapidement. L'accord à l'entretien était donc conditionnel à la confidentialité la plus absolue. C'est pourquoi les citations qui étayaient notre argumentation, dans cette thèse, ont été parfois adaptées afin de gommer les caractéristiques qui permettraient l'identification des répondants.

différentes étapes du questionnaire.²² La décision de bâtir un questionnaire qualitatif divisé en trois parties relevait de plusieurs nécessités: connaître les variables génériques afin de déceler celles qui pourraient servir d'indicateurs pour l'interprétation finale; permettre aux répondants une certaine liberté de réponse dans la définition des thèmes abordés; fournir un cadre à leurs interventions pour ne pas perdre le fil conducteur de l'entretien; comprendre le fonctionnement général de la structure organisationnelle; et enfin, cerner les représentations sociales relatives au fait arménien en diaspora.

La première partie du questionnaire, intitulée 'fiche d'identification', comprenait une série de questions standardisées destinées à obtenir des informations d'ordre factuel (sexe, âge, pays de naissance, niveau de scolarisation, revenu annuel, état civil, etc.), dont certaines pourraient être dégagées en tant que variables indépendantes lors de l'analyse. La deuxième partie, destinée uniquement aux représentants, comportait essentiellement une série de questions ouvertes portant sur l'organisation en soi (l'histoire de sa fondation, son statut, le type de *membership*, le rôle du représentant rencontré, les modalités de fonctionnement, etc.). La troisième partie du questionnaire, destinée à tous les membres, était construite en relation avec les trois concepts principaux que nous avons dégagés dans l'approche théorique. Sept thèmes de discussion ont ainsi été sélectionnés²³ (tels le voyage et le retour, le choix du conjoint, l'éducation des enfants, etc.) et proposés sous la forme de questions d'opinions et d'attitudes.²⁴

Dans le souci de respecter le sens exact des propos tenus, il nous est apparu nettement préférable de converser en français ou en anglais, à la convenance du répondant.²⁵ Bien entendu, le sujet était libre d'introduire dans la conversation des expressions en arménien. Ce parti pris était conditionné par notre connaissance fonctionnelle de l'arménien. En effet, si nous pouvons comprendre les discussions courantes, nous ne pouvons cependant saisir toutes les nuances d'un discours plus élaboré. Cinquante-sept entretiens se sont ainsi déroulés uniquement en français, dix autres ont été réalisés uniquement en anglais, quatre ont eu lieu en français et en anglais.

²² Le formulaire de consentement à la participation, la fiche d'identification et le schéma pour l'entretien semi-dirigé sont présentés en annexe.

²³ Parce qu'il nous semblait fondamental de tenir compte dans l'établissement de ces thèmes de discussion des multiples espaces de références (local, diasporique, national, étatique, de provenance) où se développent les rapports sociaux, où apparaissent les rapports de pouvoir dans la gestion de la production identitaire et où se construisent les appartenances, deux axes principaux d'enquête: l'espace (le *homeland*, le territoire de résidence, la communauté locale, le pays de provenance, les réseaux diasporiques) et le temps (historique, contemporain, futur) furent privilégiés.

²⁴ La durée moyenne de cet entretien semi-dirigé était d'environ une heure trente.

²⁵ Le multilinguisme généralisé favorisait le choix d'une langue commune: huit de nos répondants parlent couramment deux langues, dix-neuf en connaissent trois, trente-sept possèdent quatre langues et, six peuvent communiquer dans plus de cinq langues.

La question du respect de la pensée de l'interlocuteur étant fondamentale dans ce genre d'enquête s'appuyant en grande partie sur l'analyse de discours, une étape de vérification a suivi l'entretien. Après avoir transcrit fidèlement les propos des représentants, nous leur avons donné copie de ce texte, en les invitant à commenter ou à développer l'une ou l'autre de leurs réponses afin d'éclaircir leurs propos s'ils le jugeaient approprié. Nous avons ainsi eu accès à une complémentarité d'informations autrement inaccessible.

QUATRIÈME SECTION: LA MÉTHODE D'ANALYSE

Après être allée sur le terrain pour observer et nous entretenir avec les représentants et les membres de la communauté, il nous a fallu trouver les principes organisateurs de ces multiples discours. La méthode pour laquelle nous avons optée est celle de l'analyse thématique. Cette méthode s'applique particulièrement bien à notre projet puisque dans l'analyse thématique, expliquent Raymond Quivy et Luc Van Campenhoudt (1988), «seuls les aspects formels de la communication sont considérés comme des indicateurs de l'activité cognitive du locuteur, des significations sociales ou politiques de son discours ou de l'usage social qu'il fait de la communication.» (p. 216). De fait, ajoutent ces auteurs, cette méthode offre la possibilité de traiter de manière méthodique des informations et des témoignages qui présentent un important degré de profondeur et de complexité.

Comme nous travaillons avec des données dont l'orientation générale est fort différente dans nos deux échantillons, l'un s'intéressant spécifiquement aux organisations et l'autre aux perceptions et aux attitudes des membres, des méthodes d'analyse différentes ont été sélectionnées en relation avec ces deux étapes de l'enquête. Toutefois, les méthodes retenues entrent toutes deux dans la catégorie des analyses de type qualitatif et s'appuient sur le repérage des thèmes présents dans le discours des répondants.²⁶ Ainsi, l'étude des organisations se fait à partir de la méthode de l'analyse stratégique développée par Michel Crozier et Erhard Friedberg (1977), alors que l'analyse des perceptions et des attitudes se fonde sur la méthode d'analyse textuelle de Jules Gritti, telle que présentée par François Houtard (1990). Nous mettons ensuite en relation les résultats de la première analyse avec ceux de la deuxième; nous pouvons ainsi atteindre notre objectif de départ, c'est-à-dire l'établissement de repères pour cerner les dimensions stratégiques des identifications en diaspora arménienne (à partir de l'identification des frontières internes et externes) et ainsi

²⁶ Dans l'analyse thématique, que l'approche retenue soit qualitative ou quantitative, l'objectif poursuivi reste toujours le même; il s'agit à tout coup d'utiliser les données descriptives concernant les opinions, les perceptions, les

répondre à nos questions de recherche: Quelles sont les identifications présentes en diaspora? Est-ce que l'État incarne institutionnellement l'idée de nation dans les représentations populaires en diaspora? Comment la présence d'un nouvel État, en l'occurrence la République indépendante d'Arménie, influence-t-elle les identifications à l'appartenance nationale pour la diaspora arménienne?

4.1 L'ANALYSE DES ORGANISATIONS

Puisque l'un des traits qui caractérisent la diaspora arménienne est le degré élevé de sa complétude institutionnelle,²⁷ nous croyons que les dynamiques de la construction identitaire arménienne ne peuvent se comprendre sans que nous nous penchions sur les espaces producteurs de discours sur la nation, sur la diaspora et donc sur l'identité telle qu'elle est pensée, affirmée, revendiquée (figure 8). La théorie des organisations nous semble particulièrement appropriée pour atteindre cet objectif.

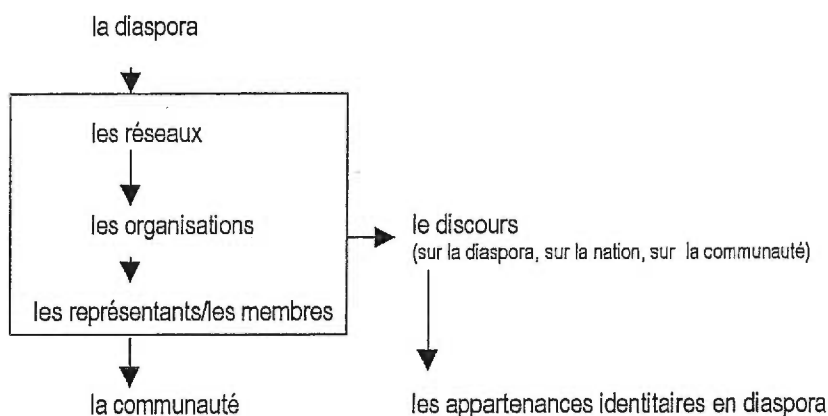


Figure 8: Le rôle des organisations dans la production des appartenances identitaires

sentiments et les attitudes des acteurs pour comprendre la structure de pouvoir et la nature des règles qui conditionnent les interactions et influent sur la conduite des acteurs.

²⁷ Cette expression renvoie à l'autonomie que possède une communauté sur sa gouvernance dans de nombreux secteurs de la vie publique (Breton, 1983). Cet auteur (1964-1965) distingue trois facteurs expliquant le développement de la complétude institutionnelle pour un groupe donné: le fait de parler une langue autre que celle de la société d'accueil, le fait d'être victime d'une forme de discrimination, ou encore la présence de ressources (économiques, culturelles, sociales) dans le groupe. De plus, il souligne que le type de migration particulier au groupe (volontaire ou forcée, économique ou politique, etc.) joue également dans l'organisation communautaire. Il distingue ainsi deux formes de communauté: celles qui se fondent sur la base du réseau primaire et qui ne possèdent aucune organisation formelle et, celles qui ont développé une structure plus formelle. Toutefois, précise A. Meister (1972), la distinction entre ces deux modes d'organisation communautaire est surtout une question de degré puisque d'une part, toutes les associations détiennent une certaine capacité d'influence sociale et que, d'autre part, tous les groupes informels expriment, par leur existence, la présence de besoins psychologiques précis.

L'approche stratégique est particulièrement bien adaptée à l'étude des groupes sociaux, puisqu'elle a été créée pour analyser et comprendre le fonctionnement des groupes (en termes de ressources, de contraintes et de stratégies). Cette méthode, qui repose essentiellement sur un corpus d'entretiens, permet la réunification de données qui renseignent concrètement le chercheur sur la perception que les acteurs (individus ou groupes) ont d'un champ donné, sur la façon dont ils vivent leur situation respective, sur les personnes ou groupes qui, dans la communauté, détiennent le pouvoir effectif de décider des critères d'identification et sur les mécanismes qui sont mis en place dans la réalisation de ce projet (Crozier et Friedberg, 1977). Cette méthode d'analyse s'intéresse ainsi à divers aspects, tels :

- comment les activités organisationnelles sont conduites et perçues, les contraintes qu'elles imposent et les difficultés qu'elles entraînent;
- le sens que revêtent les relations des acteurs entre eux, les attentes qu'ils amènent, les conflits²⁸ et les solutions qui en découlent;
- l'évaluation que les répondants font de leurs activités, de leurs situations, de leurs relations et donc leurs sujets de satisfaction/insatisfaction, leurs espoirs et leurs déceptions;
- la perception que les acteurs ont de leur propre capacité d'action et de celles des autres.

À l'instar de M. Crozier et E. Friedberg (1977), nous considérons que les membres de l'organisation sont des acteurs sociaux doués d'une certaine capacité d'agir au mieux de leurs intérêts. Cette approche met l'accent sur l'organisation en tant que système interdépendant et comme espace conflictuel. Or, dans cette thèse, la communauté ethnique est traitée comme un système organisationnel, composé de divers éléments (associations, comité, églises, écoles, etc.) qui disposent d'affaires internes et externes et qui, de ce fait, entretiennent des relations conflictuelles ou concertées dont l'ensemble produit un cadre de référence identitaire relativement précis pour ses membres. Nous sommes, dès lors, particulièrement intéressée par le discours produit par les représentants de ces organismes.

²⁸ Trois analyses du conflit ont été développées dans l'approche organisationnelle. L'analyse structurelle du conflit met l'accent sur quatre paramètres qui en principe déterminent le comportement des acteurs: les habiletés des acteurs, ainsi que la conscience qu'ils ont de leur position stratégique; les pressions qui sont exercées sur eux; la structure de l'organisation au sein de laquelle se déroule le conflit; les enjeux en présence. A. Meister (1974), qui s'inscrit dans l'approche structurelle, précise à ce sujet, que la propagande, le renforcement et la stabilisation des liens, l'intimidation et les menaces constituent aussi des formes possibles que peuvent prendre les moyens de pression. Cependant, cette approche a particulièrement été critiquée du fait qu'elle permet seulement de saisir le comportement des acteurs dans une situation conflictuelle donnée sans tenir compte de sa relation avec diverses autres sources de tensions. L'analyse dynamique du conflit s'intéresse à la relation entre les parties. Dans cette approche, le conflit est vu comme un processus interactif. Pour que le conflit soit source de dynamisme, explique A. Mucchielli (1977), représentant de cette approche, il faut certaines conditions telles que la possibilité de s'exprimer et d'être entendu, de pouvoir prendre de la distance avec ce conflit et que l'organisation puisse être perçue comme un lieu privilégié, ayant ses problèmes propres, mais qui porte l'intérêt commun de ceux qu'elle fait vivre. Toutefois, ce courant de pensée a également été critiqué parce qu'il ne tient pas compte de l'évolution du conflit. L'analyse diachronique du conflit insiste, au contraire, sur l'origine du conflit et sur son évolution. La médiation devient la solution à la résolution des tensions. Cette dernière approche a particulièrement intéressé A. Strauss (1992), qui insiste sur l'importance du processus de négociation dans le maintien de l'ordre social (ou organisationnel). C'est également celle que nous retenons.

Celui-ci reflète, croyons-nous, le discours organisationnel.²⁹ Ce point de vue implique que nous adoptions, comme le proposent M. Crozier et d'E. Friedberg (1977), l'analyse stratégique comme modèle d'interprétation des tensions communautaires: «l'analyse stratégique reprend à son compte l'idée que la connaissance du sens que l'acteur donne à son action permet de comprendre l'organisation. L'efficacité de la relation hiérarchique est liée à son acceptation.» (Durand et Weil, 1989, p. 391). Le regard posé sur l'ancrage du pouvoir et ses effets sur la production identitaire nous intéresse particulièrement dans cette approche.³⁰

M. Crozier et E. Friedberg (*ibid.*) conseillent également de cerner les stratégies en présence, à partir d'une comparaison de l'implicite et de l'explicite présents dans les entretiens (où se trouvent rationalisés les comportements, les satisfactions et les insatisfactions). Mais, une fois démontrées ces stratégies, il faut les expliquer et cela n'est possible qu'en tenant compte de la médiation présente entre les zones d'incertitudes critiques définies (où se situe le pouvoir) et l'adaptation au système des acteurs (les stratégies adoptées). En d'autres mots, à partir d'une formulation de suppositions de plus en plus générales (sur les caractéristiques, la nature et les règles implicites entre les groupes) est cernée la structure des relations de pouvoir qui lient les acteurs les uns aux autres, ce qui permet de saisir l'ensemble du système d'actions étudié. Dans cette enquête, l'observation des organismes arméniens ne sert donc qu'à saisir les relations développées (conflictuelles ou concertées) entre les différents sous-groupes et avec le monde extérieur, à partir de leur mise en contexte dans l'environnement global. Cela nous permet, par la suite, de cerner les producteurs du discours identitaire et les formes que prend ce discours selon l'un ou l'autre des organismes.

Il nous apparaît ainsi judicieux d'identifier d'abord les fonctions de l'organisme (les objets de la mobilisation). À partir de ces fonctions, nous pouvons ensuite évaluer la perception du représentant sur son rôle dans la communauté et sur celui de ses pairs (alliés ou concurrents); de ce fait, nous pensons que la question de la circulation des informations doit également être analysée. De plus, il nous semble important d'insister sur le système d'actions concret établi par les organismes d'une part, et par le représentant d'autre part; ce système nous laisse voir la manière dont les acteurs régulent leurs relations, les règles qu'ils se sont données pour faire fonctionner l'organisme et les alliances (organisationnelles ou individuelles) qui sont nouées; c'est donc ici que nous abordons la question des actions concertées et de la négociation (la

²⁹ Tout discours ou idée émis dans le cadre d'un groupe social reflète, par son langage même, l'idéologie présente dans ce groupe et renvoie au rapport de domination tel qu'il se produit dans ce groupe (Laurin-Frenette, 1983).

³⁰ Nous rejoignons ainsi R. Breton (1964-1965, 1974, 1983, 1987) et M. Martiniello (1988, 1994), sociologues de formation, qui conçoivent la communauté comme un espace politique. Ces derniers utilisent également l'approche sociopolitique de l'école de pensée stratégique similaire dans sa forme et ses outils à l'anthropologie politique que nous avons nous-même adoptée.

réciprocité et l'échange) entre les organismes, ainsi qu'avec la société d'accueil et avec la République d'Arménie.

Après avoir évalué les ressources des organismes communautaires sélectionnés, les contraintes présentes dans et entre ces organismes, les modalités inhérentes au fondement de l'action concertée et les sources de conflits, nous pouvons aussi déterminer les frontières des ensembles organisationnels et évaluer la structure hiérarchique communautaire. À cette fin, nous sommes aidée de quatre questions: Comment s'exerce la concertation? Pourquoi apparaît le conflit? Qui sont les organismes en présence? Qui sont les représentants en présence? Et, de cinq observations principales: les moments, la durée, l'initiateur, l'objectif et la direction de ces échanges. Grâce à ces différents aspects, nous sommes en mesure d'établir les caractéristiques propres à chacune de ces organisations (structure, culture, idéologie, ressources et contraintes) et de les comparer entre elles pour pouvoir produire un portrait organisationnel de la communauté mettant en évidence les liens formels et informels, les relations de pouvoir (le type, la forme), les éléments sources de tension et les espaces de négociation.

Plus concrètement, nous travaillons l'analyse en trois étapes. Dans un premier temps, nous étudions les caractéristiques de ce sous-échantillon en distinguant les organismes (type d'organisme [éducatif, culturel, politique, religieux, etc.], l'année de sa fondation, le lieu de sa fondation), d'une part, leurs représentants (sexe, âge, pays de provenance, statut dans l'organisation, niveau d'instruction, etc.), d'autre part. Dans un deuxième temps, nous traitons le discours des représentants portant sur les organisations à l'aide des différents thèmes soulevés dans le questionnaire et des éléments repérés dans la grille d'analyse (les fonctions formelles et informelles, la présence de tensions ou de compromis, la direction des échanges, les organismes en interactions, etc.). Nous pouvons ainsi définir les différents groupes sociaux en présence, clarifier les rôles effectifs de chacun de ses groupes à partir des actions typiques signalées et observées, comprendre les attentes de chacun de ses groupes et appréhender les perceptions des différents acteurs: sur l'organisme qu'ils représentent (sa structure, ses modalités de fonctionnement, ses activités), sur les autres organismes de la communauté (les tensions, les compromis en présence et l'action concertée ou conflictuelle qui en découlent) et sur les autres représentants (les liens formels et informels). Dans un troisième temps, des liens sont établis afin de dégager la structure formelle et informelle de la communauté, de même que le discours idéologique qui sous-tend ces organisations.

4.2 L'ANALYSE DES PERCEPTIONS ET DES ATTITUDES

La méthode choisie pour étudier les perceptions et les attitudes et en dégager les identifications se fonde sur deux présupposés: l'analyse structurale permet de cerner des logiques indirectement apparentes dans le discours et ce discours qui est le produit d'un acteur s'insère de ce fait dans un système stratégique. Cette méthode comprend six filtrages successifs du discours. Chacun en propose une articulation différente et offre une analyse complète en soi (Houtard, 1990). Les deux premiers filtres ont pour objet l'analyse structurale du texte: le premier filtre s'intéresse aux associations présentes dans le discours (il s'agit de repérer les figures binaires ou ternaires qui se présentent sous la forme de la différence, de la préférence ou de l'équivalence); le deuxième cherche à repérer le sens des termes utilisés par le locuteur (à partir des mots non définis qui sont généralement utilisés pour affirmer une supériorité, des mots définis qui renvoient pour le locuteur à une définition précise, souvent d'ordre idéologique, des métaphores, des termes connotés et des thèmes récurrents). Les trois filtres suivants portent sur l'énonciation et tentent de cerner le profil idéologique du répondant: le troisième filtre met l'emphase sur les connotations qualitatives en proposant de repérer tout ce qui sert à apprécier ou à déprécier une réalité donnée; le quatrième touche les lieux idéologiques et insiste sur le début et la fin du discours (qui signale souvent l'idéologie), sur les superlatifs (tout ce qui marque l'exceptionnel), sur les gradations (en crescendo, en decrescendo et mixtes), sur la présence et l'usage des chiffres, sur les citations directes ou indirectes (qui indiquent l'autorité dont on se réfère ou l'adversaire privilégié) et sur les généralités telles que les dictons, maximes, proverbes (où s'investit l'idéologie sous l'apparence de vérités simplifiées et de certitudes partagées); le cinquième filtre s'occupe des figures de déploiement localisées à partir du fonctionnement même du discours, portant ainsi l'attention sur les synecdoques généralisantes (qui signalent les normes) et particularisantes (qui indiquent les démarches anti-dogmatiques). Le sixième et dernier filtre concerne la relation de communication entre le répondant et son public (à partir de l'usage des pronoms, des allusions ou des déclarations explicites sur soi-même et sur les destinataires). Nous le voyons, les unités élémentaires d'analyse sont diverses et peuvent autant être les mots que les phrases ou les thèmes. L'application de la technique permet une pluralité de lectures au moment de l'interprétation qui s'appuie à la fois sur le contexte où s'insère ce discours et sur les théories scientifiques plus générales.

Afin de clarifier le mécanisme de catégorisation identitaire en diaspora arménienne, nous avons toutefois établi une grille d'analyse qui insiste sur la présence de certains éléments dans le discours des membres (représentants et participants actifs, passifs, membres en retrait) qui renvoient à des identifications spécifiques, tels l'identité, l'Arménie (historique, soviétique ou actuelle), la patrie (le *homeland*), la nation (le lien à la mémoire et la projection dans l'avenir),

les Arméniens (comme signe de la présence ou de l'absence d'un modèle d'identification à partir des propos sur la ressemblance ou la dissemblance ressentie), la nationalité et la citoyenneté (comme source d'appartenance ou de revendication) et la vie en diaspora (la présence de réseaux familiaux et amicaux et la représentation des organismes et de la participation), à Montréal (ou à Paris), au Canada (ou en France).

Lors de l'analyse, trois étapes sont distinguées. Tout comme pour l'analyse des organisations, nous débutons par l'étude des données relatives aux répondants (sexe, âge, pays de provenance, niveau de scolarisation, etc.), toujours dans l'objectif d'en cerner les variables génériques. À l'aide de la méthode d'analyse textuelle de Jules Gritti nous dégageons, pour chacun des répondants et pour chaque thème élaboré dans le cadre du questionnaire (bien entendu à partir de la grille d'analyse), les résultats des six niveaux de filtrages proposés par cette méthode. Ces résultats sont ensuite mis en lien avec, d'une part, les variables génériques précédemment identifiées pour en vérifier l'impact sur l'un ou l'autre thème et avec, d'autre part, les résultats des autres thèmes. Nous pouvons, dès lors, saisir la structure générale du discours (individuel et collectif) et ainsi relever les identifications présentes. Le principe de catégorisation de ces identifications est ensuite démontré.

CINQUIÈME SECTION: LES LIMITES MÉTHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE

Les différentes décisions qui ont été posées tout au long de la démarche d'enquête (concernant la conceptualisation des échantillons, les méthodes d'enquête et les méthodes d'analyse) l'ont certes été en fonction des avantages que nous y avons perçus, mais elles comportent aussi des limites et des écueils qu'il importe de mentionner.

La population arménienne de Montréal étant estimée à trente-cinq milles personnes et celle de Paris évaluée à cent milles personnes, il est évident qu'avec la taille réduite de nos deux cohortes -l'une de quarante-cinq représentants (pour l'analyse des organisations) et l'autre de soixante-dix membres (pour l'analyse des perceptions et des attitudes)-, nous ne pouvons prétendre que cette enquête reflète fidèlement toutes les modalités entourant la dimension stratégique des identifications dans ces deux communautés et encore moins en diaspora (où le nombre de personnes d'origine arménienne est évalué à plus de six millions). Toutefois, les critères de sélection rigoureux que nous avons appliqués dans le recrutement des organismes et de leur représentant communautaire respectif, ainsi que dans celui des membres, et la rigueur également avec laquelle nous avons analysé les données recueillies, nous permettent

d'affirmer que les résultats présentés dans cette thèse pour Montréal sont certainement très proches de la réalité.

Plusieurs auteurs déconseillent l'usage d'une technique non probabiliste dans la constitution de l'échantillon, essentiellement en raison de l'incapacité qu'elle entraîne à évaluer l'erreur d'échantillonnage. Bien qu'étant consciente de ce problème, nous avons tout de même opté pour la technique 'boule de neige' dans l'établissement de notre échantillon humain. Cette décision fut prise consciemment, en fonction à la fois des objectifs de l'enquête et des caractéristiques du groupe étudié. Comme la première partie de la recherche s'intéresse spécifiquement aux représentants communautaires et que ceux-ci, malgré la présence de nombreux organismes dans la communauté, constituent néanmoins un groupe restreint et difficilement repérable pour le non-initié, il était beaucoup plus judicieux de procéder par cette technique que par toute autre forme d'approche. Elle avait l'avantage de nous mettre directement en contact avec les personnes adéquates et de faciliter l'approche et la mise en confiance. Néanmoins, sachant que la technique 'boule de neige' comporte une autre limite importante, celle de favoriser la constitution d'un groupe homogène (puisque l'on sait que les réseaux se constituent sur la base de l'affinité [Besson, 1994]), nous avons également recruté nos répondants à partir de trois informateurs différents ne se connaissant pas et appartenant à des réseaux totalement différents.

L'entretien semi-directif a le mérite de favoriser le développement de thèmes importants aux yeux du locuteur qui, autrement, auraient été laissés de côté par le chercheur. Elle a aussi comme avantage de fournir un guide qui limite la dérive des objectifs de l'enquête. Par contre, cette approche peut également poser problème au chercheur non averti, parce qu'il appréhende justement le répondant en tant qu'acteur: ce dernier peut être tenté de projeter une image personnelle positive au détriment de la réalité. C'est donc en toute conscience que la décision de favoriser cette approche, qui offre des conditions favorables pour découvrir ce que les répondants pensent et ressentent, a été prise. Toutefois, les nombreux recoupements que nous avons effectués, malgré la diversification des observations participantes, de même que des sous-groupes communautaires enquêtés, nous permettent de croire que nous avons évité ce piège.

L'écueil le plus souvent observé en relation à la technique d'observation touche la question de l'ethnocentrisme et de la subjectivité du chercheur. Anne Laperrière (1986) souligne, très justement, le danger qui guette les chercheurs d'être obnubilés par l'exotisme du terrain. Cependant, il nous semble que l'ancienneté de notre présence dans la communauté jointe à une expérience précédente de recherche dans cette même communauté diminue considérablement ce risque.

Enfin, plusieurs auteurs ont critiqué l'analyse stratégique comme méthode de compréhension des relations organisationnelles parce qu'elle ne tient pas compte des forces autres que le pouvoir qui traversent le social. Il est vrai qu'utiliser une seule grille d'analyse pour rendre compte du social présente un certain danger. Sensibilisée à la limite propre à cette méthode, nous lui avons jointe une deuxième méthode, l'analyse textuelle, qui jette une lumière complémentaire sur les résultats, nous permettant ainsi d'approcher de manière plus réaliste les relations sociales dans la communauté.

CONCLUSION

Nous avons vu dans ce chapitre que deux techniques d'enquête (l'observation et l'entretien semi-directif), de même que deux méthodes d'analyses qualitatives différentes (l'une basée sur l'analyse de la structure organisationnelle et l'autre sur l'analyse des perceptions et attitudes des répondants), utilisées à partir de deux angles d'approche (l'espace et le temps), ont été adoptées afin de cerner les producteurs d'appartenances et les appartenances présentes en diaspora et, plus spécifiquement, dans les communautés de Montréal et de Paris. Les grilles d'analyse développées qui insistent d'une part, sur l'observation des jeux de pouvoir, des zones d'incertitudes et des espaces de tensions ou de négociations et, d'autre part, sur le discours sur les divers espaces de références (la nation, la diaspora, l'État d'Arménie, le pays de résidence, le pays de provenance, la communauté locale) constituent des outils de compréhension non seulement du discours individuel, mais aussi du discours collectif et du contexte global dans lequel s'insèrent ces discours. Ainsi, nous serons en mesure d'identifier les frontières internes et externes à la nation, à la diaspora, à la communauté et aux organismes, nous serons en mesure également de cerner la structure hiérarchique de la communauté (en relation avec les organismes et les identifications) pour vérifier le poids de la présence de l'État national sur les appartenances identitaires.

Deuxième partie,

De la nation à la diaspora



Costume du XVII^e siècle, Nouvelle Djoulfa près d'Ispahan (Iran) (Dédéyan, 1990, p.44)

Chapitre 3

L'évolution de l'appartenance nationale arménienne

Les Arméniens expliquent leur présence millénaire en Ourartou¹ à l'aide d'un mythe fondateur qui raconte que Haïg, arrière-arrière-petit-fils de Noé, aurait fondé la nation arménienne là même où l'arche s'est échouée après le déluge, soit sur le Mont Ararat. Il aurait nommé ce groupe *Hay*, d'où par extension la dénomination *Hayastan* pour désigner le territoire national arménien. Mais l'hypothèse la plus répandue dans le milieu scientifique avance que les ancêtres des Arméniens actuels se seraient installés dans cette région il y aurait plus de trois mille ans. Plus précisément, une colonie formée de Phrygiens, en provenance de Thessalie et fuyant les Cimmériens, serait passée en Asie Mineure au XIII^e avant notre ère, après avoir détruit l'Empire hittite, et se serait fixée en Ourartou vers le VII^e siècle avant Jésus-Christ (Grousset, 1984). Cependant, des recherches récentes proposent depuis peu une thèse différente qui s'appuie, entre autres, sur la présence de liens entre les langues indo-européennes et les civilisations orientales de la Haute Antiquité. Ces liens permettent de penser que le territoire d'origine de la famille linguistique indo-européenne, à laquelle appartient la langue arménienne, se trouve à l'est de l'Asie Mineure, dans un rectangle formé sur les trois côtés par le haut plateau arménien, par la Mésopotamie du Nord et par l'Iran septentrional;² ce qui signifie, en d'autres mots, que les Arméniens seraient les autochtones de l'aire géographique qu'ils occupent (Nichanian, 1989).

Marc Bloch (1977 [1949]) affirme très justement que «l'incompréhension du présent naît fatalement de l'ignorance du passé.» Mais il ajoute qu'il «n'est peut-être pas moins vain de s'épuiser à comprendre le passé, si l'on ne sait rien du présent» (p. 47). Afin de situer le contexte historique qui influence l'interprétation de nos résultats, nous avons orienté ce chapitre autour du thème de l'évolution de l'appartenance nationale arménienne depuis les origines du

¹ L'Ourartou correspond à une région qui couvre de nos jours la République d'Arménie, le Nakhitchevan, les montagnes du Haut-Karabagh, ainsi que la partie est de la Turquie contemporaine et le sud de la Géorgie actuelle. «*The territory of historical Armenia occupies an area between latitude 37° and 41°15' north, and longitude 37° and 47° east. At its greatest extent, two thousand years ago, the area inhabited by the Armenian people amounted to well over 100,000 square miles*» (Marshall Lang, 1978 [1970], p. 23).

² En raison de très nombreuses ressemblances grammaticales et de vocabulaire avec la langue perse, les linguistes étaient, jusqu'en 1875, persuadés que l'arménien constituait une branche de la famille linguistique iranienne. Mais avec la découverte de la très grande ressemblance entre l'arménien et le géorgien, la langue arménienne fut classée, ensuite, parmi la famille des langues indo-européennes (Nichanian, 1989). Aujourd'hui, les chercheurs continuent de s'interroger sur l'originalité de cette langue qui se situe à la croisée des groupes indo-européens oriental et occidental. Certains soulèvent même l'hypothèse que la langue arménienne serait l'ancêtre de toutes les

peuple arménien jusqu'en 1991. Il comprend deux sections: dans la première, nous présentons les conditions sociopolitiques ayant agi comme catalyseurs à la production de l'identité nationale: la chute du Royaume de Cilicie, les dominations successives du territoire arménien et le génocide; dans la deuxième, nous exposons les différentes formes du discours national entre 1915 et 1991.



Haïg, l'ancêtre des Arméniens

PREMIÈRE SECTION: LE DÉVELOPPEMENT D'UNE APPARTENANCE NATIONALE

Jean-Pierre Mahé (1992) explique: «La conversion de l'Arménie au christianisme est indivisible de l'évolution politique et religieuse de l'Empire romain. Répondant à l'attente messianique d'un grand nombre de Juifs, la foi en la divinité de Jésus-Christ s'était rapidement répandue dans tout l'Empire (...). Limitrophes de deux régions fortement christianisées dès la fin du premier siècle, la Syrie et la Cappadoce, l'Arménie ne pouvait pas manquer d'en ressentir à son tour l'influence.» (p. 7).³ Cependant, la date exacte de la conversion du Royaume arménien en royaume chrétien ne fait pas consensus auprès des historiens modernes. Si certains la situent en l'an 301, d'autres croient plutôt qu'elle aurait eu lieu vers 314. Toutefois, les Arméniens eux-mêmes soutiennent la première hypothèse, ce qui fait du Royaume d'Arménie, le premier État

langues indo-européennes, ce qui en expliquerait sa spécificité. Quoi qu'il en soit, l'étude de la langue arménienne est désormais considérée comme un passage obligé pour la compréhension de l'indo-européen primitif.

³ Elle aurait été évangélisée, affirment les chefs religieux arméniens, par l'apôtre saint Thadée (autre nom de saint Jude); d'où le terme 'apostolique' pour désigner l'Église arménienne.

chrétien au monde.⁴ Vers la fin du IV^e siècle, la plus grande partie du royaume arsacide d'Arménie qui se trouve sous juridiction romaine depuis 66 avant Jésus-Christ, passe sous juridiction perse. Or, à cette époque, la dynastie perse au pouvoir se réclame d'une variante de la religion mazdéenne particulièrement offensive et intolérante. Cette nouvelle réalité politique pousse les chefs arméniens à rechercher un outil permettant la protection de la spécificité arménienne, ce qui passe par le renforcement du christianisme auprès de la population, explique Marc Nichanian (1989). Toutefois, la réalisation de cette aspiration se trouve limitée par un problème majeur, d'ordre linguistique: la Bible est écrite soit en grec, soit en syriaque. «Il y a ici un passage par l'étranger, qui est ressenti comme insupportable précisément parce que la nouvelle légitimité religieuse se confond avec une redéfinition et une réunification de la collectivité» (Nichanian, 1989, p. 79). D'où l'urgence de se créer un alphabet arménien, ce qui sera fait dès l'an 406.⁵ De ce fait, insiste ce même auteur, l'appartenance nationale arménienne, qui s'appuie sur trois principaux éléments comme marqueurs identitaires: l'appartenance chrétienne, la langue arménienne (et son alphabet) et le lien au territoire ancestral, est essentiellement le fruit d'une volonté politique, où le travail d'homogénéisation linguistique et religieuse fût conçu avant tout comme un travail d'unification de la nation.

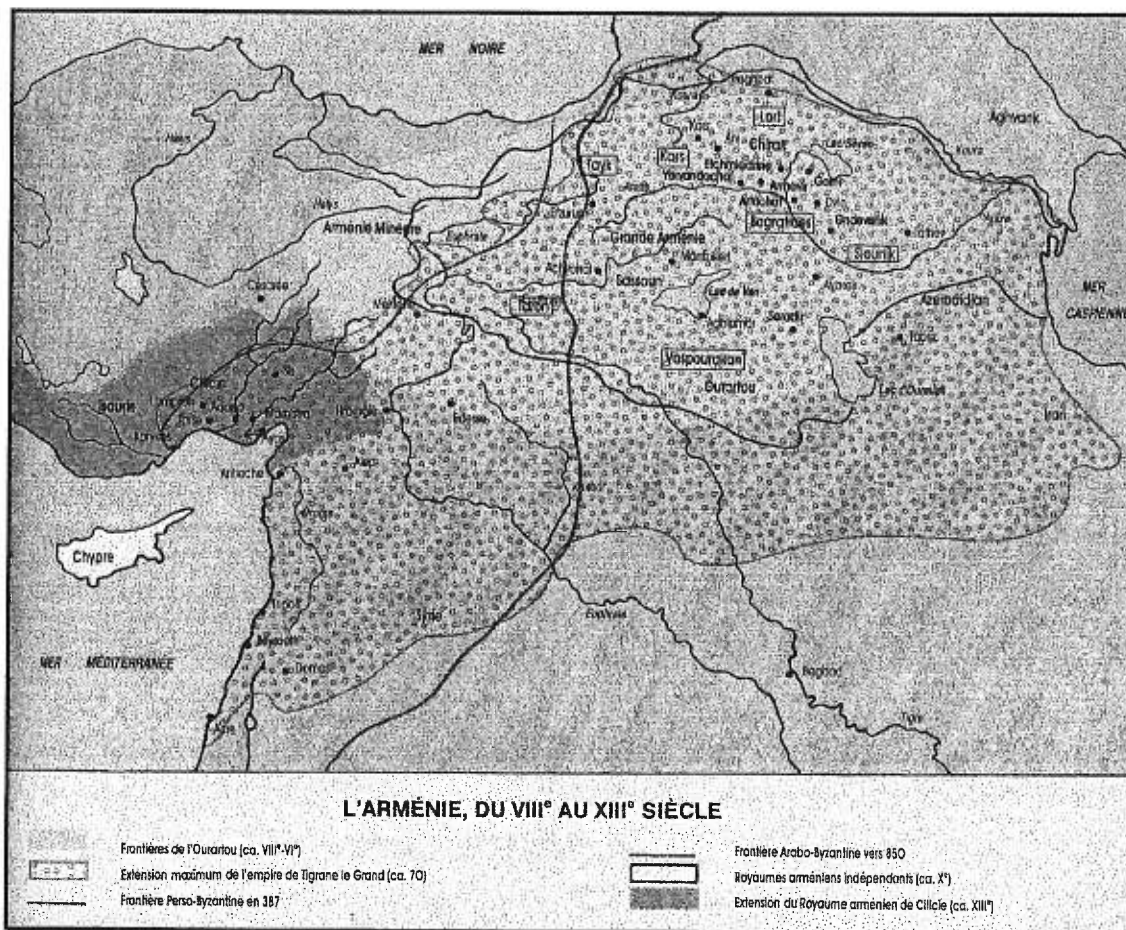
1.1 L'ÉGLISE ARMÉNIENNE AU FONDEMENT DE L'IDENTIFICATION COLLECTIVE

Au cours du IX^e siècle, les deux parties du royaume arménien (à l'époque sous domination byzantine et arabe) se voient accorder, pratiquement au même moment, la souveraineté par les deux puissances qui les dominent et la monarchie arménienne peut se rétablir. Mais, dès le XI^e siècle, les tensions internes, les tentatives de contrôle politique et religieux de la part de Byzance et les invasions turques qui se multiplient, affaiblissent ce royaume qui, en l'an 1064, est totalement détruit à la suite d'une invasion des Turcs touraniens (Dédéyan, 1992; Chaliand, 1984; Ternon 1995). Or, au sud du fleuve Taurus, se trouvent la Cilicie et l'Euphratèse, qui sont en principe sous la domination de Byzance mais qui, en réalité, sont contrôlés par des seigneurs arméniens. Afin de fuir les envahisseurs, une importante partie des nobles, du clergé et de la population de l'ex-royaume arménien se déplacent dans cette direction, dans le but avoué d'y reconstruire un nouveau royaume, la Cilicie. Le siège de l'Église arménienne est alors transféré

⁴ La revendication de cette antériorité par les Arméniens, sur les autres peuples, souligne Etienne Copeaux (1994), constitue un élément puissant qui leur donne une certaine supériorité sur le reste du monde chrétien.

⁵ M. Nichanian (1989) explique que la langue arménienne aurait subi à trois reprises le processus de littéralisation. La première fois se produit au moment de la création de l'alphabet arménien par le prêtre Mesrop Machtots. Cet alphabet fixe la langue classique, le *Krapar* (utilisé essentiellement par l'élite et le clergé). La seconde a lieu au XII^e siècle, lorsque la langue vernaculaire passe à son tour à l'écrit. La troisième fois, fait apparaître l'arménien moderne, l'*Achkhrapar*, au XIX^e siècle.

d'Etchmiadzine,⁶ à Sis, nouvelle capitale nationale, afin de suivre le centre du pouvoir politique (Dédéyan, 1990).⁷



Carte 1: L'Arménie du VIII^e au XIII^e siècle (Dédéyan, 1992, p.19)

À cette même période correspond aussi le début des croisades. La participation active des Arméniens, profondément chrétiens, à ces dernières, a pour conséquence d'induire des rapprochements affectifs et politiques avec l'Occident et, plus particulièrement avec la France.⁸

⁶ Une légende raconte que saint Grégoire l'illuminateur (ou *Sourp Krikor Loussavoritch*), prédicateur et responsable de la conversion du roi arsacide Tiridate III (284-305), aurait eu une vision du Christ. Au lieu de l'apparition, rebaptisé *Etchmiadzine* (et dont le sens littéral serait 'le seul [Fils de Dieu] engendré descendu' [Tchilingirian, 1993, p. 2]) correspond le site de la toute première église en sol arménien (Kaloustian, 1997) et donc le centre de l'Église apostolique arménienne.

⁷ Cette situation particulière, qui fait de Sis le nouveau centre national et non une simple filiale, est particulièrement importante pour la compréhension des tensions actuelles, en diaspora et, entre la diaspora et la République d'Arménie, comme nous le montrerons dans les chapitres consacrés à l'interprétation de nos résultats d'analyse.

⁸ Pour obtenir plus de détails sur les différentes formes que prennent les alliances entre les Francs et les Arméniens, il faut consulter le très beau livre de G. Dédéyan (1990) *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse, éditions Privat.

Concrètement, explique Claude Mutafian (1992), on voit apparaître des États croisés: Antioche, Édesse, Jérusalem, dont la survie «dépend des bases arméniennes de la Cilicie et de l'Euphratèse qui fournissent vivres, équipements et surtout soldats. Inversement, la survie de l'Arménie, pendant trois siècles, par-delà ses frontières, n'est possible que parce que l'arrivée des Croisés rompt l'isolement arménien» (p. 33-34). Ces trois siècles d'interrelations avec l'Occident et les Croisés en Cilicie eurent, entre autres effets, de permettre un rapprochement entre Arméniens et pèlerins catholiques romains, signale Monseigneur Mesrop Djourian (1990).⁹

Mais, sous les coups des Mamelouks d'Égypte, ces États croisés disparaissent et le royaume arménien, isolé sur le plan défensif, tombe, à la fin du XIV^e siècle (en 1375), sous la domination égyptienne; moins de cent ans plus tard (en 1453), elle passe toutefois sous la domination turque.¹⁰ De ce moment, et jusqu'au XIX^e siècle, l'ancien territoire arménien se trouve divisé entre les Empires perse et ottoman. Le premier possède la partie orientale: la Transcaucasie (ou l'Arménie de l'Est),¹¹ alors que le second domine la partie occidentale: l'Asie Mineure et la Cilicie (ou l'Arménie de l'Ouest) (Ternon, 1995). Cette dénomination qui distingue deux Arménies signale Khachig Tölöyan (1999), renvoie à la confluence de l'influence conjugée de l'Occident et de l'Orient sur la culture arménienne depuis la division du royaume d'Arménie entre les Perses et les Byzantins.

Au cours des siècles suivants, en raison de sa stabilité et de son expansion (par la création de monastères et de paroisses) à travers le territoire arménien¹² dominé, l'Église arménienne, unique institution nationale survivant à la destruction des royaumes arméniens, assume le rôle de gardienne de l'unité nationale, devient le porte-parole officiel de la nation arménienne et en constitue sa classe dirigeante (Ter Minassian, 1990a). Ce statut est d'ailleurs conforté par le

⁹ Ce n'est toutefois qu'au XIV^e siècle, suite aux missions des ordres religieux latins (Franciscains et Dominicains) en Cilicie et en Arménie de l'Est et non sans une grande résistance des représentants de l'Église nationale, qu'apparaissent les premières conversions au catholicisme. Persécutés par les Arméniens apostoliques, certains représentants arméniens catholiques sont forcés à l'exil. Dans un premier temps, une partie de la congrégation dirigée par le père Mekhit'ar Sebastatsi s'enfuit en Morée et de là s'installe à Venise, sur l'île de Saint-Lazare; au début du XIX^e siècle, une partie de cette congrégation s'installe à Vienne. Les Mekhit'aristes ont joué, et jouent toujours, un rôle très important pour les Arméniens, puisqu'ils se sont donnés pour mission de faire rayonner «l'arménologie» (p.99). Dans un deuxième temps, au XVIII^e siècle, les fidèles catholiques se constituent une hiérarchie indépendante dont ils installent le siège à Bzommar au Liban.

¹⁰ Dès 1293, en réponse à l'insécurité régnant en Cilicie, le clergé d'Etchmiadzine décide de réinstaller l'autorité religieuse à l'endroit originel, mais le Catholicossat de Sis refuse de renoncer à sa position hiérarchique, entraînant dès lors une querelle de légitimité. Toutefois, en 1441, un compromis est trouvé: le siège central de l'Église arménienne est rétabli à Etchmiadzine et celui de Sis est conservé: la bicéphalie est conçue, pour la première fois, comme garante de survie dans un contexte menaçant.

¹¹ Au début du XVII^e siècle, le Shah de Perse ordonne, pour des motifs stratégiques, économiques et religieux, la déportation d'une partie de la population arménienne. Les survivants s'installent dans les faubourgs d'Ispahan et fondent la ville de Nouvelle-Djoulfa (sise aujourd'hui en Iran) qui devient rapidement une des métropoles du commerce oriental (Ter Minassian, 1990a).

¹² Les différents flux migratoires des réfugiés musulmans vers le Caucase contribuent, au cours de cette période, à créer une hétérogénéité dans le peuplement et le gouvernement des divers territoires occupés.

régime de l'Empire ottoman qui considère le patriarche de toutes communautés non musulmanes comme étant l'unique autorité représentative du groupe auprès de la Sublime Porte. En outre, dès 1461, le sultan Mehmet II crée le Patriarcat arménien de Constantinople qui réunit tous les chrétiens monophysites¹³ de Constantinople (les Arméniens, les Syriens, les Jacobites, les Coptes et les Abyssiniens) qui possèdent leur propre hiérarchie ecclésiastique, sous la juridiction unique du Patriarche Arménien (Phillip, 1989; Mouradian, 1988).¹⁴ «Dans ces conditions, et en milieu musulman, l'Église a préservé une culture, elle a longtemps représenté le seul centre intellectuel de la nation, elle a été 'l'âme visible de la patrie absente.'» (Zakarian, 1990, p. 98).

1.2 LE 'RÉVEIL ARMÉNIEN'

Lorsque la Russie annexe la Transcaucasie en 1828, on observe l'émergence d'un processus de polarisation qui va en s'accélégrant et qui oppose deux principaux centres urbains. L'un, Constantinople, se développe dans l'Empire ottoman, alors que l'autre, Tiflis (l'actuelle Tbilissi, capitale de la Géorgie), croît au sein de l'Empire russe. La présence d'antagonismes entre ces deux empires a pour effet de limiter les contacts directs entre les deux parties du peuple arménien. Malgré tout, celles-ci continuent de partager le territoire ancestral, alors que l'élite marchande et intellectuelle conserve son rôle de relais économique et culturel entre la 'nation' arménienne et ses colonies dispersées (Tölöyan, 1999). Depuis des siècles, de la Russie jusqu'à l'Indonésie, de même qu'en Europe occidentale, il existait des colonies arméniennes constamment réactivées (Ter Minassian, 1990a). Celles-ci s'étaient installées au carrefour des routes commerciales et étaient, pour l'essentiel, formées en majorité de l'élite intellectuelle et commerçante de la société arménienne qui maintenait, grâce à un flux constant de va-et-vient, des liens avec la 'nation arménienne' restée sur ses terres. Or, justement, après 1870, arrivent des colonies arméniennes installées en Europe de nouveaux flux d'idées et des textes publiés

¹³ La doctrine monophysite affirme l'union du divin et de l'humain dans le Christ en une seule nature.

¹⁴ C'est également dans le cadre de l'Empire ottoman que l'Église arménienne évangélique apparaît sous une forme organisée au milieu du XIX^e siècle. Ce mouvement correspond, explique le pasteur Jean-Daniel Sahaguian (1990), à un désir de réforme de l'Église arménienne exprimée depuis quelques décennies par une partie du clergé. Mais sa réalisation ne se concrétise qu'à la suite de contacts avec les missions protestantes américaines (*the American Board of Commissioners for the Foreign Missions* [Phillip, 1989]), au XIX^e siècle, sur le territoire ottoman. Hagop Nersoyan (1983) indique deux principaux motifs qui auraient incité certains Arméniens à devenir protestants: premièrement, la perception de la nécessité de régénérer l'Église arménienne qui, en tant que gardienne de la nation, tendait de plus en plus à adopter un caractère davantage nationaliste que spirituel; deuxièmement, les avantages économiques liés à la conversion, puisque les missionnaires évangélistes accordaient une aide monétaire aux convertis. Les sympathisants à ce mouvement ne souhaitent pas, au début, quitter l'Église arménienne mais victimes de persécutions, ils se voient contraints de se constituer en Église autonome. Celle-ci sera reconnue formellement en 1846 par le gouvernement de l'Empire Ottoman (Tchilingirian, 1993).

par les Mekhit'aristes qui injectent dans l'identité arménienne une certaine fierté, le sens de l'unité nationale, de même que de nouvelles aspirations politiques et sociales. Ce mouvement, aussi nommé 'réveil arménien' dans la littérature, bénéficie de la faveur de l'*intelligentsia* arménienne laïque et européanisée. Cet appui est d'autant plus fort que depuis le début du XIX^e siècle, plusieurs populations de l'Empire ottoman, dont les Grecs, les Serbes et les Bulgares, revendiquent et obtiennent leur indépendance nationale grâce à l'appui de l'Occident, mais surtout de la Russie (Pasdermadjian, 1971 [1949]).

Cette pensée politique arménienne apparaît donc au moment même où l'Empire est sur son déclin et subit des immixtions européennes de plus en plus fréquentes. Ces interventions, conjuguées aux pressions nationalitaires et à la guerre que se livrent la Russie et l'Empire ottoman, font des Arméniens les principales victimes des transformations majeures qui affectent l'Empire. Afin d'empêcher son éclatement, le sultan Abdul Hamid (le sultan 'rouge') ordonne, à quelques reprises, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, le massacre de ses minorités 'infidèles'. Les pertes arméniennes, uniquement pour la période de 1894 et 1896, sont évaluées à 150 000 personnes (Pasdermadjian, 1971 [1949], p. 349). Également, les Kurdes sont encouragés à extorquer et à déposséder de leurs biens (villages et terres) les Arméniens qui ne peuvent se défendre en raison de l'interdiction qui leur est faite (comme à tous les sujets chrétiens de l'Empire) de posséder des armes. Par ailleurs, si les Arméniens sont majoritairement paysans et montagnards, une partie d'entre eux occupe toutefois une position enviable dans les grandes villes de l'Empire ottoman (Smyrne, Constantinople, etc.).¹⁵ Pendant que les paysans sont persécutés, les citadins qui occupent une position influente au sein de la communauté arménienne sont, quant à eux, systématiquement assassinés ou condamnés à l'exil par le régime ottoman. Deux formes de revendication qui correspondent à ces deux types de population font donc leur apparition chez les Arméniens de l'Empire: d'une part, certains paysans (les *fedaiïns*) prennent les armes pour se défendre et réclament, par le biais du Parti Dachnak, une autonomie administrative sur leurs terres, alors que d'autre part, les citadins qui bénéficient de certains avantages non négligeables, tentent par le biais du Parti Ramgavar, de négocier davantage de libertés d'action.¹⁶

Le mouvement révolutionnaire Jeunes-Turcs, qui apparaît à la fin du XIX^e siècle, trouve appui auprès du Parti Dachnak. En 1908, il renverse le sultan Abdul Hamid et s'empare du pouvoir.

¹⁵ Ces personnes se spécialisent dans les activités commerciales et artisanales ou occupent des professions libérales.

¹⁶ Ce n'est qu'après le génocide de 1915 que ces trois partis revendiqueront unanimement une Arménie autonome.

Toutefois, en réaction à l'impérialisme occidental,¹⁷ aux visées russes sur les terres ottomanes, ainsi qu'aux multiples défaites et pertes de territoire, le nouveau gouvernement Jeune-Turc développe rapidement une idéologie pan touranienne,¹⁸ où l'Asie Mineure (désignée sous le terme Anatolie) qui sert d'assise à la thèse nationaliste turque, représente désormais le berceau de l'identité turque (Libaridian, 1988). Les Arméniens, qui constituent le seul peuple important qui n'est ni turc, ni musulman en Asie Mineure et qui appuie la Russie (moralement plus que matériellement), deviennent les 'ennemis intérieurs'.¹⁹ Ainsi, lorsqu'en janvier 1915, à Sarikamish, l'armée turque subit la défaite contre les Russes, on accuse les Arméniens d'en être responsables. Au cours de cette campagne de dénonciation, les soldats arméniens sont arrêtés, désarmés et leurs officiers incarcérés; toutes les armes personnelles de la population arménienne, destinées à l'autodéfense, sont saisies. Au début du mois d'avril 1915, dans la région de Zeïtoun, un premier groupe d'Arménien est déporté et la région est dévastée par les troupes turques. Les jours suivants, les Arméniens épargnés organisent leur protection. C'est le prétexte qui sera utilisé pour déclencher le génocide (Ternon, 1995). Dans la nuit du 23 au 24 avril 1915, environ deux mille intellectuels et notables arméniens sont pendus, victimes d'une première rafle. Au cours des semaines qui suivent, les hommes sont systématiquement fusillés, tandis que les femmes, les enfants et les vieillards sont déportés vers la Syrie. Très peu d'entre eux atteindront leur destination finale. Entre les mois de mai et d'août 1915, les deux-tiers de la population arménienne de l'Asie Mineure disparaissent (environ 1 200 000 personnes) et les rares personnes épargnées partent pour l'exil (Ternon, 1995).



1.3 LA NATION APRÈS 1915

Le 28 mai 1918, l'Arménie déclare son indépendance. Mais le Traité de Sèvres confirmant l'existence de la République arménienne ne sera jamais ratifié puisqu'en 1923, les Alliés, qui cherchent à rétablir la paix avec la Turquie (qui vient également de se constituer en État-nation), annulent ce traité en s'appuyant sur l'absence de la Russie lors des précédentes négociations. Entre-temps, la République d'Arménie, à la fois soumise aux attaques de l'armée turque au sud et aux attaques de l'armée bolchevique à l'est, perd petit à petit son territoire. C'est à cette époque que les montagnes du Haut-Karabagh (ou *Artsagh* en arménien) passent sous domination azérie et que la Turquie kémaliste, avec la bénédiction de la Russie, récupère les

¹⁷ En effet, durant cette période, sous prétexte de protéger les États nouvellement constitués, l'Angleterre et la France cherchent à imposer leur domination à l'Empire ottoman.

¹⁸ Le terme 'pan touranien' renvoie à une volonté d'homogénéisation de la nation par le rassemblement, au sein d'une nouvelle Turquie, de tous les turcophones opprimés par la population russe victorieuse en Asie centrale (Ternon, 1995).

¹⁹ Sous ce régime, les quarante-cinq diocèses du Patriarcat arménien de Constantinople disparaissent et le Catholicossat d'Aght'amar est détruit.

territoires arméniens anciennement ottomans, plus les régions de Kars et d'Ardahan.²⁰ L'Arménie ainsi mutilée n'est plus viable comme pays indépendant et, pour se protéger de la Turquie, elle n'a d'autre choix que de se transformer, en 1921, en République Socialiste Soviétique (Pasdermajian, 1971 [1949]). Le Parti Dachnak, au pouvoir depuis 1918, est évincé et prend le chemin de l'exil. À la même époque, la Cilicie qui était sous mandat français depuis 1918 et où s'étaient réfugiés de nombreux Arméniens, est envahie par les troupes de Mustafa Kémal et repasse (en 1921) aux mains turques (Mutafian, 1992; Ter Minassian 1990b). Les Arméniens y sont à nouveaux massacrés; ce qui reste du peuple arménien est condamné à la dispersion, destin confirmé par le passeport Nansen qui les marque comme apatrides.²¹

Étant formée des survivants des massacres forcés à l'exil, l'idée de diaspora, après 1915, comporte pour les Arméniens une dimension intrinsèquement politique, évidente en regard des termes utilisés pour désigner ces deux étapes d'avant et après 1915: au terme 'colonie', alors en usage pour désigner les communautés installées hors du sol national, on préfère le terme 'diaspora' (*spjurk*). Ce terme, lancé par le Patriarcat de Jérusalem, est diffusé par le biais de la revue *Sion*. Mais, précise Martine Hovanessian (1995), parce que les membres de la nouvelle diaspora appartiennent essentiellement à un sous-prolétariat d'origine rurale, l'existence même de cette diaspora devient une source de dévalorisation du moi collectif.

Si, de 1918 à 1921, l'idée de nation arménienne est étroitement liée à première République indépendante d'Arménie, depuis 1921 émerge l'idée de la nation éclatée qui, entre 1922 et 1990, se compose de trois entités: la RSS d'Arménie, la diaspora interne (les Arméniens vivant hors du territoire ancestral mais répartis sur le territoire de l'Union soviétique) et, la diaspora externe (les Arméniens à l'extérieur de l'Union soviétique).²²

²⁰ Cette rétrocession donne à la Turquie le Mont Ararat. Or, souligne Étienne Copeaux (1994) «Le caractère sacré du sol arménien est incontestablement symbolisé par le mont Ararat». (p. 256). De ce fait, ajoute ce même auteur, les tableaux, les photos, les tapis, etc. qui le représente ne font pas seulement fonction d'emblème (de la nation arménienne), mais ils assurent aussi une fonction revendicatrice (du territoire arménien).

²¹ De fait, la Turquie retire la citoyenneté à tous les ressortissants Arméniens qui quittent son territoire, empêchant ainsi toute velléité de retour (Kaprielian, 1984). Le passeport Nansen, créé en 1924 et attribué à ces réfugiés, porte le nom d'un haut-commissaire norvégien aux réfugiés auprès de la Société des Nations.

²² Notons que c'est à cette période que sont créés ou remis en usage différents termes pour désigner les Arméniens vivant hors du territoire soviétique, tels que *bantought* (exilé, apatride) et *kaghoutahayoutioun* (Arméniens des colonies). Notons que le terme *ardasahman*, qui signifie littéralement 'hors des frontières' (traduit en français par 'diaspora externe'), est un néologisme soviétique qui sert à distinguer les Arméniens qui vivent à l'intérieur de la 'vraie' patrie, l'Arménie soviétique, de ceux qui en sont à l'extérieur, en diaspora (Mouradian, 1988, p. 259).

DEUXIÈME SECTION: LE DISCOURS SUR LA NATION ARMÉNIENNE APRÈS 1915

Dans le cas arménien, la charge politique du concept de 'diaspora' s'exprime en fonction de deux interlocuteurs privilégiés: les Arméniens eux-mêmes et la communauté internationale. Or, chacun de ces discours, émis par différents producteurs (les représentants des partis politiques et des institutions religieuses, les représentants de l'État et les scientifiques), privilégie une argumentation qui fluctue en fonction de l'objectif recherché (façonner un sentiment d'unité nationale malgré la dispersion ou revendiquer auprès des instances internationales la reconnaissance du génocide commis par les Turcs).

2.1 LE DISCOURS PRODUIT POUR LES ARMÉNIENS EN DIASPORA

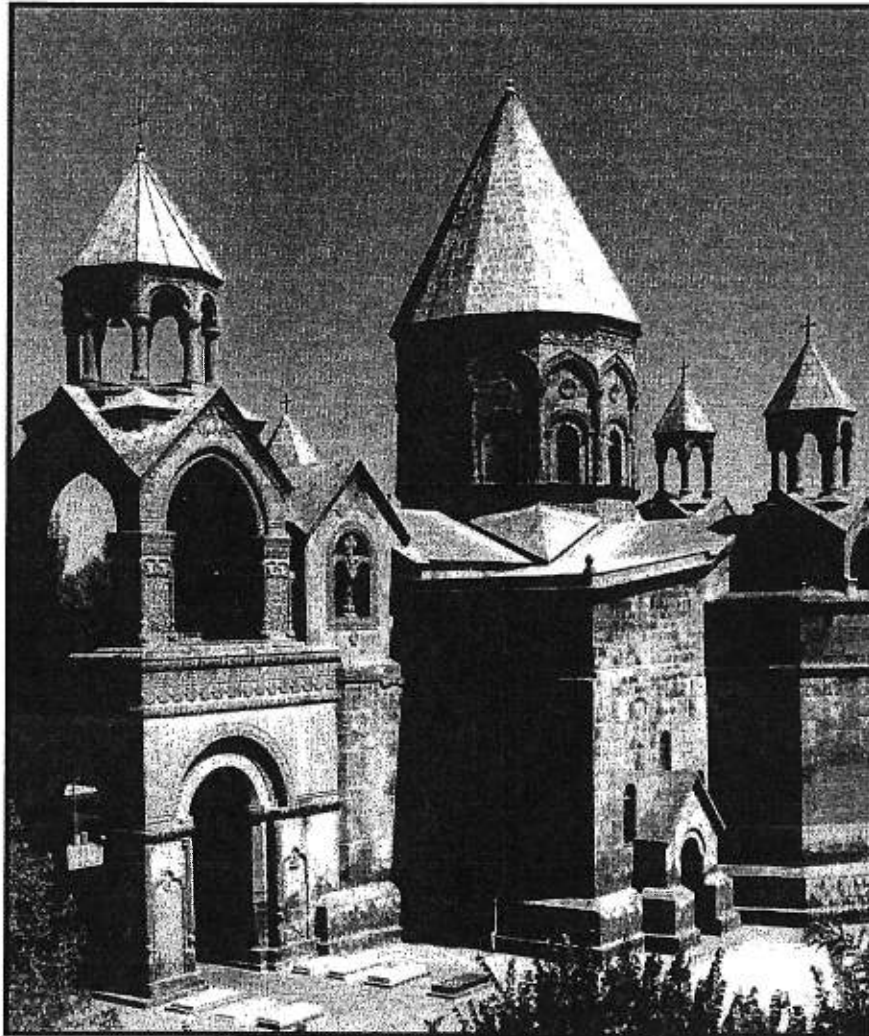
En République socialiste soviétique d'Arménie, comme dans toute la nouvelle URSS, l'idéologie mise de l'avant, après 1921, prône une appartenance au système soviétique. Une politique de *korenisation* (de soviétisation), destinée à l'ensemble de l'URSS, se met donc en place sous Staline. Les moyens utilisés pour créer le peuple 'soviétique' passent bien sûr par les instruments de standardisation, tels l'usage d'une langue commune, le russe (à l'école, dans l'armée et dans l'administration), l'uniformisation de l'éducation et la mise sur pied d'une politique économique commune à toutes les républiques soviétiques: le communisme (Carrère d'Encausse, 1991). Or, ce système de pensée va à l'encontre de la culture, de la tradition et de la foi nationales arméniennes qui sont décriées et interdites: «Les premiers décrets soviétiques (sur la terre, la famille, l'école) sapent tous les fondements du pouvoir temporel et spirituel de l'Église (confiscation des biens et des revenus, abolition du rôle d'état civil et du rôle éducatif), tandis que la suppression du Saint-Synode, qui avait en charge les affaires religieuses, met l'institution hors la loi» (Mouradian, 1988, p. 171). Ces mesures atteindront leur ampleur en 1938, avec l'assassinat du Catholicos Khorên I^{er} et la déportation massive du clergé dans les camps de travail (Bélédian, 1992).

En diaspora, en réponse à ce qui se passe en RSS d'Arménie, le Catholicossat d'Antélias²³ récupère le rôle de gardien de l'identité arménienne en lieu et place du Catholicossat d'Etchmiadzine, sis sur le territoire national, mais incapable d'assumer cette responsabilité.²⁴ Il

²³ Au Catholicossat correspond l'endroit où se situe la direction administrative de l'Église apostolique arménienne, tout comme le Vatican constitue le siège de décision de l'Église catholique romaine. Mais comme l'Église apostolique arménienne est divisée administrativement (entre Etchmiadzine et Antélias), elle comporte par le fait même deux Catholicossats. Or, après les massacres de 1921 en Cilicie, le Catholicossat de Sis transfère son siège en Syrie puis, en 1930, il l'installe au Liban (à Antélias).

²⁴ Claire Mouradian (*ibid.*) met en évidence le rôle stratégique qu'ont alors joué les sièges de l'Église situés hors des zones turques et soviétiques (et donc en diaspora) dans le maintien de l'indépendance spirituelle de l'Église et dans la survie de la diaspora. Par exemple, après la fermeture du séminaire d'Etchmiadzine, le Catholicossat d'Antélias,

s'agit là de montrer à l'URSS que le peuple arménien ne le reconnaît pas comme gouvernement national légitime, malgré son contrôle effectif du territoire arménien; par le fait même, ce déplacement du centre de l'Église apostolique, affirme que sans le contrôle aussi de la diaspora, l'indépendance de la nation reste totale.



Catholicossat d'Etchmiadzine (Arménie)

ouvre une Académie théologique et ordonne de nouveaux prêtres. Avec la Deuxième Guerre mondiale, le Catholicossat d'Etchmiadzine récupérera quelques lieux de culte et le droit d'ordonner des prêtres, nous dit Krikor Bélélian (*ibid.*). La réouverture du grand séminaire d'Etchmiadzine, de même que le lancement d'une revue destinée à toutes les Églises apostoliques, *Etchmiadzine*, suivront la récupération de ces droits, sans que cela n'entraîne toutefois la disparition des nouvelles structures mises en place en diaspora.

Cette prise de position a bien été comprise par Moscou qui s'intéresse justement à la diaspora, étant donné l'enjeu que représente au plan politique ces gens dispersés sur les terrains de lutte des communistes (États-Unis, Europe et Moyen-Orient). On s'empresse donc d'élaborer un discours, destiné à la diaspora, construit en relation aux deux éléments identitaires fondamentaux dans la mémoire collective arménienne: l'identité chrétienne et le territoire ancestral (Mouradian, 1988). Dans un premier temps, pour renforcer l'image positive de la République soviétique en tant que patrie des Arméniens, la crédibilité de l'Église arménienne apostolique (et donc d'Etchmiadzine) est utilisée pour imposer l'Arménie soviétique comme centre de référence. Dans un deuxième temps, un organe est créé, le HOK (*Hayastani Oknoutian Komité* ou, le Comité d'aide pour l'Arménie) pour servir d'intermédiaire autorisé entre la RSS d'Arménie et la diaspora. Officiellement, l'objectif de cet organisme est de recueillir des fonds et de mettre sur pied des comités d'aide contre la famine en Arménie mais, en réalité, il est essentiellement un instrument de propagande communiste. Cette organisation met l'emphase sur une politique soviétique favorable au retour des Arméniens de la diaspora en Arménie soviétique (le *nerkaght*). L'URSS manipule les sentiments nationaux en présentant ce retour, premièrement, comme la fin de la situation d'apatride, deuxièmement, comme la solution du problème national puisqu'elle servira à renforcer la position de la RSS d'Arménie dans ses revendications territoriales et, troisièmement, comme un devoir national de tous les Arméniens envers leur patrie. Dans ce discours, la RSS d'Arménie apparaît comme le seul espace possible de conservation de l'identité arménienne. Les partis politiques en diaspora, de même que l'Église apostolique, appuient ce projet et incitent la population à profiter de cette 'chance'. À la fin des années 40, quelques milliers d'Arméniens quittent le pays où ils s'étaient installés pour la RSS d'Arménie. Toutefois, les désillusions sont profondes: leur méconnaissance du système économique communiste, de la langue russe et de l'arménien oriental rend leur insertion difficile; ces Arméniens de l'Ouest sont mal acceptés par les autochtones; et, en plus, la République n'a pas l'infrastructure pour les accueillir. Certains parviendront à se réinsérer dans le pays quitté, mais ils seront alors vilipendés par les organisations en diaspora qui condamnent l'émigration hors de l'Arménie soviétique. Nicole Berheim (1989), qui a observé la communauté juive aux États-Unis, signale exactement le même phénomène. Il était également reproché aux Juifs arrivant de l'URSS d'avoir migré vers les États-Unis, alors qu'ils avaient la possibilité d'aller s'installer en Israël.



Catholicos d'Antélias (Liban)

Dès les premières années qui suivent le génocide, les trois partis politiques arméniens en exil cherchent également à imposer leur idéologie respective aux Arméniens en diaspora. La ligne politique du Parti Dachnak prône essentiellement le retour à l'intégrité territoriale. Ce parti rejette, pour cette raison, tout contact avec l'URSS et, par le fait même, avec la République soviétique d'Arménie. Le Parti Ramgavar privilégie, à l'inverse, la défense de l'intégrité de l'identité arménienne plutôt que celle de l'espace physique. Il choisit donc de maintenir les liens entre la diaspora et l'Arménie, même si cela signifie collaborer avec le gouvernement soviétique en place. Pour sa part, le Parti Hunchak soutient ouvertement l'idéologie marxiste prônée par les communistes. Ces deux derniers partis, malgré la politique de fermeture adoptée en République soviétique d'Arménie, arrivent ainsi à entretenir, au cours des décennies suivantes, des échanges culturels, économiques, littéraires et parfois touristiques avec le *homeland*.

L'Église, en tant que pôle séculaire de rassemblement du peuple arménien, se trouve rapidement au cœur de cette lutte idéologique. Au cours des soixante-dix années suivantes, on assiste ainsi à l'instauration d'une coopération de plus en plus importante entre le Catholicossat d'Antélias (représentant légitime de la nation arménienne) et le Parti Dachnak (gouvernement légitime en exil de la République indépendante d'Arménie) afin de diriger ce qu'il reste du peuple arménien, la diaspora.²⁵ Mais les Partis Ramgavar et Hunchak et leurs sympathisants, qui considèrent qu'Etchmiadzine demeure le centre (politique et spirituel) de la nation, refusent de reconnaître le statut que se donnent le Parti Dachnak et le Catholicossat d'Antélias, de même que le drapeau (rouge, bleu, orange, symbole de la première République indépendante)²⁶ qu'ils revendiquent comme signe de reconnaissance. En réaction, les ramgavars et les hunchaks se rallient au Catholicos d'Etchmiadzine (Phillip, 1989) et collaborent avec ses représentants en diaspora, confirmant ainsi la politisation de l'Église.

– Le Parti Dachnak a un drapeau rouge avec des inscriptions en jaune et le sceau du parti. Le drapeau tricolore était le drapeau de la République indépendante d'Arménie que le Parti Dachnak a soutenu après sa soviétisation. Il en a fait le sien comme étendard, sans pour autant mettre de côté son propre drapeau. Or, le Parti Dachnak a tenté de s'approprier ce drapeau et d'en faire le sien, mais ce n'est pas le sien. Le drapeau tricolore, vous ne pouviez pas le retrouver chez les ramgavars par exemple, parce qu'ils disaient: «Ça, c'est le drapeau du Parti Dachnak». Aujourd'hui, ce drapeau est revenu en usage. Le Parti ne peut plus monopoliser ce drapeau, c'est fini. Le drapeau est pour tout le monde. Vous pouvez le trouver chez les dachnaks comme chez les ramgavars. Mais ça a créé des tensions terribles.

(Kévork, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Les disparitions simultanées, au début des années 50, des Catholicos d'Etchmiadzine et d'Antélias, favorisent la résurgence de l'enjeu de la primauté d'Etchmiadzine sur Antélias (et, donc, celle de Moscou sur la diaspora). Les tensions apparaissent lorsque, suite à sa nomination au Catholicossat d'Etchmiadzine, le Catholicos pro-soviétique, Vazken I^{er}, tente de transformer la primauté d'honneur d'Etchmiadzine en primauté de fonction à l'aide d'un texte juridique qui établit que le 'Catholicos de tous les Arméniens' devrait dorénavant être reconnu comme étant le 'Chef suprême de l'Église'.²⁷ Puis, les tentatives de Vazken I^{er} pour faire annuler

²⁵ Ce type de comportement est typique des organisations en exil, remarque Yossi Shain (1989). Elles tendent à fonder la base de leur légitimité sur le système législatif d'avant l'exil et maintiennent ainsi que le passage du temps ne saurait être un critère valide pour évaluer leur revendication au pouvoir.

²⁶ Ces couleurs, nous dit Anahid Ter Minassian (1990a) rappellent les couleurs de la dernière maison régnante arménienne en Cilicie, celle des Lusignan –azur, rouge, or–.

²⁷ Dans l'Église arménienne les Évêques ont un statut égalitaire entre eux. Le titre honorifique désignant le Catholicos: 'Premier entre les égaux', renvoie davantage à sa tâche administrative qu'à un rang ecclésiastique. La structure ecclésiastique de l'Église arménienne suit ainsi le même modèle que l'organisation des anciens royaumes arméniens qui étaient fondés sur le principe dynastique. Les princes ou dynastes arméniens étaient absolument souverains sur leurs territoires. Leur pouvoir leur venant de droits héréditaires, ils ne se reconnaissaient pas les sujets du monarque, mais se considéraient comme son égal. Au roi était cependant accordé le titre honorifique de 'Prince des princes'. La cohésion du royaume ne reposait donc pas sur l'autorité royale, mais sur la conscience de chacun d'appartenir à une même ethnie et de partager une culture et des intérêts communs, explique J.-P. Mahé (1993, p. 53). Ce sentiment d'appartenance correspond à ce que nous avons défini comme une *natio*, dans le chapitre consacré à l'approche théorique.

les élections pour le siège de Cilicie (à Antélias), lorsque le Parti Dachnak réussit à placer son propre prétendant, Zareh I^{er}, provoquent une crise majeure en diaspora où la fidélité envers Antélias, ou Etchmiadzine, se confond de plus en plus avec l'acceptation ou le refus du fait soviétique et de la fiction d'une Arménie préservant son autonomie au sein de l'URSS. Ces divergences se concrétisent surtout au Moyen-Orient et aux États-Unis, deux espaces où le Parti Dachnak mène une cabale anticommuniste: sous la forme de combats armés entre factions opposées au Liban, d'une part:

– Chaque jour, il y avait la terreur, des assassinats. (...) C'était la terreur qui régnait au Liban, avec la bénédiction de l'État. C'était la période où le communisme était banni, persécuté plutôt.

(Dikran, représentant, la soixantaine, né au Liban)

– Pendant la guerre [au Liban], c'était de gros charlatans qui géraient les associations arméniennes, le 'agoump' comme on dit, le club... Ils lavaient le cerveau des jeunes. Après ça, tout à coup tu devenais contre tes parents. Ils te donnaient des fusils, des choses comme ça pour combattre les gens du pays. En réalité, c'était plutôt des militaires. Ils s'entre-tuaient, tu sais les dachnaks, les hunchaks. Puis, tu allais tuer tes propres cousins.

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Et, sous la forme de rumeurs associant les ramgavars et les hunchaks aux sympathisants communistes aux États-Unis (alors en pleine guerre froide), d'autre part:

– When they came [les Arméniens de Turquie], first it was one church because the community was too small, and they were doing everything to keep themselves as Armenian in this country, in Canada. So, they didn't have any time to think about other things. But, when the people started to come from the Middle East, that one-day became more than enough to create problems. They started problems but the end of problems divided the community in two parts.

(Avedis, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

2.2 LE DISCOURS PRODUIT À L'INTENTION DE LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE

Dans les années 70, se développe, en diaspora, la notion 'd'arménité'. La particularité de ce terme tient au fait que jusqu'alors, la mémoire reliée au génocide et la conscience d'une injustice étaient diffusées dans l'espace limité de la communauté, à travers ses associations, ses institutions et ses partis politiques (Hovanessian, 1992). À partir de cette période, cependant, le discours sort de l'espace communautaire et est adapté pour la communauté internationale. Deux voies d'actions apparaissent: la revendication juridique et l'investissement du champ scientifique. Sur les deux plans, cependant, le fondement de ce discours tient dans la comparaison constante qui s'effectue entre l'histoire des communautés arménienne et juive. La similarité dans les circonstances produisant des résultats différents, a certainement influencé les types de discours produits en diaspora:

– *Si les Juifs ont récupéré leur bien au bout de quarante-cinq ans ou deux mille ans, je n'en sais rien, je pense que les Arméniens peuvent, après quatre-vingt dix ans les récupérer aussi.*

(Sévan, la vingtaine, né au Liban, vit en France depuis 10 ans)

2.2.1 Le discours politico-juridique

La revendication des terres ancestrales est une constante du discours arménien. Non seulement les Arméniens ont-ils été victimes d'un génocide perpétré par le gouvernement Jeunes-Turcs, mais le gouvernement turc actuel qui refuse toujours d'admettre ce fait malgré des preuves accablantes, profite aujourd'hui, au plan économique, de ce drame, tout en poursuivant, sans en être inquiété, sa politique d'assimilation des Arméniens de Turquie:

– *Qu'est ce qu'un voleur ou un assassin dira à son âme? Il dira toujours: «Je suis innocent. Ce n'est pas que j'ai volé, ce n'est pas moi.» Parce qu'il n'y a rien pour l'obliger à dire la vérité. Alors là, il n'y a rien qui pousse les Turcs à dire la vérité. Tant qu'on n'est pas dans le contexte. Il n'y a rien qui les pousse à dire la vérité, mais il y a beaucoup de choses qui les pousse à dire des mensonges. Ils disent qu'il n'y a jamais eu de génocide. Ils disent qu'ils vivent en Turquie depuis trois mille ans. Les historiens font leurs études et les mettent dans leurs tiroirs jusqu'à ce qu'un jour...*

(Berj, la vingtaine, né au Liban, vit depuis 10 ans en France)

La position turque se comprend: l'éventuelle reconnaissance du génocide signifierait non seulement le retour des terres expropriées aux Arméniens, mais surtout elle induirait une profonde remise en question de la légitimité de la Turquie moderne dont le mythe fondateur tient dans l'affirmation de l'homogénéité nationale, présente et passée. Reconnaître le génocide arménien équivaudrait donc à faire éclater la Turquie, affirme Tahsin Celal (1988). Toutefois, cette position radicale et persistante de la Turquie constitue, paradoxalement, le ferment de l'identité nationale arménienne en diaspora. Si les deux premières générations de l'exode ont surtout été occupées à survivre en pays de migration, la troisième, libérée des contingences matérielles, a adopté une position revendicatrice envers ces territoires dont la perte résulte du massacre collectif.

C'est néanmoins grâce à un concours de circonstances que la question arménienne, oubliée au plan international depuis plusieurs décennies, est revenue à l'actualité. En 1971, dans le rapport de la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU sur le génocide est mentionné, comme étant le premier génocide du XX^e siècle, le cas arménien. La réaction de la Turquie ne se fait pas attendre, elle exige que ce paragraphe soit éliminé (ce qui sera fait en 1974), ce qui mobilise la diaspora arménienne. À la même époque, en raison de l'instabilité politique du Moyen-Orient, éclatent des communautés que l'on croyait bien établies. Une inquiétude générale apparaît en diaspora; on s'interroge sur la sécurité du peuple arménien qu'aucun État ne protège vraiment. De là naît le sentiment d'urgence à obtenir État-nation arménien

(Boudjikianian-Keuroghlian, 1982, Hovanessian, 1993). L'absence de reconnaissance du génocide par la communauté internationale et l'exemple des Palestiniens, également chassés de leurs terres mais qui réussissent à maintenir leur cause sous les feux de l'actualité grâce à la lutte armée, vont servir de base à la légitimation d'une pensée terroriste arménienne (Marian, 1984).²⁸

Ce mouvement ne subsiste cependant pas; il ne rencontre qu'un succès relatif sur le plan international et un soutien mitigé dans la diaspora. En réalité, ce terrorisme a fait naître de nouvelles sources de tensions au sein même de la diaspora, dues à des orientations divergentes face à cette action violente. C'est surtout les partis politiques qui sont touchés, parce qu'ils doivent se positionner en relation avec à la fois le terrorisme (l'action en soi) et les cibles visées (les diplomates turcs ou tout ce qui est en lien avec des intérêts turcs). L'ensemble de ces débats amène l'émergence, dans les années 80, de nouveaux mouvements politiques (surtout en Arménie) dont la philosophie est essentiellement axée sur l'approche diplomatique. Néanmoins, l'action terroriste a permis à la diaspora de récupérer l'attention internationale et, ce faisant, de prendre également conscience de la nécessité de discuter du génocide avec les instances internationales et non plus uniquement avec la Turquie:

– En 1983, nous avons fait, la communauté de Sourp Hagop, une manifestation devant l'ambassade turque et moi j'étais l'un des participants évidemment. Il y avait un comité qui a présenté un mémoire à l'ambassade turque. Évidemment c'était par le biais d'un agent de la GRC. Moi, j'étais dans le groupe qui a présenté cette chose. Un de nos camarades, dans la soixantaine dans ce temps-là, un survivant du génocide, nous a dit que nous étions un peuple fier. Nous ne sommes plus des mendiants. Nous demandions à d'autres: «S'il-vous-plaît, prenez en considération notre cause.» Nous étions des combattants et nous sommes devenus des gens qui encore demandent aux autres de prendre en considération. Après avoir été en Arménie indépendante, après avoir vu l'armée arménienne, le Karabagh libéré, le succès des militaires arméniens de l'Arménie et du Karabagh dans la région, ça nous donne une fierté. Nous sommes encore fiers. Nous pouvons redevenir fiers. Nous ne sommes pas tenus d'être des mendiants. S'ils ne nous écoutent pas, nos soldats marchent et reprennent. Les Occidentaux ne nous ont pas écoutés pour le Karabagh, les forces arméniennes ont marché et repris. Ils n'ont qu'à écouter. Tant que nous avons des armées là-bas, que nous pouvons financer, que la volonté est là, nous allons dire: «Voilà notre proposition pacifique. Vous voulez écouter? Tant mieux, nous ne voulons pas la guerre. Vous n'écoutez pas, les soldats marchent.»

(Kévork, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Aujourd'hui, plusieurs pays ont reconnu ce génocide tels la Belgique, l'Italie, l'Argentine, la France. Or, si certains Arméniens pensent que la reconnaissance publique et internationale suffit, d'autres adoptent une position plus radicale. Ils considèrent que l'obstination du gouvernement turc à démentir le génocide est inexcusable et ne saurait être laissée dans l'oubli. «Mais les Arméniens n'accusent pas les morts, ils accusent le gouvernement d'Ankara qui continue le génocide contre la communauté arménienne de Turquie et contre les Arméniens

²⁸ Trente diplomates turcs sont assassinés entre 1975 et 1983.

dans leur ensemble. (...) Il en sera de même tant et aussi longtemps que ce génocide n'aura pas été réparé puisque le crime de génocide est imprescriptible aussi longtemps qu'il n'a pas été réparé» (Baghdjian, 1987, p. 196). Par 'réparation', on entend ici le retour des biens confisqués et des territoires.

2.2.2 Le discours scientifique

De manière concomitante aux attentats terroristes, «une série de prises de positions publiques et de publications permettaient non seulement de donner une autre image de la violence mais d'en faire connaître les racines. Environ 15 livres portant sur le génocide ont paru entre 1975 et 1983» (Chaliand, 1983, p. 440). La similarité de l'expérience du génocide et de l'exil pour les Arméniens et les Juifs est reprise et largement exploitée à travers le discours scientifique arménien. De fait, de nombreux éléments historiques rapprochent et différencient ces communautés. Premièrement, la communauté juive est en exil depuis plusieurs millénaires, alors que les Arméniens ne sont officiellement en exil que depuis quatre-vingt ans. Mais, s'il est, pour les Arméniens, le résultat d'un génocide, pour les Juifs l'exode a précédé l'Holocauste. Deuxièmement, si la tentative d'extermination de la communauté juive a été reconnue presque immédiatement par la communauté mondiale et par le pays responsable, la reconnaissance du génocide arménien est encore déniée par la Turquie et par plusieurs États-nations. En conséquence, alors que le fait de contester publiquement l'Holocauste amène des poursuites pénales, affirmer publiquement l'existence d'un génocide arménien amène au contraire des demandes de rétraction de la part du gouvernement turc. Troisièmement, si la Shoah a permis au peuple juif d'avoir enfin un État qui leur soit propre (ce qui d'ailleurs, a amené l'expulsion des Palestiniens), le génocide arménien n'a entraîné que leur propre expulsion de leurs terres d'origine. Quatrièmement, les peuples juif et arménien possèdent tous deux actuellement un État-nation qui, officiellement, les représente aux yeux de la communauté internationale. Différents termes, habituellement créés pour la diaspora juive, sont donc utilisés par les Arméniens pour désigner leur propre expérience. La charge politique du génocide, en tant qu'événement déclencheur de cette modification profonde est, par exemple, souvent soulignée dans les textes arméniens par l'utilisation du terme 'Diaspora' qui s'oppose alors au terme 'diaspora'. La mise en majuscule de la lettre initiale marque alors la différence entre deux époques (avant et après 1915). De même, elle met en évidence la similarité de la situation arménienne avec la situation juive, archétype des diasporas. L'opposition diaspora/Diaspora n'est donc pas innocente, elle veut au contraire signifier que d'une 'banale' diaspora, les Arméniens ont évolué vers une diaspora 'exceptionnelle', au même titre que le fut la Diaspora juive.

CONCLUSION

Pour résumer quelques siècles d'histoire, les événements ayant marqué le fait arménien et à la base de la construction identitaire de l'identité collective sont: l'appartenance précoce à la chrétienté (et, qui plus est, à une forme particulière, la doctrine monophysite), la présence historique de frontières politiques extrêmement mouvantes et la relation séculaire autant avec l'Orient qu'avec l'Occident. Le fait arménien se caractérise ainsi par une opposition identitaire constante avec ses voisins et/ou oppresseurs, mais surtout avec les Turcs. «Les Turcs sont des loups, ou du moins peuvent le devenir à tout moment: voilà le souvenir qu'ont gardé les Arméniens qui sont «partis» du pays et qu'ils ont transmis» (Marian, 1984, p. 49).

Nous avons vu, dans ce chapitre, que la mémoire collective arménienne, en diaspora, se particularise essentiellement par une dualité temporelle très nette dans les références: elle renvoie à l'histoire chrétienne millénaire du groupe et elle est construite en relation au génocide de 1915. On peut dire que, depuis quatre-vingts ans, le génocide conditionne l'ensemble du processus d'interprétation du passé récent, alors que l'identité chrétienne colore cette interprétation d'une perspective historique. Ces deux moments de référence (historique et contemporain) sont alors utilisés simultanément tout au long de la construction d'une politique de la mémoire. La particularité de l'identité nationale arménienne tient donc aussi à la période extrêmement courte qui a engendré sa transformation, soit environ cinquante ans (de 1870 à 1921).

Les péripéties de l'histoire ont ainsi favorisé l'émergence de trois principaux points de ralliement: l'Église chrétienne (aujourd'hui divisée entre les Églises arméniennes apostoliques, catholique et évangélique), les trois partis politiques en diaspora (représentants d'une Arménie idéelle) et la langue arménienne sacralisée à travers son alphabet (Hovanessian, 1992). Cependant, nous l'avons vu, ces mêmes éléments comportent également en leur sein d'importants facteurs de ruptures, de tensions et de conflits.

Dans le prochain chapitre, nous nous intéresserons à l'une des conséquences de ce génocide, la formation des communautés en diaspora. Nous regarderons, plus particulièrement, les communautés montréalaise et parisienne et montrerons comment les différentes vagues migratoires ont contribué à les structurer.



Orphelines au Liban dans les années 20



Jeunes hommes en excursion

Chapitre 4

Les communautés arméniennes à Montréal et à Paris

Nous venons de voir que la montée du nationalisme dans l'Empire ottoman s'est soldée pour les Arméniens par trois principales conséquences: la création des partis politiques arméniens, le génocide et l'exil. Nous avons également montré que si la création de la nouvelle République indépendante d'Arménie en 1918 et le passage de la Cilicie sous juridiction française à la même époque soulèvent le grand espoir, auprès des rescapés, de trouver protection sur une parcelle du sol national (à l'est comme à l'ouest), l'occupation de la première par l'URSS et la rétrocession de la seconde à la Turquie, dès 1921, confirment au contraire qu'il n'y a pas d'autre solution que l'exil. Les réfugiés, qui sont à la recherche d'un territoire d'accueil, se dirigent principalement soit vers les Balkans (la Grèce, la Roumanie, la Bulgarie, etc.), soit vers la France, soit encore vers d'autres pays de la Méditerranée qui étaient antérieurement sous la juridiction ottomane (le Liban, la Syrie, l'Égypte) ou en Iran; en fait, ils vont, pour la plupart, là où existent déjà de petites communautés et une certaine infrastructure communautaire. Le Moyen-Orient est particulièrement privilégié comme destination, explique Aïda Boudjikanian-Keuroghlian (1982), puisque «en s'installant dans ces pays d'Orient, les Arméniens ne bouleversent pas et n'ont pas à bouleverser leur mode de vie: les sociétés d'accueil sont globalement de même tradition, croient aux mêmes valeurs et la nature des relations en sociétés et dans le monde du travail a été moulée par près de cinq cents années de dominations ottomanes...» (p. 51). On rappellera, également, qu'outre le génocide de 1915, les massacres se poursuivent (de manière localisée) sur le territoire turc au cours des années subséquentes. De ce fait, l'exode qui résulte de cette catastrophe se poursuit massivement jusqu'aux années 30 et, bien que les migrations ralentissent quelque peu par la suite, jamais elles ne cesseront véritablement.¹

De nos jours, la population arménienne au plan mondial est évaluée approximativement à douze millions d'individus.² Celle-ci se répartit de la manière suivante: environ trois millions de personnes vivent sur le territoire de la République indépendante d'Arménie, trois millions sont

¹ Avec l'évacuation des Arméniens de Cilicie, c'est par milliers que les réfugiés débarquent à Alexandrette, à Alep et à Beyrouth. Par exemple, pour la seule ville de Beyrouth qui comprend déjà une communauté arménienne de 15 000 personnes en majorité de rite catholique, l'année civile de 1922 voit arriver 35 000 Arméniens (*ibid.*, 1994).

² Ces données sont tirées du site *web* www.Armeniadiaspora.com. Il s'agit toutefois là d'une estimation globale.

éparpillés à travers le territoire de l'ex-URSS,³ environ deux millions résident en Turquie (essentiellement à Istanbul) et plus ou moins quatre millions d'Arméniens sont installés en diaspora. On remarque toutefois que, malgré la dispersion qui caractérise cette dernière, quelques zones de concentration se dégagent: les États-Unis, la France, le Liban, la Syrie, le Canada et la Pologne (tableau 3).

| Les dix principaux pays de résidence pour les Arméniens en diaspora | Population arménienne (approximative) | Villes de concentration |
|---|---------------------------------------|---|
| Arménie | 3 000 000 | |
| Turquie | 2 000 000 | Istanbul |
| Russie | 2 000 000 | Moscou |
| États-Unis | 1 500 000 | Los Angeles ⁴ New York Boston Détroit Washington |
| France | 500 000 | Paris Marseille Lyon |
| Géorgie | 460 000 | |
| Liban | 234 000 | Beyrouth |
| Syrie | 150 000 | Alep Damas |
| Canada | 100 000 | Montréal Toronto |
| Pologne | 100 000 | Varsovie |

Tableau 3: Les lieux de concentration des Arméniens en diaspora

Ce chapitre qui a pour objectif de présenter la formation des communautés arméniennes montréalaise et, dans une moindre mesure, parisienne, comprend deux sections. La première présente les modalités de la migration au Canada et en France qu'elle expose en parallèle au contexte politique et social local; si la migration des Arméniens vers l'Occident est indissociablement liée aux bouleversements politiques qui affectent leurs différents pays de résidence, elle est aussi étroitement dépendante des politiques migratoires de leur futur pays d'accueil. La deuxième section, quant à elle, dévoile certaines données concernant la structure organisationnelle communautaire à Montréal et à Paris.

³ Parmi ceux-ci deux millions vivent en Russie et quatre cent soixante mille sont installés en Géorgie.

⁴ La présence arménienne y est si importante que les Arméniens eux-mêmes surnomment cette ville 'Nouvelle Arménie'.

PREMIÈRE SECTION: L'IMMIGRATION ARMÉNIENNE AU CANADA ET EN FRANCE

Jusqu'aux années 50, le centre de gravité de la diaspora se trouve au Moyen-Orient. De plus, la communauté de Beyrouth, qui est démographiquement et structurellement la mieux organisée, constitue un point d'attraction important pour les Arméniens de la région:

– J'ai quitté la Syrie pour le Liban parce qu'Alep était une ville étouffante en ce qui concerne la culture. Il n'y avait plus de journal, il n'y avait plus de culture et moi je voulais aller dans une ville où il y avait une culture florissante.

(Jacob, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 22 ans)

Cependant, l'instabilité politique qui règne au Moyen-Orient dans les années 50, ainsi que la guerre civile du Liban entre 1975 et 1992, bouleversent les communautés arméniennes locales tant sur le plan numérique que sur les plans économique, politique et culturel, comme l'explique cette répondante:

– Really all our vertebra was broken. Before [the war], the [Armenian] people was about 350 000 [à Beyrouth]. They came to States, to France, all around the world. Then became the second genocide, which was not bloody. But it is a genocide for us because we are divided all around the countries. Now, whatever we are doing here, it is very, very difficult. In those countries, in the Middle East, culturally, we were the highest. They needed us. Before, we were in Lebanon; we did have every week theatrical groups. All the theatre was in the hands of Armenians. Armenian directors were directing Arabic groups.

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

En raison des migrations massives des cinquante dernières années vers l'Occident, le centre de gravité culturel, culturel et intellectuel de la diaspora se trouve aujourd'hui, sans conteste, aux États-Unis (Gallery de la Tremblaye, 1994).

1.1 L'ÉMIGRATION ARMÉNIENNE VERS LE CANADA

Le Canada est un pays qui se caractérise par une double colonisation: française jusqu'en 1760, puis britannique après cette date (Fontaine et Juteau, 1996). Après la victoire de l'Angleterre sur Napoléon en 1815, victoire qui instaure une paix relative en Europe, arrivent par milliers, en Amérique du Nord, les immigrants d'origine britannique.⁵ Moins d'un siècle plus tard, entre 1896 et 1914, le Canada accueille la plus grande vague d'immigration de son histoire, lorsque trois millions d'individus entrent au pays (Linteau, 1982). C'est à cette époque que les premiers Arméniens s'installent au Canada.

⁵ À cette époque, Montréal constitue le principal port d'entrée au Canada.

La migration arménienne vers le Canada est, à l'origine, étroitement liée au flux se dirigeant vers les États-Unis. Dès 1834, une poignée d'étudiants et de religieux, le plus souvent patronnés par des missions protestantes, viennent aux États-Unis pour y poursuivre leurs études. Cette première migration est suivie dans les années 1870 et 1890 par un flux plus important de paysans et d'artisans fuyant la famine, la misère et les persécutions qui règnent au sein de l'Empire ottoman. Certains, une minorité, se dirigent au cours des années 1880 vers le Canada.⁶ Puis, entre 1900 et 1912, suite aux pressions sociales et économiques qui annoncent le génocide, un certain nombre d'Arméniens originaires de la Cilicie et de l'Asie Mineure partent à leur tour vers l'Amérique du Nord (Gallery de la Tremblay, 1996). L'installation du premier Arménien au Québec date de cette époque. Celui-ci est le seul survivant de sa famille massacrée par les soldats ottomans en 1895. Pour des raisons de sécurité, il change son nom et d'Aziz Sarafian, il devient Aziz Settakhoué, ce qui signifie 'six frères' en arabe, en souvenir de ses cinq frères assassinés. C'est sous ce nom qu'il immigré au Québec en 1904 et qu'il construit sa nouvelle vie à Thetford Mines, dans les Cantons de l'Est (Baghdjian, 1992).

À la suite du génocide, entre 1919 et 1931, une deuxième migration se produit; un millier d'Arméniens s'installent au Canada.⁷ La majorité d'entre eux, qui arrive via les États-Unis,⁸ s'installe en Ontario dans les villes de Ste-Catharines et Hamilton où nombreux sont ceux qui trouveront un emploi dans les manufactures canadiennes (Boudjikianian, 1992).

Immigrer au Canada étant considéré comme un privilège réservé à certains groupes bien sélectionnés, le gouvernement canadien adopte, en 1930, une loi qui restreint fortement les critères d'admission (aux États-Unis, une loi similaire est en vigueur depuis 1924 [Mirak, 1988]). Cette loi, qui cherche à réaliser l'homogénéité de la nation, expliquent Louise Fontaine et Danielle Juteau (1996), privilégie l'immigration 'blanche' et appuie ses critères de sélection sur la préférence ethnique: «(...) l'aspect le plus marquant de la politique canadienne d'immigration a été son caractère discriminatoire, voire raciste, jusqu'en 1967. En effet, la politique canadienne a longtemps reposé sur l'idéologie de l'anglo-conformité.» (GRES, 1992, p. 457). Les immigrants potentiels sont classés dans la catégorie 'assimilables' aux valeurs et institutions

⁶ En 1898, la population arménienne en Amérique du Nord était évaluée à 4 275 personnes (Baghdjian, 1992, p.50).

⁷ Parmi ces derniers se trouve un groupe de cent jeunes orphelins qui, grâce à des missionnaires protestants, seront élevés dans une institution ontarienne du nom de Georgetown; d'où leur surnom 'Georgetown boys' (Kaprielian, 1984).

⁸ À cette époque, explique Nadine Gallery de la Tremblay (1996), l'économie américaine se trouve en pleine expansion. Plusieurs des nouveaux arrivants trouvent à s'employer dans les usines.

supérieures du modèle britannique (les Européens du Nord) ou, dans la catégorie 'non-assimilables' (les Méditerranéens, les Asiatiques et les Noirs) (Labelle, 1988).⁹ Or, le terme 'asiatique' couvre, à cette époque, aussi bien l'idée de race que la région de provenance. Les Arméniens qui arrivent d'Asie Mineure (tout comme les Grecs) sont, en voie de conséquence, classés parmi les indésirables et leur migration s'en trouve pratiquement stoppée: «Les restrictions d'immigration barraient l'entrée du Canada. Classifiés en tant qu'Asiatiques, les Arméniens devaient avoir 200\$ avec eux et posséder un passeport *bona fide*.» (Kaprielian, 1984, p. 162). Leur double situation de réfugiés et d'apatrides constitue un obstacle insurmontable et la réponse à ces requêtes devient impossible.

Après la Deuxième Guerre mondiale, pour combattre la pénurie de main-d'œuvre tout en permettant d'accroître la population sans modification notable de ses composantes ethniques, le gouvernement canadien encourage le parrainage (certaines conditions sont toutefois posées; celles-ci favorisent l'immigration en provenance du centre, de l'est et du sud de l'Europe). C'est dans ce contexte politiquement et économiquement favorable que le Congrès Arménien du Canada persuade le gouvernement canadien de l'origine indo-européenne des Arméniens. La loi sur l'immigration est assouplie pour ce groupe en 1952 et, dès lors, un grand nombre d'Arméniens migrent au Canada. Beaucoup migrent dans le cadre d'un programme de parrainage patronné par le *World Council of Churches*. Ceux qui arrivent dans un premier temps sont originaires de Grèce, ils fuient le régime des Colonels. À partir de 1956, ils proviennent aussi de Turquie où, suite à l'occupation de Chypre, les Arméniens (tous comme les Grecs) sont victimes de persécutions. Presque simultanément (à la fin des années 50 et tout au long des années 60), des Arméniens originaires d'Égypte se déplacent à leur tour vers le Canada. Ces derniers quittent le régime de Nasser et sa politique de nationalisation.

En 1962, en réaction au malaise croissant qui se développe au plan international concernant la discrimination et constatant que son système de quota ne peut combler ses besoins en matière de main-d'œuvre, le Canada diminue l'importance accordée aux critères fondés sur la préférence ethnique qu'il remplace, en 1967, par une grille de sélection dite objective («le système de points») fondée sur les qualifications professionnelles et scolaires (Labelle, 1988; GRES, 1992). Cette grille profite particulièrement aux Arméniens qui, fuyant la guerre civile, arrivent massivement du Liban et de la Syrie à partir des années 70. À la fin de cette décennie, un nouveau flux migratoire, cette fois en provenance de l'Iran, naît à son tour. Il se compose d'Arméniens qui quittent le régime de l'ayatollah Khomeyni.

⁹ «Par exemple, dans le règlement de 1956, on trouve l'ordre de préférence ethnique suivant: 1) les immigrants, nés ou naturalisés, en provenance de la France, de l'Angleterre, de l'Irlande, des États-Unis et des dominions blancs du Commonwealth (Australie, Afrique du Sud, Nouvelle-Zélande); 2) les autres pays d'Europe, à l'ouest du Rideau de

La chute de l'Union Soviétique, les difficultés économiques des ex-Républiques soviétiques et le conflit avec l'Irak entraînent, en 1991, une nouvelle vague migratoire vers le Canada qui demeure l'un des rares pays industrialisés à favoriser l'immigration. Ce flux, toutefois, est nettement plus faible en importance que les précédents.

Mentionnons également qu'outre ces six vagues migratoires, depuis la fin des années 70, les Arméniens migrent en un flot continu depuis les différentes colonies diasporiques (telles la Jordanie, Israël, le Koweït). Néanmoins, en 2001, les principaux pays de provenance demeurent (en ordre d'importance) le Liban, les pays de l'ex-URSS, la Syrie et la Turquie.¹⁰

1.2 LA COMMUNAUTÉ ARMÉNIENNE DE MONTRÉAL

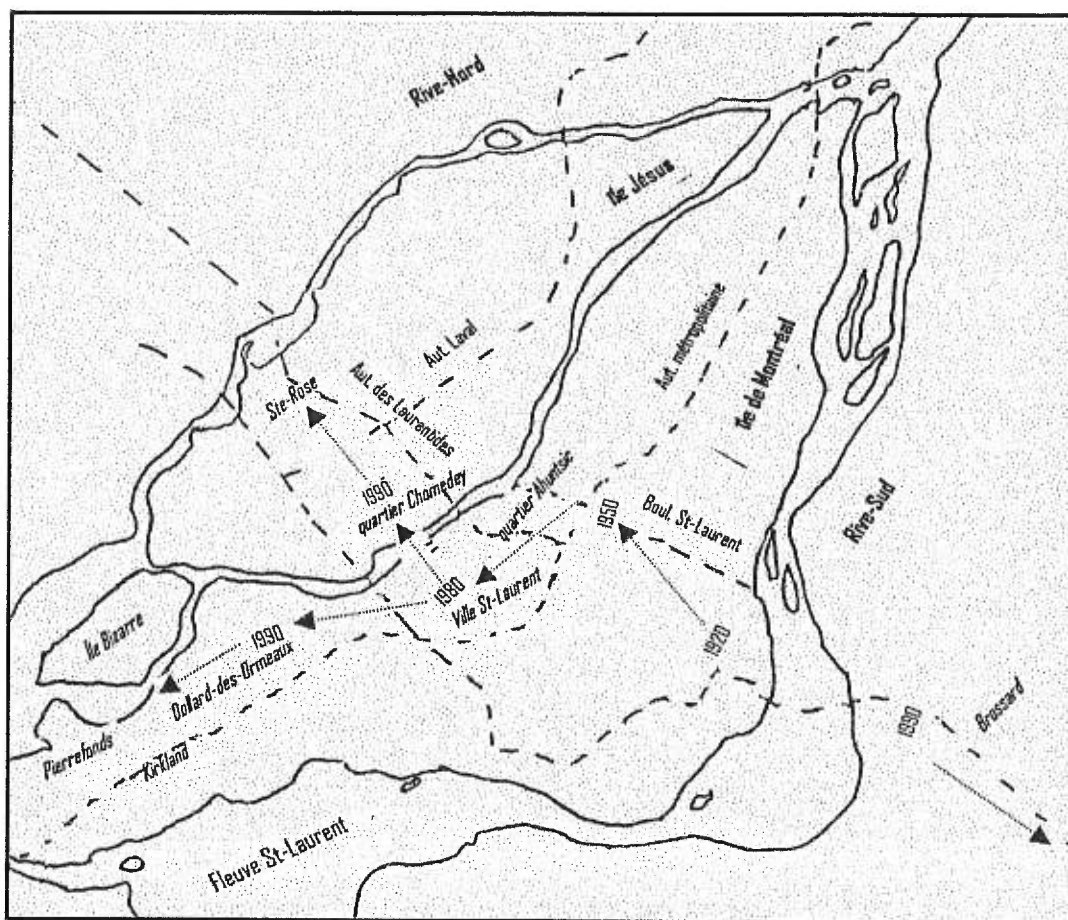
«Après la Conquête de 1760, Montréal reste, pendant longtemps, une ville française tant par la composition de sa population que par son architecture extérieure. Les Britanniques y forment une petite minorité de marchands et d'administrateurs qui ont tôt fait d'ailleurs de dominer l'activité économique de la ville et principalement le commerce des fourrures.» nous dit Paul-André Linteau (1982, p.24). Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, Montréal, dont 98% de la population est d'origine française ou britannique, n'est pas vraiment une ville cosmopolite, ni même une ville d'immigrants, affirme Annick Germain (1997). Mais, entre 1880 à 1930, si elle accueille une immigration importante en provenance des campagnes québécoises et des îles britanniques (Anglais, Écossais et Irlandais), elle accueille aussi un premier courant migratoire d'origine autre que française ou britannique: Juifs, Allemands, Italiens, Grecs. De ce moment, les nouveaux arrivants tendent à se concentrer massivement dans la Ville de Montréal.¹¹

C'est en 1910 que le premier immigrant Arménien se fixe à Montréal. Ce dernier est suivi, la même année, de quelques compatriotes et, peu à peu, une petite communauté se forme: en 1930, il y avait à Montréal 197 personnes d'origine arménienne (soit vingt familles); en 1970, 1 815 personnes se déclaraient d'origine arménienne; et, en 1979, 3 112 individus étaient

fer; 3) les pays d'Europe de l'Est, l'Égypte, Israël, le Liban, la Turquie, les pays d'Amérique Centrale et du Sud; 4) les pays d'Asie» (GRES, 1992, p.457)

¹⁰ Depuis 1968, le Liban se classe parmi les quinze principaux pays de naissance des nouveaux arrivants au Québec: entre 1968 et 1987, il occupait la quatrième place (la Grèce se classant en neuvième position et l'Égypte en douzième place); entre 1987 et 1991, il était premier (la Syrie occupant la neuvième place et l'Égypte la quinzième); entre 1992 et 1994, il occupait la cinquième position (l'ex-URSS se classant en huitième position); entre 1995 et 1999, il était douzième (Germain, 1997, p. 11; GRES, 1992, p. 456; MRCI, 2000).

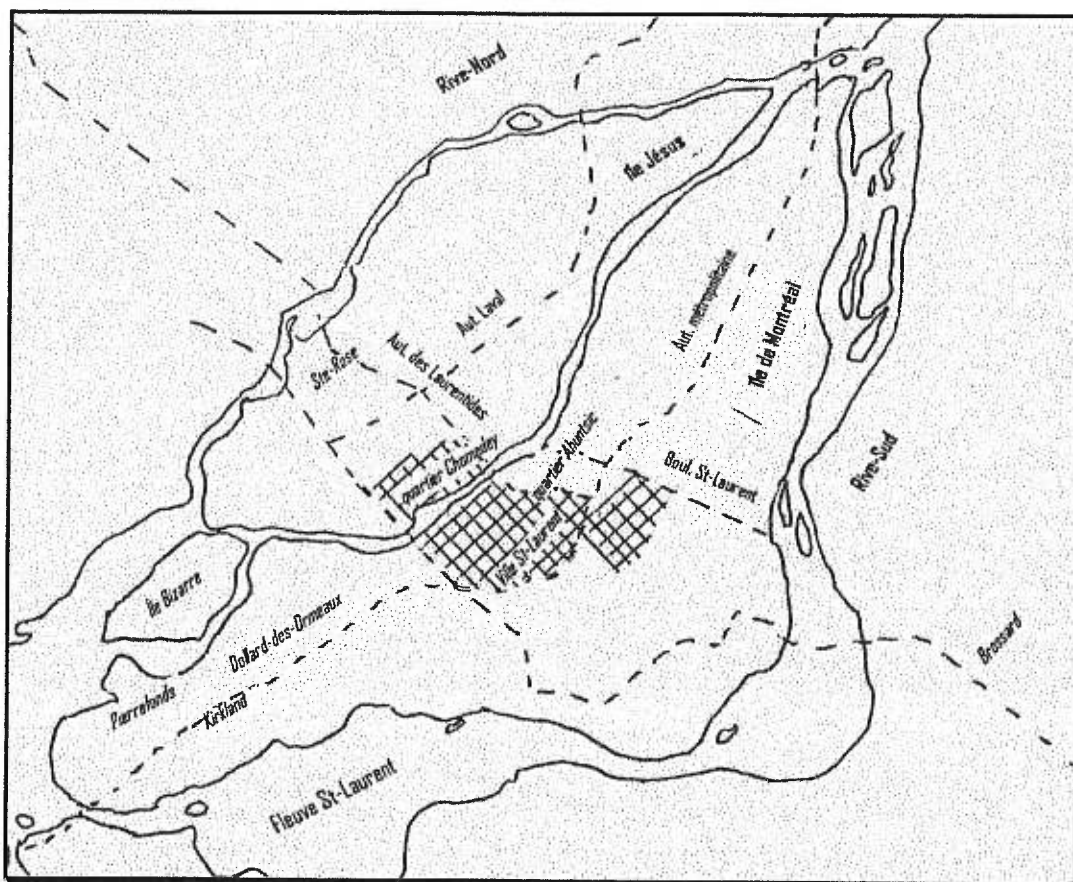
¹¹ Montréal n'est pas seulement une municipalité, précise Annick Germain (1997), c'est aussi la plus grosse île d'un archipel aussi nommé Montréal. La deuxième île en importance, l'île Jésus, se situe au nord de l'île de Montréal et elle est le territoire de la municipalité de Laval, la deuxième en importance au Québec. Avec ses banlieues, la région métropolitaine de Montréal comprend actuellement 102 municipalités de tailles différentes qui regroupent une population de plus de trois millions d'habitants, ce qui représente 45,3% de la population du Québec (et 11,5% de la population canadienne) (Germain, 1997, p.3).



Carte 3: Déplacement des Arméniens dans la région métropolitaine de Montréal, depuis 1950

Au début du siècle, les quartiers d'installation des premiers Arméniens immigrants correspondent à ce que les Montréalais appellent le 'couloir des immigrants'. Ce couloir suit le boulevard St-Laurent qui traverse l'île du nord au sud et sépare, de ce fait, les secteurs situés à l'ouest (à dominante anglophone) de ceux situés à l'est (à dominante francophone). Il constitue traditionnellement le point de départ à l'installation des nouveaux arrivants. Les premiers migrants arméniens s'installent, quant à eux, dans le sud de l'île, à l'ouest du boulevard St-Laurent (dans Verdun et le quartier Centre-Sud). Mais, au cours des années 50, avec l'arrivée des Arméniens de Grèce, on remarque un déplacement de la communauté vers le nord-est de l'île et le quartier Parc-Extension, secteur où se concentre à l'époque la population grecque. Les nouveaux arrivants s'installant à proximité de leurs connaissances, le quartier Parc-Extension devient rapidement une 'petite Arménie' où naissent et se développent les premières institutions communautaires. Avec l'arrivée massive des Arméniens du Liban dans les années 70 et tout au long des années 80, le même modèle comportemental se reproduit. La communauté et ses institutions se déplacent à nouveau et se dirigent cette fois vers Ville St-

Laurent et le quartier Ahuntsic, là où sont regroupés majoritairement les gens provenant du Moyen-Orient (carte 3).



Carte 4: Localisation des institutions arméniennes de Montréal en 1991

Mais, alors que le recensement de 1991 indiquait une concentration extrêmement importante de la communauté dans les quartiers Ahuntsic et Bordeaux-Cartierville (à Montréal), dans Ville Saint-Laurent et Ville Mont-Royal (sur l'île de Montréal) et dans le quartier Chomedey (à Laval), le recensement national effectué en 1996 montre une dispersion beaucoup plus importante. Si ces secteurs continuent d'être des espaces résidentiels privilégiés par les Arméniens, une proportion importante de la communauté tend à se déplacer vers le nord-ouest de l'île de Montréal (Dollard-des-Ormeaux, Kirkland, Pierrefonds), vers la Rive-Nord (Laval, Sainte-Dorothée ou Sainte-Rose), vers la Rive-Sud (Longueuil, Greenfield Park, St-Hubert et

Brossard),¹⁴ vers le sud de l'île mais toujours à l'ouest du boulevard St-Laurent (Lachine, Lasalle, Verdun) et, vers le nord-est (Saint-Jérôme, Blainville).

Ce déplacement communautaire se reflète également dans la localisation des organismes que nous avons observés. Si, quarante-quatre des cinquante entités communautaires étaient localisées dans le nord de l'île, dans Ville Saint-Laurent, on retrouvait aussi dans le quartier Chomedey: une école arménienne, une association de compatriotes, deux églises arméniennes¹⁵ et une association humanitaire (carte 4). Une seconde paroisse (affiliée au Catholicossat d'Etchmiadzine) y est également en voie d'autonomisation, alors que l'Église évangélique de Montréal s'interroge à son tour sur l'éventuel déplacement de son lieu de culte à Chomedey où vit la majorité de ses paroissiens:

– When we started the church in 1964, there were mostly in l'Acadie area or in that region, Park-Extension. So we had the church there. Now, that is everybody is moving to Laval, we are thinking moving the church around this place or nearer to Laval. So, we are thinking to have a church in Laval, if we can find a church, to bring the church in this area.

(Sahak, la cinquantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 5 ans)

La plupart des institutions rencontrées à Montréal (Églises, écoles et médias) ont ainsi déménagé au moins une fois depuis sa naissance. Ce déplacement institutionnel qui semble répondre aux besoins conjugués de soulager la demande dans les services tout en continuant à offrir un support communautaire aux membres de plus en plus dispersés (par la multiplication des filiales), constitue une caractéristique de la structure communautaire arménienne, comme le souligne ce membre:

– Parce que je vois la façon que ça fonctionne, c'est la même façon que ça fonctionnait au Liban. Comme juste pour la question des deux églises: il y a une église dans un quartier et à un moment donné la population augmente ou les gens s'en vont dans les banlieues; boum, l'église s'en va et ouvre une église, là. La communauté arménienne faisait la même chose [là-bas]. Ici, ils essaient de faire la même chose. Ils font ça tout le temps. Et, je suis sûr que dans quelques années, je ne sais pas moi à Ste-Adèle, ils vont aller faire la même chose.

(Sako, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

¹⁴ Si le quartier Chomedey demeure un secteur résidentiel important, les quartiers Vimont, de même que Laval-des-Rapides et Duvernais commencent à être privilégiés depuis le début des années 90. Ce mouvement n'est cependant pas propre aux Arméniens puisque Annick Germain (1997) signale que si le centre de l'île reste un lieu de prédilection pour l'installation des nouveaux arrivants, les banlieues constituent de plus en plus des lieux d'établissement pour tous les groupes d'immigrants. Parmi ces dernières, certaines peuvent même être qualifiées de 'aisées', comme Dollard-des-Ormeaux ou Brossard.

¹⁵ L'Église Sourp Kévork, consacrée en 1999, est dépendante du Catholicossat d'Antélias, alors que l'Église Sainte Croix, consacrée en 2000, dépend du Catholicossat d'Etchmiadzine.

1.3 L'ÉMIGRATION VERS LA FRANCE

À l'inverse du Canada, la relation entre la France et les Arméniens est déjà fort ancienne. Bien que la communauté arménienne de France n'ait pris une véritable expansion qu'au XX^e siècle, c'est toutefois au XVII^e siècle qu'une première communauté, formée essentiellement de commerçants, naît à Montpellier. Celle-ci se développe et s'enrichit grâce au commerce naissant entre Marseille et l'Orient.

Deux cents ans plus tard, la communauté arménienne de Paris est formée spécifiquement d'industriels, de commerçants et d'étudiants de toute provenance (Caucase, Inde, Perse, Empire ottoman). À partir de 1922, cependant, elle prend un autre visage, lorsque les premiers migrants d'après le génocide arrivent par la mer. Jusqu'en 1928, c'est par milliers qu'ils migrent en France (Kébabjian, 1992).¹⁶ Ceux-ci, à l'inverse de leurs prédécesseurs, deviennent généralement ouvriers en usine (comme aux États-Unis ou au Canada). En outre, ils tendent à se fixer principalement dans le sud du pays (Hovanessian, 1995). Plusieurs d'entre eux, précise A. Boudjikianian (1982), ont été recrutés à partir du Liban afin de combler les pertes humaines causées par la Première Guerre mondiale. Une fois établis, ils font venir leur parenté et leurs connaissances, nourrissant ainsi le réseau migratoire. Ensuite, suivant les besoins des industries, ils se déplacent le long de la vallée du Rhône, vers Lyon ou vers la région parisienne.¹⁷ Les communes d'Alfortville et d'Issy-les-Moulineaux (respectivement sises au sud-est et au sud-ouest de Paris) constituent le premier lieu de regroupement résidentiel de la communauté arménienne parisienne. Dès les années 20, la moitié des Arméniens de France y réside, signale Martine Hovanessian (1995).

Après 1945, nombreux sont ceux qui deviennent artisans ou petits entrepreneurs; quelques grandes réussites individuelles apparaissent, surtout dans la seconde génération, pour qui la réussite économique prime sur la 'visibilité ethnique' (on pense à Henri Verneuil comme cinéaste, à Charles Aznavour en tant que chanteur, etc.) (Makarian, 1995; Boudjikianian-Keuroghlian, 1982).

Puis, les années 70 et 80 entraînent, comme pour la communauté de Montréal, l'arrivée en France d'un courant migratoire en provenance du Moyen-Orient, mais essentiellement originaire

¹⁶ Alors qu'en 1914, on ne recensait que 4 000 Arméniens dans toute la France, en 1924, ils sont environ 13 300 et en 1938, on estime leur nombre à 63 000, dont 25 000 résident dans la seule ville de Marseille (Hovanessian, 1995; Kébabjian, *ibid.*).

¹⁷ Bien qu'elle soit formée d'anciens habitants de bourgs et d'agriculteurs, la diaspora arménienne s'urbanise dès les premières vagues migratoires: plus de 80% des réfugiés vivent désormais en ville. Le village d'Anjar dans la vallée de la Bekaa au Liban qui regroupe une communauté d'agriculteurs, la vallée du Nil en Égypte où quelques vergers ont comme propriétaires des Arméniens, quelques agriculteurs céréaliers en Syrie et, Fresno en Californie où plusieurs fermiers Arméniens s'installent après 1920, demeurent de rares exceptions (Boudjikianian, 1994).

du Liban; ce qui, du même coup, entraîne la revivification culturelle de la communauté arménienne de France.

De nos jours, la communauté arménienne de la région parisienne est évaluée à presque 200 000 personnes et constitue pratiquement la moitié de la présence arménienne en France (estimée à 450 000 individus); les autres centres importants étant Marseille, avec une communauté de 150 000 Arméniens, et Lyon où vivent 100 000 Arméniens. Si on remarque aujourd'hui une plus grande dispersion des Arméniens vers les banlieues voisines, Alfortville et Issy-les-Moulineaux continuent d'attirer les nouveaux arrivants et demeurent deux pôles importants de la vie communautaire.

Parmi les organismes que nous avons observés, six entités sur dix étaient localisées à Paris même, les quatre autres étant dispersés en banlieue (Issy-les-Moulineaux, Alfortville, O'Raincy).

DEUXIÈME SECTION: L'ORGANISATION COMMUNAUTAIRE EN DIASPORA

Le milieu communautaire arménien, tant à Montréal qu'à Paris, se particularise par la présence d'une multitude d'organismes dont les plus importants, en termes de poids démographique ou d'influence sur la direction communautaire, sont: les trois Églises arméniennes (apostolique, catholique et évangélique), les trois partis politiques (Dachnak, Hunchak et Ramgavar) hérités du contexte ottoman et leurs organes médiatiques (journaux, télévision, radio, sites *web*), les écoles de jour ainsi que les écoles du samedi (au Québec) ou du mercredi (en France). On y trouve aussi des associations à caractère humanitaire, de nombreuses associations culturelles et éducatives, quelques équipes sportives, des associations regroupant des originaires du même pays ou de la même ville, des associations étudiantes, ainsi que des associations professionnelles et de nombreux autres organismes. Cependant, en raison de contextes politiques locaux différant dans les deux sociétés d'accueil (le Canada et la France), la construction de cet espace organisationnel fait appel à des stratégies également différentes. La similarité organisationnelle entre ces deux communautés en est d'autant plus étonnante.

2.1 LA POLITIQUE NATIONALE DES PAYS D'ACCUEIL

C'est en 1867 que le Canada se constitue en tant que nation. L'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* accorde aux francophones (seule minorité incluse dans les institutions nationales) des aires d'influences sur la base de la différenciation culturelle; institutionnalisant ainsi le lien

entre la culture et la politique. Minoritaires sur les plans politique et économique, les francophones «entament une lutte qui consiste à battre l'empiètement du fédéral au nom de la spécificité et l'homogénéité culturelles des Canadiens-français.» Dans ce contexte, la défense de la culture et de langue françaises deviennent primordiales (Helly, 1990, p. 241). Mais alors que cette culture et cette langue sont appréhendées pendant des décennies comme indissociables du fait catholique, la sécularisation partielle de l'État québécois au début des années 60, signale Jack Jedwab (1993), favorise plutôt la prédominance de l'ethnicité et de la langue française comme marqueurs identitaires des Canadiens-français; ce qui permet de poser les bases à une pensée nationaliste (essentiellement ethnique précise D. Juteau, 1994). En réaction, le Canada qui cherche à se donner un outil de contrôle sur les revendications québécoises, adopte, en 1971, la politique du multiculturalisme (Fontaine et Juteau, 1996).

Cette politique qui affirme que le pluralisme culturel à l'intérieur d'un cadre bilingue constitue l'essence de la société et de l'identité canadienne, reconnaît institutionnellement les groupes 'culturels' ayant fondé des sous-systèmes de relations sociales (les 'communautés culturelles') sur la base d'une même origine nationale ou culturelle. Elle s'appuie sur la prémisse suivante: les organismes communautaires, créés par les immigrants, peuvent s'avérer intégrateurs à la société civile même s'ils privilégient le maintien de leur langue et de leurs usages (Helly, 1994). «L'aspect le plus important de l'identité nationale canadienne réside donc dans la culture civique et le régime de droits défini par la Constitution [Charte canadienne des droits et libertés] (...)» (Gagnon et Pagé, 1999a, p. 20). Dans cette approche politique, l'égalité de droits est pensé comme l'instrument constitutionnel qui atténue les manifestations de différences. On ne cherche pas à forcer l'unanimité sur ce que sont les mythes fondateurs du Canada, car il est admis qu'ils ne sont pas les mêmes pour les diverses composantes de la société.¹⁸

La configuration de l'identité nationale canadienne se différencie ainsi de celle de la France où la compréhension de la citoyenneté est associée à celle de la 'nation'. «La vision symbolique de la nation française repose sur une multitude de mythes qui, au gré des différentes périodes historiques, ont été plus ou moins abandonnées au profit des nouvelles épopées et du choix des historiens de privilégier certains éléments au détriment d'autres» (Gagnon et Pagé, 1999a, p. 21). Ce système de pensée s'explique, commente Denise Helly (1990), par le fait que «L'idéologie républicaine est apparue pour abattre des régimes de privilèges: colonialisme ou monarchie (...). Elle a donc défini les relations sociales en termes attributifs, non donnés à la naissance (race, sang, passé), ne faisant supporter à une personne que les conséquences de ses actes et non celles de son ascendance. De là, culture et histoire héritées, personnelles,

¹⁸ En réaction à cette politique du multiculturalisme, éclôt dans les années 70, au Québec, une vision québécoise du pluralisme, l'interculturalisme, qui reconnaît l'interaction entre plusieurs cultures.

familiales, ou locales, ont été réduites à des référents non significatifs lors de la définition du lien collectif.» (p.234). De ce fait, la société française est construite essentiellement sur une division entre la sphère privée (où tout individu peut exercer librement sa religion, parler sa langue, rester fidèle à une culture particulière dans la limite où cela ne vient pas remettre en cause la liberté d'autrui ni contester l'ordre public) et la sphère publique (où s'exerce l'unité des citoyens et où les individus doivent se conformer aux mêmes règles) (Gagnon et Pagé, 1999a). Bien qu'il existe en France, comme ailleurs, des identités nationalistes (corse, bretonne, alsacienne), la reconnaissance officielle des particularismes et des communautés particulières se limite aux conjonctures historiques (comme c'est le cas pour l'Alsace) ou à des cas particuliers (comme celui du droit familial pour les Algériens vivant en France). Le modèle d'intégration privilégié par la France est donc essentiellement assimilationniste, «puisque'il vise à faciliter, à travers la socialisation par des institutions communes et la non reconnaissance institutionnelle des diversités, l'acculturation des individus et à susciter leur adhésion à la culture sociétale française qui est calquée sur celle du groupe majoritaire.» et qu'il s'appuie sur le mythe de la nation une et indivisible (Gagnon et Pagé, 1999a, p. 24; 1999b). S'appuyant sur ce constat, Denise Helly (1990) affirme alors que la logique qui prédomine dans cette société, classe et hiérarchise les immigrants en fonction de leur soi-disant capacité d'assimiler les catégories de la vie politique de la société d'accueil.

2.2 LA FONDATION DES ORGANISMES COMMUNAUTAIRES

Dès le début de la diaspora, les Églises arméniennes et les partis politiques tentent d'organiser les communautés locales en créant diverses associations chargées de répondre à certains besoins culturels (Hamazkaïn, Nor Sérount, Tékéyan), humanitaires (HOM, UGAB), sportifs (Homenetmen, Homenmen). Mais des tensions concernant l'orientation idéologique de la diaspora naissent rapidement. Elles prennent de l'ampleur, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, lorsque l'on prend conscience du contrôle exercé par l'URSS sur le Catholicossat d'Etchmiadzine. La question qui se pose alors est: faut-il, oui ou non, collaborer avec la République Soviétique d'Arménie? En raison des approches différentes des partis (le parti Dachnak prônant la proscription et les partis Ramgavar et Hunchak privilégiant le soutien), la diaspora se scinde en deux camps rivaux; situation qui perdure jusqu'à nos jours. Cependant, les événements consécutifs à 1988, en Arménie (le séisme, la lutte pour l'indépendance du Haut-Karabagh et l'indépendance de l'État arménien) favorisent le déploiement d'une nouvelle orientation idéologique observable tant à Montréal qu'à Paris.¹⁹

¹⁹ Nous reviendrons plus en détail sur ces événements dans les prochains chapitres.

– *After the earthquake, it happened that people started to feel something strong with us. They should do something all together, not alone. But, of course, they had that some difficulties also. Party members...*

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

Ces trois étapes marquantes (1890-1930, 1920-1991 et 1988-) sont perceptibles à travers la formation de la structure organisationnelle des communautés arméniennes tant à Montréal qu'à Paris.

À Montréal, à la période comprise entre les années 20 et 50 correspond un début de structuration communautaire (quatre organismes que nous avons observés sont nés lors de cette phase d'installation): après s'être constitués en communauté morale dès 1928, les Arméniens qui proviennent de l'ex-Empire ottoman possèdent bientôt une première paroisse apostolique (en 1948) puis, leur propre église (en 1958).²⁰ Les années suivantes voient naître la première école du samedi (en 1951) ainsi que l'Union Générale de Bienfaisance (en 1957), pour ne nommer que ces entités. Toutefois, c'est plutôt au cours des années 60 et 70 que, sous la direction des Arméniens d'Égypte, la communauté montréalaise se développe considérablement. Treize des entités auxquelles nous nous sommes intéressée apparaissent pendant cette période et huit d'entre elles sont le fait des Arméniens d'Égypte: nommons pour exemple le Centre culturel Tékéyan (à la fin des années 60), le journal *Abaka* (en 1974) et les écoles Armen-Québec (en 1970) et Sourp Hagop (en 1973). C'est également à cette époque, que se constitue une paroisse évangélique (en 1964) et une paroisse catholique (en 1966). Cependant, la communauté ne prend réellement son essor qu'entre 1983 et 1997, grâce surtout aux Arméniens originaires du Liban. Douze des vingt-trois entités qui émergent au cours de cet intervalle, le sont sous l'initiative de ces Arméniens: nous pensons, entre autre, à l'école catholique Notre-Dame-de-Nareg (1988), à l'Église du même nom (1983), à l'Amicale Daniel Varoujan (1991), l'association *Nor Serount* (1987), etc.

Il importe ici de nuancer sur deux points la division tranchée que nous avons établie: d'une part, hors des Arméniens du Liban ou d'Égypte, d'autres groupes d'Arméniens provenant d'horizons diversifiés (Turquie, Syrie, Iran, Arménie) ont aussi, durant toutes ces années, contribué de manière importante à la croissance de la structure communautaire de Montréal; d'autre part, tous les organismes ne sont pas nés sur l'initiative d'un seul groupe; au contraire, plusieurs

²⁰ La naissance de paroisses arméniennes, puis d'Églises arméniennes, est encouragée par les institutions catholiques locales. Parce que, le catholicisme est perçu à l'époque comme étant indissociable de l'identité canadienne française, «la meilleure stratégie pour protéger l'identité canadienne-française», nous dit Jack Jedwab (1993), est «de minimiser les contacts sociaux et institutionnels entre les franco-catholiques et les autres groupes religieux et ethniques.» (p.26). En outre, parce que l'Église catholique définit la langue comme facteur cohésif d'une culture et la religion comme la base des pratiques sociales, les contacts entre catholiques d'origine nationale différente se trouvent également peu favorisés. Au contraire, L'Église catholique tend à regrouper ses ouailles en paroisses et institutions particulière, ce qui explique le nombre d'institutions religieuses 'ethniques' (italiennes, ukrainiennes, polonaises, hongroises, syriennes et chinoises), explique D. Helly (1989).

d'entre eux furent créés sur la base d'un partenariat entre Arméniens de toutes origines: c'est le cas de l'Association des femmes arméniennes du Canada (en 1995), du Cercle culturel arménien (en 1994), d'Hayastan Fund (en 1993).

À Paris, le développement de la communauté semble également s'être effectué en trois étapes, puisque vingt-deux des organismes observés apparaissent dès le début du siècle (entre 1908 et 1930), sous la direction des Arméniens de l'ex-Empire ottoman: la Bibliothèque Noubar (en 1928), le journal Haratch (en 1925) et l'école Tebrotsassère (en 1909) sont de ceux-là. Six formations communautaires de notre échantillon naissent au cours des années 70 à la suite de la vague migratoire provenant du Moyen-Orient (dont l'école St-Mesrop [en 1978]) et vingt-quatre organismes auxquels nous nous sommes intéressée sont fondés après 1980 sur l'initiative des Arméniens du Liban ou des Arméniens de France: c'est le cas d'UGAB-Magazine (en 1999), du journal Gamk (en 1985), de la revue Arménoscope (en 1989), de l'association Espoir pour l'Arménie (en 1989), etc.

Si, *grosso modo*, on retrouve sous des noms différents, pratiquement les mêmes entités communautaires à Montréal et à Paris, deux différences majeures distinguent toutefois ces deux communautés. Premièrement, bien que la rivalité qui oppose les partis politiques et les fidèles de l'Église à Montréal soit également présente à Paris, elle est ressentie de façon sensiblement moins aiguë dans la communauté parisienne que dans la communauté montréalaise. Cette différence est directement liée au fait qu'à Paris se trouve un unique Diocèse représentant du Catholicossat d'Etchmiadzine dont la juridiction couvre toute l'Europe de l'Ouest, alors que sur le territoire montréalais existent côte à côte, le Diocèse du Canada lié à Etchmiadzine qui revendique la juridiction de toutes les Églises apostoliques au Canada et, le Vicariat de prélatrice arménienne pour le Canada et l'est des États-Unis représentant du Catholicossat d'Antélias qui affirme son autonomie et rejette l'autorité du précédent. Cette situation, particulière à l'Amérique du Nord,²¹ découle à la fois des tensions qui opposent depuis 1921 les Catholicossats d'Etchmiadzine et d'Antélias et à la fois de la politique de maccarthysme adoptée par les États-Unis (et appuyée par le Canada). Ces deux pays qui voient croître, après 1919, leur population arménienne, s'objectent à la création de diocèses relevant d'Etchmiadzine (et donc associés aux communistes) et, par conséquent, encouragent la fondation de diocèses parallèles rattachés au Catholicossat d'Antélias violemment anti-soviétique. De ce moment, les tensions qui traversent l'Église arménienne apostolique se répercutent sur les communautés en diaspora où se côtoient les Églises rivales, mais épargnent (relativement et non dans l'absolue) celles qui ne dépendent que d'une seule juridiction:

²¹ Outre l'Iran, la Grèce, la Syrie, l'Uruguay et le Venezuela, les États-Unis et le Canada sont les seuls pays sur lesquels les Catholicossats d'Etchmiadzine et d'Antélias affirment tous deux leur juridiction et où leur structure administrative respective existe en parallèle.

– Comme en France il n'y a pas ce bouillonnement d'idéologies, on les voit toujours ensemble, il n'y a pas cette animosité entre eux. On voit toujours ensemble les trois partis, sans aucun problème. Dans toutes les manifestations [de l'Église] ils sont là.

(Bedros, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 9 ans)

– Il y a cette séparation ici aussi, mais ce n'est pas très voyant parce que nous n'avons qu'une Église à Paris. C'est pour ça qu'il n'y a pas de clivages très marqués. C'est pour ça que les *dachnaks*, les *ramgavars* et les *hunchaks*, tous viennent dans cette Église. Ils ne s'y retrouvent pas; il n'y a qu'une seule Église ici, il n'y a pas deux Églises. Mais, ils la fréquentent tous.

(Jacob, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 22 ans)

Deuxièmement, il existe une différence profonde dans les politiques sur l'éducation au Canada (et au Québec) et en France et celle-ci se répercute sur les stratégies mises en œuvre par les communautés arméniennes montréalaise et parisienne désireuses de posséder leur propre école. À Montréal, un double contexte historique (le nationalisme fondé sur l'appartenance catholique au Québec et, la politique du multiculturalisme au Canada) permet dans certaines conditions, la création d'écoles 'communautaires', où de manière parallèle au *curriculum* formel sont également enseignés des traits culturels propre à un groupe ethnique donné.²² Ce système est possible en vertu de ce qu'on appelle en Amérique du Nord 'l'accommodement raisonnable' qui induit une certaine reconnaissance de la diversité culturelle et religieuse (Gagnon et Pagé, 1999b). On remarque, dès lors, un lien étroit entre les partis politiques arméniens, les Églises et les écoles arméniennes (le Parti supportant l'Église qui, elle, crée l'école qui, de ce fait, reçoit le soutien du Parti). À Paris, la situation est tout à fait différente et oblige les communautés à une grande créativité au plan stratégique, comme l'explique cette répondante, directrice d'école:

– Par rapport à la Constitution française, il n'y a qu'une langue qui est la langue française. La langue de la République française est le français. Donc, à partir de cette affirmation, aucune langue n'est autorisée à être enseignée de façon officielle, c'est-à-dire avec l'appui et les subsides de la République française. Ça, c'est une chose. Étant donné qu'il y a eu séparation de l'État et de l'Église en 1905, l'école est laïc, gratuite et obligatoire; ça, ce sont les lois de Jules Ferry de 1882-1883. Donc, pour arriver à enseigner que ce soit la religion, que ce soit une autre langue, et même une langue régionale comme le basque, le breton, l'occitan, etc., il n'y avait qu'un seul moyen, c'était de faire et de mettre sur pied des écoles bilingues. Mais justement, parce qu'il n'y a que la langue française qui est officiellement enseignée, il n'y avait aussi qu'une seule façon d'être un établissement légal, c'était de faire une école sous ce qu'on appelle la loi 1901. (...) il y a eu également une loi qui est particulièrement importante et qu'on appelle la loi de Bray, en 1959. Cette loi permettait aux établissements religieux, catholiques, de se faire aider en signant un contrat avec l'État. Donc maintenant, quasiment toutes les écoles catholiques sont sous contrat d'association avec l'État. Ça veut dire que pratiquement tout est pris en charge. (...) Donc, nous ici, en ce qui concerne l'école arménienne, on n'est ni une école publique, ni catholique, ni régionale. Pratiquement on n'est rien du tout. (...)

²²

Toujours par crainte de perdre l'héritage catholique qui caractérise les Canadiens-français, l'Église catholique francophone du Québec, qui gère également les institutions éducatives, limitent l'accès aux écoles catholiques aux immigrants catholiques et envoient les non-catholiques vers le secteur protestant (et anglophone) (Jedwab, 1993; Helly, *ibid.*; Fontaine et Juteau, 1996). Or, les immigrants juifs qui forment le groupe ni francophone, ni anglophone, le plus important à Montréal en ce début de siècle, s'élèvent rapidement contre la politique d'assimilation à laquelle sont soumis leurs enfants et fondent très rapidement leur propre école, au soulagement des deux groupes dominants. Cet exemple sera suivi par la communauté grecque (en 1910 et 1932) et inspirera la communauté arménienne dès la fin des années 60.

Pourtant, l'arménien est tout-à fait autorisé à être présenté comme langue principale à une épreuve du baccalauréat. (...) C'est donc à nous, Arméniens de construire tout ce qu'il y a là avant et il n'y a qu'une façon, c'est de se calquer sur l'enseignement catholique au niveau des structures.

(Marie, dans la soixantaine, née en France)

Hors des églises et des diocèses, dont l'établissement répond essentiellement à la nécessité pour les Catholicossats d'assurer une présence dans les différents secteurs de la diaspora, la totalité des organismes auxquels nous nous sommes intéressés furent créés à partir d'initiatives individuelles; même si leur fondation correspondait au souhait d'une organisation mère. De fait, ils n'auraient pu naître et croître sans la volonté et l'énergie d'un noyau fondateur composé le plus souvent de quatre à sept personnes:

– Quatre, cinq personnes se sont réunies et ont loué un petit local. C'est là qu'ils ont essayé de ramasser les immigrants qui étaient venus de l'Égypte, d'Istanbul, à cause des événements de ces époques-là. (...) Alors, ceux qui sont venus ici, voulaient évidemment se réunir, se sentir plus à l'aise dans un environnement plus ou moins arménien. Il y a eu des personnes qui ont pris l'initiative d'amener tous ces gens-là pour se regrouper, pour qu'ils ne se sentent pas seuls. C'est comme ça que l'UGAB de Montréal a été fondée.

(Hovanes, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Parmi les trente-cinq représentants que nous avons rencontrés à Montréal, une vingtaine avaient été membres du comité fondateur de l'organisme pour lequel ils étaient porte-parole au moment de l'entrevue. Dans le tiers des cas (sept personnes), cette association appartenait à un groupe idéologique (politique ou confessionnel) où militait déjà le répondant. Cinq de ces personnes avaient également participé à la création d'au moins un autre organisme communautaire au cours de leur vie. Il semble, par ailleurs, comme le souligne l'extrait suivant, que le développement de la structure communautaire ait davantage été le fait de certaines personnes en particulier plutôt que celui d'une organisation mère:

– L'une des personnes qui a été très centrale dans ces activités, c'est le docteur Gundjian. Il a joué un rôle capital pour avoir le petit centre que nous avons au début, pour commencer l'Abaka, pour acheter l'église. Il a communiqué avec monsieur Manoogian qui était, comme vous le savez, un grand philanthrope. (...) Docteur Gundjian a aussi joué un rôle capital pour avoir ce bâtiment et principalement l'école. S'il n'y avait pas Docteur Gundjian, il n'y aurait pas eu d'école.

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Plus de la moitié (vingt-neuf) des organismes que nous avons observés appartient à une organisation mère dont le siège social est, dans tous les cas, situé hors du Canada ou de la France. Par contre, vingt et une des entités étudiées se disent indépendantes (ou *tchezok* [neutre], selon la terminologie employée dans la communauté) et, celles-ci possèdent leur siège social dans la société hôte.

Quatre principaux centres organisationnels de références se dégagent: aux organismes dépendant d'une organisation mère ayant son siège social aux États-Unis, correspondent les entités de l'UGAB situées à New York ou affiliées au parti Ramgavar sis à Boston; bien que le parti Dachnak ait son siège social à Athènes (Grèce), les organismes auxquels ce parti a donné naissance, tout comme ceux liés au Catholicossat d'Antélias, ont leur siège social à Beyrouth, alors que les organismes soumis au Patriarcat de l'Église catholique arménienne ont leur siège social à Bzommar (Liban). Par contre, les sièges sociaux des organismes reliés au Catholicossat d'Etchmiadzine comme ceux appartenant à Hayastan Fund se trouvent à Etchmiadzine pour les premiers et à Yérévan pour les seconds (Arménie). À l'inverse, les villes de Montréal et de Paris regroupent quarante-six des centres administratifs des chapitres régionaux pour ces mêmes organismes.

Trois formes de propriété caractérisent les organismes communautaires étudiés. Sont propriétaires, la plupart des organismes dépendants d'une organisation mère (le parti Dachnak, le parti Ramgavar, l'Église Notre-Dame-de-Nareg, l'Église Sourp Hagop, l'Église St-Grégoire, UGAB-Montréal, UGAB-France, etc.), alors que tendent à être locataires les écoles (l'École arménienne Sourp Hagop, l'École Notre-Dame-de-Nareg, l'École bilingue St-Mesrop) et les associations indépendantes établies depuis plus de dix ans (le Conseil commercial canadien arménien, Yérébouni Yérévan,²³ la Société des Arméniens d'Istanbul). Pour leur part, les nouvelles associations indépendantes (Daniel Varoujan, l'Association des Arméniens d'Égypte) ainsi que celles qui fonctionnent sur la base de projets et non de rencontres entre les membres (le Centre de services à la communauté arménienne, l'Association des femmes arméniennes du Canada, Espoir pour l'Arménie, etc.) ne possèdent, ni ne louent de local de manière fixe. Ces dernières tendent alors à organiser leurs réunions formelles au domicile de l'un ou l'autre de leurs représentants ou le cas échéant, dans les locaux d'affaires, d'un des membres qui possède sa propre entreprise.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons mis en évidence que si la formation de la diaspora est la résultante directe du génocide de 1915, la dispersion des communautés arméniennes dans le monde est quant à elle, la conséquence de l'instabilité politique au Moyen-Orient qui, jusqu'aux années 50, constituait l'espace d'installation privilégié. Nous avons également vu que cette instabilité et cette dispersion se trouvent à la source de l'émergence de nouvelles communautés

²³ Cette association est aussi connue sous le nom d'Association des Arméniens d'Arménie.

arméniennes, comme celle de Montréal, mais aussi de la revivification des communautés plus anciennes, dont celle de Paris. Toutefois, nous avons aussi insisté sur les points de convergences et de divergences entre les communautés montréalaise et parisienne. Ceux-ci peuvent être synthétisés de la manière suivante:

- La politique nationale française concernant l'intégration des immigrants (fondée sur l'assimilationnisme) diffère considérablement de la politique canadienne (fondée sur le multiculturalisme). Alors que la constitution de groupes dits 'ethniques' et leur présence en tant que communautés dans le champ politique et social est normale et encouragée au Canada, à l'inverse, en France, l'accent est mis sur l'atomisation des individus à travers la société civile; les individus n'existent en relation à une communauté ethnique (ou religieuse) que dans le domaine privé.
- En France, bien que l'on constate une immigration arménienne récente, majoritairement en provenance du Liban et de l'Arménie, la principale vague migratoire s'est produite au début du XX^e siècle, dans les années consécutives au génocide. L'Empire ottoman constitue donc la principale région de provenance des Arméniens de France. Les descendants de ces migrants sont donc aussi (et peut-être surtout) des Français. Au Canada, au contraire, malgré un premier faible flux migratoire entre 1890 et 1930, l'immigration arménienne a essentiellement été induite après 1950; les régions de provenance de ces nouveaux arrivants sont fort diversifiées, bien que majoritairement moyen-orientales.
- La genèse de la communauté arménienne de France ayant débuté bien avant le génocide de 1915 (grâce aux 'colonies' marchandes disséminées à travers l'Europe), une certaine structure communautaire existait déjà à Paris lors de la grande vague migratoire qui suivit les massacres. À Montréal, au contraire, l'ensemble de la communauté ne s'est vraiment organisé qu'après 1960, à la suite des flux en provenance de Grèce, puis d'Égypte.
- Ces flux migratoires divergent également en raison des politiques nationales respectives de la France et du Canada sur le plan d'immigration. À l'ouverture des portes du Canada, à partir de la fin des années 50, correspond la fermeture des frontières de la France depuis les années 70. Ce double mouvement d'ouverture et de fermeture explique la différence numérique des Arméniens originaires du Moyen-Orient entre le Canada (où ils constituent la majorité de la population arménienne) et la France (où au contraire, ils sont minoritaires). Cependant, dans les deux cas, leur arrivée semble avoir considérablement influencé l'orientation générale de la communauté.

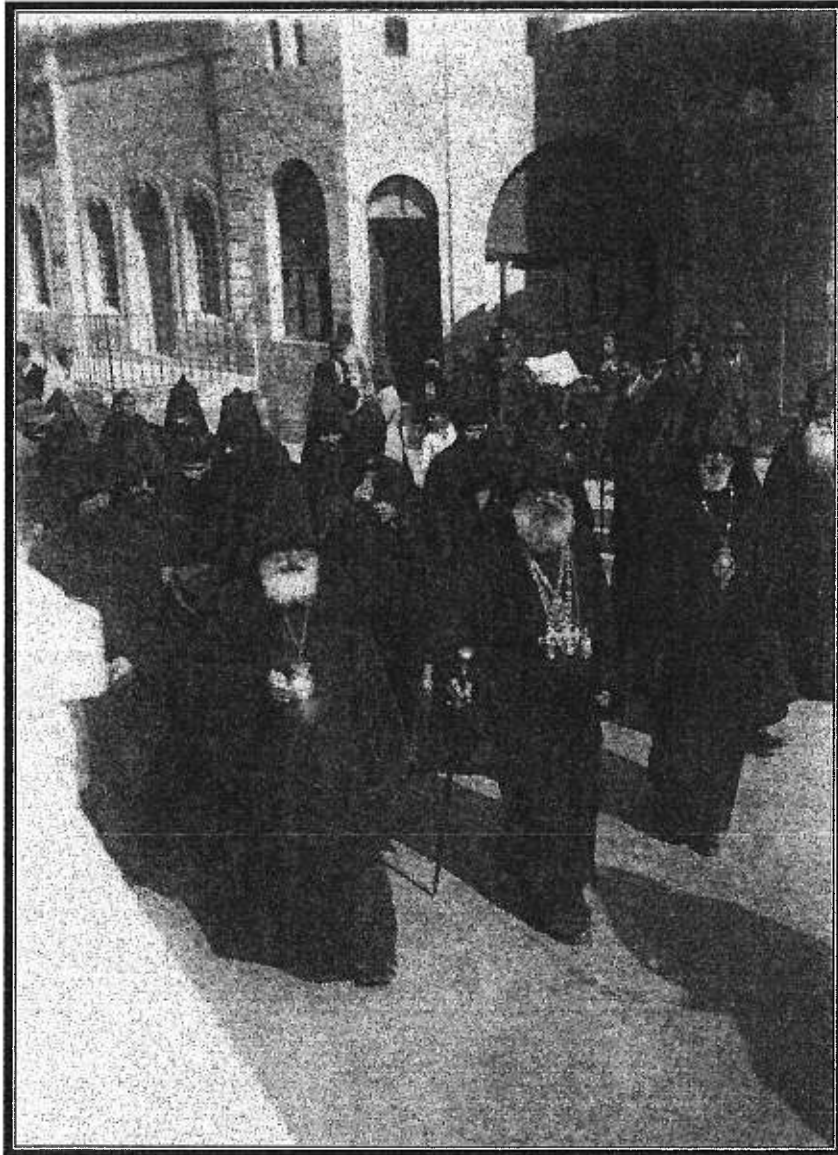
Les chapitres suivants, consacrés à la présentation des résultats d'analyse, nous permettrons de mettre en évidence le fait que paradoxalement, c'est bien la dispersion des Arméniens, subséquemment aux événements du Moyen-Orient, qui se trouve au fondement de la création d'un système de réseautage communautaire. Et, ces liens, qui peuvent s'appuyer sur la base organisationnelle, amicale ou familiale, forment une toile de fond à la compréhension de toutes les formes d'identifications en diaspora.

| Quelques données en bref | |
|--|--|
| 1 500 Nombre de prêtres arméniens avant 1915 | 600 000 Nombre d'Arméniens qui ont quitté l'Arménie entre 1992-98, selon les registres officiels |
| 500 Nombre de prêtres arméniens aujourd'hui | 40 Pourcentage d'Arméniens vivant au Nakhitchevan en 1917 |
| 5 Nombre d'églises fonctionnelles en Anatolie aujourd'hui | 1.4 Pourcentage d'Arméniens vivant au Nakhitchevan en 1979 |
| 174 Age de l'église arménienne connue sous le nom de la Première Église Chrétienne, à Singapour | 94.4 Pourcentage d'Arméniens vivant au Karabagh en 1923 |
| 137 Age de l'unique église arménienne à Rangoon, Birmanie | 75.9 Pourcentage d'Arméniens vivant au Karabagh en 1979 |
| 127 Age de la plus vieille église arménienne en Grande-Bretagne: Holy Trinity sise à Manchester | 47 Position de l'Arménie en 1990 selon l'index de développement de l'ONU (sur 170 pays) |
| 350 Age de l'une des plus vieilles églises encore en fonction en diaspora: St-Hovanes Garabed située sur l'île de Crète (en Grèce) | 90 Position de l'Arménie en 1995 selon l'index de développement de l'ONU (sur 170 pays) |
| 38 position de la langue arménienne parmi les langues les plus parlées au monde | 49 Position de l'Arménie en 1998 selon l'index de développement de l'ONU (sur 170 pays) |
| 183 Nombre de journaux créés par le parti Dachnak depuis 1890 | 12 000 Nombre d'étudiants dans les écoles arméniennes de Beyrouth |
| 12 Nombre de quotidiens publiés en langue arménienne en diaspora | 3 500 Nombre d'étudiants dans les écoles arméniennes de Montréal et de Toronto |
| 18 Nombre d'organisations arméniennes (culturelles, sportives, éducatives) actives à Istanbul en l'an 2000 | 5 000 Nombre d'étudiants dans les écoles arméniennes de Californie |

Sources: AIM janvier/février 1997, AIM mai/juin 1997, AIM mars 1998, AIM février 1999, AIM mars 1999, AIM avril 1999, AIM février 2000, AIM août/septembre 2000, AIM janvier/février 2001.

Troisième partie,

L'analyse des résultats de l'enquête



Prêtres arméniens apostoliques à Jérusalem (1930)

Chapitre 5

Les organisations communautaires

À partir de la théorie des organisations, nous avons défini au premier chapitre les concepts 'organisation', 'institution' et 'association'. Au deuxième chapitre, nous avons insisté sur l'approche anthropologique du pouvoir comme méthode privilégiée pour l'analyse d'une partie de nos données. Or, cette approche appréhende l'organisation comme un objet qui possède, au même titre que toute entité sociale organisée, sa propre culture (ses idées, ses valeurs, ses objectifs, sa représentation du monde, etc.) constituée à partir d'un noyau de valeurs et de normes comportementales. Ces choix qui déterminent les objectifs et la structure organisationnelle, sont validés et légitimés à partir de représentations sociales dont ces organisations usent dans leurs activités quotidiennes. Cette culture organisationnelle offre au comportement des membres, un cadre d'interprétation, tout en permettant de justifier l'exercice d'autorité. Les normes servent donc à régler le comportement des membres (Guigo, 1992). Comme le flux d'information se concentre dans les positions les plus élevées de la structure, on peut dire qu'il est hiérarchiquement déterminé et qu'il permet un certain contrôle sur l'inclusion et la localisation des membres dans l'organisation. Ayant observé la diaspora arménienne, nous ne pouvons qu'adhérer à cette approche.

Nous savons que la disparition de la majeure partie de l'élite arménienne lors du génocide a eu pour principales conséquences d'expatrier le peuple et de détruire les fondements mêmes de la collectivité. Ce double résultat a induit, en diaspora, une représentation particulière de la nation arménienne, comme le note Michel Marian (1984): «(...) La séparation est un fait ancien, l'émigration un fait millénaire. Le génocide a décuplé celle-ci, la division des blocs a rendu celle-là plus douloureuse. L'idéal d'une Arménie unifiée en est resurgi plus fortement.» (p. 61). Afin de conserver le passé et de justifier la migration, les rescapés du massacre ont donc tenté, en diaspora, de reproduire la structure communautaire arménienne reposant traditionnellement sur l'Église et les partis politiques, en s'appuyant sur le partage d'une mémoire collective commune. Cette conscience d'avoir quelque chose en commun s'est alors exprimée sous la forme d'appartenance à des associations et à des réseaux d'échanges (culturels, sociaux, politiques, etc.) où circulent les cadres sociaux de la mémoire. Ainsi, ce système organisationnel que les Arméniens appellent le 'système arménien', permet de maintenir une identité arménienne partagée, malgré la dispersion et malgré les différences culturelles et linguistiques auxquelles chaque communauté doit s'adapter. Or, Martine

Hovanessian (1992), qui a elle-même étudié, dans le cadre de sa thèse de doctorat, la communauté arménienne d'Issy-les-Moulineaux, observe que les solidarités qui étaient auparavant nouées et entretenues par la proximité géographique ne sont plus aussi fortes. Par le passé, explique-t-elle, la transparence de l'espace privé, familial, permettait un certain contrôle social; de nos jours, si les réseaux familiaux restent assez efficaces, ils se situent toutefois dans un contexte social qui valorise l'individualisme.¹ Les réseaux qui se forment aujourd'hui surtout à travers les contacts interpersonnels peuvent donc, par le fait même, induire une multitude d'appartenances autres qu'arménienne. De fait, affirme M. Hovanessian, alors que par le passé il était nécessaire de se rassembler dans un espace précis, «ces liens, de nos jours, se tissent à travers un jeu social qui déplace constamment les frontières de l'appartenance et les limites de l'intérieur et de l'extérieur.» (p. 186). En conséquence, nous nous demandons si, en dépit des tentatives de resserrer les liens entre les diverses collectivités en diaspora, d'autres facteurs d'exclusions n'entrent pas en jeu et ne divisent pas plus sûrement les Arméniens que la dispersion territoriale en soi.

Ce chapitre présente les résultats de l'analyse des données qui concernent strictement les organismes communautaires arméniens. Il présente leurs modalités de fonctionnement de manière à mieux cerner la dynamique sociale propre à la diaspora arménienne. Il importe ici de préciser que nous n'exposons pas, dans les pages suivantes, toutes les étapes de l'analyse (réalisée, rappelons-le, à l'aide de l'approche stratégique), mais que nous dévoilons uniquement les résultats. En outre, il ne s'agit pas non plus, à cette étape, d'interpréter les données, mais bien de les énoncer afin de dégager les grandes lignes de tension ou de concertation communautaires qui transparaissent à travers les propos des quarante-cinq représentants rencontrés.²

Nombreux sont les chercheurs (Marian, 1984; Garabédian, 1989; Boudjikianian, 1978, 1982; Bakalian, 1993; Petit, 1988) qui ont pointé la séparation des Catholicossats d'Antélias et d'Etchmiadzine et la présence des partis politiques arméniens en diaspora comme principaux responsables des clivages dans les communautés diasporiques. Il importe donc d'étudier non seulement les représentations véhiculées dans le discours des représentants concernant leur

¹ Plusieurs chercheurs (Cairns, 1999; McAll, 1999; Lenoir et al., à paraître) associent d'ailleurs la montée de l'individualisme au déploiement du processus de globalisation. «Alors que la notion de nation, dans sa forme moderne, considérait les êtres humains comme des citoyens égaux en droit, dépassait ainsi les particularismes individuels et transcendait les appartenances particulières (ethniques, religieuses, linguistiques, culturelles, économiques, historiques, biologiques, etc.), la notion d'individu qui se développe actuellement repose plutôt sur l'affirmation d'une citoyenneté particulariste, orientée vers le multiculturalisme et des droits individuels spécifiques. On est ainsi passé d'une conception abstraite et collective, universaliste, de l'individu citoyen, requérant les principes de liberté d'égalité et de solidarité (la fraternité) pour tous les membres d'un même État-nation, à une conception concrète et personnalisée du citoyen individu, à une primauté exclusive et totale du sujet: le "je" se substitue au "nous" substantiel et il agit et revendique avant tout pour son bénéfice exclusif (et égoïste)» (Lenoir, Kalubi, Larose et al., *ibid.*, p. 4).

rôle et l'organisme qu'ils représentent, mais aussi les représentations véhiculées sur les organisations au sein desquelles ils ne militent pas. Les deux sections de ce chapitre sont complémentaires. Premièrement, nous décrivons le fonctionnement interne de ces organismes (le siège social, la fondation, les activités, la prise de décision, etc.) puis, deuxièmement, nous nous intéressons à la structure communautaire proprement dite.

PREMIÈRE SECTION: LA STRUCTURE ORGANISATIONNELLE

Les cinquante organismes communautaires arméniens que nous avons observés à Montréal et à Paris se répartissent en quatre types d'entités: les organisations, les associations, les établissements scolaires et les médias. À chacun d'entre eux correspond un certain nombre de comités et de sous-comités.

Dans l'esprit des représentants, l'organisation désigne *grosso modo* l'idée d'un regroupement sous une juridiction unique d'associations dispersées dans le monde. Une organisation met ainsi en lien des associations 'jumelles' (similaires dans leur forme, dans leur structure, dans les activités proposées et désignées dans le monde entier par le même nom) tant sur le plan horizontal (grâce aux liens établis entre les chapitres locaux), que sur le plan vertical (par le biais des différents comités décideurs, de plus en plus restreints en terme de membres³ mais couvrant des régions administratives de plus en plus larges [les chapitres sectoriels eux-mêmes soumis à des chapitres régionaux], qui finissent par se fondre sous la responsabilité d'un siège central). De plus, parce que les organisations sont structurées sur la base de réseaux organisationnels, de réseaux d'alliances formelles et de réseaux transnationaux, la réalité qu'elles recouvrent est fort complexe. Sous sa forme la plus simple et la plus courante elle est un regroupement de type pyramidal.⁴ Toutefois, il arrive qu'une organisation donne naissance à d'autres organisations; elle est, dans ce cas, organisée sous une forme dendritique.⁵

Le terme 'association', pour sa part, renvoie à des organismes autonomes sur les plans décisionnel et économique. Aux associations correspondent, soit les chapitres locaux des organisations, soit les entités qui ne possèdent aucune instance supérieure. Cette absence de

² Rappelons qu'afin de préserver l'anonymat des personnes interrogées, nous avons gommé ou modifié toutes les informations personnelles permettant de les identifier.

³ Ces derniers sont élus au sein de chacun des chapitres (locaux, sectoriels ou régionaux) pour le représenter auprès de l'instance supérieure.

⁴ Les Églises ainsi que certaines associations humanitaires (Hayastan Fund, UGAB) font partie de cette catégorie.

⁵ Ce type de structure est caractéristique des partis politiques fondateurs d'associations culturelles (Hamazkaïn, Tékéyan, Nor Sérout), sportives (Homenetmen, Homenmen), de bienfaisance (HOM).

liens formels qui singularise les associations indépendantes n'empêche toutefois aucunement l'établissement de coopération avec d'autres associations, sur une base régulière ou événementielle; mais cette collaboration ne remet jamais en question son indépendance. Une association donne généralement naissance à des comités chargés de responsabilités précises: réunir et proposer des activités, organiser des événements culturels, préparer les levées de fonds, etc. Le plus souvent, ces derniers entraînent à leur tour l'émergence de sous-comités éphémères qui se dissolvent lorsque le projet pour lequel ils ont été créés est réalisé. Dernière caractéristique: les associations se particularisent par le fait qu'elles sont entièrement dépendantes du travail bénévole; tout, au sein de ces organismes, est fait sur la base du volontariat:

– Ce sont des bénévoles chez nous. Il n'y a pas de gens rémunérés chez nous. Ils sont tous bénévoles et s'il n'y avait pas de bénévolat, on n'aurait pas pu survivre.
(Édouard, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 15 ans)

Les établissements scolaires, de leur côté, sont généralement fondés sur l'initiative d'un groupe de parents qui sont appuyés dans leurs démarches par une Église arménienne locale. Ce fut le cas, par exemple, des écoles apostoliques Armen-Québec et Sourp Hagop à Montréal ou de St-Mesrop à Alfortville. Il arrive cependant que ce soit l'inverse qui se produise et que l'initiative initiale en revienne soit à une Église (comme ce fût le cas pour l'École catholique Notre-Dame-de-Nareg à Montréal, ainsi que pour le collège catholique des frères Mekhit'aristes à Sèvres), soit à une association (comme dans le cas de l'école Tebrotsassère à Le Raincy).⁶ Si la gestion administrative des établissements scolaires est sous la responsabilité d'une association culturelle⁷ à Paris ou d'un conseil d'administration à Montréal, ces établissements demeurent, en raison de leur vocation éducative, régis par les institutions gouvernementales locales (nationales en France, ou provinciales au Québec):

– Nous, nous relevons du ministère de l'Éducation. (...) Pour ce qui est d'administration, c'est le Conseil d'administration scolaire qui assure cette tâche. Les membres du Conseil d'administration scolaire sont les parents; une partie des parents. Et l'autre partie est nommée par le Conseil d'administration de l'Église.
(Garabed, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

Les écoles se différencient des associations par le fait qu'elles ne font appel qu'à du personnel salarié.

Les médias arméniens, que ce soit à Paris ou à Montréal, appartiennent presque toujours à une organisation. Les seules exceptions concernent le journal Haratch et la revue Arménoscope, toutes deux publiées à Paris et totalement indépendantes. Cependant, cette

⁶ Alfortville, Sèvres et Le Raincy sont des banlieues de Paris.

⁷ Une association culturelle est une association créée sous la loi 1905 (qui distingue les affaires de l'État de celles de l'Église).

absence d'affiliation est relativement récente dans le cas du journal Haratch, puisque du moment de sa création en 1925 jusqu'aux années 70, ce journal était connu comme le porte-parole du Parti Dachnak.⁸ Les médias communautaires plus importants, en termes d'abonnés ou de territoires de diffusion, sont généralement les organes porte-paroles des organisations politiques. Le Parti Ramgavar publie le journal Abaka à Montréal et diffuse l'émission télévisée La voix de Tékéyan, enregistrée à Montréal, au Canada anglais et aux États-Unis. Le Parti Dachnak, qui édite les journaux Horizon à Montréal et Gamk à Paris, diffuse aussi l'émission télévisée Hay Horizon, enregistrée à Montréal, au Canada et aux États-Unis. Il possède, à Paris, une station radio, AYP-FM. Le Parti Hunchak publie et diffuse dans toutes les sections locales du Parti au Canada le journal Loussapatz (imprimé à Toronto). Ces divers médias, bien que s'adressant à une clientèle locale, ont la particularité d'être pensés pour pouvoir circuler dans l'ensemble de la diaspora. Ils rejoignent entre 6 000 et 7 000 personnes.⁹ D'autres organisations publient également leur propre journal ou revue. C'est le cas de l'organisation humanitaire Union Générale Arménienne de Bienfaisance (UGAB) qui diffuse, à travers un réseau d'abonnés parcourant la planète entière, La lettre de l'UGAB, UGAB-Magazine, tous deux réalisés à Paris, et AGBU-Magazine, produit à New-York. De plus, pratiquement chacune des Églises arméniennes locales rédige et publie son propre mensuel. Par exemple, à Montréal, l'Église Notre-Dame-de-Nareg imprime Mer Dérégadoun et la cathédrale St-Grégoire diffuse Pourastan, alors qu'à Issy-les-Moulineaux, l'Église évangélique arménienne édite Le lumignon. Toutefois, le tirage demeure limité et ne s'adresse qu'à leurs paroissiens respectifs. Malgré la diversité de ces publications et celle des organismes qui les chapeautent, un trait commun les rassemble: la gestion de chacun de ces médias dépend strictement du chapitre local qui en est l'unique responsable. Ce fait a une grande incidence sur les modalités de fonctionnement de ces médias: alors que les publications à diffusion locale prennent habituellement la forme de revue mensuelle et ne fonctionnent, par manque de fonds, que sur la base du bénévolat, les médias à grande diffusion sont généralement des quotidiens (à Paris) ou des hebdomadaires (à Montréal) et font appel à la fois au travail salarié et au travail bénévole:

⁸ C'est justement ce recul du journal Haratch qui a provoqué la nécessité pour le Parti Dachnak de créer son propre journal, *Gamk*, en 1985.

⁹ Nous devons nous contenter d'un estimé, puisque les organismes producteurs sont dans l'incapacité de défrayer le coût d'un sondage approfondi qui déterminerait le chiffre exact de cet auditoire. Cependant, comme le fait remarquer la rédactrice en chef suivante, le chiffre fourni par les représentants des médias écrits semble assez réaliste, compte tenu de la circulation des journaux:

– Le nombre de nos lecteurs n'a aucun rapport avec notre tirage et nos abonnés parce que chez les Arméniens, beaucoup de gens se passent le journal. Je peux, sans exagérer, penser que j'ai actuellement 10 000 lecteurs, mais je ne tire qu'à 2 500. Nous avons des abonnés aussi à l'étranger: aux États-Unis, en Israël, en Égypte, au Canada. Mais tous ces gens-là se passent le journal. Donc un seul journal est lu, très facilement, par une dizaine de familles. Moi-même, un jour, j'ai reçu de New York une lettre disant: «Vous savez, votre journal est tellement apprécié que nous le passons à huit familles et la dernière l'envoie au Canada.» Et les gens croient que ça, ça doit me réjouir!

(Sirouhie, la soixantaine, née en France)

– *Nous ne sommes que deux dans la rédaction et l'administration de ce journal, avec trois ouvriers à l'imprimerie. Mais, j'ai des collaborateurs. J'ai des correspondants bénévoles dans les villes de provinces qui peuvent m'envoyer des articles sur ce qui se passe dans la communauté arménienne.*

(Sirouhie, la soixantaine, née en France)

1.1 LE NOM DES ORGANISMES COMMUNAUTAIRES

Les entités des communautés arméniennes montréalaise et parisienne sont généralement nommées en fonction de deux intentions principales: identifier la fonction du regroupement, ou se souvenir d'une personnalité arménienne ou d'un organisme connu des membres du groupe jugé représentatif de la ligne idéologique suivie par l'organisme à naître. En simplifiant, nous pouvons dire que dans la première catégorie, on retrouve surtout les associations dites indépendantes, tels La Lettre de l'UGAB, le Centre de service à la communauté arménienne, Hayastan Fund, etc. Dans la seconde catégorie, on retrouve essentiellement les Églises, les écoles, la plupart des associations culturelles et les médias. Par exemple l'Amicale Daniel Varoujan fait référence au poète catholique du même nom qui trouva la mort pendant le génocide; l'École bilingue St-Mesrop tient son nom du prêtre qui inventa l'alphabet arménien; le nom du journal Abaka rappelle un journal jumeau ayant existé entre 1925 et 1949 à Paris.

À l'exception des médias écrits (Abaka, Haratch, Horizon, Pourastan, Keghart, Mer Dérégadoun), pratiquement tous les autres organismes arméniens de Montréal possèdent deux (parfois trois) noms différents, l'un ou l'autre étant utilisé en fonction de l'interlocuteur. Si chacun possède un nom officiel (français à Paris et français et/ou anglais à Montréal) sous lequel il est enregistré auprès des divers paliers gouvernementaux, dans la communauté elle-même, cet organisme est cependant le plus souvent connu sous un nom arménien qui, très souvent, ne correspond qu'approximativement au nom officiel, voire pas du tout; en voici trois exemples: le premier concerne l'Union Générale de Bienfaisance Arménienne, aussi connu en anglais sous le nom d'*Armenian General Benevolent Union*, mais dont le nom officiel en arménien est *Parigortzagan Mioutioun* (ce qui se traduit littéralement par 'Œuvre de bienfaisance'); le second exemple concerne le Parti Dachnak qui bien que s'appelant officiellement en arménien *Hay Tadh* (La Cause Arménienne), est généralement désigné par le terme *Dachnaksoutioun*, par contre en anglais il devient *Armenian Revolutionary Federation* et en français à Montréal, il est connu par les instances publiques comme le Comité National Arménien de Montréal; le troisième exemple porte sur l'organisme connu en français sous le nom de la Croix de secours arménienne et en anglais sous celui d'*Armenian Relief Society*, mais qui se nomme en arménien *Hay Oktnoutian Mioutioun* (ou Association d'aide arménienne).

De plus, en parallèle à ces noms officiels et officieux, des diminutifs sont couramment utilisés lorsque l'on veut se référer à l'un ou l'autre de ces organismes. Ainsi, plutôt que de dire Union Générale Arménienne de Bienfaisance, on dira UGAB; au lieu de *Hay Oktnoutian Mioutioun*, on utilisera le diminutif de HOM; plutôt que *Sourp Krikor Loussavorith Mayr Dajar* (la Cathédrale St-Grégoire l'Illuminateur), on utilisera le diminutif de Sourp Krikor ou de St-Grégoire; au lieu de *Sourp Hagop Varjarian* (l'École Arménienne Sourp Hagop), on dira tout simplement Sourp Hagop; et à la place de la Société Arménienne d'Istanbul, ce sera les Bolsahays.¹⁰

1.2 LES ACTIVITÉS COMMUNAUTAIRES

Les motifs qui ont entraîné la création de ces organismes communautaires sont des plus divers, mais dans tous les cas, les répondants indiquent que la volonté de préserver et de transmettre aux générations futures la langue, l'identité et la culture arménienne constituait la motivation principale.¹¹ Or, cet objectif nécessite, par le fait même, la mise en contact des membres de la communauté, des plus jeunes (par les activités de scoutisme ou sportives et la fréquentation des écoles arméniennes), aux plus âgés (par la participation aux diverses associations culturelles, de bienfaisance, etc.).¹²

Nos données indiquent ainsi que les Églises arméniennes locales remplissent cette mission en insistant sur l'identité chrétienne du groupe, alors que les écoles réalisent cet objectif en initiant les enfants à la langue, à l'histoire et à la religion du groupe, et que les médias assument cette responsabilité en publiant en langue arménienne des nouvelles relatives à l'Arménie, à la diaspora et à la communauté locale. Quant aux partis politiques, ils se spécialisent dans l'organisation d'événements et de conférences (politiques). De leur côté, les associations culturelles, qui cherchent surtout à éveiller leurs membres à la culture

¹⁰ Ce terme se compose de *Bolıs* qui signifie 'Istanbul' en arménien et de *Hay* qui veut dire 'Arménien'.

¹¹ L'extrait suivant est révélateur de la mission que se sont donnés les représentants impliqués dans les écoles, les médias et les Églises.

– Il y a des équivalents. Bon, quelques fois il y a des difficultés, mais il y a aussi des gens qui pensent et qui arrivent à forger des mots. Mais pourquoi veut-on absolument imiter les autres? Il y a problème. Et pour toutes ces choses-là, pour la redécouverte de l'identité, il faut lutter. (...) Il faut purifier les langues, les deux. Ici, maintenant, on ne respecte pas la grammaire et la syntaxe en arménien occidental, parce que les gens ne savent pas l'arménien.
(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

¹² Une enquête menée par A. Meister (*ibid.*) à New York, a d'ailleurs montré que les groupes informels apparaissent le plus souvent par le biais des enfants. Effectivement, nos observations indiquent clairement que l'école arménienne constitue un excellent endroit pour développer ou raffermir le réseau social arménien: les fêtes d'anniversaire, d'une part, sont des moments privilégiés pour établir des contacts entre parents, contacts qui tournent éventuellement en amitié dans le temps; d'autre part, il semble que le choix d'un parent en faveur de l'une ou l'autre école arménienne a souvent un effet stimulant sur les autres parents membres de sa famille ou qui appartiennent à son réseau social. En conséquence, il s'avère que l'espace scolaire regroupe très souvent des jeunes apparentés ou, dont les parents se connaissent; or, cet entrecroisement des relations donne aux parents un sentiment de sécurité, une certaine garantie que son enfant ne sera pas laissé à lui-même.

arménienne, tendent à privilégier les conférences, les soirées-théâtre, les expositions, etc. Les associations littéraires ou scientifiques cherchent à conscientiser les Arméniens à leur possible disparition d'une part, et à les aider à s'insérer dans la société d'accueil, d'autre part; elles favorisent, en conséquence, des activités éducatives ou informatives. Les associations de bienfaisance et les associations médicales désirent profondément aider au plan économique la nouvelle République d'Arménie en lui donnant accès aux ressources de toute sorte (médicales, éducatives, etc.); pour ce faire, elles lancent régulièrement des levées de fonds en diaspora et préparent des projets spécifiques sur le territoire arménien. Enfin, les associations de compatriotes veulent avant tout aider leurs membres à se sentir à l'aise en migration; ils investissent donc dans un espace de rencontre où les références sociales et culturelles restent similaires à celles perdues, et fournissent en même temps à leurs membres des ressources sur les plans informatifs, éducatifs et linguistiques.

De ce panorama, deux constats se dégagent: premièrement, il apparaît très clairement que tous ces organismes offrent des services complémentaires qui, parfois, en viennent à se chevaucher. Deuxièmement, il s'avère également que la mise en œuvre de la préservation et de la transmission de l'identité arménienne se réalise par le biais de deux outils principaux: éduquer et informer. Ces fonctions informelles sont assumées par le biais de multiples activités qui visent à divertir, à cultiver, à fournir un support moral, matériel ou spirituel aux membres. La notion de support moral paraît, elle, être au cœur de l'ensemble du processus de développement communautaire. Le support y est présent en termes d'outils offerts aux membres dans ce mouvement de préservation et de transmission, outils auxquels ils ont accès par le biais de la participation aux diverses entités communautaires. Or, cette participation qui peut être intense ou ponctuelle, se décide à la fois en fonction de particularités spécifiques à certains individus (traits culturels, identité professionnelle, intérêts en commun) et en fonction d'une idéologie précise et partagée (confessionnelle, politique ou apolitique):

– On sait bien qu'il y a des Arméniens qui viennent de partout. (...) Ce n'est pas que les Arméniens ne s'entendent pas s'ils viennent des autres pays, mais ils sont habitués... Ils ont des coutumes différentes. Ce n'est pas que la culture soit complètement différente, mais il y a différents pays, ils vivent différemment.

(Chahé, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 36 ans)

En parallèle au désir de préservation et de transmission, l'idée de bâtir un pont entre la communauté d'origine et la société de vie est présente chez de nombreux répondants qui perçoivent l'idée d'une ouverture de la communauté sur la société hôte comme favorable à long terme pour l'ensemble de la communauté. Mais cette ouverture, précisent les représentants, n'aura lieu que si les membres en comprennent la portée politique et acceptent d'y participer:

– Les membres de cette association ne comprennent pas l'utilité d'être bien connecté politiquement, d'être président dans les Partis [locaux], d'être président de, je ne sais pas, une levée de fond pour tel ou tel politicien. Il faut être impliqué un peu. Peut-être avoir un ou deux de nos membres comme membres du Parti Québécois ou du Parti Libéral. On n'est pas rendu là encore. Jusqu'à maintenant c'est: «Mon Dieu, il faut acheter trente-huit briques pour reconstruire Sourp Hagop...» On en est là. On n'est pas sorti du ghetto encore.

(Samuel, la quarantaine, né en Égypte, vit au Canada puis 35 ans)

Cinq types d'activités offertes par les organismes communautaires peuvent être distingués: celles qui visent à maintenir une certaine mémoire collective du groupe (les activités nationales ou 'arméniennes'); celles qui cherchent à développer les réseaux sociaux communautaires (les piques-niques, les soirées-théâtre, les brunchs, etc.); celles qui visent à maintenir le contact entre les membres de l'organisme (les conférences, les rencontres, les réunions informelles); celles qui ont pour objectif d'assurer une certaine visibilité à l'organisme (les événements spéciaux); et celles qui ont pour but de récolter des fonds qui assureront le fonctionnement financier de l'organisme (les soirées-dansantes).

Les activités nationales se tiennent essentiellement au cours de six journées commémoratives qui contiennent pratiquement toute l'histoire du groupe telle qu'elle est fixée dans la mémoire collective: la Sourp Vartan,¹³ célébrée au cours du mois de février, sert à indiquer à chaque Arménien qu'il a le devoir de lutter, de préserver et de transmettre l'identité du groupe; le 24 avril rappelle le génocide commis par les Jeunes-Turcs et renvoie également à la situation d'apatride; le 28 mai célèbre l'indépendance de la première République d'Arménie¹⁴ et le 21 septembre souligne la date d'anniversaire de la République actuelle. À ces quatre journées se joignent les fêtes religieuses (Noël et Pâques) qui confortent l'image de soi en tant que nation chrétienne.

Les activités organisées dans le cadre de la deuxième catégorie servent, pour leur part, à renforcer une identité collective construite en relation avec deux niveaux: être Arménien (qui renvoie à l'appartenance nationale)¹⁵ et être en diaspora (qui renvoie au pays de provenance des membres). Dans ce sens, si ces activités visent à regrouper les membres du groupe organisateur, puisque tout y est prévu pour rappeler le pays de départ (les chants, la musique, la nourriture, la danse), elles sont aussi ouvertes à toutes participations extérieures. Ceci induit inévitablement la mise en contact, non seulement des membres de la communauté, mais également de leurs relations réciproques:

¹³ Cette commémoration renvoie à la bataille d'Avarair en 451 où Vartan Mamigonian et ses soldats luttèrent contre les Perses désireux d'assimiler les Arméniens en leur imposant la religion mazdéenne.

¹⁴ Cette journée n'est cependant célébrée que par le parti Dachnak et ses organismes affiliés.

¹⁵ L'extrait suivant résume bien cette pensée:

– Toutes les activités que font les Arméniens et où ils m'invitent, oui j'y vais. Pour moi, nous sommes tous Arméniens.

(Khorên, la vingtaine, né en Grèce, vit au Canada depuis 4 ans)

– *On a fait un bal annuel. Une fête égyptienne. On a fait Cham el-Nessim¹⁶. C'est la naissance du printemps. C'est là où on a eu six cents personnes, parce que ça rappelle nos souvenirs d'Égypte.*

(Anahid, la soixantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 37 ans)

Les activités de la troisième catégorie cherchent, quant à elles, à entretenir chez les membres un sentiment d'appartenance envers l'organisme auquel ils participent:

– *Des fois, on invite les membres. Quand on les invite, une fois par mois, une fois par deux mois, c'est l'association qui paie. Ce n'est pas grand chose; c'est un café avec un gâteau ou un petit truc, mais quand même...*

(Tamar, la quarantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 23 ans)

Les événements spéciaux, qui appartiennent à la quatrième catégorie, peuvent être préparés dans le but de donner un éclat à l'organisme organisateur, tel l'Association des Arméniens d'Égypte qui, après seulement deux ans d'existence, a organisé à Montréal une rencontre internationale entre tous les Arméniens d'Égypte. Autre exemple, à l'occasion du 25^e anniversaire du journal Abaka, les représentants de toutes les sections locales et régionales du Parti Ramgavar et des organismes Tékéyan en Amérique du Nord se sont rencontrés à Montréal. Précisons, cependant, qu'il existe certains organismes (comme le Cercle culturel arménien et l'Association des femmes arméniennes du Canada, entre autres) pour qui la préparation de tels événements ne constitue pas un fait rare mais est, au contraire, significative du type d'activités qu'ils organisent habituellement:

– *Nous avons commencé à organiser ce Cercle culturel arménien dans le but, surtout, d'encourager les études 'arménologiques' et de sensibiliser la communauté arménienne à l'éducation arménienne. Alors, pour le premier but, nous avons commencé à organiser des colloques, des symposiums.*

(Megerditch, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 36 ans)

Finalement, les organismes communautaires qui ont l'obligation constante de trouver des fonds pour réaliser le mandat qui justifie leur existence et couvrir l'ensemble des frais qu'appelle le fonctionnement de tout organisme communautaire, organisent régulièrement des activités à cette fin; celles-ci appartiennent à la cinquième catégorie:

– *C'est un petit peu de publicité dans notre bulletin mensuel, c'est un gala qu'on va avoir et qui va nous rapporter 5 000\$, 6 000\$. C'est une soirée ici, une soirée là.*

(Samuel, la quarantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans)

Malgré la distinction que nous avons opérée entre ces différents objectifs, il est cependant possible -et même fort probable- qu'une seule activité puisse s'insérer dans plusieurs de ces catégories; en fait, une activité est généralement conçue à la fois pour réunir les membres de l'organisme et pour récolter des fonds. Voici un exemple: pour maintenir les liens entre les

¹⁶ Le terme *Cham* signifie en arabe 'Syrie' et *el-Nessim* signifie 'les vents'. Cette expression, traduite littéralement, serait 'les vents de la Syrie', mais son sens exact est plutôt 'les chaleurs venant de la Syrie'.

membres d'organismes affiliés (activités de la deuxième catégorie), des journées rencontres sont proposées régulièrement par l'une ou l'autre des associations culturelles (pour fêter une date nationale [activité de la première catégorie] ou juste pour se rencontrer), sur le mode du pique-nique (en été), ou sur la base d'un repas communautaire (durant l'année); dans un cas comme dans l'autre, la journée se termine habituellement par une tombola dont les billets sont vendus à un coût raisonnable (activité de la cinquième catégorie):

– Une ou deux fois par année, on fait des conventions, un séminaire. Comme la semaine passée, on était à St-Sauveur. On était soixante-dix, soixante-quinze personnes. En fait, avec les enfants, on était quatre-vingt-dix, quatre-vingt-quinze personnes.

(Mihran, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

Ces activités semblent être particulièrement efficaces. D'une part, parce qu'elles favorisent le développement du réseau social intergénérationnel puisqu'elles se déroulent le jour et que la présence des enfants y est acceptée, et d'autre part, parce qu'elles offrent la possibilité aux participants de mettre à jour leurs connaissances informelles de la communauté.

1.3 L'ARMÉNIEN COMME LANGUE D'USAGE

La langue arménienne, nous dit Martine Hovanesian (1987, 1992), représente une appartenance à défaut de posséder un territoire réel; elle fait référence dans l'imaginaire collectif aux éléments symboliques de la pérennité du groupe. Dans ce sens, l'espace communautaire qui constitue le seul espace possible de mise en pratique de cette langue, devient aussi un territoire symbolique où affirmer l'appartenance arménienne. En conséquence, la majorité des activités communautaires ont généralement lieu en arménien. Cependant, de nombreuses nuances doivent être apportées à cette affirmation. Les représentants, tant à Paris qu'à Montréal, signalent ainsi que certains compromis doivent parfois être adoptés pour attirer ou retenir les membres:

– Parce que ce qui arrive chaque fois que l'on sort, étant donné que nous n'avons pas beaucoup de membres, on essaie tout le temps d'amener des gens de l'extérieur pour mettre un peu plus d'ambiance, un peu plus de chaleur là-dedans, pour que les autres membres commencent à venir. Donc, vous voyez, il y a des gens qui ne sont pas Arméniens et qui sont là, puis qui parlent français. D'autres parlent anglais. Il y a des Arméniens qui parlent seulement anglais, qui ne parlent pas arménien. C'est une sorte de mélange.

(Onnig, la vingtaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 9 ans)

Pour les Églises, la question se pose avec acuité: si, partout, la messe est offerte en arménien (en *krapar* dans les Églises apostoliques et catholiques et en *achkharapar* dans les Églises évangéliques), le nombre de plus en plus élevé de paroissiens qui désertent le service religieux incite les responsables des Églises arméniennes catholique et évangélique de

Montréal et de Paris¹⁷ à y introduire des moments en français ou en anglais; de cette façon, pensent-ils, ils peuvent mieux rejoindre leurs fidèles, maintenir leur intérêt et ainsi, conserver leur clientèle:

– On ne peut pas changer la langue de la messe, c'est la langue arménienne ancienne, la langue arménienne classique, le 'krapar'. Dans cette langue-là, on fait toute la messe et toutes nos cérémonies. Mais évidemment, pour faciliter au public, on fait les lectures d'Épîtres et d'Évangile en langue arménienne moderne et en français. De même, l'homélie est en français. Normalement avec ça, ils comprennent, ils participent, ils suivent.

(Bedros, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 9 ans)

– If I speak armenian in a ceremony they are not understanding totally, so I must put some English words also. That's a problem, but this is what I do.

(Sahak, la cinquantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 5 ans)

Cependant, les responsables des Églises apostoliques refusent toute concession qu'ils associent à un accord tacite au processus d'assimilation:

– Or we have to change the language of the church, or they are not going to come to the church. They have to learn the language. They have to understand our history. They have to understand the diary of this church. You have the mission to keep armenian, but it is not strong. We are trying, but we didn't succeeded. I asked Armenians to secure their religion. I asked them. I lectured them.

(Mardiros, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 25 ans)

De leur côté, les écoles arméniennes, dont l'existence se justifie par la nécessité de garantir la transmission aux jeunes générations d'une identité arménienne partagée, sont soumises à une série de réglementations (imposées par le ministère de l'Éducation du Québec à Montréal ou par la loi Jules-Ferry à Paris) qui contraignent de multiples façons l'enseignement de l'arménien:

– En 6^e, il y a quatre heures de gym et une heure d'études obligatoires. J'ai écrit à l'Académie pour leur dire que c'est une école arménienne et que j'aurais bien voulu qu'ils aient... Parce que c'est la seule classe où ils ont trois heures d'arménien. J'aurais voulu que ce soit quatre heures, parce que dans tout le collège c'est quatre heures. J'aurais préféré qu'ils fassent une heure de plus d'arménien que de la gym. La réponse a été: «Vous êtes à l'Académie, donc il faut suivre les directives.»

(Maral, la quarantaine, née au Liban, vit en France depuis 22 ans)

Cette même représentante explique les diverses méthodes (utilisées par toutes les écoles arméniennes en diaspora) pour contourner ces restrictions:

¹⁷ Toutefois, ce problème est ressenti beaucoup plus vivement à Paris qu'à Montréal.

– En France dans le primaire, il y a 23, 24 heures de cours obligatoires. C'est le programme national, si vous voulez. Nous, on fait 30 heures. Ce sont cinq heures d'arménien, de cours de langue.¹⁸ À cela s'ajoute le dessin que l'on fait en arménien puisqu'on a pris des professeurs d'origine arménienne. Le chant, la musique se font en arménien. (...) Nous à l'école on a un projet pédagogique. Lorsque les enfants de 5^e étudient les Croisés, le professeur parle aussi des Croisés qui arrivent du Royaume de Cilicie. On fait de telle façon que l'Arménie ne soit pas sur une autre planète...

(Maral, la quarantaine, née au Liban, vit en France depuis 22 ans)

Les médias, quant à eux, sont pris entre deux feux. S'ils ne publient ou ne diffusent qu'en arménien, ils sont assurés de voir leur clientèle arménophone vieillir et disparaître. La solution serait donc de publier en langue étrangère; pourtant, accepter cette réalité revient, pour les rédacteurs en chef, à renier leur mission première qui est de transmettre l'arménien:

– On me dit très souvent, qu'évidemment le nombre de nos lecteurs diminue puisque la langue recule. La jeunesse ne sait plus l'arménien. Mais moi, je refuse catégoriquement de céder à la langue pour une raison très simple: mon père a fondé ce journal en 1925 pour le maintien de la culture arménienne et de la langue arménienne, notamment de l'arménien occidental.¹⁹ Donc moi, j'aurai trahi la vocation de ce journal si je cède à la langue.

(Sirouhie, la soixantaine, née en France)

Diverses stratégies sont alors adoptées selon le véhicule médiatique et le pays producteur: certains journaux communautaires continuent d'être publiés strictement en arménien (c'est le cas du journal Haratch à Paris), d'autres, pour conserver dans le temps le même nombre de lecteurs, insère des pages en français et/ou en anglais en plus des pages en arménien (c'est le cas des journaux Gamk à Paris, de Abaka et de Horizon à Montréal):

– Au début, c'était huit pages en arménien. Puis, après quatre ans, on a décidé que ce n'était pas réaliste de rester tout à fait arménien 100%, bien qu'on avait des écoles. Il y a l'éducation en arménien, mais quand même l'atmosphère qui nous entoure c'est français. On est au Québec. C'est anglais aussi ou l'américain. Il y a la pression de ces cultures. Et les jeunes gens, bien sûr, parlent anglais ou français plus que l'arménien. Alors on est arrivé à seize pages.

(Zohrab, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

La majorité des revues et des magazines produits aux États-Unis ou en France (et diffusés, le plus souvent, à l'échelle internationale) sont publiés dans la langue officielle du pays; ceux édités au Liban, en Arménie ou à Montréal (ces derniers étant destinés à la circulation locale), demeurent en arménien; finalement, les informations transmises sur Internet sont, généralement, en anglais, parfois en français et plus rarement, en arménien.

¹⁸ Au Québec, les enfants du même niveau ont droit à neuf périodes de 45 minutes. Mais, au Québec, comme en France, les périodes sont ajoutées au curriculum officiel prescrit par le ministère de l'Éducation.

¹⁹ L'arménien moderne, l'*achkharapar*, est séparé en deux dialectes littéraires, l'arménien occidental et l'arménien oriental, qui reflètent, nous dit Gérard Dédéyan (1990), la division linguistique due aux dominations perse et turque.

Ces données indiquent que la transmission de la langue par les institutions socialisantes (Églises, écoles et médias) est particulièrement difficile en Occident où les Arméniens sont soumis aux pressions assimilationnistes de toutes sortes. Si certains répondants associent ces difficultés au milieu nord-américain où l'anglais règne en maître (les Arméniens de Montréal) ou au milieu français qui écrase les autres cultures (les Arméniens de Paris), d'autres pensent que c'est la durée même de la diaspora qui en est le principal responsable. Dans tous les cas, le constat est identique: la langue se perd et sans la langue, il sera extrêmement ardu de maintenir une identité arménienne hors de l'Arménie.

1.4 LA GESTION DES ORGANISMES COMMUNAUTAIRES

Trente-sept entités communautaires arméniennes, à Montréal et à Paris, sont dirigées par un comité exécutif²⁰ formé habituellement de six à dix membres élus. L'absence de comité exécutif est habituellement le fait des organismes appartenant à un particulier (c'est le cas du journal Haratch et de la revue Arménoscope en France), ainsi que des associations 'virtuelles' qui ne possèdent ni charte, ni membres (comme le Centre de service à la communauté arménienne).

Il existe trois types d'organismes communautaires arméniens. Le premier type comprend des organismes (les Églises, les écoles, les médias) fondés sur la stabilité dans la direction. Celle-ci est assurée par une personne salariée, nommée en raison de ses compétences et de sa loyauté envers l'organisation. Les organismes du second type reposent sur un individu, fondateur et motivateur, qui soutient et dirige l'organisme. Souvent, après son départ, l'association ou le comité périclité, allant parfois jusqu'à disparaître. Leur durée de vie est donc limitée dans le temps. Les organismes appartenant au troisième type fonctionnent sur le principe de la rotation de la représentation et privilégient des élections régulières qui, en principe, favorisent la venue de sang neuf dans le comité tout en permettant aux anciens de poursuivre leur investissement de manière officielle ou officieuse. Bien que leur pérennité soit moins évidente que les formations de la première catégorie, grâce à ce mouvement dans le *leadership*, ces organismes tendent à se maintenir dans le temps.

De plus, la plupart des organismes communautaires sont régis par une charte qui précise les modalités entourant les élections, la durée d'un mandat électoral et les restrictions concernant son renouvellement. Selon leur charte respective, les élections doivent habituellement avoir lieu aux deux ans et touchent la moitié du comité. Toutefois, pour certains organismes, elles sont prévues chaque année ou aux trois ans. Très souvent, la charte de l'organisme comporte

aussi une clause interdisant l'exercice de plus de deux mandats de suite. Il est donc étonnant de constater que parmi les organismes observés et soumis aux élections, environ le tiers (douze cas) conserve indéfiniment le même président, alors que les autres (vingt-cinq cas) voient revenir, dans le temps, constamment les mêmes personnes aux mêmes postes:

– On a fait les dernières élections il y a un an et demi. Normalement, c'est chaque deux ans qu'on le fait. Mais, les dernières qui ont eu lieu, c'est moi qui suis resté, parce que je ne sors pas. Il y a des gens qui me voulaient. Depuis qu'on a ouvert, c'est moi le Président.

(Azad, la quarantaine, né en Arménie, vit au Canada depuis 23 ans)

L'observation nous amène également à constater que certains dirigeants-fondateurs, bien que n'étant plus membres élus du comité exécutif, ont tout de même l'occasion de continuer à gérer l'organisme, tout simplement parce que le groupe leur reconnaît un pouvoir de décision en tant que fondateur. Ainsi, parce qu'ils occupent un rôle de poids dans l'ensemble organisationnel, ils sont en mesure d'exercer un contrôle non négligeable sur le choix des candidats aux élections:

– J'aimerais me retirer peut-être pour deux ans pour que je puisse me reposer un petit peu et après deux ans, je me représenterai peut-être aux élections. J'ai des gens en qui j'ai réellement confiance et j'ai insisté un peu auprès d'eux... Ils ne voulaient pas se présenter parce qu'il y a autre chose après...

(Aram, la trentaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 20 ans)

Or ce pouvoir est, semble-t-il, transférable aux descendants. Dès lors, le rayonnement personnel des héritiers dépend étroitement du rayonnement qu'avaient leurs parents avant eux dans le groupe. Il n'est donc pas rare, comme le signale la répondante suivante, qu'il soit accordé à ce type de membres un certain pouvoir discrétionnaire sur le devenir du groupe:

– On peut être influent sans faire partie d'un comité exécutif. Je pense à plusieurs personnes qui ont une influence radicale, disons dans la prise de décision, mais qui ne sont pas membres de comité exécutif. Parce que j'ai pu me rendre compte, pour avoir été longtemps dans des comités exécutifs arméniens que ce n'est pas ceux que l'on voit qui décident nécessairement.

(Hourî, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Il est même courant de voir un fils ou un petit-fils de l'un de ces fondateurs dans le comité exécutif de l'entité en question. Ces derniers en sont, en quelque sorte, 'membres de droit':

– Mon grand-père du côté de ma mère était un des fondateurs. Mais mes grands-parents, mes deux grands-pères et mes parents étaient membres du Parti, alors c'était dans l'air. Ça vient très naturellement.

(Roupen, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

²⁰ Il s'agit d'un conseil d'administration dans le cas des écoles ou d'un conseil paroissial dans le cas des Églises.

Curieusement, en dépit de la présence de ce comité exécutif, les représentants expliquent que la prise de décision concernant les diverses activités se fait de manière relativement informelle puisque chaque membre est libre de faire des suggestions au comité. Dans les faits, il semble que les décisions se prennent essentiellement entre individus, en dehors du comité dont le rôle consiste alors à entériner le projet et à déterminer la composition du sous-comité responsable, ce dernier n'étant pas obligatoirement composé de membres du comité exécutif:

– Par exemple, la conférencière qui est venue d'Arménie voulait rencontrer des Arméniens. Je lui ai dit: «On va t'organiser une conférence.» Donc je l'ai un peu décidée. Puis, j'ai prévenu les autres et tout le monde était d'accord. C'est-à-dire que je n'ai pas décidé unilatéralement, mais j'ai quand même informé et demandé si ça intéressait les gens. Et comme ça intéressait, on a tenu cette rencontre
(Tamar, la quarantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 23 ans)

Les répondants distinguent deux statuts principaux au sein de leur organisme: les membres et les participants. Par 'membre', ils entendent *a priori* les individus qui paient leur cotisation régulièrement et qui s'impliquent dans la planification et dans l'organisation des activités; en fait, ce terme renvoie aux gens qui, concrètement, agissent pour le bien-être de l'organisme (ce que nous appelons 'les participants actifs').²¹ Le terme 'participant' désigne alors les individus qui ne s'impliquent d'aucune manière. Ils ne font acte de présence que de façon ponctuelle lors des activités (ce que nous nommons 'les participants passifs'). Néanmoins, à travers le discours de ces représentants, il se dégage deux autres formes intermédiaires de *membership*. Certaines personnes paient leur cotisation, mais agissent comme les participants. Ce sont des membres passifs. D'autres individus, au contraire, ne paient pas leur cotisation, mais sont perçus comme membres parce qu'il s'agit d'ex-membres, d'amis, de collaborateurs ponctuels. Pour toutes ces raisons, il est extrêmement difficile d'évaluer le nombre, même approximatif, de participants (actifs et passifs) d'un organisme. Les chiffres sont donc estimés à partir du nombre de participants potentiels et non réels. Or, les membres d'une association ou d'un comité appartenant à la même organisation mère ou à des organisations 'amies' deviennent automatiquement d'éventuels participants et sont comptés comme tel:

– Ça veut dire, quand je dis 'membre' que l'on a environ cent quarante membres qui paient leurs... (...) Mais, on a 'an umbrella'. On a une gamme de gens qu'on pourrait avoir. On a deux, trois mille personnes, quatre mille personnes qui... When we organize something which is really worth organizing or, which is exciting or interesting to people, then there is a lot of people who can come. So we haven't limited the membership. This is not the members' only club. It is open to everybody. The members are really members because they want to support us. They don't have an advantage becoming members.
(Nichan, la cinquantaine, né en Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

²¹ Ces membres actifs correspondent en moyenne au quart des membres inscrits.

Effectivement, le seul privilège lié au membership est celui de pouvoir voter aux élections ou d'y être élu. Mais encore... Il nous est personnellement arrivé d'être nommée dans le comité exécutif d'une association sans jamais avoir versé notre cotisation. La cotisation ne constitue donc, en fait, qu'une forme de don volontaire et non une obligation.²²

Malgré cette difficulté à dénombrer les membres, les chiffres avancés par les représentants nous permettent tout de même d'évaluer, dans les grandes lignes (tableau 4), le poids relatif des organismes entre eux. De toute évidence, ils recueillent plus ou moins de supporteurs selon leur mandat respectif. Ainsi, les associations regroupant moins de 150 membres sont généralement les entités 'indépendantes' (comme le Conseil commercial canadien arménien, ou l'Association étudiante de l'Université de Montréal ou encore l'Association des femmes arméniennes du Canada).

On retrouve par contre, parmi les organismes rassemblant entre 151 et 250 personnes, les partis politiques (Dachnak, Hunchak et Ramgavar) ainsi que les trois associations de compatriotes (Yérébouni Yérévan, La Société des Arméniens d'Istanbul et les Arméniens d'Égypte). Ensuite, l'UGAB, de même que les associations culturelles des partis (Tékéyan et Hamazkaïn) comprennent (à l'exception de Nor Sérount) entre 251 personnes et 1 000 membres. Les écoles arméniennes de Montréal entrent également dans cette dernière catégorie (bien qu'on ne puisse pas parler exactement de *membership* dans leur cas), alors que celles de Paris se situent plutôt dans la précédente. Les journaux communautaires, pour leur part, possèdent habituellement plus de 1 000 abonnés (bien que ceux diffusant par la voie des ondes soient dans l'incapacité d'évaluer leur nombre d'auditeurs), mais les revues et magazines en comptent légèrement moins. Les Églises locales comptabilisent entre 2 001 et 12 000 paroissiens, alors que les Diocèses et les Vicariats qui les chapeautent, rejoignent plus de 30 000 individus.²³ Les associations restantes (qui, généralement, appartiennent à la catégorie des indépendantes), sont vraiment marginales comparativement aux précédentes, puisqu'elles ne possèdent qu'un très petit nombre de membres, voire pas du tout. Mais pour plusieurs d'entre elles, la recherche de membres ne fait pas partie des objectifs de l'organisme:

²² Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point.

²³ Il est toutefois à noter que les institutions religieuses et scolaires regroupent davantage d'adhérents à Montréal qu'à Paris. Ce qui est assez curieux considérant le fait que la population arménienne de Paris soit dix fois plus nombreuse que celle de Montréal.

– Je dois dire que l'on n'a pas fait du tout de publicité pour avoir du 'membership at large', comme les associations. Ce n'est pas notre objectif non plus d'avoir beaucoup de membres, mais c'est d'avoir des membres qui sont intéressés par les aspects intellectuels. (...) Donc c'est sûr qu'on ne cherche pas à ramasser des membres, la première personne qui passe là. On a à peu près une vingtaine de membres, mais ce sont des personnes qui sont vraiment intéressées et qui viennent de domaines très différents aussi.

(Tamar, la quarantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 23 ans)

| Nombre de membres | Organismes observés à Montréal | Organismes observés à Paris |
|-------------------|---|---|
| Ne savent pas | Horizon arménien (Parti Dachnak section montréalaise) | AYP-FM (Parti Dachnak section parisienne) |
| 0 | Cercle Culturel Arménien Hayastan Fund section montréalaise Centre de service à la communauté arménienne | Bibliothèque Noubar (UGAB-France) Espoir pour l'Arménie (Église évangélique) Comité du 24 avril |
| 1 à 50 | Association des femmes arméniennes du Canada Nor Sérount (Parti Hunchak) Association Étudiante de l'Université de Montréal | |
| 51 à 100 | Union arménienne catholique (Église Notre-Dame-de-Nareg) Conseil commercial canadien arménien | |
| 101 à 250 | Parti Hunchak section montréalaise Parti Ramgavar section montréalaise Amicale Daniel Varoujan Hamazkaïn (Parti Dachnak section montréalaise) Yérébouni Yérévan Société des Arméniens d'Istanbul Association des Arméniens d'Égypte | École St-Mesrop (Cathédrale St-Jean-Baptiste) École Tebrotsassère UGAB-Magazine (UGAB-France) |
| 251 à 500 | Église arménienne évangélique de Montréal (et son Chair comity) Église catholique Notre-Dame-de-Nareg Parti Dachnak section montréalaise UGAB-Montréal (et son association culturelle) Centre culturel Tékéyan section montréalaise | |
| 501 à 1 000 | École Armen-Québec (UGAB-Montréal) École Sourp Hagop (Église Sourp Hagop) Trimestriel Pourastan (Cathédrale St-Grégoire) Mensuel Mer Dérégadoun (UAC/Église Notre-Dame-de-Nareg) | Hebdomadaire Lettre de l'UGAB (UGAB-France) Mensuel Arménoscope |
| 1 001 à 2000 | Hebdomadaire Abaka (Centre Culturel Tékéyan section montréalaise) Hebdomadaire Horizon (Parti Dachnak section montréalaise) | Quotidien Gamk (Parti Dachnak section parisienne) Terre et Culture |
| 2 001 à 10 000 | Église Notre-Dame-de-Nareg | Cathédrale Ste-Croix Quotidien Haratch Église évangélique d'Issy-les-Moulineaux |
| 10 001 à 15 000 | Cathédrale St-Grégoire (Diocèse du Canada) Église Sourp Hagop (Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis) | |
| + 15 001 | Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis (Catholicoscat d'Antélias) Diocèse du Canada (Catholicoscat d'Etchmiadzine) | Cathédrale St-Jean-Baptiste (Catholicoscat d'Etchmiadzine) |

Tableau 4: La distribution des organismes en fonction du poids respectif de leur *membership*

Les organismes communautaires observés, tant dans l'espace montréalais que dans l'espace parisien, sont pauvres. Seules exceptions à la règle: les médias affiliés à l'UGAB:

– *C'est Louise Simone²⁴ qui subventionne le magazine. Le budget qui a été mis au départ pour le créer venait de madame Louise Simone, donc la Présidente. Après, bien sûr, il y a des entrées, mais c'est minime si on veut comparer au prix qui est dépensé pour assurer la publication de ce magazine.*

(Arminée, la vingtaine, née en Israël, vit en France depuis 10 ans)

Les autres représentants sont toutefois unanimes, ils ne peuvent compter que sur les ressources financières propres à leur association, école, Église, média. Ces ressources sont cependant restreintes puisqu'elles se limitent à trois formes d'entrées: la cotisation annuelle des membres (sur laquelle, nous l'avons vu, ils ne peuvent réellement se fier),²⁵ les dons et les fonds récoltés dans le cadre de leurs activités.

Le terme 'cotisation', au sens strict, évoque pour les répondants, le montant annuel qu'un individu doit verser à un organisme pour en être membre. Cette cotisation lui donne, nous l'avons dit plus tôt, le droit de se présenter aux élections du comité exécutif. Parfois, ce statut lui accorde la possibilité de recevoir gratuitement la revue publiée par l'organisme. Le fait d'être membre (client ou abonné) lui permet également d'être informé des différentes activités préparées par le groupe. Dans l'esprit des répondants, il semble toutefois que l'acte de cotiser symbolise davantage l'idée d'offrir son support à l'organisme que le désir d'y être intégré:

– *Je lis Abaka, mais pourquoi je le lis, je ne sais pas. Je devrais interrompre, mais vu que je connais les gens qui le publient... C'est un genre de contribution que je leur donne, plutôt que d'avoir envie de le lire.*

(Manoug, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 42 ans)

Trente-sept des cinquante organismes observés fonctionnent sur cette base. Ceux qui n'ont pas adopté ce principe sont les entités qui, étant liées à une organisation mère, profitent automatiquement du *membership* de son chapitre local (les associations relevant de l'UGAB-Montréal et les comités paroissiaux sont dans ce cas), celles dont les ressources servent uniquement à réaliser divers projets en Arménie (tels Hayastan Fund et Eşpour pour l'Arménie), celles qui ne sont pas construites sur la base du *membership* (la bibliothèque Noubar, le Cercle Culturel Arménien) et celles qui ne peuvent contrôler l'accès à leurs services (les émissions télévisées -Horizon arménien- et radiophoniques -AYP-FM-).

²⁴ Louise Simone Manoogian est la fille du multimillionnaire Alex Manoogian, bienfaiteur de l'UGAB, aujourd'hui décédé. Louise Simone est également Présidente de l'Union Générale de Bienfaisance Arménienne, comme l'était son père avant elle.

²⁵ Dans le cas des Églises, cette cotisation prend la forme de la dîme.

| Tarif annuel | Organismes observés à Montréal | Organismes observés à Paris |
|-----------------------------|---|--|
| 0 | Cercle Culturel Arménien Hayastan Fund section montréalaise Centre de service à la communauté arménienne Horizon arménien (Parti Dachnak section montréalaise) Mensuel Mer Dérégadoun (UAC/Église Notre-Dame-de-Nareg) | Bibliothèque Noubar (UGAB-France) Espoir pour l'Arménie (Église évangélique) Comité du 24 avril AYP-FM (Parti Dachnak section parisienne) |
| - 25\$ | Association des femmes arméniennes du Canada Amicale Daniel Varoujan Association Étudiante de l'Université de Montréal Hamazkaïn section montréalaise Société des Arméniens d'Istanbul Union arménienne catholique (Église Notre-Dame-de-Nareg) | |
| 26\$ à 50\$ | Nor Sérount (Parti Hunchak section montréalaise) Yérébouni Yérévan Association des Arméniens d'Égypte Centre culturel Tékéyan (Parti Ramgavar) Parti Ramgavar section montréalaise UGAB-Montréal (et ses associations affiliées) | |
| 51\$ à 100\$ | Hebdomadaire Abaka (Tékéyan section montréalaise) Hebdomadaire Horizon (Parti Dachnak section montréalaise) Parti Dachnak section montréalaise | Terre et Culture |
| 101\$ à 200\$ | Parti Hunchak section montréalaise | UGAB-Magazine (UGAB-France) La lettre de l'UGAB (UGAB-France) |
| 201\$ à 500\$ | Conseil commercial canadien arménien | Quotidien Gamk (parti Dachnak section parisienne) Quotidien Haratch |
| Plus de 1 001\$ | École Armen-Québec (UGAB-Montréal) École Sourp Hagop (Église Sourp Hagop) École Notre-Dame-de-Nareg | École St-Mesrop (Cathédrale St-Jean-Baptiste) École Tebrotsassère |
| À la discrétion du donateur | Trimensuel Pourastan (Cathédrale St-Grégoire) Église Notre-Dame-de-Nareg Cathédrale St-Grégoire (Diocèse du Canada) Église Sourp Hagop (Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis) Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis (Catholicosnat d'Antélias) Diocèse du Canada (Catholicosnat d'Etchmiadzine) | Cathédrale Ste-Croix Cathédrale St-Jean-Baptiste (Catholicosnat d'Etchmiadzine) Église Évangélique Issy-les-Moulineaux |

Tableau 5: La distribution des organismes selon la cotisation annuelle demandée

Le tarif annuel varie beaucoup selon les organismes. Si on fait exception des écoles où il dépasse les milliers de dollars et des Églises où le montant de la dîme reste à la discrétion du paroissien, pour vingt-quatre des organismes observés, les cotisations coûtent moins de 50\$ l'année, alors que pour six d'entre elles, elles dépassent 100\$. Le tableau 5 permet de constater que non seulement il en coûte moins de s'inscrire à une association culturelle qu'à un parti, mais que les associations culturelles indépendantes pratiquent généralement des tarifs nettement inférieurs (sauf l'association d'affaires qui dépasse de beaucoup la moyenne générale) que les associations culturelles affiliées à une organisation. Finalement, on observe

aussi que les organismes offrant le même type de services (informations, éducation, culture, etc.) tendent à ajuster leurs tarifs entre eux, sur un territoire donné.

Une partie importante de la logistique financière de la communauté repose sur la question des dons. On retrouve dans chacune des communautés observées la présence d'une certaine infrastructure incitative qui s'appuie essentiellement sur la publicisation des sommes versées et de leurs donateurs. Nous avons répertorié quatre lieux où peut être diffusée cette information: dans le bulletin paroissial et mensuel de l'Église arménienne locale, dans les bottins destinés à financer certains d'événements spécifiques, dans les journaux communautaires lors de levées de fonds d'importance et directement sur les édifices de la communauté par le biais de plaques commémoratives honorant la mémoire du bienfaiteur. Certaines personnes critiquent cependant l'habitude qu'ont les membres et les sympathisants du Parti Dachnak d'utiliser cette manière de faire comme un outil de pression, plutôt que comme source de motivation. De fait, la publication des sommes versées et de leurs donateurs constitue essentiellement une forme de pression et de contrôle sur les représentants parce qu'elle contribue à influencer (positivement ou négativement) leur image publique:

– C'est qu'au commencement, le Président de ce comité [pour le monument dédié aux victimes du génocide] a dit qu'il va écrire tous les noms des personnes qui n'ont pas participé dans les journaux. J'ai dit: «S'il veut écrire mon nom, je suis intéressé.».

(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Bien que ces organisations soient extrêmement actives,²⁶ les fonds recueillis ne sont cependant pas toujours en mesure de combler leurs besoins financiers:

– Nous recevons des dons qui ne constituent pas des sommes importantes. Nous avons des publicités, nous avons quelques initiatives, des bals, etc., qui nous rapportent de l'argent. Quelques fois, on a des initiatives du genre culturel, mais qui laissent des miettes. Nous avons une petite subvention [de l'État]. Et aussi, nous avons une dernière subvention: se serrer la ceinture. Voilà.

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Trois stratégies sont habituellement déployées pour économiser et arriver à maintenir un fonctionnement régulier: le recours au bénévolat, la recherche de commandites et la possibilité de demander un soutien financier à l'organisation mère le cas échéant:

²⁶ L'observation montre que, tous organismes compris, plus d'une quinzaine d'activités sont proposées tous les mois.

– On a les subventions du ministère [de l'Éducation] mais vous êtes au courant qu'elles diminuent et qu'elles ne sont jamais suffisantes? Alors l'UGAB, c'est notre survie, oui.

(Zabelle, la soixantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans)

Un investissement pour l'avenir

Depuis la création de l'UGAB en 1906, des centaines de milliers de donateurs ont initié et soutenu les programmes éducatifs, culturels et humanitaires dans les Arméniens du monde entier ont pu bénéficier. C'est grâce aux aides financières régulières et annuelles de milliers de donateurs que l'UGAB gère aujourd'hui soixante-deux écoles, des centres, des bureaux, des cliniques, des colonies et bien d'autres programmes dans vingt-deux pays différents.

Au cours des huit dernières années, l'UGAB a financé, à hauteur de 120 millions de francs, la réalisation de nouveaux projets en Arménie. En 1997, le budget annuel de l'UGAB destiné aux opérations internationales a atteint 130 millions de francs.

C'est grâce à la générosité et à la confiance de ses membres que l'UGAB trouve les moyens de servir le peuple arménien. Quel que soit le pays dans lequel vous résidez en Europe, soutenir l'action de l'UGAB vous fera bénéficier d'avantages fiscaux.

Vous pouvez contribuer à préparer l'avenir en versant vos dons à l'UGAB.

1. **DONS** : ils sont affectés aux programmes éducatifs, culturels et humanitaires financés par l'UGAB.
2. **IN MEMORIAM** : en l'honneur de votre défunt, vous pouvez affecter vos programmes éducatifs et humanitaires.
3. **FONDS DE DONATION** : vous effectuez des dons supérieurs à 50 000 francs (ou 7 500 francs) l'UGAB vous offre une participation qui porte votre nom ou celui de la personne de votre choix. Une partie des fonds des programmes soutenus seront versés les quelques années de ce fonds des donateurs de l'UGAB qui atteint à ce jour 650 millions de francs par an.
4. **DONATIONS RÉGULIÈRES** : vous pouvez faire, selon vos possibilités, une donation à l'UGAB au rythme de votre choix.
5. **LEGIS** : en l'équivalent tout ou partie de vos biens à l'UGAB, vous Tobiscitez la destination de votre don et l'UGAB vous garantit sa pérennité.

Encart publicitaire tiré de UGAB-Magazine (1999) numéro 1, p. 30.

Outre les activités habituelles, la plupart des organismes mettent sur pied plusieurs levées de fonds, tout au long de l'année, afin d'équilibrer leur budget respectif. Celles-ci n'apparaissent cependant pas toujours comme telles aux yeux des participants; on parle plutôt de 'cotisation volontaire'. En effet le processus de 'levée de fonds' recouvre toute une gamme d'activités qui va de la kermesse au bazar, en passant par les soirées dansantes et les concerts bénéfiques. Tous les organismes (Églises, écoles, médias et autres associations) ont recours à l'une ou à l'autre de ces activités au cours de l'année:

Well, we are active. We are active people definitely. We want to get together and, for instance, in the winter months, every Wednesday night, our ladies cook fish over here (...) And we have our activities: annual bazaar, our annual ball and theatrical performances, some little concerts and a lot of speakers.

(Kaloust, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 30 ans)

À l'occasion, il arrive que d'importantes levées de fonds soient officiellement organisées pour répondre à un besoin urgent dans la communauté. Ainsi, au cours de l'automne 1999, trois campagnes eurent lieu simultanément: pendant que l'Église Sourp Hagop faisait appel à la communauté pour acheter la bâtisse qui est désormais l'Église Sourp Kévork à Laval, la Cathédrale St-Grégoire demandait un soutien financier pour rénover son bâtiment et le Parti Dachnak sollicitait l'appui du public arménien pour financer le financement du monument rappelant le génocide. Si les écoles et les médias ne sont jamais les planificateurs officiels de ces campagnes, ils collaborent pourtant étroitement avec les organisateurs soit, dans le cas des établissements scolaires, en prêtant un espace pour que l'activité puisse avoir lieu soit, dans le cas des médias, en offrant de publiciser à prix compétitif, voire gratuitement, la chose.

Il semble que cette sollicitation permanente épuise la communauté. Plusieurs répondants pensent ainsi que la multiplication des Églises, des écoles, des associations, disperse les ressources (en énergie et en argent) et contribue à affaiblir le groupe sur le plan financier, en ce qui concerne son image publique et son poids politique:

– Les gens sont tannés de payer. Ils sont écoeurés. Il n'y a pas une semaine qui passe sans que quelqu'un appelle ici pour demander de l'argent pour quelque chose, soit Sourp Krikor, soit Sourp Hagop, soit les catholiques. Il y a tout le temps quelque chose. Et dans chaque communauté, il y a vingt-cinq associations...

(Samuel, la quarantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans)

La recherche de commandites constitue une démarche constante à l'organisation de toute activité. Ce travail peut, selon l'événement à préparer, être relativement léger (négocier l'emprunt d'une salle à un autre organisme affilié plutôt que de la louer) ou demander un investissement plus conséquent (avoir à prendre des ententes avec un traiteur, un hôtel, des entreprises, etc.), mais il est permanent puisque la politique adoptée par les organisations mères est d'insister sur l'autonomie financière de ses filiales:

– They don't bother. They don't care. We are responsible.

(Mardiros, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 25 ans)

À l'inverse, les organismes communautaires sont, pour la plupart, sources d'aide financière. Le soutien associatif à la communauté locale prend le plus souvent la forme d'octroi de bourses d'études pour les enfants démunis (chaque école possédant son propre comité d'aide), pour les élèves particulièrement doués, ou pour certains jeunes sportifs lors d'événements spéciaux (comme les jeux pan-arméniens). Les associations peuvent

également être appelées à soutenir financièrement leur chapitre régional ou à dépanner d'autres associations de même affiliation:

– Nous subventionnons les niveaux supérieurs. Chaque chapitre donne quelque chose à la région, chaque région donne quelque chose au centre. C'est comme ça que ça se fait.

(Roupen, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

De même, il arrive que l'organisme offre un certain montant à l'Église arménienne locale afin de l'encourager à poursuivre sa mission:

– Pour aider l'Église à chaque occasion, on essaie d'aider, oui.

(Azad, la quarantaine, né en Arménie, vit au Canada depuis 23 ans)

Les entités communautaires soutiennent également certaines associations humanitaires dont l'action est dirigée vers l'Arménie. Ainsi, Hayastan Fund, l'Association médicale arménienne du Québec, le Diocèse du Canada (ces organismes étant situés à Montréal) ou Espoir pour l'Arménie (à Paris), peuvent compter sur l'appui de la plupart des organismes arméniens locaux. Des fonds sont également destinés aux institutions appartenant au groupe idéologique frère en Arménie (les catholiques donnant pour les institutions catholiques par exemple). De plus, plusieurs entités communautaires, en diaspora, contribuent à soutenir financièrement l'Ambassade d'Arménie locale en complémentarité au Gouvernement arménien:

– Au lieu de recevoir de l'aide, on envoie un petit surplus à l'Ambassade. Parce qu'à l'Ambassade d'Arménie à Ottawa, ils n'ont pas les moyens de vivre sans ça. Ce n'est pas une grande partie, c'est très peu, mais ça les aide.

(Nichan, la cinquantaine, né en Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

Ce dernier point est toutefois source d'ambivalences. Si tous s'accordent pour affirmer que ce soutien est normal, juste et nécessaire puisque l'Arménie ne pourrait survivre sans l'apport économique de la diaspora, plusieurs signalent le danger d'en oublier la diaspora et ses propres besoins. Plusieurs répondants expriment ainsi leur frustration:

– Nobody gives anything to the others. Every one, in every city, in every country has to deal with itself. Before, when it began, it wasn't so. The centre, which is in New York, was giving for all the schools of AGBU, for all organizations of AGBU, to all the clubs, and everything. They had a year income from the centre. But now, after that Armenia became a free country, when Armenia began to work with the Alek Manoogian foundation, which is AGBU also, they cut all the assets that they were giving to all the organizations. Nor did the school received [anything]. Because they said: «We are giving anything in Armenia.» (...) We had a very large assembly. I told them: «If you are asking us to organize cultural events, that means money. (...) When we need, we don't have anything, because there is no fund that we can use to organize these things. We have to run and run and sell the tickets, and have balls and so on, with a little bit of money. That's not nice».

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

1.5 LE BÉNÉVOLAT

Les représentants salariés paraissent privilégiés par rapport aux autres représentants qui ne sont pas rétribués: leur travail ne les occupe officiellement qu'un nombre limité d'heures dans la semaine, ils ont choisi cet emploi en fonction de leurs intérêts personnels, et leurs compétences sont reconnues par leur employeur. Paradoxalement, ces derniers sont en réalité assez mal lotis. En raison de leurs compétences particulières, ils se voient souvent dans l'obligation de fournir de longues heures de bénévolat (en moyenne trente heures par semaine) pour l'organisation qui les emploie. Cette double position de salarié-militant les place dans une position délicate qui en fait en quelque sorte des 'otages' de la structure organisationnelle puisque des efforts investis bénévolement dépendent leur emploi:

– Vous m'avez demandé tout à l'heure si je travaillais les jours de congé. Effectivement c'est le cas. Personne ne m'y oblige, mais si je ne travaille pas les jours de congé, les week-end ou les heures supplémentaires à mes frais, on ne s'en sortirait pas. Quand je vous dis bénévolat, c'est vraiment du bénévolat. Mais d'un autre côté, j'ai une assurance, une garantie. Je fais mon travail dans la journée, mais plus que je dois faire parce qu'en huit heures de travail quotidien, on n'arriverait pas à s'en sortir. C'est du bénévolat, mais d'un autre côté, j'ai une assurance pour gagner ma vie. J'ai une garantie, un emploi pour gagner ma vie.

(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

Pour leur part, les dirigeants-fondateurs trouvent une grande source de valorisation personnelle dans le bénévolat, puisque la création de l'organisme leur offre la possibilité de faire reconnaître leurs compétences auprès d'un groupe de membres de la communauté et ainsi, d'acquérir une certaine autorité. Toutefois, cette autorité est constamment soumise à un questionnement et sa légitimité interrogée. Deux dangers menacent le dirigeant-fondateur: d'une part, il est toujours possible que le contrôle de la direction passe dans les mains d'une autre personne ou d'un organisme plus fort et plus structuré; d'autre part, une diminution de l'intérêt des membres ou des autres responsables signifie l'affaiblissement et la disparition de l'association. Ces dirigeants-fondateurs mettent donc beaucoup d'énergie à faire fonctionner leur association. Ils sont, dès lors, appelés à faire de nombreux sacrifices en terme de temps (ils y investissent en moyenne de trois à neuf heures par semaine):

– Je m'implique beaucoup parce que moi, j'aime faire quelque chose de bon. J'ai remarqué que les membres ne sont pas à 100% motivés parce qu'ils sont impliqués dans d'autres activités ou bien ils ont des obligations familiales. Moi aussi j'ai d'autres obligations, et j'oublie mes obligations à la maison pour que cette association puisse réussir.

(Aram, la trentaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 20 ans)

Les responsables des organismes soumis à une organisation mère partagent avec les salariés et les dirigeants-fondateurs la réelle possibilité de faire reconnaître leurs compétences auprès d'un certain bassin de membres dans la communauté et d'y développer un certain prestige. Comme les salariés, mais à l'inverse des dirigeants-fondateurs, ces responsables ont accès à

certains avantages et privilèges, tels les voyages organisés (et gratuits), la participation (encore gratuite) à de nombreuses activités communautaires, l'accès (toujours gratuit) aux divers journaux et revues auxquels leur organisme est abonné. De plus, étant régulièrement sollicités à participer aux activités des associations appartenant au même réseau organisationnel, ils ont la possibilité effective d'accroître leur réseau social au plan communautaire (et donc d'augmenter leur prestige dans le groupe). Également, parce que leurs fonctions les amènent à entrer plus ou moins régulièrement en contact avec les représentants de la société hôte, ils y ont aussi l'occasion de développer des relations et d'y établir leur crédibilité. Ces individus sacrifient aussi temps et vie de famille; ils consacrent en moyenne de dix à trente heures par semaine à leur implication communautaire; mais, alors que les salariés ont étudié pour obtenir le poste qu'ils détiennent et que les dirigeants-fondateurs occupent cette fonction de représentant communautaire par choix clairement consenti, le statut de responsable, pour les représentants des organismes soumis à une organisation mère (lorsque ceux-ci ne sont pas héritiers), est souvent l'effet du hasard et de la pression de leurs collègues:²⁷

– Les membres peuvent être élus, les non-membres non. Mais, je ne sais pas si c'est vraiment un avantage. Parce que si on est élu ici, si on accepte de travailler, on travaille pendant des heures pour... C'est un travail ingrat. On travaille comme des fous. On nettoie les vitres, on fait les murs, on nettoie les toilettes, on organise des concerts et on reçoit des critiques. (...) Bon, mais ce n'est pas pour la critique, ni pour la popularité qu'on est élu. Durant les élections, on force les gens à être élus. Ce n'est pas qu'une personne dise: «Oh, moi je veux être...» Non, non. Parce que c'est drôlement... Je prends le temps de ma famille, je prends le temps de mon travail pour ici. C'est comme ça.

(Nichan, la cinquantaine, né en Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

On ne saurait donc reconnaître assez l'importance du bénévolat pour les organismes communautaires. Tous, sans exception, sont extrêmement dépendants du bénévolat dans l'organisation habituelle des activités. Un simple calcul tenant compte des heures de présence hebdomadaire auxquelles sont tenus les représentants, celles nécessaires à la préparation de toute activité, et bien entendu, celles de la participation effective aux activités, indique que les représentants sont particulièrement sollicités (environ dix à vingt heures par semaine).

²⁷ Il importe de noter ici que le réseau amical, chez les Arméniens, est souvent construit dès l'enfance à travers la fréquentation de l'espace communautaire. De plus, comme nous l'avons mentionné précédemment, cet espace est généralement investi par des familles. Pour ces deux raisons, on retrouve généralement au sein des comités exécutifs, des individus liés par la parenté ou par des liens amicaux. Ce fait peut sembler curieux, surtout en présence d'une diaspora marquée par diverses vagues migratoires, mais comme le mentionne James Kirkland (1984) qui a lui-même observé les Arméniens à Sydney, les Arméniens tendent à frayer, en migration, avec des individus qu'ils connaissaient déjà avant leur arrivée. Ces derniers se retrouvent ainsi, dans le pays d'accueil, à fréquenter pratiquement les mêmes associations, leurs enfants sont scolarisés dans les mêmes écoles et leur réseau social est, pour ainsi dire, identique. Évidemment, ces affirmations ne sont pas à prendre au pied de la lettre puisque de nombreux individus se retirent de ce système. Toutefois, elles dessinent un portrait réaliste du milieu communautaire arménien.

DEUXIÈME SECTION: LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE

L'ensemble des représentants rencontrés affirme que l'organisme qu'ils représentent répond à un besoin précis de la communauté:

– Je crois que l'école répond à un besoin culturel. Les enfants y reçoivent une éducation appropriée et d'assez bonne qualité; ils y reçoivent aussi une formation dans leur langue et dans leur culture de base.

(Garabed, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

La notion de service est ici omniprésente. Le discours de ces représentants est empreint de certains termes, tels 'devoir', 'servir', 'sacrifice'. La majorité d'entre eux perçoivent ainsi leur investissement comme une 'mission' et insistent en conséquence sur la responsabilité qui leur incombe:

– Je le fais parce que je suis un cadre du parti. Dans notre encadrement, dans notre formation, premièrement vient le mot sacrifice, des choses comme ça. Pour l'instant c'est la seule motivation. Je n'ai aucune raison de rester ici, aucune raison.

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Ainsi, les individus engagés dans une organisation politique tendent à tenir un discours où les termes 'soldat', 'lutte', 'se battre', 'enrôler' et 'armée' sont extrêmement présents:

– Comme on dit: 'a leader is born to be a leader'. Je me sens comme un soldat, pas comme un général. Si un soldat devient général, ce n'est pas un bon général. Un bon soldat demeure un bon soldat. Mais, s'il n'y a pas de général, 'somebody have to do the job, so...'

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Dans l'ensemble, les répondants expliquent, à l'aide des termes 'sauver', 'préservé' et 'transmettre', que leur mandat premier est avant tout de protéger, puis de transmettre aux générations futures l'essence de l'identité arménienne. Pour plusieurs, cette mission représente un véritable défi à la source de bien des difficultés, mais ils l'acceptent parce qu'elle s'insère dans une perspective plus large que le cadre d'un milieu organisationnel précis:

– C'est la messe sous liturgie arménienne qui est célébrée et chantée par les élèves. Pourquoi on fait ça? Parce que ces élèves-là appartiennent à la communauté arménienne. (...) C'est pour ça que les élèves sont initiés, pour que quand ils vont entrer dans la société de la communauté arménienne, ils soient intégrés dans l'Église arménienne; que ce soit catholique, que ce soit orthodoxe, c'est la même chose.

(Stépan, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

Leur discours tourne donc ainsi autour de l'importance de l'unité: unité du peuple arménien (au sens national et en diaspora), mais unité aussi de la communauté locale (tous les groupes idéologiques confondus). Ce désir d'unité s'exprime à travers les termes 'regroupement', 'rassemblement', 'réunion' qui appellent à la collaboration. À ces termes s'opposent la

'division', la 'rupture', le 'clivage' et la 'séparation' qui se réfèrent une fois encore au peuple éclaté dans l'espace et sur le plan politique.

2.1 LES PARTIS POLITIQUES VUS PAR LEURS REPRÉSENTANTS RESPECTIFS

Le Parti Dachnak, nous l'avons montré au troisième chapitre, cherche à projeter sur la scène publique et communautaire une image de défenseur de la nation arménienne. Pour ce faire, il utilise toutes références à ses fondateurs, les *fedaiïns*,²⁸ pour mettre en avant une idéologie nationaliste, d'inspiration sociale-démocrate. Son caractère révolutionnaire, ses chants et ses héros, symboles de la résistance arménienne, font de ce parti, affirment ses représentants, un élément du patrimoine national:

– Les chansons révolutionnaires par exemple sont essentiellement ce que l'on appelle des chansons patriotiques. (...) C'est l'organisation principale qui a organisé la lutte armée et c'est à travers ces combattants que ces chansons se sont développées dans la population. Donc ces chansons n'appartiennent pas au Parti Dachnak comme tel, mais comme les héros du Parti, elles appartiennent à la nation arménienne.

(Kévork, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

De 1921 à 1991, cette organisation s'est essentiellement investie dans la libération des terres arméniennes (qu'elles soient occupées par l'URSS, par l'Azerbaïdjan, par la Turquie ou par la Géorgie), dans la revendication de la reconnaissance du génocide et dans la protection de la langue et de la culture arméniennes en diaspora. Ce parti s'est constitué, au cours du temps, en une organisation extrêmement bien structurée (où chaque secteur est couvert par une organisation affiliée) et très hiérarchisée (à chaque groupe correspond une direction à plusieurs niveaux). Toutefois, depuis l'indépendance de la République d'Arménie actuelle, ce parti réoriente son action. Celle-ci est dirigée, cette fois, vers la nouvelle République où le parti s'implique de plus en plus profondément, et vers les territoires occupés (le Haut-Karabagh et le Nakhitchevan) dont il soutient les mouvements d'indépendance. De plus, le Parti Dachnak s'est également donné le mandat de s'investir dans un lobbying politique et économique, au Canada et en France, en faveur de l'Arménie. On remarque ainsi, au sein de l'organisation dachnak, une division des champs de juridiction. Si le Parti Dachnak s'occupe des relations avec 'l'extérieur' (avec le monde 'non-arménien'), les relations avec 'l'intérieur' (avec les Arméniens), sont du ressort des organismes qui lui sont liés. Par exemple, l'association culturelle Hamazkaïn a pour mandat d'initier la population arménienne à sa culture, à sa littérature; de ce fait, bien que son allégeance aille au Parti Dachnak, ses représentants insistent sur le caractère ouvert de l'association, ses activités étant destinées à tous les Arméniens:

²⁸ Rappelons que les *fedaiïns* étaient les combattants issus du peuple, dans l'ex Empire ottoman.

– *Nous sommes convaincus qu'Hamazkaïn, de son nom même,²⁹ a cette mission d'aller vers les autres, d'assembler tout le monde autour de projets communs.*
(Shant, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 11 ans)

Les médias du Parti (Gamk, Horizon, AYP-FM et Horizon arménien), pour leur part, sont conceptualisés comme des instruments de liaisons entre l'organisation et ses sympathisants. Les répondants parlent alors des liens organisationnels avec des termes qui renvoient à l'idée d'une 'famille' politique:

– *Les autres personnes qui s'en occupaient sont parties pour différentes raisons et moi, ayant des responsabilités au sein de la communauté, de la famille politique, j'ai en quelque sorte été amené, un peu malgré moi, à m'en occuper. Enfin, avec plaisir, mais un peu malgré moi.*
(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

La position idéologique du Parti Ramgavar³⁰, nous disent ses représentants, est d'orientation libérale et nationaliste: il faut supporter et protéger le patrimoine arménien à tout prix, qu'il se trouve en diaspora ou en Arménie.³¹ Ce parti (qui véhicule une image de modérateur) a donc toujours collaboré avec le gouvernement en place en Arménie, quel qu'il soit; d'une part, pour que les liens entre la République et la diaspora se maintiennent et que cette dernière évite l'assimilation autant que possible et d'autre part, pour soutenir moralement et financièrement le peuple arménien en Arménie en attendant sa libération. Ainsi, ses représentants affirment qu'entre 1921 et 1991, le Parti Ramgavar fut l'interlocuteur privilégié entre les deux parties de la nation arménienne. Ceux-ci, qui rejettent avec vigueur l'image de sympathisant communiste que le Parti Dachnak a accolé au Parti Ramgavar pendant toutes les années de la domination soviétique, aspirent à ce qu'il soit au contraire reconnu, au même titre que l'est le Parti Dachnak, pour le rôle qu'il a joué dans la protection de l'identité arménienne en diaspora et dans la structuration de la vie communautaire:

– *Les régimes changent, mais notre position envers le pays est toujours de le supporter. C'est pourquoi, nous étions des supporteurs de l'Arménie, même quand c'était le régime soviétique. Mais ce n'était pas facile pour nous, spécialement dans les pays occidentaux. Et les dachnaks... They took advantages. They often accused us as communists, sympathiser of communism. And many of our leaders who are... They are under control by the local security, which is understandable. (...) So we were labelled as communist sympathisers and we suffer a lot because of that.*

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

L'indépendance de la République a entraîné cependant une légère modification des objectifs de ce parti, en les réorientant strictement sur la gestion de la diaspora; gestion qu'il désire assumer en collaboration avec l'État arménien.

²⁹ *Azkaïn* signifiant 'national', le nom Hamazkaïn véhicule le sens de 'pan-national'.

³⁰ Ce parti est identifié auprès des institutions publiques montréalaises sous le nom de Comité des Droits Arméniens.

³¹ Ici, le terme patrimoine désigne l'ensemble des caractéristiques arméniennes à partir desquelles se fonde l'identité collective.

Le Parti Ramgavar possède, tout comme le Parti Dachnak, une association culturelle: le Centre culturel Tékéyan. Si le rôle officiel de ce centre est d'organiser des activités culturelles (peintures, expositions, concerts, conférences, etc.), son mandat officieux est de favoriser le développement de liens entre la communauté arménienne et l'organisation politique. Ainsi le journal Abaka, de même que l'émission de télévision la Voix de Tékéyan, dépendent officiellement de ce centre et servent d'agents de liaison entre le Parti et ses sympathisants.³²

Le Parti Hunchak, d'inspiration social-démocrate tout comme le Parti Dachnak, a longtemps fait partie des principaux courants idéologiques en diaspora bien qu'actuellement son influence se soit amoindrie. Néanmoins, ses représentants opposent à cette perte d'influence l'ancienneté de l'organisation sur les deux autres partis. Ils insistent en même temps sur le caractère nationaliste du Parti Hunchak dont les principaux mandats, au moment de sa création, étaient de protéger les Arméniens (idéalement par l'indépendance du territoire) et rechercher une justice sociale. Cette double mission justifie, affirment ses représentants, le soutien du Parti Hunchak à l'ancien régime soviétique. D'ailleurs, ajoutent-ils, cette position était certainement la meilleure à adopter puisqu'à cette époque, l'Arménie était nettement plus avancée sur les plans économique et culturel qu'elle ne l'est aujourd'hui:

– On a vécu soixante-quinze ans sous le système communiste, autoritaire. On a bien vécu ça. La culture a avancé à pas de géant, la science, l'art. Tout a avancé et le peuple arménien a été protégé physiquement, contrairement à ce que l'on croit dans les milieux occidentaux.

(Dikran, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Depuis la création de la République, ce parti poursuit sa mission en Arménie en tant que parti officiel.

Malgré le fait que ces trois partis paraissent avoir adopté des positions idéologiques différentes concernant les besoins du peuple arménien (en Arménie et en diaspora), ils se rejoignent au contraire sur bien des points. Chacun d'eux, de fait, se déclare foncièrement nationaliste et ce nationalisme passe unanimement: par la revendication de la reconnaissance du génocide; par l'appuie aux démarches de récupération des terres perdues; par l'effort investi pour aider la République d'Arménie sur les plans financier, matériel, technique et moral; par l'inscription comme parti politique officiel sur le territoire de la République. La dissension apparaît essentiellement dans les modalités mises en œuvre pour atteindre ces objectifs. Au Parti Dachnak, qui préconise la lutte armée si nécessaire, les autres groupes opposent la négociation; au Parti Dachnak qui aspire à une intégration de la diaspora dans les affaires internes de la République, les autres groupes privilégient à l'inverse une prépondérance de la

³² Celle-ci, pour des raisons liées au canal CJNT (la télévision ethnique), ne peut être diffusée à Montréal. L'émission y est toutefois enregistrée puis diffusée ailleurs au Canada et aux États-Unis.

République dans les affaires de la diaspora; au Parti Dachnak qui souhaite une gestion duelle de la nation arménienne, les autres groupes préfèrent une gestion unique menée par la République. Ces idéologies opposées entraînent alors, dans l'esprit des répondants, une séparation nette entre les sympathisants de ces partis:

– On ne peut pas être libéral et conservateur en même temps. Si vous êtes dachnak, vous ne pouvez pas être ramgavar en même temps.
(Chahé, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 36 ans)

Ces dissensions n'empêchent toutefois pas chacun de ces groupes d'admettre l'importance de la présence des autres partis; premièrement, parce que ces organisations ont éminemment conscience de l'importance du rôle qu'elles ont joué respectivement dans la survie de la diaspora depuis plus de sept décennies (bien que la tentative d'appropriation du parti Dachnak du statut de seul défenseur de la nation arménienne irrite ses opposants); deuxièmement, parce qu'elles reconnaissent que la présence d'organisations rivales a mis en place un incitatif de dépassement qui, dans l'ensemble, a été bénéfique pour la réalisation des missions qu'elles s'étaient fixées. Ils sont, en quelque sorte, complémentaires.

2.2 L'ÉGLISE ARMÉNIENNE VUE PAR SES REPRÉSENTANTS

Les représentants de l'Église arménienne apostolique insistent sur le triple rôle de cette institution. Celle-ci, disent-ils, représente à la fois une institution (l'Église), une identité (chrétienne) et une nation (arménienne). La référence constante à l'histoire séculaire du groupe appuie leurs propos: du passé, à la fois prestigieux et tragique, vient la représentation de l'Église apostolique arménienne comme le seul véritable gouvernement de la nation arménienne; de ce fait, ses représentants détiennent la responsabilité d'être des guides spirituels pour la nation et celle d'être des gardiens de la langue, de la culture, de l'histoire et de la religion arméniennes:

– L'Église est une mission. L'Église encourage en premier lieu. Elle se soucie de l'instruction religieuse, du catéchisme. Elle encourage pour que la langue arménienne ne disparaisse pas; parce que c'est la langue qui ouvre la recherche vers notre histoire, notre héritage. Il y a des associations culturelles, sportives et nous les encourageons, bien sûr, dans la limite où ça ne devient pas politique.
(Assadour, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 25 ans)

Cette mission a été confirmée, disent les représentants du Catholicossat d'Antélias (Église Sourp Hagop et Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis d'Amérique), par l'occupation soviétique. La gestion des communautés en Amérique du Nord devenant de plus en plus difficile pour le Catholicossat d'Etchmiadzine (dominé par l'ex-URSS), la nécessité de créer des diocèses en parallèle s'est imposée, pour le Catholicossat

d'Antélias (indépendant parce que situé en diaspora). L'aspect duel de l'Église est une donnée historique qui remonte à la création de la Cilicie, signalent ces représentants, et le régime soviétique justifiait la bicéphalie. Celle-ci demeure légitime, ajoutent-ils, en raison des incertitudes politiques actuelles en Arménie:

– Par exemple, notre centre est à Montréal, puisque l'important de la communauté [au Canada] est à Montréal, au XI^e siècle, les leaders de ce temps ont considéré qu'il fallait être au centre de la population qui était en Cilicie. Après, d'autres dangers sont venus, la Cilicie n'était plus sécuritaire. Alors, ils ont pensé que le Catholicossat, encore une fois, devait se déplacer et se réinstaller à Etchmiadzine. Mais en Cilicie, il y avait une très importante communauté, alors ils ont décidé d'en avoir un [Catholicossat] là [à Sis] et un autre là-bas [à Etchmiadzine]. Et c'est resté comme ça jusqu'à la déportation lors de la Première Guerre mondiale et le génocide.

(Machtots, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 2 ans)

Or, comme l'Église arménienne est fondée sur l'égalité des pouvoirs entre les Évêques, seul le charisme de l'un ou de l'autre Catholicos permet de déterminer qui est le plus populaire auprès des Arméniens et qui, en réalité, détient la primauté de fait. Ici, est insinué que ce serait le Catholicos Aram I^{er}, d'Antélias, qui a ce privilège.

Les représentants du Catholicossat d'Etchmiadzine (les Cathédrales St-Grégoire l'Illuminateur et St-Jean-Baptiste, le Diocèse du Canada) considèrent, quant à eux, que le centre de la nation se trouve en Arménie, sur le site d'Etchmiadzine. Le Catholicossat d'Antélias devrait donc accepter, leur semble-il, de réintégrer sa position de subalterne et reconnaître la primauté de fait du Catholicossat d'Etchmiadzine, primauté qui implique à la fois une certaine allégeance et un respect des règles hiérarchiques:

– There are some rules and regulations. (...) And by that kind of rules and regulations, the Canadian Diocese belongs according to Etchmiadzine, not to Cilician see of Cilicia. Then, if anybody comes from outside, he has to get... I'm not saying permission, but he has... In this case, the Catholicos [of Antélias] has to let know to the Supreme Patriarch and Catholicos of all Armenian [of Etchmiadzine] that he is going to visit the place, where which belongs is Etchmiadzine.

(Avedis, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

Cette structure hiérarchique devrait également, affirment ces représentants, s'appliquer entre les Églises présentes dans les communautés locales. Les représentants du Catholicossat d'Etchmiadzine pensent, dès lors, que la responsabilité de gérer et de représenter l'ensemble des Arméniens leur revient, indépendamment de la présence ou non d'une filiale d'Antélias:

– As the Archbishop of the Armenian Church, I am the Primate, the leader, the spiritual leader of the Armenian community, the Armenian Apostolic Church in Canada specifically.

(Souren, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 14 ans)

Ainsi, alors que les représentants d'Etchmiadzine favorisent une structure organisationnelle fondée sur la hiérarchie entre Catholicossats, hiérarchie qui serait selon eux davantage

représentative de l'unité nationale, ceux d'Antélias privilégient la séparation des juridictions et l'égalité entre les sièges pour garantir la survie de la nation arménienne. Les premiers qui affirment essayer de conserver la neutralité de l'Église en ne prenant jamais position pour un organisme communautaire, accusent les seconds d'adopter une position rigide et politisée qui divise l'Église arménienne (et donc le peuple). Les représentants d'Antélias soutiennent qu'il n'est pourtant pas dans leurs intentions d'idéologiser l'Église, mais la tendance générale de leurs membres allant dans une certaine direction, cela peut donner cette impression. Cette incompréhension réciproque provoque une rupture du dialogue:

– Ceux d'Etchmiadzine n'ont pas voulu l'inviter [le Catholikos d'Antélias]. Il existe un protocole. Si on ne nous invite pas, on ne vient pas. Ce n'est pas qu'il n'a pas voulu aller, mais ils n'ont pas voulu l'inviter (...). Mais c'est du passé.

(Machtots, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 2 ans)

– We never got any invitation, official invitation from them.

(Avedis, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

Il est à noter que le représentant de la Cathédrale St-Jean-Baptiste à Paris ne retrouve pas ces tensions dans sa communauté. Ce qu'il explique par la présence d'un diocèse unique pour l'ensemble de la région de l'Europe de l'Ouest qui se trouve ainsi placée sous une seule autorité:

– Ici, non, nous n'avons aucun problème. Bien entendu, je ne suis pas naïf pour dire... Il existe toujours des partis politiques. Ils ont leur mission, leur vision, leur programme. Dès qu'ils peuvent trouver une faille pour profiter et créer une divergence dans la famille...

(Assadour, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 25 ans)

Toutefois, les propos des représentants des Catholicossat d'Etchmiadzine et d'Antélias sont identiques sur un point fondamental: l'Église arménienne apostolique est l'Église nationale. Ainsi, les représentants des deux Catholicossats s'entendent pour affirmer que le désaccord qui les sépare, bien que très présent sur le plan administratif, ne remet jamais en question l'unité de l'Église apostolique.

L'Église catholique constitue, après l'Église apostolique, la seconde Église en importance, en terme de poids numérique. Le discours tenu par ses représentants (Église Notre-Dame-de-Nareg, Cathédrale Ste-Croix et Union Arménienne Catholique) indique que cette Église cherche avant tout à se positionner comme un espace neutre: neutralité face au catholicisme romain dont elle est parente, mais à laquelle elle n'est pas intégrée et neutralité envers la division de l'Église apostolique. En raison de cette position de neutralité, les représentants des organismes affiliés à cette Église mettent généralement l'accent sur l'identité chrétienne du groupe avant tout autre aspect:

– Nous, Arméniens catholiques, on ne s'occupe pas de politique. Tout ce qui relève de l'intérêt national, de l'intérêt des Arméniens, de l'Église arménienne, en fait toutes ces considérations, ne sont pas pour nous.

(Édouard, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 15 ans)

L'Église évangélique arménienne étant issue de l'initiative d'ex-membres de l'Église arménienne, ses représentants (Églises évangéliques arméniennes de Montréal et d'Issy-les-Moulineaux, Chair Comity) revendiquent, tout comme l'Église catholique, une appartenance à l'Église arménienne:

– Mais nous, l'Église évangélique arménienne, on se considère comme la fille de l'Église apostolique et on considère l'Église apostolique comme notre mère. Même s'il y a eu la réforme il y a cent cinquante ans, nous, on a énormément de respect pour le Catholicos et l'institution.

(Arthur, la cinquantaine, né en France)

Cette filiation idéologique, qui se conjugue avec une indépendance organisationnelle, s'exprime dans un soutien réciproque (surtout moral) aux Églises appartenant au groupe représenté par l'Église arménienne de l'Amérique du Nord (à Montréal). Toutefois, les Églises évangéliques de France ou du Canada appartiennent également, en parallèle, au regroupement des Églises évangéliques locales, soit l'Union de France ou l'Église Unie du Canada, organisations qui, selon les représentants, offrent (à l'inverse de l'Église arménienne apostolique) un réel support technique ou financier:

– C'est eux qui font très bien attention à nous, qui nous donnent l'aide dont on a besoin. Les autres n'en sont pas capables, ils ne peuvent pas dans un sens, mais, au point de vue du soutien moral, oui, ils sont toujours là.

(Mihran, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

Dans l'ensemble, le discours des représentants des Églises arméniennes est similaire. Bien que tous relèvent la différence de structure organisationnelle dans leurs Églises respectives,³³ tous insistent aussi sur leur appartenance commune à l'Église arménienne. Néanmoins, plusieurs soulignent la ressemblance frappante entre les liturgies des Églises catholique et apostolique, similarité qui s'oppose à celle adoptée par l'Église évangélique:

– However, with the three traditional Churches, the Orthodox Church, the Catholic Church and the Armenian Church or the Apostolic Church, we all follow the same pattern. We all have seven sacraments in the Church. While with the Western Church has join the evangelicals, they do not follow the tradition of patterns. They have not adopted the seven sacraments of the Christian Church. They are Christians, they are still part of the Christian Church, we are still one body, one Church.

(Souren, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 14 ans)

2.3 LES AUTRES ASSOCIATIONS VUES PAR LEUR REPRÉSENTANT RESPECTIF

L'Union Générale Arménienne de Bienfaisance, bien qu'elle ne se soit jamais positionnée comme un parti politique, a cependant adopté une position idéologique proche de celle du Parti Ramgavar avec lequel elle fût étroitement liée pendant des décennies, mais avec qui, actuellement, elle tente de prendre ses distances. L'UGAB, comme son nom l'indique, est avant tout une association de bienfaisance qui s'est d'abord donnée comme mission (dans les années 20) d'aider les Arméniens à s'installer en diaspora. De ce fait, tout comme les partis précédemment cités, elle s'est développée en organisation (diversification de son action, multiplications des associations sous sa responsabilité et hiérarchisation de sa structure organisationnelle). Cependant, petit à petit, son action a évolué vers l'aide humanitaire en Arménie et depuis l'indépendance, elle tend à se concentrer sur le sol arménien:

– Nous pensons davantage qu'il faut aider l'Arménie. Maintenant, nous sommes obligés de dire: «Aidez l'Arménie.» Nous avons ramassé de l'argent combien de fois pour payer les livres dans les écoles [en Arménie].
(Zabelle, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans).

Les représentants des associations indépendantes (Yérébouni Yérévan, la Société des Arméniens d'Istanbul, les Arméniens d'Égypte, le Cercle culturel arménien, l'Association des femmes arméniennes du Canada, l'Amical Daniel Varoujan, Hayastan Fund, Espoir pour l'Arménie, le Conseil commercial canadien arménien, le Centre de service à la communauté arménienne, l'Association des étudiants de l'Université de Montréal) expriment essentiellement le désir de rester loin du conflit qui divise l'Église apostolique arménienne et qui oppose les Catholicossats ainsi que les partis. De ce fait, chacun insiste sur la neutralité de son groupe et précise qu'il refuse même de prendre position en faveur de telle ou telle institution (religieuse ou scolaire) ou organisation politique auprès des membres. Par contre, leurs représentants respectifs avouent que la majorité de leurs membres tendent à privilégier le côté d'Etchmiadzine, sans que cela ne constitue, insistent-ils, la position officielle de l'organisme. Pratiquement tous soulignent avoir vécu une tentative de récupération de la part des partis et/ou d'une Église:

– Je ne veux pas entrer dans les détails, mais certaines personnes ont voulu que cette association soit associée à l'Église. Et nous autres, on a dit non, parce que c'est une association qui n'a rien à voir avec l'Église.
(Aram, la trentaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 20 ans)

La neutralité est alors assurée, pour la plupart d'entre elles, par la présence de membres diversifiés au plan idéologique:

³³ Alors que les Églises apostolique et évangélique sont bâties sur une distinction claire entre les aspects spirituels (sous la responsabilité du prêtre) et administratifs (sous la responsabilité d'une organisation), l'Église catholique concentre ces deux aspects dans les mains du prêtre.

– À moins que je ne sois très naïf, en voyant tous ces gens autour d'une même table, qui appartiennent à différentes sections de la communauté, je ne pourrais jamais croire que ce soit autre chose que neutre.

(Manoug, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 42 ans)

Si la ressemblance majeure entre toutes ces entités communautaires est sans conteste leur désir de neutralité, elles se différencient toutefois en fonction de la clientèle visée. Alors que les associations de compatriotes ne s'intéressent qu'aux Arméniens venant du même pays qu'eux, les associations culturelles, scientifiques et littéraires cherchent, pour leur part, à répondre à des préoccupations qui englobent l'ensemble des Arméniens en diaspora, pendant que les associations à caractère humanitaire s'investissent en l'Arménie (et contribuent de ce fait à faire le pont entre la diaspora et l'État) et que les associations de services travaillent à établir l'insertion de leurs membres et participants à la société locale.

2.4 LES REPRÉSENTATIONS VÉHICULÉES PAR L'ENSEMBLE DES REPRÉSENTANTS SUR LES PARTIS ET SUR LES CATHOLICOSSATS D'ETCHMIADZINE ET D'ANTÉLIAS

Le parti Dachnak reçoit des louanges de pratiquement tous les répondants (sauf du groupe Hunchak, profondément socialiste) sur le rôle qu'il a joué en diaspora lors de l'occupation soviétique de l'Arménie et recueille l'admiration de plusieurs répondants pour son organisation très structurée et le dévouement de ses militants. Cependant, il constitue également le pôle majeur des critiques: il lui est essentiellement reproché sa grande soif de pouvoir qui, selon nos informateurs, donne lieu à quatre comportements particuliers.

Premièrement, affirment de nombreux représentants, la recherche du pouvoir a amené le Parti Dachnak à manipuler, à travers le temps, les différents Catholicos d'Antélias. Ceux-ci, par leurs refus répétés de reconnaître la primauté du Catholicos d'Echmiadzine, empêchent directement la réalisation de l'unité de l'Église et donc, de la nation arménienne. De fait, ce parti est généralement perçu, par les représentants, comme le principal responsable du clivage des communautés en diaspora et de la désertion des jeunes qui fuiraient ces guerres politiques:

– Eux pensent qu'ils sauvent la nation arménienne en se battant comme ça, mais ils font juste le contraire parce qu'ils perdent la jeunesse qui est élevée ici, qui a l'esprit beaucoup plus ouvert que les vieux et qui voit leurs fautes, la façon dont ils marchent. Ils s'éloignent.

(Manoug, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 42 ans)

Deuxièmement, cette soif de pouvoir explique que ce parti, disent les représentants, utilise tous les moyens possibles (c'est-à-dire intimidation, diffamation, boycott) pour s'assurer de maintenir sa force coercitive aux dépens des autres organisations. Plusieurs soulignent ainsi

que le fait de s'opposer ouvertement à ce parti (identifié par plusieurs comme fasciste) constitue un signe de courage:

– Moi, je dis en vérité que je crache sur tout le monde. Fait que si les dachnaksagan³⁴ veulent me planter une bombe parce que je suis contre...

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Troisièmement, ces représentants se plaignent de l'habitude propre au Parti Dachnak de récupérer la cause arménienne en son nom unique, tant auprès de la population arménienne qu'auprès de la société hôte; la tactique usuelle du Parti étant, soit de limiter la participation des représentants qui ne sont pas *dachnaksagan*, soit de carrément les exclure, pour recueillir les louanges à son seul profit:

– Comme vous le savez, c'est le 24 avril. On participait toujours nous autres. Après plusieurs expériences, on s'est rendu compte que les dachnaks ne font que nous exploiter. Ça arrive toujours avec le Parti Dachnak, et partout. Ils nous exploitent et ils parlent au nom du peuple arménien: «C'est le Parti Dachnak qui a organisé ça. C'est le Parti qui a fait... C'est le Parti Dachnak qui a eu l'idée...»

(Dikran, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Quatrièmement, l'ensemble de ces répondants signale que le Parti Dachnak, lorsqu'il ne peut contrôler une association, tend à ignorer ses activités ou à fonder une organisation concurrente:

– They always refuse the other communities. They always refuse the others associations. They don't give their hands to work. That is the problem with them. But, they come when they organize something, the cultural one. They come put their flyers in our board and we don't say anything. Because we think that is a cultural event, which is important for every Armenians, not only for them.

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

Le Parti Ramgavar soulève moins de passion que le précédent, mais on lui reproche toutefois d'être entré dans le jeu du Parti Dachnak et de contribuer ainsi à diviser la communauté.

Le discours sur les deux Catholicossats est très partagé. Certains croient que l'indépendance de l'Arménie exige la réunification de l'Église sous l'égide du Catholicossat d'Etchmiadzine. Ils accusent alors l'actuel Catholicos d'Antélias d'être à la solde du Parti Dachnak et tout comme lui, de rechercher davantage le pouvoir que le bien-être de la nation arménienne:

– Moi je pense que ça apporte des difficultés, parce que ça empêche l'unification même des Arméniens.

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Les autres pensent, au contraire, que la bicéphalie est bénéfique pour le peuple arménien parce qu'elle assure la survie d'au moins une partie de la nation arménienne. Ce fût d'ailleurs

³⁴ Les membres du Parti Dachnak

le cas au cours des siècles précédents, ajoutent ces représentants. Toutefois, si cette séparation ne les perturbe pas, la plupart se disent profondément gênés par les tensions entre les deux groupes rivaux:

– Politiquement ou géographiquement, les places ne sont pas les mêmes à cause des guerres, à cause du grand génocide. Mais personnellement, je ne vois pas de conflit. Je ne vois pas le besoin que ces deux-là s'unissent parce que ce sont deux richesses. Mais qu'ils ne se disputent pas, c'est tout.

(Nersès, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

CONCLUSION

L'analyse des résultats présentés dans ce chapitre indique la présence d'un mécanisme de contrôle social fort, géré par les représentants qui se fonde sur le partage de certaines normes comme garder et préserver l'identité, la culture et la langue arménienne, soutenir financièrement les organismes (par le don et la cotisation), être disponible pour l'organisme. Ce mécanisme s'appuie aussi sur certaines règles organisationnelles comme limiter la circulation des membres et des représentants aux organismes alliés; la pression (avantage et sanction) étant mise essentiellement sur l'image publique projetée d'où découlent l'autorité et le prestige communautaire.

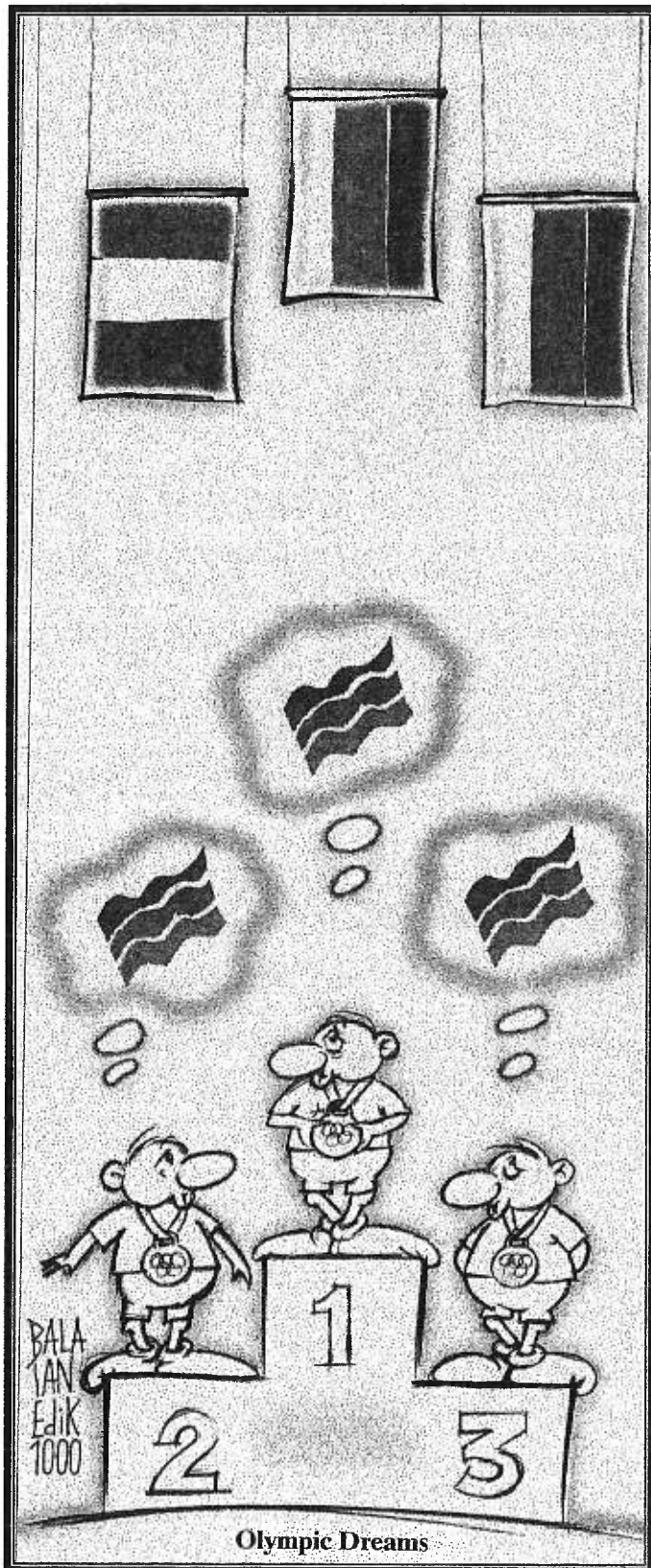
Ce constat nous permet d'avancer que tous les organismes arméniens en diaspora possèdent une identité structurée en relation avec trois niveaux. Le niveau national (le peuple arménien) concerne l'appartenance arménienne et se construit généralement autour du thème de la conservation de la langue, de la religion, de l'histoire arméniennes. Il est porteur de consensus. Le niveau local (les communautés en diaspora) départementalise les secteurs d'activités en fonction d'objectifs différents (culture, sport, aide humanitaire, etc.), c'est à ce niveau que la concurrence entre organismes apparaît. Le niveau organisationnel constitue le lieu où s'exprime l'identité propre à chaque organisme à travers ses règlements spécifiques, les services offerts, le type d'activités organisées. Il s'agit du niveau où se forment les alliances formelles entre organismes soumis à la même organisation mère.

Quatre points principaux ressortent de l'analyse. Premièrement, il apparaît de manière évidente que l'idée d'un centre national, symbolisé par l'État d'Arménie et le Catholicossat d'Etchmiadzine, s'oppose dans la pratique à celle de la décentralisation de la structure communautaire en diaspora, parce que la gestion des filiales, par les organisations mères, s'exerce indépendamment des frontières habituelles (locales ou nationales) qui sont continuellement transgressées et remodelées en fonction des besoins de la diaspora, et parce

que les actions communautaires sont orientées vers quatre directions³⁵: nationale (vers l'État d'Arménie), transnationale (entre organismes affiliés à la même organisation mère), locale (entre organismes sympathisants) et diasporique (sur la base de l'identité arménienne partagée). Deuxièmement, aux liens construits sur les fondements de la hiérarchie organisationnelle (processus de départementalisation) et qui apparaissent profondément marqués par les alliances formelles et informelles, viennent se greffer tout un réseau de contacts induit par la circulation des membres traversant les frontières organisationnelles. Troisièmement, l'analyse montre que les organismes sont conceptualisés comme responsables du bien-être commun de la diaspora (en offrant certains services, en préservant et transmettant l'identité arménienne). Quatrièmement, le discours sur l'unité nationale entraîne le sentiment d'une responsabilité (financière) envers l'État d'Arménie. Or, cette responsabilité semble être vécue de manière ambivalente et ce, essentiellement parce qu'elle implique un flux permanent vers ce territoire qui se produit, parfois, au détriment des organismes en diaspora.

Cette première analyse était limitée à la vie associative dans les communautés parisienne et montréalaise et s'appuyait sur le discours général des représentants. Or, en dehors des organisations, il existe également des réseaux familiaux, amicaux et sociaux au sein desquels les membres circulent. La logique à ces réseaux étant différente de celle qui prévaut dans le système organisationnel, les membres (qu'ils soient représentants, participants actifs, passifs ou en retrait) peuvent y adopter un comportement qui se distancie de celui préconisé par les organismes communautaires. Bien que l'analyse de la structure organisationnelle nous ait fourni plusieurs pistes de réflexion, elle se doit pourtant d'être complétée par une deuxième analyse qui étudie strictement les représentations sociales. Nous pourrions ensuite appréhender de manière réaliste les identifications en diaspora. Le prochain chapitre présente les résultats de cette deuxième analyse.

³⁵ Précisons, ici, que ces quatre orientations, distinguées pour les besoins de la démonstration, ne s'opèrent pas, dans la réalité séparément, mais au contraire, elles s'imbriquent les unes dans les autres.



Olympic Dreams

Chapitre 6

La nation et la diaspora, du point de vue des Arméniens en diaspora

Au chapitre précédent, nous avons défini la structure générale de la communauté arménienne. Nous avons vu, à partir du discours des représentants, quelles étaient les activités privilégiées par les organismes communautaires et comment s'exerçait leur gestion administrative (les sources de financement, le *membership* et la prise de décision). Nous avons également montré quels sont les éléments sources de tensions entre les organismes communautaires et ceux qui favorisent au contraire la négociation. Il est ainsi apparu que ces organismes sont, avant tout, formés d'individus-acteurs qui, en raison de leur participation communautaire, se trouvent au centre de l'action concertée ou des conflits.

Il importe cependant de garder à l'esprit, qu'outre les représentants, la communauté comprend aussi des individus, peu ou faiblement intégrés au réseau associatif. Ces derniers possèdent leur propre vision de la nation, de la diaspora, de la communauté locale et de la société hôte. Ce chapitre a donc pour objet de présenter les résultats de l'analyse du discours des quatre types de membres que l'on retrouve dans toute communauté, soit les représentants, les participants actifs, les participants passifs et les membres en retrait.¹ Comme pour le chapitre précédent, nous ne présenterons pas dans le détail le processus d'analyse fondé sur six filtrages successifs des données, mais nous décrirons uniquement les résultats globaux qui en ressortent. Ceux-ci sont répartis en trois blocs de présentation. Le premier traite de l'installation de nos répondants au Canada ou en France. Le second aborde ce qui, d'après les répondants, relève de la nation arménienne. Le troisième s'intéresse à l'identité arménienne en diaspora.

PREMIÈRE SECTION: L'INSTALLATION AU CANADA ET EN FRANCE

La décision de migrer au Canada ou en France fait généralement suite à une série de circonstances difficiles (pertes des biens, du travail ou parfois d'un membre de la famille), plutôt qu'à une décision librement choisie:

– Pendant la guerre, j'ai perdu ma maison parce qu'elle a été bombardée. Après, puisque mon agence de voyage était au centre-ville, je l'ai perdue aussi. Elle a été bombardée aussi. J'ai été hébergé chez des amis dans une zone plus sûre, mais un jour je me suis dit, parce que j'ai une sœur à Paris: «Je vais à Paris pour me reposer un peu.» J'ai pris un visa pour trois semaines, je suis venu à Paris et je suis resté.

(Jacob, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 22 ans)

La migration est donc essentiellement conçue, envisagée, comme une fuite, une recherche d'un endroit sécuritaire où reconstruire sa vie.² Cependant, les répondants conjuguent généralement à la raison principale du départ d'autres raisons qui leur apparaissent tout aussi importantes, comme le fait de vouloir rejoindre la famille, le désir de poursuivre des études ou la recherche d'opportunités économiques. De plus, les projets d'avenir concernant les enfants, pour ceux qui étaient déjà parents, semblent avoir pris beaucoup d'importance tant dans la décision de partir que dans le choix du nouveau pays de résidence:

– J'ai dit: «Mon Dieu, mes fils ont six et neuf ans.» On les envoyait toujours dans les écoles arméniennes privées mais jusqu'en sixième année, après il n'y a pas. Après ça, où vont-ils avoir cette éducation? On a pensé pour le futur. Comment vont-ils aller à l'université?

(Lori, la quarantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 18 ans)

Il semble, par ailleurs, que les conditions du départ aient influencé la représentation du pays de provenance. Ceux qui ont quitté leur pays par obligation (en raison d'une situation de guerre ou d'instabilité politique) ont souvent conservé un sentiment d'appartenance; ils y retournent parfois comme touriste:

– J'ai visité le Liban cet été. Les choses ont changé depuis tant d'années. Mais on accepte ce que l'on peut. Nous avons décidé de venir ici, alors nous sommes là. On n'a pas de regret. On a créé une vie, alors on continue. La diaspora, c'est la diaspora.

(Shant, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 11 ans)

Alors que ceux qui sont partis après avoir subi un traumatisme (décès d'un parent, destruction de la maison familiale, menace de mort, etc.) ont totalement rayé le pays de provenance de leur vie:

– Je n'y retournerai jamais. Quand je suis parti, je me suis promis que je n'y remettrai jamais les pieds.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

Le discours de nos répondants véhiculent de manière très prégnante que l'être arménien est, en raison de sa nature diasporique, obligé de vivre à l'étranger. Ces derniers voient ainsi leur

¹ Cet échantillon, rappelons-le, comprend quarante-cinq représentants et vingt-cinq personnes approchées comme membres, pour un total de soixante-dix individus.

² Quelques-uns toutefois ont fait le choix de migrer pour s'installer dans une communauté arménienne plus importante sur les plans démographique, culturel ou organisationnel. Mais ces derniers, au nombre de trois, constituent une minorité. Ajoutons aussi que les neuf ecclésiastiques rencontrés se sont déplacés à la suite d'une nomination.

présence au Canada ou en France comme le résultat direct, bien qu'éloigné dans le temps, de la tragédie qui les a expulsés de leurs terres sans espoir de retour. Mais ce constat posé, nos sujets expliquent avoir cherché, au moment de partir, un endroit où s'installer qui leur paraisse moins étranger qu'un autre. Sur le plan pratique, le choix du Canada ou de la France comme pays de migration tient à plusieurs raisons qui se recoupent: la première étant la présence ou non de connaissances déjà sur place; la seconde étant la possibilité effective d'y obtenir un permis de résidence et d'y reconstruire sa vie; la troisième tenant essentiellement à l'image d'égalité et de justice véhiculée par ces pays au plan international; la quatrième étant qu'il s'agit de pays chrétiens.

Sur le plan affectif, la décision de s'installer dans un espace francophone (au Québec ou en France) est souvent la conséquence d'une parfaite connaissance de la culture et de la langue française. Effectivement, nombreux sont les répondants qui déclarent avoir eu des parents francophiles ou avoir effectué leur scolarisation dans un établissement français.

– Mon père, à l'époque travaillait chez les Français; donc il y avait une ambiance à la maison... Il est vrai que j'ai fait mes études au Collège d'Alep, mais les diplômes que j'ai faits étaient des diplômes français. Pendant des années j'ai enseigné le français. (...) Lorsque l'on est élevé dans une culture et lorsqu'on enseigne dans cette culture, on en est imprégné.

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Il apparaît ainsi que le fait français (la langue et la culture) n'est pas perçu comme une menace pour l'identité arménienne en raison des liens anciens entre la France et l'Arménie:

Les Arméniens et la francophonie sont quand même très proches. (...) Les cultures sont assez proches, la littérature est proche.

(Garabed, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

De plus, plusieurs ont également développé des habiletés en français dans le cadre du travail avant la migration.

Cependant, l'installation au Canada résulte pour plusieurs de nos répondants montréalais davantage du hasard que d'un véritable choix:

– On a commencé à voir des signes au Maroc qu'on n'a pas aimé. C'est là qu'on a décidé: «OK, on ne peut pas retourner au Liban parce que c'est toujours la guerre. Il faut qu'on trouve une situation.» Nous avons commencé avec l'Europe parce que nous aimons beaucoup l'Europe. Mais au bout de deux ans, il n'y avait pas beaucoup de changement. On s'est dit: «Où aller?» On n'avait que deux choix: les États-Unis ou le Canada.

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Si tous admettent que le Canada ou la France reste un pays 'étranger' (non-arménien), ils y trouvent, disent-ils, à la différence de leur pays de provenance, une paix et une sécurité appréciable:

– Je viens d'un pays où il n'y avait pas d'ordre. Au Liban, l'ordre était de ne pas avoir d'ordre. Ils peuvent arranger comme ils veulent. Si tu as un ami bien placé, il peut arranger tout de suite tes choses. Il n'y a pas un ordre qui peut te protéger autrement. C'est ça que je n'aimais pas. Mais ici, j'ai trouvé qu'il y avait toutes les choses bien organisées, c'est bien propre. La mentalité des gens ici c'est bien.

(Mihran, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

À ce sujet les répondants qui viennent de pays musulmans tendent à être plus critiques envers le pays de provenance que ceux qui migrent à partir de pays à majorité chrétienne. Les premiers se plaignent de discrimination, de harcèlement, de fanatisme religieux:

– J'étais haï chez moi, en Syrie, parce qu'on est des chrétiens. On était des citoyens de seconde classe, ici on ne l'est pas. Non, ce n'est pas la même chose du tout. On vit en paix ici. Personne ne nous accuse d'être des 'kafirs', des non-croyants.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

Les autres affirment également avoir vécu une certaine discrimination, mais qui restait somme toute supportable puisqu'elle se limitait à faire ressentir que les Arméniens n'étaient pas 'chez eux':

– Nous sommes des étrangers parmi les Grecs. Toute notre vie nous avons habité là, c'est notre pays, mais aux moments difficiles, nous sommes Arméniens. (...) Le Canada, pour moi, représente d'une façon, la liberté. Je voulais être dans un pays où le peuple de ce pays va me comprendre. Ils ne vont pas dire: «C'est un Arménien, c'est un Russe.» Quelque chose comme ça.

(Khoren, la vingtaine, né en Grèce, vit au Canada depuis 4 ans)

Les plus critiques sont cependant les originaires de la Turquie. Plusieurs y ont vécu la destruction de leurs biens par la population turque au mois de septembre 1956:

– En 1956, la Turquie avait pour politique de faire ce qu'ils avaient fait en 1915, et eux trouvent toujours un prétexte. Cette fois-là, le prétexte était l'île de Chypre avec les Grecs. Ils ont essayé de rentrer dans toutes les maisons et les magasins des Grecs et des Arméniens et de détruire tout sur leur passage. (...) Alors, tout de suite, le lendemain, j'ai essayé de trouver un pays où je pourrais aller.

(Manoug, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 42 ans)

Dans l'ensemble, les cinquante-six personnes migrantes de notre échantillon³ expriment une grande satisfaction à l'idée de vivre au Canada ou en France:

– Jusqu'à maintenant, la meilleure place en Amérique du Nord, du monde entier, c'est ici à Montréal au Québec. J'aime la mentalité ici, j'aime la vie ici.

(Mihran, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

³ Sur les soixante-dix personnes rencontrées, neuf ont été nommées et cinq sont nées dans le pays d'accueil.

Toutefois, les répondants canadiens affirment unanimement éprouver une certaine fierté à l'idée d'être citoyen canadien, alors que ce n'est pas le cas des Arméniens rencontrés à Paris.⁴ Les cinquante-trois répondants montréalais expriment une profonde gratitude envers le Canada en raison de l'accueil non discriminatoire et des opportunités économiques et professionnelles qu'ils y ont trouvés⁵:

– Quand je suis venue ici, ça m'a fascinée. Parce que dans notre pays, nous n'étions pas impliqués dans la politique autant. Vous savez comment ça se passe dans ces pays-là; la politique c'est toujours quelques familles qui gouvernent et nous, nous n'avions jamais un rêve de pouvoir arriver à quelque chose. Quand je suis venue ici et que j'ai vu que le Premier Ministre faisait la queue, ça m'a tellement frappée cette façon de faire, cette démocratie, que je me suis dit: «Il faut que je fasse quelque chose pour ce pays, pour qu'il reste comme ça.» Ça m'a vraiment fasciné et c'est là que je me suis impliquée corps et âme. Peut-être comme une façon de dire merci pour tout ce que m'a donné ce pays. Personne n'a essayé de me dire: «Ah, vous êtes Arménienne. Ah vous êtes immigrante. Vous êtes ceci ou, vous êtes cela.» Même aux gens qui sont nés ici, je dis qu'il faut dire merci tous les jours pour être né dans une ville pareille, dans une province pareille, dans un pays pareil.

(Anoush, la soixantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 32 ans)

Cet enthousiasme ne se retrouve pas dans le discours des treize répondants parisiens, nés hors de la France. Ces derniers insistent au contraire sur l'obligation qui leur est faite de s'assimiler. Ils sont donc beaucoup plus critiques:

– Si quelqu'un veut vivre ici, il faut qu'il mette un trait sur ses origines et voilà. C'est moche, mais c'est comme ça.

(Berj, la vingtaine, né au Liban, vit en France depuis 10 ans)

Les répondants tendent donc à faire une distinction entre l'appartenance qui les lie à l'Arménie qui, bien que très forte, demeure souvent de l'ordre du symbolique (parce qu'elle est le résultat d'un fait biologique), et les appartenances ressenties pour le pays où ils ont grandi (de type émotionnel puisqu'elle renvoie aux souvenirs) et pour leur nouveau pays de résidence (de l'ordre du concret parce qu'elle est le résultat d'un choix):

⁴ Notons que le tiers d'entre eux n'avait pas obtenu la citoyenneté française au moment de l'entrevue.

⁵ Toutefois, la question linguistique au Québec insécurise les répondants montréalais qui craignent une flambée de violence comme ils en ont déjà connu dans leur pays de provenance:

– Je sens que les Canadiens-français ont un peu le même problème que les Arméniens de garder l'identité, de garder la culture, parce que c'est une force très forte la culture nord-américaine. Pas seulement la langue, mais la culture en général et je sympathise avec les Canadiens-français parce qu'ils sont effrayés de perdre leur identité. Il faut la garder. Mais peut-être qu'ils vont à l'extrême. Le fanatisme, c'est peut-être dangereux.

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Nombre d'entre eux affirment que, malgré leur désir de finir leurs jours à Montréal, si leurs enfants (adultes) décidaient de quitter la province en raison de ces tensions linguistiques, comme ils semblent en avoir la volonté, ils partiraient également pour une fois encore, tout recommencer ailleurs.

– *Je ne suis pas né là-bas et mes parents ne sont pas nés là-bas, mais quand même, mes racines sont là. J'appartiens à ce peuple, à ce pays. C'est toujours abstrait, mais c'est là. (...) Mais je suis né en Égypte moi. Mon père est né en Égypte, mais ça fait plus de trente ans que je vis au Canada. Je suis canadien, tout à fait 100%.*

(Zohrab, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

DEUXIÈME SECTION: CE QUI RELÈVE DE LA NATION

1.1 L'ARMÉNIE ET LE GÉNOCIDE DE 1915

Pour la majorité des personnes rencontrées (67 répondants sur 70),⁸ le terme 'Arménie' désigne la nation arménienne et les Arméniens en forment le peuple. Pour parler de ce territoire, les répondants utilisent un discours essentialiste qui s'appuie sur la relation filiale. Ainsi, les expressions 'patrie des ancêtres', 'mère patrie' et 'berceau des Arméniens' reviennent continuellement dans le discours. Suivant cette logique, le terme 'Arméniens' se réfère à l'idée d'un lien fondé sur le sang:

– *Mon père m'a toujours appris qu'en tant qu'Arménien, en tant que fils de la nation arménienne, on ne doit pas mettre de différence entre les frères et sœurs arméniens.*
(Serge, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

La question du génocide est particulièrement prégnante dans le discours: tous nos répondants, sans exception, ont indiqué à un moment ou à un autre de l'entretien avoir perdu une partie de leur famille dans les massacres; de ce fait, ils affirment avoir un devoir de mémoire envers les victimes moins chanceuses.

Si l'Arménie renvoie à l'idée de la 'mère' symbolique de la nation arménienne, la diaspora apparaît sous la formule 'fille de l'Arménie'. Cette expression laisse entrevoir qu'une dimension historique est associée au terme 'Arménie'. Celui-ci renvoie essentiellement à la période d'avant le génocide; il est, donc, dissocié de l'État d'Arménie actuel généralement identifié sous l'expression 'Arménie actuelle'. Les répondants se comparent beaucoup aux Arméniens d'Arménie qui, sous protectorat russe, ont été épargnés par le génocide et ont conservé leur stabilité, alors qu'eux-mêmes, originaires de l'Arménie de l'Ouest, expérimentaient le deuil et la fuite. Ainsi, ils opèrent une distinction très nette entre leur terre d'origine réelle, l'Asie Mineure, et l'État d'Arménie (comme République soviétique ou indépendante) qui concentre sur son sol l'idée symbolique de l'Arménie:

⁸ Les seules personnes qui n'utilisent pas ces formules sont celles qui n'ont jamais participé à la vie communautaire.

– Puisque je suis né Arménien, l'Arménie représente la patrie de mes ancêtres. C'est là où sont mes racines, bien que je ne sois pas né là-bas et mes parents non plus. D'ailleurs, mon grand-père est né, non pas en Arménie actuelle, mais en Arménie qui est en Turquie

(Zohrab, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

Transparaissent alors dans le discours les faits suivants: premièrement, la nation arménienne (Arménie) se compose de deux entités complémentaires, l'État d'Arménie (situé sur une parcelle de l'espace national) et la diaspora (installée hors de ce territoire national); deuxièmement, le territoire d'où proviennent les membres de la diaspora est aujourd'hui perdu; troisièmement, l'État d'Arménie représente, aujourd'hui, un lieu de vie possible pour la nation arménienne pour les Arméniens de Montréal, alors qu'il constitue le lieu de vie normal de la nation pour les Arméniens de Paris; quatrièmement, apparaît une différenciation entre les Arméniens de 'l'intérieur' (ceux qui vivent sur le sol national) et les Arméniens de 'l'extérieur' (ceux qui vivent en diaspora); cinquièmement, les efforts de la diaspora doivent être dirigés vers le seul espace national tangible, soit l'État d'Arménie; sixièmement, en l'absence d'intérêt des instances internationales envers leur cause, il est du devoir des Arméniens de travailler à récupérer leurs droits en tant que peuple (faire reconnaître le génocide et recouvrer les terres perdues ainsi que les biens confisqués) et mettre fin à la diaspora.

De plus, le discours sur le génocide véhicule une série d'associations sur les amis et les ennemis de la nation arménienne. Parce qu'ils furent les bourreaux de leurs ancêtres et parce qu'ils continuent de nier les massacres, les Turcs constituent les ennemis jurés des Arméniens. De même les Azéris, d'origine turque, soutenus économiquement et politiquement par la Turquie et refusant d'admettre que le Haut-Karabagh est une terre arménienne, sont aussi des 'ennemis'. Les États-Unis sont également inclus dans le camp adverse parce qu'ils assurent la protection de ces deux pays et finalement, sur la base de la mémoire historique du groupe (fondée sur l'identité chrétienne), la plupart des gens considèrent également les musulmans (pris globalement) comme des adversaires. Toutefois, cette classification ne s'oppose pas au développement d'amitiés réelles construites au plan individuel:

– Moi, j'ai beaucoup d'amis Turcs avec qui je correspond aujourd'hui. (...) Ce sont des gens qui, au point de vue collectivité sont, je dirais, des barbares, mais individuellement, ce sont de très bonnes personnes. Mais ils suivent toujours la direction de leur gouvernement. C'est arrivé en 1915. C'est arrivé le jour dont je vous parle, le 6 septembre 1956. Lorsque le peuple se soulève, c'est autre chose que l'individu.

(Manoug, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 42 ans)

1.2 LA PÉRIODE 1988-1991

Ce séisme qui détruisit des villes entières en provoquant des milliers de morts et de sans-abri est associé à l'idée de choc pour l'ensemble de nos répondants: il eut comme principal résultat d'ouvrir les portes du pays à la diaspora par le biais de l'aide humanitaire; cette ouverture, au lendemain de cette catastrophe, permit à la RSS d'Arménie de constater l'opulence de la diaspora et à la diaspora de découvrir la pauvreté extrême de la première. La situation d'urgence qu'il a induite a permis aux Arméniens de la diaspora de s'identifier aux Arméniens d'Arménie et de rétablir un lien jusque là distendu, tout comme elle a entraîné également la mise sur pied d'un réseau de soutien en diaspora, dirigé vers l'Arménie, par divers groupes auparavant rivaux. Quoique dramatique, ce contexte a eu pour effet par le biais de l'aide humanitaire sur place ou en diaspora, de faire émerger un sentiment d'appartenance fort à l'Arménie et ainsi de modifier la représentation de soi:

– Quand je vois les soldats arméniens dans le programme arménien, je sens quelque chose dans mon sang, dans mon corps. Ça, ça nous appartient, c'est à moi. Je fais partie de ces gens-là.

(Lori, la quarantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 18 ans)

– La première chose, ce n'est pas l'indépendance qui l'a apportée, c'est le tremblement de terre. La diaspora a été saisie par le tremblement de terre qui est survenu trois ans avant l'indépendance. À ce moment là, toute une jeunesse, que ce soit des médecins ou des infirmières qui voulaient aller en Arménie porter leur aide, a vu que de ne pas savoir la langue était un handicap assez sérieux. À partir de ce moment-là, ça a donné l'occasion à une certaine jeunesse de chercher à apprendre la langue.

(Sirouhie, la soixantaine, née en France)

1.3 L'INDÉPENDANCE DE L'ARMÉNIE

Lorsque les répondants abordent le sujet de l'Arménie indépendante, ils opèrent systématiquement une comparaison entre la période actuelle et la précédente sous domination soviétique. Ainsi, les répondants insistent particulièrement sur l'ouverture récente du territoire arménien, ouverture associée à l'idée de liberté. Liberté politique pour les gens en Arménie, mais aussi liberté de déplacement pour les Arméniens de la diaspora qui peuvent désormais s'y rendre. Cette image d'ouverture s'oppose à l'idée de fermeture, d'emprisonnement, d'inaccessibilité de l'ex-République Socialiste Soviétique d'Arménie:

– Moi, je sens que le changement est dans le sens où on est beaucoup plus content. On sait qu'on a un pays indépendant. Comme si on avait un papa qui était en prison tout le temps. Il est sorti de prison et maintenant, il est libre.

(Nersès, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

Pratiquement tous les répondants (à l'exception des sympathisants du Parti Hunchak) affirment que les communistes représentaient un péril pour la survie de la nation arménienne

qu'ils cherchaient à la contrôler (en faisant pression sur le Catholicossat d'Etchmiadzine) et à diviser (en créant des tensions entre la République Socialiste Soviétique d'Arménie et la diaspora).⁷ Toutefois, si tous nos interlocuteurs se disent satisfaits de cette indépendance, qu'ils perçoivent comme le résultat d'un processus inévitable, une grande partie d'entre eux insistent sur la dégradation de la situation économique qu'ont vécue les Arméniens d'Arménie à la suite de cette indépendance. Ces sujets expriment à la fois le souhait que ces difficultés ne soient que temporaires et la crainte que les Arméniens d'Arménie décident de retourner sous l'égide communiste.

Par ailleurs, la création d'un État-nation arménien a provoqué une certaine divergence dans la représentation contemporaine de l'espace national. Dans l'esprit de plusieurs, cet espace est associé à un espace géographique concret (l'État-nation); pour d'autres, ce territoire inclut aussi un espace abstrait (la diaspora); et pour d'autres encore, il comprend aussi les terres ancestrales actuellement revendiquées:

La diaspora, c'est un autre 'pays' que l'on a.

(Rita, la trentaine, née en Syrie, vit au Canada depuis 16 ans)

C'est comme une province de l'Arménie.

(Roupen, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Cette opposition entre espace réel et espace virtuel s'exprime à travers une association d'idées où les terres arméniennes sont liées à l'image d'un enracinement, d'une stabilité et donc à une identité arménienne tangible, alors que vivre en diaspora implique, à l'inverse, une instabilité migratoire, un déracinement qui entraîne que l'identité arménienne ne peut être ancrée que dans la culture. Dans ce sens, vivre à l'étranger, ce qui est le propre de la diaspora, constitue pour plusieurs un malheur qui s'oppose à la chance qu'ont les Arméniens d'Arménie de vivre chez soi, sur le territoire national (au sens historique et moderne).

En raison de ces trois représentations opposées, la question du passeport divise nettement nos répondants. Parce qu'ils vivent en diaspora et non sur le territoire de l'État arménien, certains répondants⁸ pensent qu'ils n'ont aucun droit à la citoyenneté et à ses avantages afférents et ne désirent pas être liés aux obligations (tel le service militaire ou payer des impôts) qu'imposerait l'obtention de ce document. Plusieurs d'entre eux interprètent cette revendication comme l'expression du désir des dachnaks d'influencer la politique interne à l'État aux dépens des Arméniens d'Arménie. Or, disent-ils, les besoins de la diaspora et ceux de l'Arménie diffèrent grandement en raison de leur histoire respective; les Arméniens

⁷ De ce fait, les pro-dachnaks tendent à conceptualiser le 'Communiste' de manière similaire au 'Turc': les deux ont cherché à anéantir le peuple arménien, le premier en le russifiant, le second en l'annihilant.

⁸ Il est à noter que parmi les vingt-cinq personnes de cette catégorie, dix appartiennent à la communauté parisienne.

d'Arménie ont donc le droit au libre arbitre, le rôle de la diaspora consistant à soutenir leurs choix, même s'ils se font aux dépens des valeurs de cette dernière:

– Si eux veulent redevenir communistes, c'est leur droit. Si eux veulent, je ne sais pas, s'associer avec la Turquie, ça fait mal, mais c'est leur droit.

(Nichan, la cinquantaine, né en Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

Par contre, la moitié des répondants (37 personnes) affirment au contraire qu'ils réclameraient le passeport s'il était disponible. Leur position est la suivante: puisque la nation est une et indivisible (bien que constituée de deux entités) et que l'État d'Arménie symbolise cette idée de nation, celui-ci appartient *de facto* à tous les Arméniens (dont il est la maison) et non uniquement aux Arméniens d'Arménie. Pour ces personnes, l'obtention du passeport est un droit et ce droit se fonde sur les liens du sang, sur l'identité partagée et sur le fait que leur vie, hors du territoire national, ne constitue pas le résultat d'un choix, mais bien la conséquence du génocide:

– Si moi je suis au Canada aujourd'hui, ce n'est pas par choix, c'est parce que nous avons été déportés. (...) Je crois que nous avons tous, à cause du sang que nous avons dans nos veines, un droit acquis d'être citoyen d'Arménie, et je n'accepterai jamais qu'on mette une différence entre citoyens résidents et non-résidents.

(Serge, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Toutefois, il est à noter que pour ces derniers, le passeport arménien possède davantage une valeur symbolique que pratique parce qu'il représente, en quelque sorte, le lien formel, l'ancrage à la nation arménienne. Cet ancrage, différant du sentiment d'appartenance qui lui n'a pas besoin de papier pour s'exprimer, est imaginé comme contrebalançant le fait de vivre à l'étranger:

– Je me sens à 100% montréalaise, mais je ne me sens pas à 100% libanaise ou syrienne. Je me sens montréalaise, mais il me manque encore un petit bout, un autre 10% il me semble. Donc pour compléter ce sentiment-là, ce serait une bonne idée.

(Nora, la quarantaine, née en Syrie, vit au Canada depuis 22 ans)

De plus, ce document qui associe l'identité arménienne à un territoire serait, pensent-ils, un outil contre les pressions assimilationnistes en diaspora. Par ailleurs, se justifient-ils, les frais associés à la demande pourraient servir à aider financièrement l'État d'Arménie:

– J'aimerais apporter une certaine contribution. Si en prenant le passeport je peux contribuer d'une certaine façon, à part les levées de fonds... Ça, cette flamme-là est très forte en moi.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

En conséquence, nombre de répondants se plaignent de l'inaccessibilité du passeport arménien et critiquent l'État qui justifie sa position en s'appuyant sur le droit du sol.⁹ Certains affirment avoir l'impression, par le fait même, d'être traités comme des citoyens de deuxième classe, alors que d'autres vont plus loin et interprètent la position de l'État comme une exclusion de leur nationalité arménienne. Mais, dans les deux cas, ce refus est compris comme une négation de leurs droits et des efforts constants de la diaspora pour garder l'identité arménienne:

– Parce que tout le monde le sait, Dieu sait, nous le savons, comment les Arméniens de la diaspora ont bûché fort pour l'Arménie pendant quatre-vingts ans. Alors, qu'eux là-bas, oui, ils ne vivaient pas dans des conditions faciles, mais quand même, ils avaient une certaine assurance. Alors, moi, je n'aime pas mettre des différences, nous sommes des Arméniens égaux ou nous ne le sommes pas.

(Serge, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

L'obligation qui est faite aux Arméniens de la diaspora d'obtenir un visa pour entrer en Arménie, comme pour n'importe quel étranger, est donc ressentie comme une barrière supplémentaire et comme une absence de reconnaissance de leur appartenance arménienne:

– Ça me fait mal au cœur à chaque fois que pour aller en Arménie, je demande un visa.

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Pourtant, ces répondants affirment n'éprouver aucun désir de quitter leur pays de vie actuel où ils se sentent très confortables. Leur discours tend alors à dissocier la notion de nationalité (ou appartenance), qui est unique et arménienne, de celle de la citoyenneté qui peut être multiple sans que cela pose problème:

– Quand je voyage à l'extérieur avec mon passeport canadien, on me demande si je suis canadien. Je leur réponds que je suis Arménien, citoyen canadien ou, Arménien résidant au Canada. Parce que pour moi, l'identité vient avant le passeport que j'ai, ce qui différencie citoyenneté de nationalité.

(Kévork, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Néanmoins, un grand nombre de sujets précise que l'exigence de l'État d'Arménie à la citoyenneté unique limiterait la demande au passeport puisque, en aucun cas, il n'accepterait de perdre la citoyenneté canadienne ou française, bien plus précieuse au plan international que la citoyenneté arménienne. D'ailleurs, actuellement, presque tous ne voyagent qu'avec leur passeport canadien, sauf lorsqu'ils se rendent dans leur ancien pays de résidence ou dans certains autres pays arabes:

⁹ Un communiqué, émis par l'Ambassade d'Arménie à Washington le 24 janvier 2001, annonce la modification de ce règlement. Désormais, un passeport d'une durée de dix ans pourra être émis pour les 'citoyens étrangers' descendants des survivants du génocide. Ce document qui leur accorde un statut de résidence spéciale, s'il évite d'avoir à demander un visa pour chaque entrée et assure le détenteur de la protection de l'État, comporte toutefois des limites: l'interdiction de vote, d'intégrer un Parti politique et de posséder une terre.

– Le passeport canadien a plus de valeur que le passeport arménien; et puis, avec le passeport canadien, quand tu vas dans des pays, tu entres sans visa et la façon dont on te traite c'est différent.

(Taline, la vingtaine, née au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Les régimes de Lévon Ter Petrossian (1991-1998) et de Robert Kocharian (1998-) sont également sources de tensions et apparaissent sous la forme de comparaisons négatives dans le discours de nos répondants. Les sympathisants de L. Ter Petrossian pensent que ce dernier (identifié sous les termes d'intellectuel, d'homme de jugement et de personne courageuse) était réellement désireux d'améliorer la situation économique en Arménie. À preuve, son initiative diplomatique (rendre visite au président de la Turquie) a permis de rétablir des liens commerciaux entre ces deux pays. Or, cette volonté de négociation économique, affirment-ils, n'est en rien contradictoire avec le fait de se souvenir du génocide et de détester les Turcs:

– Moi, je suis allé en France. J'ai fait mes études en France et j'ai vécu en France trois ans. J'allais visiter des villes où les Allemands sont passés, où ils ont massacré des Français. Aujourd'hui, les rapports entre les Allemands et les Français sont tellement étroits qu'on ne dirait pas que ce sont les ennemis d'hier. C'est comme ça qu'il faut faire. Nous, nous avons un gros problème en Arménie, nous n'avons pas de littoral, nous n'avons pas accès à la mer. Alors il faut trouver des moyens, avoir des bons rapports avec les voisins. (...) Je dis: «Pourquoi ne pas rétablir des relations avec les Turcs?» Je les déteste. Toute ma vie j'ai détesté les Turcs parce qu'ils ont massacré les Arméniens, mais ça, c'est le passé. Aujourd'hui, il faut que nous trouvions les moyens d'avoir de bons rapports avec nos voisins, avec les Azéris, avec les Turcs, tout ça. (...) Je pense que Ter Petrossian était convaincu qu'il faut mettre fin à tout ça.

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Il est de fait notoire que L. Ter Petrossian s'était fait des ennemis jurés des dachnaks, depuis qu'il a interdit le Parti en Arménie à la suite d'un coup d'État manqué. En écho, les répondants pro-Ter Petrossian accusent le Parti Dachnak d'avoir poussé ce président à démissionner pour mettre au pouvoir leur propre candidat, R. Kocharian (désigné sous les termes de mou, d'ex-communiste et de voleur). La preuve de ce lien entre le Parti Dachnak et R. Kocharian étant, affirment ces répondants, que celui-ci, dès son élection, a rétabli le Parti dans ses droits. Or, ajoutent-ils, le nouveau président se révélant moins influençable que prévu, il serait aujourd'hui en butte aux mêmes pressions dachnaks que L. Ter Petrossian avant lui. Quoi qu'il en soit, concluent nos interlocuteurs, tout gouvernement élu est un gouvernement à respecter, il n'y a donc pas lieu, en diaspora, de critiquer les décisions qu'il prend pour l'État d'Arménie, surtout qu'elles ont peu d'impacts concrets sur la diaspora.

Les opposants de L. Ter Petrossian, pour leur part, insistent surtout sur l'importante erreur tactique ayant marqué son gouvernement. Ce président, inquiet de la force de la diaspora, aurait tenté de l'affaiblir en privilégiant des rapports État-individus (en diaspora) plutôt que des rapports État-organisations (de la diaspora). Or, favoriser cette approche attaquait la viabilité

même de la diaspora, expliquent les représentants, puisque, depuis des décennies, c'est la structure organisationnelle qui permet de résister à l'assimilation¹⁰ malgré la distance avec le territoire national, qui sait comment provoquer les dons (redirigés en partie vers l'Arménie) et qui a instauré les mécanismes de responsabilisation des Arméniens envers ces objectifs:

– Là, où souvent l'Arménie fait erreur, c'est que s'il y a cinq ou sept millions d'Arméniens en diaspora et que chacun possède tant d'argent, ce n'est pas en additionnant ces sommes-là que l'on obtient un chiffre magique ou une force économique. La force économique, c'est de pouvoir utiliser les moyens dont on dispose et les mettre à profit pour l'Arménie ou pour l'arménité. La diaspora est forte à cause de ses organisations. Les organisations sont là depuis soixante-dix ans et elles savent comment gérer la communauté.

(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

Ces répondants opposent ainsi le régime de R. Kocharian, fondé d'après eux sur une volonté de rapprochement entre la diaspora et de l'État d'Arménie, à celui de L. Ter Petrossian, construit sur l'opportunisme économique:¹¹

– Je ne sais pas comment ils pensaient, mais pour eux, la diaspora était une vache laitière: «Envoyez-nous de l'argent, ne vous mêlez pas des affaires de l'État, restez calmes.»

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Par ailleurs, plusieurs de nos interlocuteurs blâment également l'attitude de L. Ter Petrossian (désigné sous le terme de traître), parce que celui-ci était prêt, pour calmer le jeu avec la Turquie, à rendre le Haut-Karabagh à l'Azerbaïdjan. Or, le Haut-Karabagh représente de nombreux sacrifices, des milliers de morts. En conséquence il ne peut, en aucun cas, être négociable. Ce choix politique, associé à une corruption généralisée, serait donc la cause réelle de la chute de L. Ter Petrossian.

1.4 L'ÉGLISE ARMÉNIENNE APOSTOLIQUE

Dans l'esprit de tous les Arméniens rencontrés, si l'Église arménienne apostolique est conceptualisée sous la métaphore 'mère de la patrie', le Catholicos est imaginé comme étant

¹⁰ Une part importante du discours des répondants se situe autour des termes 'assimilation' et 'intégration' qu'ils opposent. Le terme assimilation représente l'idée d'une perte, de l'oubli, d'un appauvrissement, alors que celui d'intégration justifie et permet la participation à la société locale et constitue de ce fait un ajout à leur spécificité arménienne:

– On entend souvent parler d'assimilation, je suis contre l'assimilation. L'intégration à 100%, je suis d'accord. Il faut que tous les Arméniens, tous les immigrants s'intègrent dans la vie québécoise.

(Dikran, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

¹¹ Il est important de noter que la position adoptée par L. Ter Petrossian au sujet du passeport excluait toute prétention des membres de la diaspora à la citoyenneté: est Arménien celui qui vit en Arménie. Par contre, la campagne de R. Kocharian était fondée en partie sur la promesse de discuter de ce point et d'éventuellement modifier la Constitution pour inclure les ressortissants de la diaspora.

le chef spirituel, le 'père de la nation' et Etchmiadzine constitue le centre spirituel de la nation. La majorité de nos interlocuteurs (42 personnes) perçoivent négativement la division de l'Église apostolique.¹² À leur avis, il s'agit d'une perte d'énergie et d'argent. La situation, disent-ils, ne profite, en fait, qu'au Catholicossat d'Antélias et au Parti Dachnak qui le supporte. L'élection d'Aram I^{er} au Catholicossat d'Antélias, après la nomination par L.Ter Petrossian du Catholicos Karekine II^{ième} d'Antélias en tant que Catholicos Karekine I^{er} d'Etchmiadzine (pour unifier l'Église arménienne apostolique) prouve, dans ce sens, la volonté d'Antélias et des dachnaks de maintenir la séparation:

– Là, le Catholicos Karekine I^{er} d'Etchmiadzine vient de décéder. Ça aurait été le moment idéal pour former une seule Église. Quand j'ai entendu qu'il avait été invité à aller là-bas [au Catholicossat d'Etchmiadzine], je me suis dit: «Ça y est! Il va devenir le Pape de tous les Arméniens.» Moi, je me suis dit: «Voilà, c'est ça. Il va aller là et dans un an, il va dire qu'on va arrêter ça là; arrêter de faire deux Églises.» (...) Pendant un certain temps, le Catholicossat d'Antélias était vide. Après, ils [les dachnaks] ont placé Aram. Ça finit là l'histoire. On va attendre un autre siècle, je ne sais pas.

(Sako, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

D'autres répondants (21 personnes), s'ils affirment tout comme les pro-Etchmiadzine que l'unité de l'Église arménienne apostolique constitue un idéal à rejoindre, croient cependant, à l'inverse des précédents, que cette division doit être envisagée comme une richesse, comme une source de protection supplémentaire en l'absence d'alliés fiables qui pourraient aider l'État d'Arménie en cas de nouvelles agressions de la part de ses voisins azéris et turcs:

– Pour le moment, la plupart du monde n'est pas d'accord parce qu'ils ne sont pas sûrs à 100% que ce soit sécuritaire d'avoir juste un seul Catholicossat en Arménie. Autrement, on n'a absolument aucun problème. On veut être absolument sûr et certain que tout est sécuritaire, qu'il n'y aura aucun problème.

(Mihran, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

L'origine de cette division diffère selon les partisans de l'un ou l'autre Catholicossat. Les pro-Etchmiadzine situent la rupture aux années 50 (et à l'élection de Zareh I^{er} à Antélias), alors que les pro-Antélias justifient l'État actuel des choses en relation à l'histoire même de la nation arménienne:

– Ararat a deux sommets, l'Église arménienne est deux, la langue arménienne est deux, alors je crois que ça, c'est dans notre culture. Je crois qu'il faut que ce soit deux et peut-être qu'on sera aussi beaucoup plus solide, plus fort.

(Garabed, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

¹² Précisons que les répondants vivant à Paris se sentent peu concernés par la question.

Dans l'esprit de nos répondants, le Parti Dachnak est lié au Catholicossat d'Antélias, alors que les partis Ramgavar et Hunchak sont liés au Catholicossat d'Etchmiadzine. Ce lien induit, assurent-ils, un soutien financier, sinon moral, entre ces deux organisations. Si les organismes affiliés à Antélias ou au Parti Dachnak admettent ce lien, ceux soumis à Etchmiadzine nient avec vigueur tout parti pris en faveur d'un parti politique quelconque. Quoiqu'il en soit, nombreux sont nos interlocuteurs qui jugent la politisation (officielle ou officieuse) des Églises anormale et incompatible avec la mission première de cette institution nationale. La plupart de nos répondants non-politisés (20 personnes sur 25) affirment ainsi que les alliances 'parti-Catholicossat' répondent surtout à des intérêts organisationnels, sinon individuels, aux dépens de la population arménienne:

– Ce que je me rends compte, c'est que les Arméniens que l'on dit très croyants et qui le sont aussi, la population en tant que telle, accordent beaucoup d'importance aux Églises. Mais je pense qu'au niveau plus décisionnel... Moi, d'après les quelques expériences que j'aie eues, c'est que ce n'était pas si spirituel que ça. Ce sont vraiment des intérêts qui reviennent tout le temps. J'ai senti une certaine immaturité face à... Ils se servent de la spiritualité des gens pour des fins qui ne sont pas nécessairement...

(Hourï, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Cet état de choses explique, selon plusieurs de nos interlocuteurs, la désertion par les jeunes des Églises:

– Je pense que l'Église doit donner l'exemple en se réunissant, sinon, ça devient obsolète, ça devient caduc. On prêche une chose à l'Église, on en fait une autre. Ça a aussi une incidence directe sur la jeunesse. Regardez notre jeunesse, elle n'est plus pratiquante, elle ne croit plus. (...) Aujourd'hui, si notre classe ecclésiastique ne donne pas l'exemple, comment voulez-vous que les nouvelles générations en fassent autant?

(Serge, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Le terme 'jeune' renvoie, dans le discours des répondants, aux individus nés en Occident et non-politisés. Il s'oppose au terme 'vieux' qui, au contraire, renvoie aux personnes nées au Moyen-Orient (au Liban ou en Égypte) et impliquées dans la vie politique communautaire.

1.5 LES PARTIS POLITIQUES

Si plusieurs individus expliquent que la source de leur motivation à l'implication politique se trouve dans l'absence de reconnaissance du génocide par les pays occidentaux:

– J'ai consacré presque toute ma vie à la défense du problème arménien, à la lutte contre le génocide arménien et à la reconnaissance par le Gouvernement turc, justement, de ce génocide que le Gouvernement Jeune-Turc a perpétré contre mes ancêtres. (...) Ma motivation était que justice devait être faite au peuple arménien. J'ai lutté pour que cette justice soit faite. Elle n'est pas encore faite, il y a très peu d'États qui ont reconnu le génocide arménien.

(Varoujan, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

la présence des partis politiques en diaspora est toutefois de plus en plus remise en question. Les répondants, qui ne sont pas impliqués dans ces partis, critiquent l'aspect exclusif (l'obligation d'allégeance unique) des partis qui limite la circulation de leurs membres et qui favorise l'exclusion des non-membres:

– Quand j'étais membre d'Hamazkaïn, il y a plusieurs années, les gens pensaient que j'étais membre de Tékéyan. J'y allais, mais moi je n'ai jamais été membre; je fréquentais un peu. Donc là, on m'a dit: «Si tu veux être membre d'Hamazkaïn, tu ne peux pas être membre de Tékéyan.»

(Tamar, la quarantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 23 ans)

Ces derniers accusent ainsi les partis d'affaiblir le groupe en y introduisant une multiplication des différences internes qui s'opposent à l'unité (communautaire et nationale) désirée.¹³ Pour ces répondants, la partisanerie politique entraîne une pensée manichéenne qui limite de facto l'entraide communautaire. Or, soutiennent-ils, ce n'est qu'à travers l'entraide que peut continuer à s'affirmer et à se maintenir l'identité arménienne:

– Vous savez, la culture arménienne est unique, il n'y a pas plusieurs cultures arméniennes. La nation arménienne est une unité; elle est une entité. La langue arménienne, qui pour nous est sacrée, est une seule. Si nous avons des soucis, des inquiétudes pour l'avenir, tout le monde partage ces inquiétudes. Alors, puisque nous avons ces éléments-là qui sont uniques pour nous, il n'est pas bon d'introduire des divisions, d'introduire des forces qui sont centrifuges, surtout pour les jeunes. L'idée de politiser les jeunes, le monde de la communauté, n'a aucune validité.

(Megerditch, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 36 ans)

Si tous nos interlocuteurs admettent que sous la domination soviétique, les partis se devaient d'assumer la direction de la diaspora en l'absence de tout gouvernement réel, plusieurs pensent que le nouvel État rend leur présence obsolète; ils nuiraient donc à la réalisation de l'union nationale (des deux entités de la nation). Les partis devraient donc redéfinir leur mandat, affirment-ils. Leurs efforts, pensent ces répondants, devraient davantage être axés sur l'Arménie (plutôt que sur la diaspora) en supportant les partis là-bas, en encourageant les voyages dans cette direction, en trouvant des fonds pour l'aide humanitaire, mais surtout en acceptant de collaborer avec les autres organisations vers ce but commun. Le refus des partis de se retirer est donc interprété comme le signe d'une poursuite d'intérêts individuels (lutte pour le pouvoir et la direction) plutôt que nationaux (recherche d'unité):

¹³ C'est-à-dire à l'idée d'une homogénéité biologique, culturelle, linguistique et idéologique.

– *C'est la faiblesse des Arméniens d'avoir plusieurs partis politiques et religieux. Jusqu'au moment où nous n'aurons pas été capables de se réunir en tant qu'Arméniens, nous n'allons pas gagner notre cause.*

(Taline, la vingtaine, née au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

– *I think that they shouldn't have their political differences. They should not stress their political differences. I am not saying that they should not continue. We have so many things to do. Again I come to the same problems. Their political ideas should not bring differences, should not divide the people if they want to exist. They should exist in that way, not the way of division, the way of uniting. (...) They should put beside their difficulties, their differences and be together, having the same goal.*

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

C'est pourquoi ces répondants sont d'avis qu'aujourd'hui, les écoles, les Églises arméniennes et les centres communautaires apportent davantage aux communautés locales, parce qu'ils protègent la culture et enseignent aux jeunes générations le devoir d'investissement envers l'État d'Arménie, que les partis politiques qui n'entraînent que divisions et conflits:

– *Ça commence avec l'idéologie, mais après ça, ça devient un problème local entre membres de la communauté.*

(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Plusieurs de nos interlocuteurs adoptent cependant une position totalement inverse, puisqu'ils insistent sur l'importance des partis qui, aujourd'hui encore, demeurent les garants de la survie de la diaspora. Ce sont eux qui dirigent les écoles, les médias, ainsi qu'un grand nombre d'organismes communautaires. Ce sont aussi ces partis qui continuent de protéger économiquement, socialement et politiquement l'État d'Arménie malgré son indépendance:

– *C'est grâce à ces forces-là, ces Arméniens de la diaspora, que le gouvernement là-bas bouge aussi. (...) Je pense que c'est le rôle que la diaspora joue, que ce soit le Parti Dachnak ou le Parti Ramgavar, que ce soit n'importe lequel des partis, je pense que c'est important. (...) Ça aide pour les Arméniens d'ici, parce que ça nous tient ensemble, ce sont finalement des groupes d'appartenance. Ils jouent un rôle important au niveau de la politique des pays où on vit actuellement, au niveau des autres gouvernements et en même temps, au niveau du gouvernement arménien.*

(Ani, la trentaine, née en Arménie, vit au Canada depuis 22 ans)

Pour ces répondants, les partis politiques en diaspora continuent d'avoir un rôle important à jouer, que ce soit au niveau du lobbying politique (par exemple en ce qui concerne la récupération des terres occupées) ou économique (comme inciter les instances internationales à investir en Arménie) ou encore pour défendre les intérêts de la diaspora auprès des instances internationales (à travers la lutte pour la cause arménienne) ou même des instances arméniennes (la revendication du passeport par exemple).

Toutefois, à Paris, comme à Montréal, plusieurs de nos interlocuteurs affirment qu'avec l'indépendance de l'Arménie est apparue, en diaspora, un nouveau mode d'interaction caractérisé par l'ouverture communautaire. Un but commun ayant émergé (l'État-nation d'Arménie), différentes actions concertées auraient vu le jour (soirées dansantes, levées de

fonds, galas bénéfiques). Par contre, certains précisent que ces liens se sont surtout développés sur le plan individuel et que les organismes restent toujours sur leur quant à soi:

– Je dis que les anciennes habitudes ont fait des cors. Avec le changement de génération ça va changer. L'autre jour, j'ai vu deux jeunes gens dirigeants d'une association. Je leur ai dit: «Pourquoi ne venez-vous pas aux manifestations des autres associations? Ils font des choses très intéressantes. Vous n'allez pas vendre votre âme, allez-y.» Cette même attitude se trouve chez tous. Ce n'est pas propre à telle ou telle association.

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Cette modification est visible sous essentiellement deux formes: d'une part, la circulation entre les membres d'organismes affiliés à un parti politique est aujourd'hui tolérée, alors qu'auparavant le membre délinquant était soumis à l'exclusion; d'autre part, le travail pour faire avancer la cause arménienne adopte le plus fréquemment des formes apolitiques. Nombreux sont les individus qui expliquent que le choix de leur carrière professionnelle dépasse la simple nécessité de gagner leur vie, mais est directement lié au désir de 'faire quelque chose' de constructif pour le peuple arménien. Certains ont ainsi choisi le domaine de l'enseignement, d'autres la recherche ou encore le secteur des médias:¹⁴

– À l'origine, je pense que c'est un sentiment de révolte qui m'a poussé. De révolte contre le cynisme qui entoure la question de l'après-guerre du génocide, le fait que les vainqueurs n'aient pas fait le nécessaire pour punir les bourreaux. Une révolte du sort qui a été fait à tous les rescapés, parmi lesquels, évidemment, se trouvaient mes grands-parents. (...) Cette révolte s'est traduite à un moment par une démarche que j'ai voulu constructive, c'est-à-dire comprendre les choses, les exprimer, participer au travail de ré-appropriation du passé pour une transmission vers d'autres générations.

(Simon, la quarantaine, né en France)

DEUXIÈME SECTION: L'IDENTIFICATION EN DIASPORA

Nous le savons, le génocide a induit une expropriation au profit de la Turquie; or, les répondants expliquent que malgré les années passées, la nation arménienne en subit toujours les conséquences: les meilleures terres agricoles se trouvent désormais sous la juridiction turque; l'État d'Arménie n'ayant plus accès à la mer se trouve limité dans ses exportations; les descendants des victimes de ses massacres vivent dispersés à l'extérieur du territoire national. Cette situation provoque une certaine amertume du côté de la diaspora, mais paradoxalement, elle contribue aussi à nourrir la volonté de rester arménien malgré tout:

¹⁴ Si cette forme d'implication n'est pas née avec l'indépendance de la République d'Arménie, elle est néanmoins conscientisée comme une forme possible d'investissement, par de plus en plus d'Arméniens, depuis cette indépendance.

– *Le fait aussi que le génocide ne soit pas accepté, ça pousse à vouloir rester arménien jusqu'à ce qu'il soit reconnu. Dans ce sens, une fois qu'il sera reconnu, on sera plus tranquille, on pourra s'assimiler plus facilement. Après, c'est une démarche personnelle, ce n'est plus une démarche communautaire forte.*¹⁵

(Jean, la trentaine, né en France)

2.1 LA QUESTION DU RETOUR

Sous la domination soviétique, le fait de vivre en diaspora constituait un signe de protestation qui définissait l'identité des Arméniens en diaspora, expliquent nos interlocuteurs. À l'inverse, l'indépendance a induit une nouvelle équation selon laquelle pour se définir comme Arménien, il faut vivre en Arménie. Aujourd'hui, en raison de la présence d'un État arménien, il semble que la question du retour en Arménie se pose avec beaucoup d'acuité. Pour les uns, la migration en Arménie est envisagée comme une possibilité réelle. Parmi ceux-ci, un petit nombre en parlent comme une éventualité proche alors que pour les autres, il s'agit davantage d'une probabilité lointaine. Cette migration est ici conceptualisée comme une décision de l'individu de mettre fin à la diaspora, pour lui et pour ses descendants. Elle est donc envisagée comme un retour:

– *J'aimerais avoir une maison là-bas. J'aimerais vivre là-bas. J'aimerais m'installer là-bas pour les générations à venir, avoir des racines en Arménie actuelle.*

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Pour la majorité toutefois, cette migration est impensable. Leur discours véhicule une opposition constante entre la représentation négative qu'ils ont de l'État d'Arménie et celle, très positive, qu'ils ont de leur pays de résidence actuel. Le premier est ainsi conceptualisé comme pauvre, corrompu, instable politiquement et économiquement, comme un lieu où règne l'insécurité. À l'inverse, au second sont associés la liberté, le confort, la démocratie et la justice:

– *Si moi, je ne suis pas convaincu avec ce système-là, je ne veux pas et je ne peux pas vivre là-bas. (...) L'important c'est de pouvoir travailler, de gagner de l'argent. Dès que tu as de l'argent, tu peux tout avoir. Partout c'est la même chose, mais pas en Arménie. Il y a certaines choses que je ne peux pas avoir même avec de l'argent. (...) Au niveau social, je sais que j'ai, ici, des facilités. Si je veux avoir un passeport et que j'en fais la demande, je sais que je vais l'avoir dans cinq jours. Là-bas, ce n'est pas sûr. Je dois connaître des gens, je dois payer... J'ai vécu au Liban, je connais ce système-là, les pots-de-vin. Je n'ai plus cette habitude.*

(Aram, la trentaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 20 ans)

¹⁵ La lutte pour la reconnaissance du génocide peut prendre diverses formes, mais elle culmine toujours à l'approche du 24 avril. En voici deux exemples: Le 24 avril 1999, des centaines d'Arméniens ont pris le départ de Lyon et ont traversé la France à pied pour venir manifester à Paris, le 12 mai suivant, devant le Sénat français. À leur arrivée, des milliers d'Arméniens les attendaient pour manifester avec eux. En 2001, une campagne massive pour la reconnaissance du génocide s'est déroulée dans tous les organismes arméniens du Canada. Il s'agissait de

Les membres de ce groupe se représentent donc cette migration comme étant une nouvelle immigration, puisque rien de concret ne les attache à cet État. À ce sacrifice, ils opposent l'utilité pour l'État d'Arménie d'avoir une diaspora à l'étranger qui puisse l'aider financièrement et contribuer à son économie par les visites touristiques:

– Moi, je pense que c'est le devoir de chaque Arménien d'aller visiter son pays d'origine et de participer aux activités concernant les relations entre la diaspora et l'Arménie pour améliorer, au besoin, la situation économique de notre pays qui est un tout nouveau pays. Il a vraiment besoin de nous.

(Hovanes, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Toutefois, si peu de nos interlocuteurs expriment le désir de vivre en République d'Arménie, la moitié d'entre eux (tant montréalais que parisien) affirme y avoir voyagé au moins une fois, alors que l'autre moitié exprime le désir de la visiter un jour.¹⁶ Or, dans tous les cas, il s'avère que l'État d'Arménie n'est pas conceptualisé uniquement comme un lieu touristique, mais aussi (et parfois surtout) comme un espace où s'investir (entre autres par le biais de l'aide humanitaire ou par des résidences prolongées):

– La première fois, c'était une place touristique intéressante, bien que c'était toujours l'Arménie comme mon pays. Mais les quatre autres fois, je n'étais pas intéressé par les places touristiques; c'est fini pour moi. Pour moi, c'est le peuple, les problèmes du peuple plus que le reste.

(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Il semble, d'ailleurs, que pour les représentants, le premier voyage en Arménie ait eu lieu, le plus souvent, dans le cadre organisé de conférences réunissant l'ensemble des responsables de l'une ou l'autre organisation en diaspora. Ainsi, on constate que plusieurs membres de l'UGAB, du Parti Ramgavar ou du Parti Hunchak ont eu l'occasion de s'y rendre avant la chute du régime soviétique, alors que les membres du Parti Dachnak situent leur premier voyage après la chute de ce régime. Par ailleurs, un certain nombre de nos interlocuteurs s'y sont rendus pour la première fois au moment du séisme de 1988. Néanmoins, malgré ces différentes trajectoires, il est frappant de constater que cette première visite a souvent entraîné par la suite de nombreux voyages volontaires dans cette direction, puisque le tiers des visiteurs a ainsi déclaré s'y être rendu plus de cinq fois au cours des dix dernières années:

– After 1989, I have been there about twenty times.

(Sévag, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Ces sujets expliquent que le voyage en Arménie leur a permis de concrétiser leur appartenance, de connaître leurs racines. Ce voyage a donc contribué à accroître leur

remplir des cartes postales à l'intention du Premier Ministre canadien pour lui indiquer que le Canada demeurerait un des rares pays en Occident à ne pas avoir reconnu le génocide.

¹⁶ Seule une minorité (quatre personnes) affirme ne jamais vouloir y aller. Mais cette opinion est étroitement liée à l'état économique et politique actuel de la République. En présence de meilleures conditions locales, peut-être qu'ils pourraient réévaluer leur position.

attachement à la terre arménienne. Sur ce point d'ailleurs, plusieurs précisent qu'il faut faire une distinction entre l'attachement à l'espace national et une identification quelconque aux Arméniens d'Arménie avec lesquels ils se sentent peu d'affinités. Par contre, d'autres disent que la régularité des visites a permis d'atténuer ce sentiment:

– Mais après le premier jour où j'étais en Arménie, je me sentais complètement étranger. Je disais à mon ami: «Je me sens comme si j'étais en Syrie, en Irak ou quelque part comme ça. (...) Il y avait quelque chose qui n'allait pas entre l'Arménie et moi. (...) Mais l'été dernier, c'était un pays tout à fait différent et je n'y suis pas allé avec l'approche touristique que les gens ont envers l'Arménie. L'Arménie, pour moi, c'est chaque misère que je vois dans les coins. Ça, c'est ma misère à moi. Je commence mon histoire avec l'Arménie et je crois que dans l'avenir ça va aller jusqu'où, je ne sais pas, jusqu'au bout.

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Forts de ce constat, plusieurs parents de jeunes adultes déclarent avoir encouragé leur progéniture à s'inscrire à une association organisatrice de stage en Arménie¹⁷ afin, justement, qu'elle développe ce lien à l'espace national.

2.2 VIVRE EN DIASPORA

Pour les uns, la diaspora a nécessairement une fin. En conséquence, elle se doit d'investir dans la stabilisation économique et politique de l'Arménie pour rendre le retour possible. Pour les autres, la présence de plusieurs colonies dans nombre de pays, avant même le génocide, prouve que la diaspora n'aura jamais de fin. La diaspora doit donc surtout travailler à garantir sa survie en offrant à sa population une vie sportive, culturelle et artistique, en maintenant les liens entre les Arméniens dispersés à l'aide des Églises, des écoles et des associations, en donnant des outils à ses membres pour qu'ils puissent éviter l'assimilation. Mais, tous les représentants insistent sur le fait que la poursuite des objectifs de garder l'identité en diaspora et de maintenir la flamme du militantisme est un combat de tous les jours auquel ils se dévouent et pour lequel ils se sacrifient. Ils ont cependant l'impression que l'Arménie reste indifférente à cette lutte. Un exemple fréquemment cité de ce désintérêt est celui de la double règle orthographique. Plusieurs répondants (des enseignants ou des journalistes) soulignent l'apparente absence de volonté de la part de l'État actuel d'abandonner l'orthographe imposé par les communistes dans un souci de russification (*apérian ourraq*), pour revenir à l'orthographe classique (*mesrobian ourraq*) encore utilisé en diaspora:

¹⁷ Ceux-ci prennent plusieurs formes. On retrouve autant des stages à caractère humanitaire (venir en aide à des enfants, à des jeunes, à une population en construisant une bâtisse, en préparant des activités, etc.) que des stages à caractère culturel (effectuer des travaux d'archéologie, visite de musée, etc.) ou à caractère éducatif (apprentissage de la langue, de la littérature, etc.).

– *Bon, évidemment on attend toujours la bonne volonté des chers Arméniens d'Arménie de changer au moins l'orthographe, de revenir à l'ancien. Ça, ce serait déjà une preuve de bonne volonté s'ils y revenaient.*

(Bedros, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 9 ans)

Plusieurs sujets conceptualisent ainsi la diaspora comme étant la principale protectrice de l'identité arménienne:

Puisque chaque Arménien constitue une parcelle de la nation, le fait d'être avec d'autres Arméniens, nous disent les répondants, équivaut à reconstruire une Arménie 'virtuelle' qui transcende les frontières étatiques:

– *Un Arménien, c'est un Arménien. Si je rencontre un Arménien en Europe qui vient du Soudan, pour moi, c'est encore un Arménien. (...) Deux Arméniens qui se rencontrent, surtout s'ils ne se connaissent pas, dans un pays étranger: «Ah, tu es Arménien!» Tout de suite on se parle en arménien. Tout de suite il y a un petit lien qui se fait. Tout de suite un gros sourire. On peut se 'chicaner' cinq minutes après, mais ce n'est pas grave.*

(Samuel, la quarantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans)

Trois types d'appartenance se dégagent des propos tenus par nos répondants montréalais et parisiens. Les premiers affirment avoir une identité orientée vers la diaspora plutôt que vers l'État-nation d'Arménie; leur identification se développe en relation avec le fait que le retour en Cilicie est impossible:

– *Je suis foncièrement diasporique, parce que je suis issue par mes parents de l'Arménie occidentale.*

(Sirouhie, la soixantaine, née en France)

Les seconds parlent d'appartenances multiples, où l'appartenance arménienne symbolique se joint aux appartenances territoriales concrètes formant une sorte d'être hybride:

– *Je sens peut-être sept, huit cultures différentes en moi. Dans chaque pays où j'ai vécu, j'ai mangé leur bouffe, je parle avec leur accent. Quand je parle avec un Chypriote, je me sens tout à coup Chypriote. Si je suis au Liban et qu'il y a un Canadien, je me sens proche du Canadien. Je ne suis pas un Arménien modèle qui va crier, qui va faire la bagarre. Je suis un peu international, comme disent les Juifs.*

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Les troisièmes, pour leur part, rejettent toute appartenance autre qu'arménienne et orientent leurs efforts vers l'État-nation:

– *Je n'ai pas de point d'attache et je n'ai pas le besoin d'appartenance non plus. Je suis Canadienne d'adoption si on veut, mais je ne peux pas m'identifier à la nation canadienne.*

(Tamar, la quarantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 23 ans)

La présence de cet espace virtuel ne s'oppose toutefois pas au développement d'une loyauté envers le pays de résidence, ni au désir de s'y investir. Les répondants distinguent clairement

entre le fait de s'assimiler et d'oublier son appartenance arménienne (ce qu'il faut éviter à tout prix) et celui de s'intégrer tout en restant arménien (qui est au contraire souhaitable). Pour la plupart des répondants, être intégré équivaut à devenir 'invisible', c'est-à-dire de ne pas se faire remarquer par des actes provocateurs. Quelques-uns, tant à Montréal qu'à Paris, prônent également une implication dans la société hôte (défendre ses intérêts, participer aux institutions locales, s'investir dans les activités des autochtones) afin de lui montrer sa gratitude:

– Je pense qu'en tant que citoyen canadien, nous devons participer de façon active à la vie publique, à la vie nationale du Canada, du Québec, pour montrer à nos concitoyens qui nous ont accueillis qu'ils ont fait un bon choix et que nous ne sommes pas juste ici pour faire avancer notre cause, mais pour faire avancer la cause commune. Il ne faut pas être égocentrique. Je crois en la cause arménienne, mais il n'y a pas que ça qui préoccupe les Canadiens. Quand nous contribuons, nous participons aussi au développement de leur vie sociale, nationale, politique et tout ça. À ce moment-là, ils ont des oreilles plus attentives pour nous écouter sur d'autres sujets.

(Serge, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Cependant, les plus âgés de nos interlocuteurs avouent gérer difficilement cette multiplicité des appartenances qui les écartèlent entre leurs loyautés nationale (arménienne) et citoyenne (selon le pays de résidence):

– To be Armenian in Diaspora is the most difficult, because you become divided between your nationalities and between your belonging and, then, your country that you are living there. You are trying to be a good citizen, but it is something that is lacking to hold that. It is very difficult. But I think that new generation is doing very well with that. We are the generation who had come after the genocide. It is very difficult for us.

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

2.3 LES MARQUEURS IDENTITAIRES

2.3.1 La langue arménienne

Plusieurs répondants le soulignent, pour les Arméniens, la langue arménienne est sacrée et étroitement associée à l'idée de l'identité arménienne. De ce fait, tous les efforts doivent être faits pour la conserver et la transmettre. Certains de nos interlocuteurs (une minorité) s'élèvent toutefois contre cette déification de la langue qui, si elle constitue un élément identitaire important, n'en est qu'un parmi d'autres et ne saurait à elle seule menacer la nation fondée sur la foi et l'identité, sur l'enracinement du sentiment d'appartenance. Être arménien, selon ces sujets, est d'abord une question de patriotisme:

– *J'ai fait une tournée en France, une tournée de conférences, alors, j'ai eu des contacts avec beaucoup de jeunes. Et bien, la plupart d'entre eux ne parlaient pas un mot d'arménien. Mais quand je les ai approchés, quand nous avons créé des contacts, quand nous avons échangé nos points de vue, j'ai constaté avec beaucoup de soulagement et de consolation qu'ils étaient au moins aussi patriotes que moi et aussi Arméniens que moi.*

(Varoujan, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 29 ans)

Quoi qu'il en soit, dans l'ensemble, l'association 'appartenance arménienne' et 'langue arménienne' est très intégrée:

– *Je ne veux pas avoir un enfant comme ça moi, qui dit: «Je suis Arménien» et qui n'est pas capable de parler arménien. Si tu es Arménien, il faudrait que tu sois capable de parler arménien.*

(Sako, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Or, le fait de vivre dans un milieu occidental favorise au contraire un mouvement inévitable vers l'assimilation. Le sentiment de ne pas être à sa place domine le discours, surtout à Montréal où la distance physique avec l'Arménie est fortement ressentie. Bien que ce sentiment soit davantage exprimé à Montréal qu'à Paris, cela ne signifie pourtant pas que les Arméniens de la communauté parisienne se sentent davantage chez eux à Paris qu'à Montréal. Au contraire même, plusieurs répondants parisiens affirment qu'à choisir ils s'installeraient au Québec:

– *C'est un lieu où je suis obligé de vivre puisque ce sont les circonstances qui m'ont amenée ici, mais ce n'est pas idyllique. On me proposerait maintenant de venir m'installer au Québec que je ne dirais pas non, parce que ça me convient aussi. Parce que c'est un peuple que j'aime, c'est un système de vie que j'aime. Donc, je ne suis pas foncièrement attachée à la France.*

(Jacqueline, la quarantaine, née au Liban, vit en France depuis 20 ans)

Ainsi, la majorité de nos répondants expriment cette crainte et ce sentiment à travers l'expression 'vivre à l'étranger'. Les propos tournent alors autour de la nécessité de protéger et de transmettre l'identité, la langue, la culture aux générations suivantes dans un monde de plus en plus mondialisé, de plus en plus anglophone, de plus en plus éloigné du milieu culturel originel et donc de plus en plus menaçant sur le plan identitaire:

– *This space divided people, divided everything. Really here, to remain Armenians, to remain near of our history, to our culture, it is difficult. It is not only in this space, it is also in all countries, because scientifically, technically, the countries are so high. I mean, you are very small in this country, so it is difficult for us to make our culture here, to work, to be together in this wave, in this culture wave, in this technical wave that you are here.*

(Azniv, la soixantaine, née en Iran, vit au Canada depuis 4 ans)

La survie identitaire, affirment la presque totalité de nos interlocuteurs, n'est possible que par l'éducation parentale, scolaire et communautaire qui constitue les trois piliers de la transmission identitaire en diaspora. Les sujets soutiennent alors que le premier lieu de

résistance aux pressions assimilationnistes se doit d'être la maison familiale, espace où plusieurs d'entre eux (en fait tous ceux ayant un conjoint Arménien) exigent l'usage unique de l'arménien.¹⁸ Dans ce sens, le mariage exogame limite sérieusement cette pratique (sauf si le conjoint non-Arménien accepte d'apprendre la langue). Nombreux sont donc ceux qui opèrent un lien direct entre le mariage mixte et l'assimilation des futures générations:

– J'aurais aimé parler avec ma bru, ma langue maternelle. Ensuite, avec mes petits-enfants, quand ils vont naître, qu'est-ce qu'on va parler avec eux? Est-ce qu'on va parler le français, l'arabe, je ne sais pas quoi?

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

2.3.2 Le mariage endogame

Le taux élevé d'endogamie dans notre échantillon global¹⁹ signale, plus que le simple fait du hasard, la présence d'une volonté tendue vers le mariage arménien. La présence de certaines caractéristiques (telles que des affinités culturelles [participation communautaire, nourriture, musique] et historiques [intérêt commun à vouloir préserver la nation], une expérience de la diaspora similaire, ainsi qu'une volonté commune de garder et transmettre l'identité) permet de penser que le mariage entre Arméniens sera plus facile, plus harmonieux que le mariage avec un non-Arménien:

– C'est après cette fois-là [un premier mariage] que j'ai décidé de refaire ma vie avec une Arménienne, parce que ça élimine en partant certaines complications. On parle la même langue. Même si je suis complètement intégré, il y a des détails avec lesquels on n'a pas besoin de composer: les vêtements, la nourriture, la pensée, la vision du club, etc. (...) Je ne pense pas que ce soit un critère pour un Arménien d'épouser une Arménienne, mais c'est sûr qu'épouser une Arménienne, c'est moins compliqué dans certains cas.

(Serge, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Le thème du mariage permet de constater l'existence de quatre profils de répondants: ceux qui tiennent à ce que leur enfant épouse uniquement un Arménien (23 personnes sur 57):

– Ça me rendrait malheureux. Je le dis franchement. Je leur ai dit: «Lorsqu'on ne parlera plus arménien autour de la table, ce sera ma mort.»

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

¹⁸ Pourtant si les enfants de nos interlocuteurs respectent la règle imposée dans les communications avec les parents (parler strictement arménien), ils tendent, par contre, à user d'une langue autre lorsqu'ils communiquent avec leurs frères et sœurs ou avec leurs amis:

– À la maison, on parle arménien, pas souvent à l'extérieur... Même entre Arméniens, ils se parlent en français. Mais à la maison, on parle arménien.

(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

¹⁹ Rappelons que les caractéristiques de nos répondants sont exposées en annexe dans le chapitre 'L'échantillon de convenance'.

Ceux qui préféreraient un conjoint d'origine arménienne, mais accepteraient un mariage non-arménien (22 personnes):

– *C'est ça, c'est la vie. Il faut comprendre.*
(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Ceux qui n'ont pas de préférence (11 personnes):

– *Ça va être leur choix. Ça ne me dérangerait pas. Je ne me mêlerai pas de leurs affaires.*
(Sarkis, la quarantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 27 ans)

Ceux (1 personne) qui refusent le mariage arménien:

– *Je serai ravie, parce que je me dis qu'elle pourra être ce qu'elle est. Elle n'aura pas besoin de se créer des contraintes et de se dire: «Est-ce que ce que je fais est bien ou mal perçu?»*
(Jacqueline, la quarantaine, née au Liban, vit en France depuis 20 ans)

Ces choix semblent dépendre fortement de l'image de soi entretenue par le sujet. Plus il perçoit son identité ancrée dans l'arménité, plus sa position devient rigide et la préférence va vers le conjoint Arménien:

– *Si ça va aider l'assimilation de ma fille, de notre lignage, alors non, ça ne se peut pas.*
(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Alors que les répondants dont l'identité ne s'appuie pas fondamentalement sur l'ancrage ethnique ('nous sommes tous des êtres humains') acceptent plus facilement l'idée du conjoint non-Arménien:

– *Moi, de plus en plus, je suis convaincue que ce n'est pas l'identité culturelle qui fait d'une personne la bonne personne, le bon conjoint pour mes enfants. C'est vraiment au niveau des valeurs que je regarderais. (...) Donc la personne peut être de toutes origines, ce n'est pas ça qui fera la différence.*
(Hourì, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Toutefois, nous devons souligner que nos interlocuteurs se sous-divisent en deux sous-groupes: les répondants ayant des enfants jeunes ou adolescents tendent généralement à privilégier le mariage arménien; les répondants dont les enfants sont adultes et ont déjà fait leur choix disent qu'ils n'ont d'autre possibilité que celle d'accepter:

– *There are two choices. Even I rejected them and loose my son, or I said: «OK. I give my benediction.» and had the respect of my son.*
(Kaloust, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 30 ans)

Ce thème du mariage montre aussi, très clairement, que les principaux lieux de rencontre d'un conjoint arménien sont d'abord le cadre associatif, puis le réseau familial:

– *J'ai rencontré ma femme dans la communauté. C'était à un 'party' de St-Valentin.*
(Alain, la trentaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 20 ans)

– *Nous sommes si impliqués dans le système arménien que ça n'arrive pas beaucoup que vous voyez quelqu'un d'autre, même si vous travaillez...*
(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Conséquemment, certains représentants avouent qu'un des buts officieux de leur association est justement de favoriser l'établissement de liens entre les jeunes Arméniens:

– *Dans la première association qu'on a faite, les enfants se rencontraient, ils se connaissaient l'un, l'autre. Ça leur donnait même le goût de faire un mariage.*
(Azad, la quarantaine, né en Arménie, vit au Canada depuis 23 ans)

Plusieurs répondants pointent alors les contacts établis dans le milieu externe à la communauté comme principal facteur de risque au mariage exogame:

– *J'ai très peur pour ma fille. Elle évolue comme mes deux autres enfants dans un milieu non-arménien, mais comme c'est un travail intellectuel, ces contacts-là sont plus faciles.*
(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Toutefois, certains de nos interlocuteurs dont les enfants, ou eux-mêmes, ont fait un mariage exogame, soulignent que ces mariages, de plus en plus nombreux, à défaut de pouvoir être évités, sont plus facilement tolérés aujourd'hui qu'il y a quelques années:

– *Peut-être qu'il y a dix, vingt ans c'était 'less acceptable'. Maintenant, on ne peut pas changer ça.*
(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Par ailleurs, nombreux sont les sujets qui avancent que si le futur conjoint non-Arménien accepte d'apprendre la langue arménienne, ils se feront plus tolérants:

– *Il y a des gens qui ne sont pas Arméniens et qui sont super bien et là, je ne mettrai pas des bâtons dans les roues de mes enfants. Je connais des cas, des gens qui sont mariés avec des non-Arméniens et l'autre personne a appris la langue arménienne. Elle s'est sentie en elle-même aussi Arménienne que les Arméniens. Elle a partagé la même culture, elle a compris la façon de penser. Donc là, je ne serai pas aussi strict que mes aïeux.*
(Hovsep, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

2.3.3 L'école arménienne

Parce que l'espace public (les écoles non-arméniennes, le milieu de travail, les médias) est perçu comme un lieu qui favorise le processus d'assimilation, les parents (à Paris et à Montréal) tendent à privilégier, pour leurs enfants, les activités offertes dans le milieu

communautaire. L'école arménienne de jour (à Montréal) et du mercredi (à Paris) est alors conçue comme espace de pratique et d'enracinement de la langue:

– *C'est l'école, je crois, qui va lui apprendre la langue arménienne.*
(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Chacune des écoles arméniennes à Montréal étant associée à une certaine idéologie (politique ou religieuse),²⁰ les parents, qui sont également des représentants, choisissent bien évidemment pour leurs enfants l'école appartenant à leur regroupement:

– *Les gens qui s'occupaient d'Armen-Québec étaient les gens de l'UGAB, de Tékéyan. C'était nous-mêmes.*
(Zohrab, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

Les membres potentiels, pour leur part, privilégient plutôt l'une ou l'autre école en fonction du coût, des services disponibles, de la qualité de l'enseignement et des souvenirs qu'ils ont gardés de leur propre éducation:

– *C'est très pratique, l'autobus vient ici. Alex-Manoogian, lui, ne venait pas et à Nareg, il n'y a aucun service. À Sourp Hagop, ils donnent à manger le midi, chaud. C'est abordable.*
(Sako, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Ainsi, trente-six parents de la communauté montréalaise envoient ou ont envoyé leurs enfants dans une école arménienne de jour pour le niveau primaire, alors que vingt-et-un préféreraient l'école québécoise ou française. Ce résultat s'explique premièrement, par l'absence, jusqu'aux années 70, d'écoles arméniennes de jour à Montréal et deuxièmement, par le fait que la région métropolitaine parisienne est nettement plus étendue que celle de Montréal et constitue un obstacle à la fréquentation des écoles arméniennes, toutes situées en banlieues. En conséquence, plusieurs parents ont dû s'orienter vers l'école du mercredi (en France) ou du samedi (au Québec). Ainsi, le nombre de parents ayant choisi une école arménienne pour leurs enfants grimpe à cinquante-cinq si l'on tient compte de la fréquentation de ces écoles. Par contre, nos répondants montréalais expliquent que si la fréquentation de l'école arménienne au primaire favorise l'apprentissage de l'identité arménienne, la fréquentation de l'école non-arménienne au secondaire permet à l'enfant de s'intégrer à la société au sein de laquelle il vivra et travaillera. Nombreux sont donc ceux qui décident de retirer leurs enfants de l'école arménienne après le primaire:

²⁰ Ce qui n'est pas le cas, du moins officiellement, à Paris. De fait, certains répondants nous ont expliqué qu'officieusement le Parti Datchnak collaborait, ponctuellement, avec l'école St-Mesrop (celle-ci est située à Alfortville fief de ce parti), alors que d'autres nous disent que l'école Tebrotsassère avait longtemps été associée à l'UGAB (et donc au parti Ramgavar). Il semble cependant que d'une part, ces liens aient été beaucoup moins évidents qu'à Montréal et d'autre part, que l'indépendance de l'Arménie ait contribué à sinon éliminer, du moins à diminuer sérieusement ces associations 'parti-école' dans l'esprit de la communauté parisienne.

– Il a commencé avec l'école arménienne. Il était à Armen-Québec jusqu'à la sixième pour lui donner le goût de l'arménien. Parce qu'à la maison, c'est vrai que nous, nous parlions arménien, mais si lui ne va pas à l'école arménienne, ça va être vraiment difficile pour lui de continuer à la parler. La raison pour laquelle on a décidé d'arrêter l'école arménienne, c'est parce qu'il ne va pas aller en Arménie. C'est de l'arménien pour communiquer, mais après ça, il doit avoir l'éducation avec la langue qu'il va utiliser dans le pays.

(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

De fait, si nos répondants insistent sur l'importance de l'apprentissage de la langue arménienne, en même temps, ils valorisent énormément le fait de connaître plusieurs langues. Ce savoir, disent-ils, permet d'établir le contact dans la langue de l'interlocuteur, ce qui favorise la communication. De plus, insistent certains sujets, le fait de bien parler les langues étrangères permet également de se fondre dans l'environnement, de ne pas être repéré en tant qu'Arménien. La plupart des répondants citent, à ce stade de l'entrevue, le proverbe arménien suivant: *Vorkan lezou kides, aynkan mart es* ('Plus tu connais de langues, plus de personnes tu es'):

– Ils sont parfaits bilingues, tous les deux. Quand ils parlent français, vous ne pensez pas qu'ils sont Arméniens.

(Mihran, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

Les parents tendent alors à valoriser cet apprentissage auprès de leurs propres enfants:

– Forcer un enfant à ce qu'il apprenne dix langues, ce n'est pas forcer, c'est facile pour un enfant. Si on dit que c'est difficile, là c'est difficile. Si on ne dit rien, on passe d'une langue à une autre langue, dix langues ce n'est rien. (...) Mes enfants parlent arménien, français, anglais, et italien aussi. Plus on sait, plus on est riche.

(Nichan, la cinquantaine, né au Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

2.3.4 La participation communautaire

Pratiquement tous les membres impliqués de notre échantillon (55 personnes sur 58) ont participé activement à un organisme communautaire dans leur enfance ou au moment de leur adolescence,²¹ alors que les membres en retrait n'ont jamais, à l'inverse des précédents, été intégrés sur une base régulière dans le milieu communautaire:

– Jamais, on n'en a pas eu le temps. Depuis que je suis né... Il y a eu la guerre dans mon pays et je n'ai jamais fait partie de quelque chose.

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

De plus, la quasi-totalité des personnes rencontrées (66 personnes) dit s'être impliquée ou s'en être abstenue, essentiellement en raison de l'exemple parental:

²¹ Il semble que pour ces individus, la porte d'entrée principale ait été essentiellement les activités sportives.

– J'ai toujours appris à faire du bénévolat. Ça faisait partie de notre style de vie, si vous voulez. C'est ça que mes parents m'ont appris à faire aussi et donc c'était tout à fait normal et peut-être même logique que je suive ce parcours-là, même inconsciemment.

(Nora, la quarantaine, née en Syrie, vit au Canada depuis 22 ans)

Certains ajoutent également que la fréquentation d'une école arménienne et du centre communautaire a aussi contribué, de manière très importante, à leur engagement ou à leur absence d'engagement. Par contre, pour une minorité de nos sujets, c'est un frère, une sœur ou même parfois un ami, qui a été l'élément déclencheur de leur insertion:

– C'est ma famille qui le connaît du Liban. Il est ici depuis dix ans. Il connaît ma mère, il connaît mon père et c'est pourquoi il m'a demandé de rejoindre son groupe.

(Khoren, la vingtaine, né en Grèce, vit au Canada depuis 4 ans)

Toutefois, la famille élargie (oncles, cousins, etc.) semble avoir relativement peu d'influence dans ce processus puisque plusieurs répondants affirment pratiquer des modalités de participation communautaire différentes de leur parenté, en termes d'investissement personnel ou de choix d'organismes où s'impliquer.

Alors que les représentants et les autres membres actifs conçoivent l'appartenance organisationnelle comme un élément venant définir et renforcer leur identité arménienne:

– Tu sais, quand on appartient à une communauté, on a toujours dans le subconscient l'obligation d'aider la communauté ou de participer à son évolution, à son amélioration. Je ne dirais pas que c'est inné, mais normalement, si on se considère appartenir à une communauté, on a automatiquement ces sentiments-là.

(Hovsep, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

les membres en retrait la perçoivent, pour leur part, comme un signe de fermeture qui contredit la nécessité de l'intégration à la société hôte. Ceux-ci privilégient alors une appartenance 'du cœur':

– Appartenir à quelque chose, c'est ce qu'il y a de plus arménien. Donc l'Arménien naît et grandit dans un ghetto. L'Arménien subit depuis un jeune âge, un lavage de cerveau. Ces gens-là, ces enfants-là, ces adolescents-là, ces adultes-là, grandissent avec une certaine appartenance à l'Église et à la communauté. Église, politique, tout ça est mélangé là-dedans.

(Samuel, la quarantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans)

L'analyse des trajectoires personnelles des répondants parisiens et montréalais montre la présence de deux trajectoires possibles permettant de devenir représentant. D'une part, un certain nombre de membres actuellement actifs ou l'ayant été précédemment, ont indiqué avoir côtoyé le milieu communautaire depuis leur tendre jeunesse. Petit à petit, ils se sont investis davantage pour finalement en devenir les organisateurs. Ces membres ont donc suivi une trajectoire linéaire:

– *Pour moi, c'est un peu naturel d'être membre d'une organisation comme Hamazkaïn et dans la société arménienne. J'ai été membre d'autres organisations dès que j'étais très petite, comme les scouts et après, des organisations pour les jeunes, puis aussi de l'association étudiante Zabarian. C'était naturel de devenir membre d'Hamazkaïn.*

(Rita, la trentaine, née en Syrie, vit au Canada depuis 16 ans)

L'insertion à la vie communautaire des autres représentants rencontrés est, avant tout, le résultat du désir d'aider un ou des camarades dans la réalisation de leurs projets. Petit à petit, ces 'aidants' se sont investis de plus en plus dans l'organisation des activités:

– *Quand je suis venu ici, c'est par hasard que c'est arrivé. C'était des prêtres et des gens qui m'ont demandé si j'étais intéressé. Ma réaction a été: «Non, je ne sais rien. L'Église ça ne me dit rien.» Mais comme vous savez, on vous pousse. Après ça, vous commencez et après ça, il arrive que vous soyez intéressé par le travail.*

(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Nos interlocuteurs l'affirment, le fait d'entrer dans un organisme communautaire, comme simple participant ou comme membre actif, favorise le développement du réseau de connaissances personnelles. Or, l'agrandissement de ce réseau a pour effet d'entraîner la possibilité d'être invité à participer au comité exécutif (ou du moins à présenter sa candidature aux élections de ce comité) mais en même temps, il provoque aussi la possibilité d'être invité à intégrer d'autres associations ou comités. En conséquence, les individus impliqués dans plusieurs organismes communautaires le sont très souvent dans d'autres associations ou comités affiliés au même ensemble organisationnel (politique ou confessionnel), ou dans des organismes de la société hôte²²:

– *La chance que j'ai eue, c'est peut-être à cause des rencontres avec d'autres clubs, avec d'autres gens pendant les compétitions. Puis, en jasant comme ça, des fois ils demandaient: «On cherche quelqu'un pour faire du bénévolat.» C'est comme ça que je me suis impliqué avec d'autres organismes [non-arméniens].*

(Sarkis, la quarantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 27 ans)

Malgré cela, les individus ne s'investissent pas n'importe comment. En général, les répondants disent mettre leurs énergies dans un domaine où leur expertise est reconnue et leurs intérêts personnels comblés.

Les douze membres actuellement passifs justifient, pour leur part, leur absence d'implication en fonction essentiellement d'un choix relatif à leur personnalité, à leurs goûts personnels, à

²² Cette insertion semble souvent dépendre fortement du statut de parent:

– *Mon fils jouait au hockey et j'étais gérant de l'équipe. Je travaillais fort là-bas.*

(Nichan, la cinquantaine, né au Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

leurs priorités actuelles. Néanmoins, chez huit d'entre eux, leurs propos véhiculent, en parallèle, l'idée de la participation comme un impératif. Ce principe étant directement lié au fait même d'être Arménien:

– J'ai participé, j'y suis allé [à l'inauguration du monument dédié aux victimes du génocide] Parce que c'est un événement qui nous rappelle notre passé tragique. Comme Arménien, c'était un devoir n'est-ce pas. Surtout dans un pays étranger comme le Canada, comme ici. Et puis, pour peut-être me rappeler que je suis Arménien. Une autre raison, parce que je ne participe pas aux autres activités arméniennes.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

Plusieurs motivations, fort différentes, semblent guider les membres actifs mais, en fait, elles peuvent se résumer en une seule: participer au devenir arménien en diaspora. De fait, c'est dans les organismes communautaires que se construit et se perpétue le milieu arménien, que s'évite l'effritement de l'identité arménienne. L'absence de participation (l'état de retrait) est donc, en conséquence, interprétée par plusieurs, comme le signe d'un désintérêt envers l'identité arménienne et comme la preuve d'un processus d'assimilation en cours.

Si les représentants s'investissent, c'est pour transmettre aux générations futures, c'est-à-dire en premier lieu à leurs propres enfants et aux enfants de leurs enfants. Or, pour que se renouvellent en tant qu'Arméniens, les générations, il y a nécessité de renouveler également le bassin de militants et c'est justement là où le bât blesse. Le constat est général, les jeunes sont absents des comités exécutifs et la question se pose quant à la relève. L'absence de ces remplaçants contribue alors à accentuer le sentiment de contrainte des représentants des organisations de la communauté arménienne, obligés de mettre encore pour quelque temps leurs propres désirs de côté:

– Avec cette génération-là, il y a un manque d'esprit de bénévolat. S'ils vont venir ici, ils vont venir pour faire n'importe quoi, mais ils doivent être payés.

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Si certains analysent l'absence des jeunes comme le reflet à l'échelle arménienne d'une situation mondialisée: les jeunes désertent les églises, ils désertent les communautés, ils désertent les partis parce qu'ils ont désormais d'autres centres d'intérêts, le défi pour ces aînés résidant justement dans le fait de cerner ces intérêts et de réussir à motiver les jeunes à participer, d'autres expliquent cette situation par l'écœurement des jeunes face à la politisation

de la vie en diaspora: Ils ne fuiraient pas la communauté, mais plutôt les partis politiques arméniens.²³

Pour pratiquement tous les répondants, le don relève de l'évidence. Cependant, il existe dans les faits deux sortes de donateurs. Les premiers (généralement des représentants) qui se caractérisent par un sentiment nationaliste très développé, se représentent le don communautaire comme un devoir, comme un acte naturel et logique faisant partie intégrante de leur implication. En conséquence, le véritable acte humanitaire, à leur avis, demeure le don fait hors de la communauté:

– The aims are different. They are for the community first. Outside of the community, for me is purely humanitarian.
(Sévag, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

En ce qui concerne les participants actifs, les dons sont dirigés vers les causes défendues par le réseau organisationnel où s'investit l'individu, alors que les participants passifs (tout comme les membres en retrait) ont tendance à orienter essentiellement leurs offrandes vers les églises qui sont perçues comme des espaces 'neutres'. Ces participants (actifs ou passifs) ont également pour caractéristique de s'intéresser avant tout aux associations caritatives ou défendant les droits de l'Homme. Mais dans les deux cas, qu'il soit dirigé vers la communauté ou vers la société hôte, l'acte de donner est conçu comme un acte humanitaire et constitue généralement la réponse à une sollicitation:

– J'ai été abordée par bien des affaires d'Églises puis, je ne me souviens pas de qui à fait quoi. Je donne dans ce temps-là.
(Suzanne, la cinquantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 35 ans)

Il semble que les sollicitations suivent le réseau associatif. Si un individu est inscrit sur une liste de membres (paroissial, scolaire ou associative), son nom sera sur toute liste d'envoi postal ou d'appel téléphonique. Inversement, l'absence de participation épargne l'individu de cette sollicitation. Par ailleurs, nos interlocuteurs expliquent que les informations concernant

²³ Cette seconde explication est relativement juste, considérant nos propres données, puisque la moitié des répondants âgés de moins de trente ans (10 personnes sur 20) s'implique dans une association arménienne autre que politique, le tiers (6 personnes) ne participe à aucun organisme arménien pour le moment (bien que plusieurs soient engagés dans un organisme de la société hôte), alors que le cinquième (4 personnes) participe, à l'occasion, à des activités politiques arméniennes sans toutefois être membres d'un parti politique. De plus, une personne sur trois (7 personnes), dans ce groupe d'âge, a fondé sa propre association et le même nombre privilégie un engagement en lien avec la société d'accueil. Ces derniers expliquent leur choix surtout en relation avec le refus de glisser dans un moule idéologique:

– J'ai fait le tour de tout ça et il y a quelque chose qui m'a marqué, c'est qu'il y avait toujours une espèce de négativisme envers l'autre. Je n'ai pas aimé ça pour deux raisons. Premièrement ça m'empêchait d'être moi-même. Il fallait que je me range dans une certaine idéologie. Deuxièmement, je voyais qu'en tant que membre d'un groupe je ne pouvais pas être aussi un peu disponible et aider tout le monde, alors que moi, j'aime aider tout le monde.
(Serge, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

toute levée de fonds suivent aussi le réseau social (familial et amical), ce qui permet à un individu non listé de contribuer régulièrement sans jamais être sollicité directement:

– On a passé par ma mère, parce qu'ils avaient envoyé... Comme je n'ai pas de courrier direct avec eux, je ne reçois pas d'invitation ou quoi que ce soit. Ma mère avait reçu une lettre. On a ramassé de l'argent, mes sœurs et moi. Les membres de la famille ensemble, on a mis dans l'enveloppe et: «Maman, tu vas envoyer ça.»
(Ani, la trentaine, née en Arménie, vit au Canada depuis 22 ans)

Quoique le don fasse partie de la vie communautaire, certains événements sont nettement plus mobilisateurs que d'autres. L'aide à l'Arménie,²⁴ tout comme les activités entourant la question du génocide soulèvent une participation très forte chez tous nos répondants. Néanmoins, ils sont aussi source de discussions. Par exemple, en août et septembre 1999, une très importante levée de fonds a eu lieu à Montréal afin de subventionner le premier monument rappelant le génocide arménien au Québec. Or, de nombreux commentaires négatifs ont circulé à la suite de l'inauguration:

– J'ai été mal informé. Quand ils ont fait la levée de fonds, ils m'ont donné un message et j'ai donné ma contribution à cause de ce message: c'était le monument pour les Arméniens. Ça a fini que ce n'était pas pour les Arméniens, mais pour tous les génocides et celui des Arméniens était l'un de ces génocides. Mais les Arméniens n'ont pas su ça. Les Arméniens ont fait une levée de fonds pour plus de 50% de la chose. Ça, ça m'a laissé un peu... Si j'avais su, j'aurais supporté pareil, mais pourquoi je n'ai pas su ça moi?
(Sako, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

2.3.5 Le bottin arménien (à Montréal)

Selon nos répondants montréalais, il semble que les coordonnées des personnes qui apparaissent dans les bottins arméniens de Montréal sont recueillies de deux manières différentes. Tout comme les listes de sollicitation, toute personne inscrite auprès d'un organisme communautaire montréalais voit ses coordonnées automatiquement insérées dans le bottin. Cela signifie donc qu'une personne peut être inscrite dans le bottin à son insu. Cela ne veut pourtant pas dire pour autant qu'elle contribue automatiquement à sa parution:

– C'est Sourp Hagop qui a décidé, mais c'est aussi un choix. Je suis très heureux que mon nom soit là-dedans.
(Hourí, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

L'inscription des autres nécessite une démarche volontaire, démarche qui n'est pas toujours jugée nécessaire:²⁵

²⁴ Le terme Arménie renvoie ici à la région qui inclut l'État, le Haut-Karabagh et le Nakhitchevan.

²⁵ Si quarante-deux des quarante-cinq représentants rencontrés étaient inscrits dans l'un ou l'autre de ces deux bottins, seulement dix-neuf des vingt-cinq personnes rencontrées en tant que membres l'étaient également.

– J'ai toujours gardé un numéro de téléphone confidentiel et personnellement, je n'ai pas fait ces démarches-là. J'ai le bottin, je le reçois, mais non, je ne veux pas m'inscrire là-dedans.

(Ani, la trentaine, née en Arménie, vit au Canada depuis 22 ans)

Etre inscrit dans le bottin arménien, qui ne regroupe, par définition, que des Arméniens, revient à affirmer cette appartenance:

– Pourquoi je veux avoir mon nom dans le bottin? Parce que nous sommes Arméniens.

(Alain, la trentaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 20 ans)

Cette question du bottin est intéressante parce qu'elle renvoie à la problématique du nom de famille arménien. De fait, il arrive, à l'occasion, que la terminaison 'ian' ait disparu ou ait été remplacée par la désinence 'oglu' dans une tentative de turquification des noms arméniens par les autorités turques. Les personnes (tant en France qu'au Québec) qui sont dans ce cas, disent réfléchir à l'opportunité de modifier leur nom afin de retrouver ce 'ian'. Cependant, un problème délicat se pose: en l'absence de tout papier officiel, comment être certain de retrouver le véritable nom de famille:

– Je vais le changer. Mais pas pour le même parce que la racine est en turque, je ne veux pas. Je ne veux pas le même nom plus 'ian'. Je vais peut-être le traduire littéralement en arménien.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

Ce processus est d'autant plus long et complexe que les individus concernés sont déjà connus dans leur vie professionnelle sous un certain nom et que sa modification nécessiterait une série de démarches pour faire modifier l'ensemble de leurs papiers officiels (diplômes, passeport, etc.). En même temps, récupérer un nom arménien représente une victoire sur la tentative d'annihilation des Turcs. Plusieurs adoptent donc la stratégie suivante: fonctionner sous un nom arménien dans leur vie sociale (au sein de la société arménienne) et conserver le nom 'non-arménien' dans la société en général:

– Mon nom est Yacoub Khandjian. En arménien c'est Yacoub Khandjian. Tout le monde [arménien] me connaît sous ce nom. Je m'appelle Yacoub Khandjian, mais l'officier arabe le lit autrement. Comme il le lit, il l'écrit [dans le passeport]. Mon frère s'appelait autrement. Mais ça ne fait rien, moi je m'en fous. Qu'est-ce que ça change? Tout le monde [arménien] me connaît sous le nom de Yacoub Khandjian, sauf vous.

(Jacob, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 22 ans)

Ce mode de fonctionnement, qui permet de séparer le 'monde arménien' de la société globale, amène cependant quelque confusion lorsqu'un Arménien recherche un autre Arménien:

– *Moi, tout le temps, je me faisais appeler Kébabjian et tous mes amis me connaissaient Kébabjian. Je sais bien que des amis sont venus ici et ils ne trouvaient pas mon nom. Justement, quand on a déménagé, j'ai demandé dans le bottin téléphonique qu'on me mentionne sous Kébabjian, pourtant je suis Kabab. C'est pour ça que ça rend les choses un peu difficiles parce que je suis bien connu aussi sous Kabab.*

(Hovsep, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Il semble donc que le nom soit conceptualisé comme un lien fondamental à l'identité arménienne. Toutefois, en même temps, la 'visibilité ethnique' qu'il confère peut parfois devenir source de gêne en pays étranger, confirmant ainsi la non-appartenance comme le signale ce répondant:

– *Pendant assez longtemps, j'avais honte de mon nom de famille parce que c'était long, il y avait des z et des y, c'était difficile à prononcer, puis les gens riaient de moi. (...) Maintenant quelqu'un me demande et tout de suite, je lui dis: «Je suis Arménien». Pourquoi les bonhommes Juifs avec la barbe et le mini-chapeau et tout ça, se promènent dans la rue? Parce qu'ils veulent être identifiés comme Juifs. Ils ne cachent pas ce qu'ils sont. Alors, pourquoi nous, on cacherait ce que l'on est? Peut-être que tout ce qui nous reste, c'est le nom en réalité. Si on change ça aussi, alors on perd tout.*

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Les prénoms constituent aussi une ressource stratégique, fondée sur le modèle précédent. Ils servent à la fois à se fondre dans la société globale (à se rendre invisible) et à se rendre visible dans le monde arménien. Ainsi, nous avons observé la tendance au double prénom. Cette tendance prend deux formes différentes selon qu'elle concerne les adultes migrants ou leurs enfants, nés dans la société d'accueil. D'une part, plusieurs personnes choisissent de traduire leur prénom (plus ou moins fidèlement) lorsqu'ils sont en contact avec des non-Arméniens. Ils se rendent ainsi 'invisibles'.²⁶ Par exemple, Boghos devient Paul, Arto devient Arthur, Hasmig devient Jasmine, Taline devient Nathalie, etc. D'autre part, les parents semblent avoir adopté l'habitude d'offrir à leur nouveau-né deux prénoms, l'un occidental, l'autre arménien (par exemple Marie Taline ou Azad Jack). Le prénom semble donc jouer le rôle d'un marqueur identitaire qui serait activé dans le milieu communautaire (être visible auprès de ses semblables), mais écarté dans la société (disparaître pour devenir le même que ses concitoyens).

2.4 L'ÊTRE ARMÉNIEN

Selon nos interlocuteurs, les Arméniens sont d'abord un peuple qui se caractérise par son ancienneté (millénaire) et par sa culture (riche). De plus, ce peuple possède une histoire difficile, faite de souffrances, qui l'a doté de courage et d'une grande capacité d'adaptation

(aptitude à l'invisibilité). Ce sont également des gens travailleurs et des bâtisseurs. Mais en dépit de toutes ces qualités, plusieurs pointent la jalousie comme défaut caractéristique. Cette jalousie est alors interprétée comme une lutte de pouvoir régnant entre les Arméniens tant en diaspora qu'en Arménie:

– Quand je vois les relations entre Arméniens, politiquement, socialement, ça ne me plaît pas du tout. Je ne sais pas si ça existe chez les autres peuples, mais il y a une jalousie insupportable entre Arméniens. L'Arménien n'aime pas que l'un prie plus que lui. De temps en temps, ils ne se supportent pas politiquement. Tout ça fait que je ne suis pas content, mais je ne peux rien faire, je le dis et c'est tout.

(Jacob, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 22 ans)

Par ailleurs, les sujets tendent à opérer de multiples distinctions entre les Arméniens, soit entre les Arméniens de la diaspora et ceux d'Arménie, soit en diaspora entre les différentes régions de provenance. Dans le premier cas, nous l'avons dit, les répondants associent la diaspora aux originaires de l'Asie mineure (ou Cilicie). Cette région est aussi appelée l'Arménie de l'Ouest et par extension, l'Arménie occidentale. Elle se caractérise par un dialecte nommé l'arménien occidental. À l'inverse, le territoire actuel, couvert par l'État arménien et par l'Iran, correspond à l'Arménie de l'Est et par extension, à l'Arménie orientale. On y parle l'arménien oriental. Cette terminologie entraîne une représentation de la diaspora conceptualisée comme occidentale, alors que l'État d'Arménie est pensé comme oriental. Cette opposition Occident/Orient favorise alors un discours où sont opposés les cultures, les dialectes et les mentalités occidentale (propres à la diaspora) et orientale (propres à l'État d'Arménie). Ces dissemblances, auxquelles s'ajoutent des expériences différentes sur les plans économique (capitalisme versus communisme) et politique (génocide et dispersion versus stabilité; libéralisme versus soviétisme), entraînent, selon nos interlocuteurs, plusieurs incompréhensions entre les Arméniens de la diaspora (qui auraient l'esprit ouvert)²⁷ et ceux d'Arménie (qui auraient, au contraire, l'esprit borné):

²⁶ Il nous est arrivée, à plusieurs reprises au cours du terrain, de rencontrer des individus se présentant sous un certain prénom occidental pour ensuite apprendre par d'autres qu'ils fonctionnent dans la société arménienne sous un prénom arménien.

²⁷ Le fait de vivre en diaspora, parce qu'il implique l'obligation de vivre hors de chez soi, est généralement associé par plusieurs à la présence d'une grande ouverture d'esprit envers d'autres cultures.

– Peut-être, parce qu'on est né comme ça, on est né en diaspora...Ce n'est pas que j'aime la diaspora, mais j'aime l'ouverture que ça donne le fait d'être en diaspora. On est Arménien, mais on fait partie des Québécois. On se considère d'un certain point de vue Québécois. De ce fait là on est ouvert envers eux. Et puis aussi, vu que je suis né au Liban, je suis ouvert aussi envers les Libanais.

(Hovsep, membre, la quarantaine, né au Liban)

– Aujourd'hui, je me rends compte que malgré mon très grand désir d'unité, nous sommes devenus deux peuples différents. C'est très malheureux ce que je dis. Malgré mon grand désir de réaliser cette unité, je vois que vraiment il y a des obstacles infranchissables. Non pas seulement entre Arméniens occidentaux et orientaux, mais aussi parce que le système soviétique est passé dessus.
(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Dans le second cas, la comparaison la plus fréquente dans les deux communautés que nous avons étudiées oppose les Arméniens du Liban aux Arméniens de Turquie ou d'Arménie (mais vivant en diaspora). Aux Arméniens du Liban est associée l'idée de personnes politisées et très impliquées dans la vie communautaire en raison de leur fréquentation des écoles arméniennes. Image que les Arméniens du Liban acceptent et s'approprient:

– J'ai eu une vie très active. Parce que je suis né au Liban je pense. Depuis ma jeunesse, depuis que j'étais tout petit on a vécu comme ça. C'était une vie normale.
(Berj, la vingtaine, né au Liban, vit en France depuis 10 ans)

À ces Arméniens est également associée l'idée de l'esprit de compétition et de division:

– Pour moi, il n'y a pas ces choses-là. Je n'étais pas dans un environnement comme au Liban pour savoir ce que ça veut dire la compétition entre les Arméniens. Pour moi, tous sont les mêmes. Tous, nous sommes Arméniens dans tous les pays du monde.
(Khoren, la vingtaine, né en Grèce, vit au Canada depuis 4 ans)

À l'inverse, les Arméniens de Turquie, pour leur part, sont habituellement associés à une absence de politisation. Celle-ci est alors expliquée en relation avec le contexte turc qui interdit les regroupements politisés; il ne reste plus, pour les Arméniens d'Istanbul, que l'église comme lieu de rassemblement. Ces derniers reproduiraient en diaspora le comportement appris en Turquie. Il semble que les Arméniens venant d'Arménie représentent très fortement, pour les autres Arméniens, l'image de la différence, du lointain qui draine la méfiance et induit une absence d'identification:

– Moi, je considère les Arméniens d'Arménie pas vraiment comme des Arméniens. Ils sont là pour profiter de toi. Ce sont des profiteurs.
(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Plusieurs interlocuteurs, originaires de Turquie ou d'Arménie, expliquent avoir ressenti une exclusion, une mise à l'écart de la part des Arméniens du Liban ou d'Égypte. Leur autonomie est toutefois interprétée par les Arméniens du Moyen-Orient comme une preuve supplémentaire de leur différence:

– Ceux-là aussi, c'est tout à fait une autre mentalité, une autre manière de penser. Ils sont séparés. Ils ont leur centre. Leur mentalité est très différente.
(Stépan, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

Une conceptualisation du 'vrai' Arménien transparait à travers les discours des uns et des autres. La légitimité de l'identification arménienne, selon ce qu'en disent nos répondants, tient à certains éléments normatifs, tels le fait d'être chrétien (et idéalement apostolique), de connaître l'histoire arménienne, de parler et d'écrire l'arménien (ce qui s'apprend en principe en fréquentant une école arménienne), de s'abonner à au moins un journal communautaire et de participer à la vie communautaire (et donc au devenir national), l'absence de l'un ou l'autre de ces marqueurs identitaires étant ressentie par certains de nos répondants comme un manque. Aussi, certains d'entre eux ont tenté de remédier à cette situation, soit en intégrant un organisme communautaire, soit en apprenant la langue:

– La chorale, ça m'a aidée beaucoup parce qu'à force de lire et de chanter toujours la même affaire, j'ai appris encore. (...) Moi, j'ai toujours voulu l'apprendre, mais ça n'a pas donné que j'applique et mes parents ne nous ont jamais forcés. Puis, chez nous, nous parlions tout le temps en anglais, même pas en arménien. C'est pour ça que mon arménien n'était pas fort. Mais avec le comité, ils m'ont corrigée à chaque fois que je disais quelque chose. Je me suis beaucoup améliorée avec ça. Là, je parle toujours en arménien. (...) C'est ma langue, je veux l'apprendre. En vieillissant, je trouve qu'on veut avoir plus de notre culture, plus de... Moi, je ne connais même pas toutes ces choses, l'histoire des Arméniens. J'aimerais le savoir, mais c'est juste que je n'ai pas été à l'école arménienne pour le savoir non plus.

(Pauline, la vingtaine, née au Canada)

Plusieurs répondants, actuellement en retrait, relient cet état actuel à l'échec d'une tentative précédente de rejoindre un groupe. Ils se seraient retirés après avoir senti que leur appartenance arménienne était remise en question du fait de l'absence de ces marqueurs.

CONCLUSION

Pour synthétiser, l'appartenance arménienne telle qu'elle se dessine à partir du discours général de nos répondants ne se comprend qu'en relation à cinq éléments. Premièrement, l'Arménie doit constituer un idéal pour tout Arménien. Cependant, cet idéal peut s'exprimer de manière symbolique ou se concrétiser:

– Je vais aller, je vais voir, je vais aider si je peux avec l'organisation [où il milite] ou personnellement, mais pas plus que ça... Ce n'est pas mon pays.

(Nichan, la cinquantaine, né au Éthiopie, vit au Canada depuis 21 ans)

Deuxièmement, si les Arméniens sont chrétiens (qui plus est, les plus anciens chrétiens au monde), l'appartenance apostolique accentue toutefois la légitimité de l'identification arménienne:

– Quand j'étais là, à Etchmiadzine, je pouvais même voir le Catholicos (...). J'allais lui demander de me baptiser orthodoxe arménien juste pour devenir plus Arménien. J'allais lui dire que je ne suis pas croyant. Ce n'est pas pour la religion, mais je veux devenir Arménien, plus Arménien que je le suis.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

Troisièmement, le nom et le prénom constituent des signes incontestables de l'appartenance arménienne, en raison d'une part, de la désinence 'ian' qui permet de se repérer mutuellement et d'autre part, de la prononciation accessible aux seuls Arméniens:

– Ensuite, étant donné que j'ai vécu dans plusieurs pays, je me trouvais toujours étranger. Les gens parfois n'arrivaient pas à prononcer mon nom comme il faut. Quand je suis arrivé à l'aéroport de Yérévan, le douanier ouvre le passeport: «Jiraïr Topakian?» Mais dans un arménien très, très propre. C'est là que j'ai dit: C'est là mon pays.»

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Quatrièmement, la langue arménienne occidentale est le propre des Arméniens de Cilicie et parce que ces derniers vivent en diaspora, elle est la langue qui caractérise cet espace:

– La langue de l'État étant l'arménien oriental, il n'y a que la diaspora qui puisse défendre l'arménien occidental. J'estime que le maintien de l'arménien occidental fait partie de la cause arménienne et qu'il est essentiel de travailler dans ce sens.

(Sirouhie, la soixantaine, née en France)

Cinquièmement, la nation arménienne étant une et indivisible, les Arméniens ont le devoir de s'unir dans leur lutte commune pour la cause arménienne et pour la protection de l'État. En conséquence, tout élément à la source de divergences d'appartenance devrait être banni:

– On est un petit groupe, on peut s'entraider. C'est toujours ça, tant qu'on est uni, on fera des choses magnifiques. En fait, il faut que nous soyons unis pour servir le pays où nous sommes. Il faut s'entraider entre nous. Comme une seule communauté, que nous mettions nos forces ensemble au lieu d'être divisés, parce que la division c'est toujours une perte. (...) Comme je dis, en Arménie, je comprends, mais tant qu'on est en diaspora, je vis difficilement les partis. Pour moi, ils sont Arméniens point final.

(Anoush, la soixantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 32 ans)

Nous avons également mis en évidence la similarité du discours des répondants montréalais et parisien. En effet malgré la politique locale différente, ces derniers se rejoignent sur tous les points, sauf en ce qui concerne trois aspects. Ils se distinguent d'abord en ce qui touche la représentation de la nation: les Arméniens vivant au Canada ont généralement tendance à s'appuyer sur le discours multiculturaliste pour légitimer leur revendication à l'intégration nationale arménienne, alors que la plupart des Arméniens résidant en France utilisent au contraire le discours républicain (une nation, une citoyenneté, un peuple) pour expliquer leur non-droit à la citoyenneté arménienne. Ils se différencient ensuite en ce qui regarde la représentation du pays d'accueil: les Arméniens montréalais expriment leur satisfaction plus souvent que les Arméniens parisiens face au pays de résidence. Cette satisfaction serait liée

à la présence de la politique multiculturaliste qui leur permet d'être à la fois Arméniens et Canadiens. Les Arméniens de Montréal et de Paris se différencient aussi sur le plan de la fréquentation des écoles arméniennes. Parce que les écoles arméniennes de jour sont moins accessibles en France, les Arméniens parisiens tendent à privilégier pour leurs enfants une école du mercredi, alors qu'à l'inverse, les Arméniens montréalais qui ont accès à trois écoles arméniennes choisissent le plus souvent une école de jour.

De ces résultats, il apparaît que si tous les répondants tendent à se définir en relation avec la situation de diaspora et si tous expriment une certaine loyauté envers le pays hôte, nous pouvons les répartir en trois groupes distincts en ce qui concerne leur identification personnelle. Les 'Arméniens orientés vers l'État d'Arménie', considèrent l'État d'Arménie comme leur patrie et en tant que tel, ne se reconnaissent qu'une appartenance unique, fondée sur l'identité arménienne dont le point d'ancrage est la nation. En conséquence, ces répondants affirment penser à un retour éventuel en Arménie; mais en attendant ce moment, ils envisagent comme un devoir les voyages réguliers vers l'Arménie, l'implication communautaire et les dons au groupe idéologique auquel ils appartiennent. Dans le même ordre d'idée, parce qu'ils considèrent que la seule manière possible d'éviter l'assimilation est de préserver la langue arménienne, ils privilégient les mariages endogames à l'exclusion de tous autres et investissent fortement le milieu arménien. Ils occupent ainsi le plus souvent des postes de responsabilités dans la communauté et expliquent qu'il s'agit du résultat d'un choix délibéré de leur part. Les 'Arméniens orientés vers la diaspora', parlent aussi de l'Arménie comme de la nation, mais leur appartenance arménienne se construit en relation avec la conscience aiguë d'être en diaspora. À l'appartenance abstraite à l'État d'Arménie, ils opposent une appartenance concrète au pays de résidence. Ces individus considèrent que leur investissement est de loin plus profitable à l'Arménie à partir de la diaspora que sur le territoire national et rejettent toute idée de migration vers l'État arménien. Ces répondants tiennent un discours d'ouverture envers la société hôte où plusieurs s'investissent de façon parallèle à leur engagement communautaire. Ils sont généralement ouverts aux mariages exogames, bien qu'ils aient une préférence pour les mariages endogames et tendent à effectuer des dons aux organismes qui défendent une cause en laquelle ils croient, qu'elle soit arménienne ou non. Les 'Hybrides' construisent leur appartenance en relation avec leurs divers territoires de vie (actuel et passés). Pour eux, l'Arménie ne représente aucune attache particulière et demeure de l'abstrait. Ces individus véhiculent une vision universaliste du genre humain et perçoivent leur appartenance arménienne comme l'effet du hasard. En conséquence, ils n'expriment aucune préférence quant aux mariages endogames et exogames. Cette représentation de soi comme un être anational les pousse également, habituellement, à se tenir en retrait de la communauté ou à s'investir à la fois dans la communauté et dans la société hôte. Pourtant, les 'Hybrides' revendiquent leur appartenance

arménienne tout comme les membres des deux catégories précédentes; mais, celle-ci ne s'exprime que lorsqu'ils sont directement sollicités par la communauté (surtout lors des levées de fonds).

Les résultats présentés dans ce chapitre indiquent que le discours des membres est orienté autour de cinq idées principales, découlant les unes des autres et qui chevauchent l'ensemble des thèmes abordés. Premièrement, les répondants se préoccupent essentiellement de la question de l'unité: unité du peuple, unité communautaire, unité de l'Église, unité de la langue, etc., qui se résume dans l'idée de nation. À leur avis, trois événements fragilisent cette unité nationale. Nos interlocuteurs pointent d'abord le génocide commis par les Turcs comme principale cause de la rupture de l'unité nationale, par la dispersion d'une fraction du peuple arménien, dispersion qui s'oppose à la stabilité des Arméniens occupant le territoire national. Ils accusent ensuite le communisme imposé par les Soviétiques d'avoir été une force séparatrice non seulement dans l'Église arménienne, entre l'Arménie soviétique et la diaspora, mais aussi dans la diaspora elle-même, en raison des idéologies opposées sur le devenir de la nation, prônées par les partis politiques. Ils signalent, enfin, que la nouvelle indépendance de l'Arménie est également source de tensions entre l'État d'Arménie et la diaspora en ce qui concerne la définition de leur rôle respectif et en conséquence, l'intégration de la diaspora dans les affaires internes à l'État. Deuxièmement, le discours sur la rupture de l'unité nationale induit des propos où s'exprime la crainte d'une éventuelle disparition, crainte qui s'oppose au désir de protection de la diaspora. Si certains répondants affirment que seul l'État d'Arménie est en mesure d'assurer la survie du peuple arménien, d'autres pensent que seule la diaspora s'intéresse réellement au devenir national. Troisièmement, quoi qu'il en soit, cette peur de l'assimilation entraîne à son tour un discours où émerge une représentation du 'vrai' Arménien, représentation qui conditionne la conception du comportement souhaitable. Quatrièmement, les normes et les valeurs mises de l'avant pour définir cet Arménien idéal montrent la présence d'une représentation de l'homogénéité qui s'oppose au bris de l'unité nationale (par la dispersion de la nation arménienne à travers le monde). Cinquièmement, il apparaît au travers de ces résultats que cette idée d'homogénéité s'exprime par le biais d'une opposition entre le 'milieu' arménien où l'affirmation de l'identité arménienne est souhaitable et la société hôte où, à l'inverse, il convient d'être invisible.

Nous verrons dans les chapitres suivants comment ces différents éléments, ainsi que ceux que nous avons présentés au chapitre précédent (les organismes communautaires) se conjuguent pour former un monde arménien, un système arménien, une société arménienne qui transcendent les frontières étatiques mais qui, également, permettent le déploiement d'un principe de catégorisation qui distingue le 'même' de 'l'étranger'.

Quatrième partie,

L'interprétation des résultats de l'enquête



Baptême apostolique arménien, 1920

Chapitre 7

La production du 'Même' et de 'l'Étranger'

Si l'idée de partager les mêmes ancêtres (Noé, Haïg, Aram) et un héritage commun (l'appartenance chrétienne, un territoire, une langue et une culture arméniennes) est essentielle à la perpétuation d'une 'identité' arménienne, comme nous l'avons vu au troisième chapitre, il n'en demeure pas moins que cette 'identité', conçue comme homogène, inclut dans les faits, nous l'avons montré dans les cinquième et sixième chapitres, un ensemble fort diversifié d'appartenances régionales, culturelles et idéologiques, à partir duquel les Arméniens se distinguent entre eux. Les pages qui suivent explorent le thème de la production des frontières internes de la société¹ arménienne et sont divisées en deux sections. La première traite du mécanisme de catégorisation ('le même' et 'l'étranger') en relation avec l'idée de nation et celle de diaspora, alors que la seconde étudie les marqueurs identitaires qui valident ce mécanisme. Nous verrons ainsi que plusieurs espaces de sens différents, dont les intérêts sociopolitiques diffèrent, traversent la nation arménienne.

PREMIÈRE SECTION: L'IDENTITÉ EN DIASPORA

1.1 LE DISCOURS CONTEMPORAIN SUR LA NATION, SUR LE GÉNOCIDE ET SUR LA DIASPORA

Les peuples, remarque l'anthropologue Liisa Malkki (1992), se pensent généralement en êtres enracinés dans un lieu et font dériver leur identité à partir de ces racines; la métaphore de 'racines' représentant, de manière allégorique, le lien entre le peuple et un lieu (le territoire d'origine). Le discours sur la nation, tel que véhiculé par nos répondants, ne fait pas exception puisqu'il s'agit d'un discours éminemment essentialiste qui s'appuie sur l'idée d'un

¹ La notion de société, comme le précise le sociologue A. Ogien (1987), renvoie d'une part, à l'ensemble des personnes liées par des liens d'allégeance, de solidarité et de réciprocité, dont l'agencement forme une organisation politique et d'autre part, elle désigne aussi un groupement humain défini originellement par la délimitation d'une frontière internationale (l'État). Donc, précise ce même auteur, l'unité d'une 'société' peut être définie en fonction de deux types de frontière: soit elle est vue comme un fait politique (les limites territoriales d'un État) et on considère l'ensemble des populations prises dans ces limites comme membres d'une même communauté (la nation), soit elle est analysée en tant que fait social et on tient compte du fait que tout groupe social se perpétue par des pratiques de différenciation visant à maintenir la frontière symbolique qui le sépare des groupes voisins. C'est cette deuxième interprétation que nous adoptons ici.

enracinement territorial, linguistique, culturel et spirituel ainsi que sur la notion d'un ancrage à l'identité arménienne à travers l'usage constant de la métaphore familiale (figure 9).

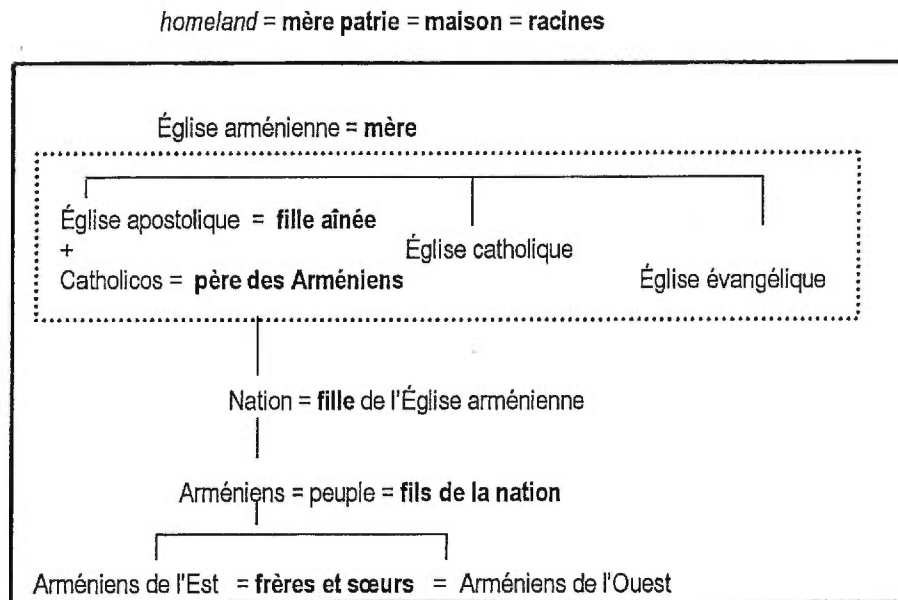


Figure 9: La représentation de la nation d'après la métaphore familiale

Ainsi, la référence au *homeland* apparaît habituellement sous les termes 'patrie' et 'mère patrie'. Le *homeland* est également le plus souvent présent à travers la métaphore de la 'maison' ou du 'berceau' des Arméniens. Ces allégories nous indiquent que le *homeland* est conçu comme le lieu de vie normal de la nation, le chez soi de tout Arménien, idée qui s'oppose fortement à celle de vivre à l'étranger, en diaspora. Il importe toutefois de noter que la représentation du *homeland*, telle qu'elle est véhiculée par nos répondants, couvre un territoire fort large qui correspond à l'Arménie de l'Ouest (Asie Mineure) d'où proviennent la majorité des membres de la diaspora et à l'Arménie de l'Est d'où sont originaires les Arméniens d'Arménie et d'Iran.² En même temps cependant, la référence aux terres originelles de la diaspora est constante et ces dernières sont clairement différenciées du territoire de l'actuelle République d'Arménie:

– *Mon Arménie concrète c'est l'Arménie de l'Ouest, plutôt la Cilicie.*
(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

² Ce résultat n'est pas étonnant en regard de la découverte de l'historien Étienne Copeaux (1994) qui, après avoir analysé différents ouvrages portant sur l'Arménie, constate que l'idée d'un foyer ancestral commun à tous les Arméniens est associée, dans toutes les cartes qui représentent l'Arménie, à un territoire précis, situé entre la mer Caspienne et la Cilicie.

De fait, si le territoire couvert par l'Arménie (au sens historique) renvoie effectivement à l'idée d'un espace national, la véritable patrie des personnes interrogées est l'Asie Mineure (aujourd'hui en Turquie), là où nul retour n'est possible:

– Bien entendu, j'aurais voulu aller là où mes aïeux ont vécu, mais... Pas seulement que c'est difficile, mais ça n'existe plus. Je vais aller pour voir des Kurdes, des Turcs qui ont construit des maisons là-bas.

(Hovsep, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

Dans ce contexte, le territoire de départ, le *homeland*, devient le symbole de la continuité de la mémoire arménienne commune.³

L'Église arménienne, quant à elle, qui se trouve au fondement même de l'identité arménienne, apparaît sous la métaphore 'mère' de la nation. À ce titre, elle a la responsabilité d'éduquer ses ouailles à l'identité arménienne, de les protéger dans l'adversité et de transmettre aux générations suivantes l'idée de nation à travers l'entretien d'une mémoire nationale commune, malgré les vicissitudes de l'histoire. Cette allégorie signifie que l'Église arménienne est à la fois conceptualisée comme centre religieux et comme centre politique. Elle concentre ainsi, à elle seule, l'identité du groupe et son gouvernement. Comme cette Église se sous-divise en plusieurs confessions différentes (apostolique, catholique et évangélique), cette responsabilité incombe à chacune d'entre elles. Toutefois, puisque l'Église arménienne apostolique se rapproche le plus de l'Église arménienne originelle, il semble que c'est elle qui, entre toutes les Églises arméniennes, représente le mieux l'Église arménienne nationale et de ce fait, récupère les privilèges et les obligations en tant que 'fille aînée'. De là découle la métaphore du Catholicos (chef de l'Église arménienne apostolique) comme 'père' de tous les Arméniens, c'est-à-dire comme chef spirituel de la nation, et celle du centre de l'Église arménienne apostolique comme centre de la nation.

De ces métaphores familiales, il résulte logiquement l'idée suivante: le fait de partager les mêmes parents (l'Église arménienne) et la même maison ancestrale (le *homeland*) implique que les Arméniens se considèrent comme une fratrie qui, malgré la différence de certains de

³ Les Turcs, identifiés comme les responsables de ce génocide, sont donc également coupables, dans l'imaginaire arménien, du bris national initial. Cette catégorie générale 'Turc' inclut le gouvernement 'Jeune-Turc' ayant commandé le massacre, l'ancien régime ottoman sous lequel eurent lieu les premières tueries et l'actuelle Turquie soutenant une position négationniste et perpétuant l'idéologie politique (et les méthodes associées) de ses fondateurs. Aux Turcs sont alors accolées une série d'étiquettes: bourreaux (assassins des Arméniens), barbares (ils ne savent que détruire), voleurs (ils ont exproprié les biens et les terres des Arméniens), menteurs (ils nient le génocide), manipulateurs (ils utilisent le champ économique comme arme pour empêcher la reconnaissance du génocide par les instances internationales). Cette hostilité est également projetée sur tous les groupes soutenant la position turque. Que ce soit les Azéris qui, en raison de leurs origines turques, constituent les alliés privilégiés de la Turquie (et *vice-versa*) ou les États-Unis, qui affichent une sympathie pro-turque et pro-azérie s'exprimant par une aide financière soutenue aux dépens de l'Arménie ou encore, l'ensemble des musulmans, en raison de leur appartenance confessionnelle, tous sont identifiés comme les adversaires de la cause arménienne. Les pays refusant de reconnaître officiellement le génocide sont, quant à eux, ciblés comme complices des bourreaux, parce qu'ils contribuent à perpétuer l'injustice de 1915.

leurs traits respectifs (territoires de provenance dissemblables, dialectes parlés distincts, expériences politiques diverses), partage un patrimoine commun: l'identité chrétienne, la culture, la langue arménienne et le territoire ancestral ainsi qu'une cause commune: protéger ce patrimoine et le transmettre. De ce fait, ils forment, disent-ils, une nation.

La déconstruction de cette représentation de la nation permet le constat suivant: pour les Arméniens, l'idée de nation se fonde essentiellement sur les liens du sang qui, bien qu'étant conceptualisés en relation avec un espace territorial précis, priment toutefois sur lui et se dissocient des frontières politiques. Ainsi, lorsque nos répondants se réfèrent à l'idée de nation, ils font essentiellement appel à la mémoire collective commune à l'ensemble des Arméniens, qu'ils soient de la diaspora, de l'Iran, de la Turquie ou de l'État d'Arménie.⁴

En atteignant dans son fondement même la collectivité (par l'importance des deuils, par la perte du territoire, par la dispersion de la communauté et par l'atteinte à la transmission culturelle), le génocide de 1915 a surclassé tous les événements passés dans la mémoire du groupe en termes d'impact négatif. «En effet je constituais l'épisode de l'exode comme un nouveau repère dans la généalogie du groupe et j'affirmais ainsi que le génocide de 1915, qui avait produit cette génération de déracinés, représentait pour moi l'élément dominant de la transmission. (...) Je révélais donc que cet événement avait généré une nouvelle histoire du groupe, avec de nouveaux repères chronologiques partant d'un point zéro: mes grands-parents, ceux de l'exode, représentent pour moi les premiers ascendants d'une filiation» (Hovanessian, 1995b, p. 23). Il constitue donc, selon nos répondants, le principal élément de rupture de l'unité nationale en raison de l'anéantissement des Arméniens d'Arménie de l'Ouest, de la déportation ou de la fuite obligée, suivie de leur dispersion dans le monde entier, événements ayant frappé l'ensemble de nos interlocuteurs; les individus de sexe masculin étant systématiquement déportés et tués, rares sont les familles entières qui ont quitté l'Empire Ottoman, signale Martine Hovanessian (1992).

– Mon grand-père paternel avait treize ans. Ils étaient assis un soir pour souper, les Jeunes-Turcs sont venus chercher son père, son oncle. Ils sont partis. Du jour au lendemain, ils se sont retrouvés, avec des centaines de milliers d'Arméniens, en déportation. Dans le désert de la Syrie, à Deir-ez-Zor, mon grand-père, à l'âge de treize ans, a enterré sa mère et son jeune frère de huit ans avec ses propres mains, sans aucun instrument ou outil. Il a creusé avec ses doigts. (...) Il n'y a pas une famille arménienne qui n'a pas été touchée directement ou indirectement par le génocide.

(Serge, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

⁴ C'est d'ailleurs cette séparation de l'appartenance nationale et de l'allégeance politique qui pourrait expliquer, suggère É. Copeaux (1992), l'existence millénaire des Arméniens en l'absence de tout État.

Ces deux éléments, le massacre et le départ, font qu'aujourd'hui, les personnes interrogées véhiculent une représentation de l'être Arménien comme un survivant en exil, marqué par le devoir de mémoire à l'égard de l'ensemble des victimes, envers leurs parents et grands-parents ayant souffert de l'exil, envers l'ensemble du peuple arménien aujourd'hui divisé et enfin, envers les ancêtres qui, malgré leurs propres expériences tragiques, surent, à travers les siècles, léguer à leurs descendants l'identité arménienne. Ce devoir de mémoire est exécuté essentiellement à travers le travail pour la perpétuation et la transmission de l'identité arménienne et la lutte pour la cause arménienne.⁵ Comme celle de la société globale, la mémoire collective des groupes (ou mémoire générationnelle comme la nomme l'historien J. Candau [1996]) transcende les générations, parce que sa principale fonction est de véhiculer des mythes, quelle que soit la part d'objectivité qu'on y retrouve (Attias-Donfut, 1988). Par conséquent, le rôle des générations en est un de témoignage et de transmission surtout, précise Tzvetan Todorov (1995), lorsque les événements vécus par l'individu ou par le groupe sont de nature exceptionnelle ou tragique; ce rôle devient alors un devoir. «Une génération devient dépositaire d'une mémoire 'commune' en tant que témoin d'une époque et par rapport à ses successeurs, ceux qui ne l'ont pas vécue» (Attias-Donfut, *ibid.*, p. 46). Néanmoins, il ne suffit pas de transmettre une mémoire, il faut aussi des récepteurs de mémoire sans quoi le message serait perdu. «(...) transmettre une mémoire ne consiste donc pas seulement à léguer un contenu mais une manière d'être au monde» (Candau, 1996, p. 110).⁶ Survivre comme Arménien, hériter de ce patrimoine et en faire don à son tour à sa descendance est, dans ce sens, perçu comme une mission, comme une œuvre de résistance à la tentative d'annihilation commise par les Turcs, comme une victoire du groupe sur ses bourreaux passés et contemporains.⁷

– J'ai réussi à faire quelque chose. Le jour où j'ai fait ça, j'étais très fier de moi-même. Le fait de faire ça pour les victimes du génocide, moi ça me donne une satisfaction interne. Ça, c'est ma récompense.

(Serge, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Les conséquences du génocide sont donc multiples et se reflètent dans le discours des répondants. Premièrement, il a induit une séparation physique entre les deux parties du

⁵ Rappelons que par cette expression, les Arméniens entendent le fait de lutter pour la reconnaissance du génocide par les instances internationales et par la Turquie, pour la récupération des terres arméniennes perdues, pour l'indépendance des territoires occupés et pour la protection de l'identité arménienne en diaspora.

⁶ Ainsi, la mémoire et l'oubli constituent des rapports sociaux producteurs d'espaces de socialisation politique: les générations politiques, productrices d'un certain rapport social (Auzias, 1994). Cette idée rejoint celle exprimée par Roger Bastide qui, dans une perspective nettement plus structurale, rapportait la mémoire collective non plus uniquement au groupe, mais à la structure des rapports sociaux qui se produisent et se reproduisent en son sein (Clain, 1989).

⁷ On retrouve ce sentiment du devoir chez les Juifs marqués de la même façon par la Shoah, déclare Alti Rodal (1984). Ce sociologue, qui a observé les Juifs de Montréal, signale que ceux-ci ressentent le devoir de survivre et d'affirmer leur identité juive, de peur d'accorder à Hitler une victoire posthume. Dans ce sens, le souvenir du génocide, tout comme la lutte contre l'anti-sémitisme, constituent des éléments catalyseurs au développement de liens solidaires en diaspora et avec l'État d'Israël.

peuple arménien qui, auparavant, bien que sous juridiction politique différente, n'en demeuraient pas moins liées par leur inscription commune sur les terres arméniennes. Cette séparation est particulièrement évidente en regard des termes utilisés pour référer à l'Arménie: les 'Arméniens de l'intérieur', ou à la diaspora: les 'Arméniens de l'extérieur', indiquant ainsi l'idée d'une éjection du sol national. Deuxièmement, il a aussi provoqué une réduction majeure du territoire arménien au profit de la Turquie, limitant ainsi sérieusement le développement économique et agraire de l'Arménie. Le discours général véhicule ainsi l'image d'une Turquie malhonnête, riche par extorsion territoriale et construite sur un non-droit:

– Autrefois, nous avions une Arménie avec une superficie de 310 000 km². Aujourd'hui, cette patrie a été réduite à 30 000 km². Nous avons seulement le dixième de ce que nous avions. Toute cette partie de notre patrimoine, de notre patrie, a été usurpée par la Turquie.

(Haig, la vingtaine, né au Liban, en France depuis 10 ans)

Troisièmement, et il s'agit là de l'impact le plus significatif, ce génocide a provoqué une rupture radicale des expériences collectives réciproques des Arméniens de l'Est (en Arménie) et de l'Ouest (en diaspora). Pendant que les premiers passaient sous la coupe de l'URSS, les seconds expérimentaient l'instabilité migratoire, les nombreuses difficultés liées à l'établissement dans un milieu étranger et souvent hostile, les pressions assimilationnistes menaçant leur identité et les divers obstacles liés à l'organisation d'une vie communautaire, le tout de manière conjointe au travail de deuil (individuel, familial et collectif) relatif aux multiples pertes subies pendant ou à cause du génocide:

– Déjà l'approche au génocide n'est pas le même. Ils ne l'ont pas forcément vécu dans leur famille. (...) Ici [en diaspora], on a une espèce de culture du génocide.

(Jean, la trentaine, né en France)

Nous ne pouvons que constater que les massacres et les déportations ont laissé des traces profondes, aux plans psychologique et social, qui continuent de se répercuter sur les descendants des victimes et contribuent à forger une certaine manière de concevoir le fait communautaire.⁸ Ils conditionnent également, même après plusieurs décennies, la représentation de soi arménienne, signalent plusieurs chercheurs (Bakalian, 1993; Hovanessian, 1992, 1995; Bamberger, 2000). *«Its memory remains not only vivid in the minds of the survivors, the generation that witnessed firsthand the atrocities, but also their offspring who have not been spared their share of grief and psychological problems. Even the survivors' grandchildren have been deeply touched by the stories they have heard or read. (...) For many of them, the Genocide was a fact of daily life»* (Bakalian, 1993, p. 348).

⁸ Après avoir étudié différents groupes producteurs de réfugiés, Adrienne Chambon, Mulugeta Abai, Ben-Zion Shapiro et al. (1998) ont montré qu'effectivement, les communautés fondées sur une 'fracture communautaire' tendent à imposer des comportements et une structure particuliers au groupe qui renforcent cette notion de 'fracture' pour l'instaurer en système de valeurs, limitant ainsi l'établissement de liens sociaux hors du groupe.

Dès le début de cette migration forcée, les Arméniens survivants des caravanes de la déportation et les réfugiés tendent, dans les pays d'accueil, à se regrouper autour de l'Église (lorsqu'elle existe) ou autour de l'idée de communauté.⁹ Petit à petit, apparaissent, également en diaspora, les organisations politiques et leurs filiales culturelles qui tentent d'y reproduire les outils nécessaires à la survie identitaire du groupe. En parallèle, se créent aussi des associations de compatriotes où les Arméniens, qui ressentent fortement la dispersion, peuvent se retrouver sur la base d'une appartenance citadine ou villageoise commune. Mais, alors que dans les premiers temps qui suivent la diaspora, la mémoire, la narration et les liens familiaux mènent à l'établissement d'associations en relation avec les villes ou les villages d'origine des rescapés (citons pour exemple l'Association des Arméniens de Marach, l'Association des Arméniens d'Adana, l'Association des Arméniens de Kharpet),¹⁰ depuis les années 60, relève Susan Pattie (1994), apparaissent des associations de compatriotes en relation avec les pays hôtes d'où leurs descendants ont migré, c'est-à-dire le Liban, la Syrie, l'Égypte, la Grèce, la Palestine, la Jordanie, l'Iran, etc. Dès lors, la représentation de l'être Arménien est indissociable de la situation de diaspora: la durée (l'impossibilité du retour), l'exil (vivre hors du *homeland*) et le mouvement (l'impossibilité d'ancrage).

Par ailleurs, la multiplicité des lieux de provenance a eu pour effet d'induire des expressions langagières, des accents, une mémoire sociale ainsi que des attitudes religieuses et politiques spécifiques qui caractérisent chacune de ces communautés.¹¹ De fait, si nos résultats indiquent la présence d'une conscience aiguë des différences relatives aux divers lieux d'où proviennent les Arméniens, ils signalent également une grande sensibilité aux circonstances ayant mené à leur départ respectif, à leurs caractéristiques culturelles distinctes ainsi qu'à leur comportement communautaire singulier. Ces dissemblances sont alors généralement pointées par nos interlocuteurs comme productrices d'un écart important entre les mentalités qui nuit, en raison de sa force centripète, à la réalisation d'une véritable unité nationale.

1.2 LE 'NOUS' RÉFÉRENTIEL EN DIASPORA

Si les flux migratoires en diaspora sont constants et relativement homogènes entre 1894 et 1930 environ (tous quittent l'Empire ottoman, tous fuient la même situation), à partir de 1950,

⁹ Dans le discours arménien, cette notion de communauté se réfère essentiellement aux membres partageant la même confession religieuse. En conséquence, 'l'idée de communauté' renvoie au groupe informel dont les membres, liés par une même appartenance confessionnelle, partagent un intérêt commun: se constituer en paroisse, puis fonder une Église qui les représentera formellement.

¹⁰ Certaines de ces associations existent encore aujourd'hui, mais leur poids dans la structure organisationnelle communautaire est pratiquement nul.

¹¹ Nous utilisons ici ce terme en référence à sa définition sociologique.

au contraire, ils se caractérisent par une hétérogénéité de plus en plus grande. Les massacres qui se répètent en Turquie, les conditions de vie qui se compliquent en Arménie, les tensions politiques dans les pays où vivent désormais les Arméniens de la diaspora multiplient les raisons de départ et entraînent, par le fait même, une diversité des formes de migration, des pays sources et des destinations. Aux réfugiés de la première heure et à leurs descendants viennent se joindre des migrants économiques, politiques, familiaux, qui arrivent de territoires ayant été protégés du génocide et de la dispersion (l'Arménie, l'Iran, la Turquie). Un premier processus de différenciation se met alors en place entre les membres de droit de la diaspora ayant quitté de manière forcée le territoire ancestral immédiatement après le génocide et les nouveaux arrivants ayant 'choisi' de partir. La présence de ce mécanisme de catégorisation implique, par le fait même que, bien que la référence au *homeland* puisse être la même pour tous, elle ne constitue pas en soi un élément producteur du 'nous' référentiel en diaspora, alors que le génocide, joint à l'instabilité migratoire qui en découle, est conçu comme tel. Pour l'Arménien membre de la 'diaspora de droit' le 'même' est donc celui dont les ascendants ont vécu l'expérience du génocide arménien;¹² les autres Arméniens, par le fait même, sont en quelque sorte des 'étrangers'.

Une seconde représentation de la diaspora vient cependant se superposer à la première. Elle véhicule l'idée que les Arméniens qui vivent actuellement hors du territoire ancestral, les descendants des Arméniens de l'Ouest ayant perdu leurs terres ancestrales, les Arméniens de Turquie continuant à subir les persécutions du gouvernement turc actuel, les Arméniens d'Arménie étant condamnés à la pauvreté en l'absence d'accès à la mer, sont tous des victimes des suites de ce génocide et menacés, de manière semblable, par le même processus d'assimilation. Le 'nous' référentiel incorpore donc, à un niveau plus large, l'ensemble des Arméniens vivant hors de l'État d'Arménie et désigne la 'diaspora' (dans un sens large).

Une troisième représentation se superpose aux deux premières. Elle oppose les Arméniens vivant au sein de l'ex-monde soviétique (la diaspora 'interne') qui partagent la même sphère d'influence culturelle que la République d'Arménie et les Arméniens installés hors de ce monde (la diaspora 'externe') soumis à une influence culturelle différente.

En mettant en lien ces divers niveaux d'inclusion opérés par les Arméniens en relation avec le concept de diaspora, nous ne pouvons que constater le dérapage de son usage. Alors que la

¹² À ces derniers correspondent, de manière non exhaustive, les Arméniens en provenance du Liban, de la Syrie, de l'Égypte, parfois d'Israël, de Jordanie, de Grèce et la plupart des Arméniens de France.

définition de la diaspora 'de droit' s'appuie sur l'expérience du génocide et de la dispersion forcée (sens qui renvoie à la définition minimaliste et la plus restrictive du terme), il s'opère un glissement vers une définition plus large de la diaspora qui permet de rassembler les Arméniens sur la base d'une instabilité migratoire liée aux effets de ce génocide, indépendamment de leurs raisons personnelles à la migration, dans un vaste ensemble politique fondé sur une cause commune, la récupération des terres arméniennes. En outre, la subdivision de ce concept en deux espaces distincts, interne et externe, favorise pour sa part une conceptualisation de soi bâtie en relation avec la distance géographique et culturelle de l'État (conçu comme centre), ce qui permet par contrecoup, de s'imaginer comme une entité distincte où le 'nous', membres de la diaspora (tous ceux qui vivent hors du territoire national), diffère du 'nous', membres de la nation (l'ensemble des Arméniens).

DEUXIÈME SECTION: LA COMPARTIMENTALISATION DU MONDE

Jean-Claude Abric (1994), chercheur en psychologie sociale, signale que le discours, les représentations et les pratiques s'engendrent mutuellement pour former un système d'actions socialement structuré en relation avec des rôles. En outre, signale Jean-Loup Amselle (1994), ce système s'insère dans une stratégie politique de reconnaissance et d'accréditation. Dès lors, l'étude de la théorie des organisations le montre bien, tout discours organisationnel est un discours normatif imposé par les autorités organisationnelles (les mandataires) dont l'objectif premier est de régler le comportement des membres à travers l'imposition d'un mécanisme de catégorisation qui contrôle leur inclusion et leur localisation dans l'organisation. Comme l'explique Dominique Schnapper (1999b), «la catégorisation est à la fois un indicateur et un instrument de l'élaboration des problèmes politiques. Il importe d'autant plus de le préciser qu'elle révèle les modes de penser et de construire la réalité sociale.» (p. 6). Dans le cas des Arméniens, ce mécanisme qui fonctionne à travers tout le monde arménien, sert avant tout à situer les membres au sein d'une hiérarchie allant du 'vrai Arménien' au 'non-Arménien'.

2.1 LE LIEN À LA LANGUE ARMÉNIENNE

Parce que la diaspora est marquée par l'instabilité et l'absence de frontières étatiques, l'obligation qui est faite à ses membres de vivre hors de leurs terres d'origines et donc sur des territoires géographiques, culturels et linguistiques étrangers, est perçue comme étant une situation anormale qui favorise une potentielle assimilation. En conséquence, le besoin de

créer en diaspora des outils de reproduction et de protection de l'identité se fait obsédant. Marie-Claude Munoz (1987), qui a étudié la communauté portugaise en France, signale que la langue constitue généralement le symbole premier et le plus émotionnel de l'identité collective parce qu'il s'agit du principal véhicule qui module la pensée du groupe et qui en constitue le reflet de son mode de vie et de ses croyances. Si cette affirmation ne peut être généralisée à tous les groupes, elle s'applique du moins parfaitement aux Arméniens pour qui la langue est à la fois un élément de la mémoire collective et un lieu de reconnaissance et de partage d'une même réalité sociale. De fait, parce que son usage est limité aux membres du groupe, la langue arménienne provoque directement une situation de reconnaissance mutuelle entre les locuteurs, tout comme elle entraîne, par le fait même, une exclusion des non-arménophones. Ce sont ces derniers qui constituent, cette fois, les 'étrangers':

– Parce que quand tu es Arménien, tu as un avantage, tu peux parler discrètement. Si tu veux dire quelque chose à quelqu'un, tu peux le dire [en public], les autres ne savent pas ce que tu dis. C'est le fun.

(Pauline, la vingtaine, née au Canada)

Mais, alors que la langue arménienne est généralement présentée comme une entité homogène, elle se constitue dans les faits de deux dialectes qui renvoient aux deux régions historiques d'où proviennent les Arméniens, soit l'arménien occidental qui était parlé en Arménie de l'Ouest et l'arménien oriental encore parlé aujourd'hui en Arménie de l'Est (en Arménie et en Iran). En conséquence, en diaspora, la conscience aiguë d'une origine territoriale particulière favorise l'idée que la langue légitime de la diaspora est celle issue de l'Arménie de l'Ouest, malgré le fait que la langue officielle de l'État d'Arménie soit celle de l'Arménie de l'Est. Dès lors, les Arméniens originaires de l'Arménie de l'Est se trouvent marginalisés en diaspora.

Or, même si l'apprentissage de l'arménien occidental est valorisé en diaspora, la réalité même de la diaspora (vivre à l'étranger) oblige les Arméniens à adopter une langue publique qui n'est jamais la leur; d'où la nécessité de se constituer une communauté forte et structurée où pratiquer la langue:

– Il y avait pour moi une contradiction fondamentale: «Moi, Arménien, je dois enseigner le français aux enfants Libanais.» Il y avait une contradiction en série, mais c'était parce que là aussi il y avait des Arméniens. Quelques fois je leur disais: «Il faut apprendre l'arménien.»

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Si, à Montréal comme à Beyrouth la politique locale favorise la création d'organismes religieux, scolaires et communautaires arméniens, nombreux sont les autres pays où les Arméniens n'ont pas accès à ces ressources. Par exemple, en Turquie, tout regroupement sur la base ethnique autre que l'Église est interdit; en Syrie, en Jordanie, au Koweït, les écoles

arméniennes sont peu nombreuses; en France, la présence de multiples écoles du mercredi favorisent l'apprentissage de la langue, mais la politique locale qui favorise le monolinguisme français constitue un obstacle sérieux à cet apprentissage.¹³ Ces derniers voient donc les possibilités de formation à la langue arménienne et de pratique limitées au milieu familial, réduisant ainsi d'autant plus le développement de leurs compétences langagières et favorisant, au contraire, le processus d'assimilation linguistique:¹⁴

– In Anatolia (Turkey), far of Istanbul, there are no schools, sometimes there is no church, sometimes people are afraid to speak armenian. That's why they don't learn and they don't speak any language.

(Avedis, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

Or, il appert que la capacité à manipuler la langue arménienne se trouve, à Montréal et à Paris, à la source d'un mécanisme de différenciation qui repose sur la partie du *homeland* dont sont originaires les membres, sur l'aisance linguistique en arménien ainsi que sur le prestige associé à la langue étrangère du pays de provenance. Selon cette échelle de valeurs, les Arméniens du Liban, d'Égypte et de Chypre (lieux où existent une structure communautaire forte et de nombreuses écoles arméniennes) vivant à Montréal ou à Paris se classent clairement au sommet de la hiérarchie; les Arméniens de Syrie, de Grèce et de France qui possèdent peu ou mal la langue se retrouvent, quant à eux, en deuxième position; et les Arméniens de Turquie qui usent surtout de la langue des bourreaux se situent en bas de l'échelle:

– When you go to church or Dachnaksagan, if you speak one word Turkish they kick you out. When we talk Turkish they said: «You are not even Armenian.»

(Kaloust, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 30 ans)

Les Arméniens d'Arménie, quant à eux, occupent une position ambiguë dans cette hiérarchie puisqu'en tant qu'utilisateurs de l'arménien oriental, ils occupent l'avant-dernière place, alors qu'en même temps l'institutionnalisation de ce dialecte par l'État d'Arménie en fait l'instrument de référence. Marc Nichanian (1994) résume bien cette ambivalence lorsqu'il écrit «ces auteurs [William Saroyan¹⁵ et autres] ne sont pas enseignés dans les écoles de la diaspora, celles où l'on prétend enseigner l'arménien. L'exil n'est pas enseigné. Ceux qui ont vécu et qui ont dit de la façon la plus pure leur expérience de l'exil comme expérience fondatrice, expérience linguistique si l'on veut, expérience d'un 'bilinguisme' fondamental, hors de toute

¹³ Bien que paradoxalement, l'arménien soit depuis quelques années autorisé à être présenté comme langue officielle au baccalauréat.

¹⁴ Michel Oriol (1979) souligne, très justement, que toutes les sociétés n'offrant pas les mêmes possibilités pour transposer les ressources culturelles et tous les groupes n'arrivant pas avec les mêmes compétences en matière d'organisation associative, si, en diaspora, l'identité de référence reste commune à l'ensemble, sa spécificité, son expression, ses emprunts diffèrent selon le pays de résidence en fonction des opportunités locales.

idéologie de la naturalité, ceux-là précisément ne sont pas lus et enseignés. C'est un comble. La diaspora veut à toute force enseigner l'arménien à ses enfants, mais en soumettant ses plus authentiques représentants à une censure et à un embargo féroce. La diaspora veut à toute force enseigner l'arménien comme langue d'ailleurs et non comme sa propre langue, d'ici et d'aujourd'hui. S'occultant elle-même, s'occultant d'elle-même, la diaspora refuse là aussi - c'est un phénomène assez généralisé - de penser son bilinguisme, de le voir devenir créateur, de le voir faire tradition. Voilà encore un défi et un enjeu.» (p. 110). Le regard qui est porté sur la diaspora, en diaspora, prend de fait pour points de référence le génocide qui fige la définition des marqueurs identitaires en relation à un moment précis de l'histoire des Arméniens et sur lequel se fonde le processus de catégorisation entre Arméniens et l'État d'Arménie perçu comme lieu d'ancrage de l'identité. À travers ces quelques lignes, M. Nichanian signale, ainsi, qu'en diaspora, il y a toujours un refus d'admettre que la diaspora puisse constituer un lieu de vie, un lieu d'expression, un lieu culturel légitime pour une partie du peuple arménien.

2.2 LES INSTITUTIONS COMMUNAUTAIRES

S'appuyant sur leur propre expérience, nos interlocuteurs affirment qu'une langue et une culture ne peuvent survivre que grâce à la présence d'une structure organisationnelle (le 'système arménien') associée à une volonté individuelle de préserver la nation. Une représentation particulière de l'être arménien ressort de ce discours: sur lui (comme individu) repose la responsabilité de la préservation et la transmission de la nation:

– Moi, je suis né au Liban. Je n'ai jamais vu l'Arménie. Je sais parler l'arménien. Mon neveu qui est né ici, parle l'arménien très bien. Donc, c'est un vouloir qui fait qu'on réussit à garder notre langue.

(Anoush, la soixantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 32 ans)

Alors que les parents deviennent les premiers garants de la transmission identitaire et la maison, l'espace privilégié d'apprentissage, quatre institutions principales leur viennent en aide, soit l'Église arménienne, le mariage endogame, l'école arménienne et les organismes communautaires (les associations et les médias).

L'Église arménienne est plus qu'une institution religieuse, elle est aussi et surtout une institution nationale et en tant que telle, les Églises arméniennes locales qui sont ses représentantes participent au maintien et à la reproduction de la communauté dont elles

¹⁵ William Saroyan est un romancier arménien, né à Fresno en Californie en 1908, mort en 1981. Il est surtout connu pour ses écrits qui portent sur l'expérience des Arméniens en diaspora. Il a gagné le prestigieux prix Pulitzer en 1940 pour son roman *The Time of your Life*.

forment le cœur. Or, la perpétuation de cette institution à travers les âges constitue la preuve, pour les Arméniens, de la survie physique et identitaire du groupe, en conséquence, le soutien à l'Église arménienne, de quelque confession qu'elle soit, et la participation à ses activités deviennent dans ce sens une manifestation politique de l'appartenance nationale arménienne:

– Toujours on dit que chaque Arménien doit assister l'Église, même les associations doivent assister, parce que l'Église c'est 'about everything'. C'est un concept.
(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Si tous les Arméniens rencontrés se reconnaissent une appartenance identique à l'Église arménienne, on remarque toutefois au niveau même des appartenances spécifiques une hiérarchisation discrète, mais néanmoins présente. Ce processus s'appuie avant tout sur une relation à l'ancienneté des ces Églises et oppose l'Église apostolique, présente dès l'an 301, à l'Église Catholique née au XVIII^e siècle et à l'Église évangélique née au XIX^e siècle. À l'Église apostolique correspond ainsi, dans l'imaginaire, l'essence même de l'Église arménienne et de ce fait, le prestige de la seconde rejaillit sur elle. L'Église apostolique devient donc également la référence quant à la diffusion de l'identité chrétienne. Ainsi, parce que l'Église catholique conserve une forte ressemblance avec la première quant aux rites, aux sacrements, à la structure ecclésiastique, on lui reconnaît un statut qui, quoique inférieur à l'Église apostolique, s'en rapproche fortement. Par contre, dans cette hiérarchie, l'Église évangélique se trouve au bas de l'échelle des Églises arméniennes en raison de ses importantes dissemblances avec les deux autres Églises:

– However, with the three traditional Churches, the Orthodox Church, the Catholic Church and, the Armenian Church or the Apostolic Church, we all follow the same pattern. We all have seven sacraments in the Church. While with the Western Church has joined the evangelicals, they do not follow the traditional pattern. They have not adopted the seven sacraments of the Christian Church. They are Christian; they are still part of the Christian Church. We are still one body, one Church.
(Souren, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 14 ans)

Cette classification se répercute évidemment sur leurs membres respectifs.

– Les Arméniens entre eux, oui il y a une hostilité. Ils disent tout le temps: «Ah, toi tu es catholique, toi tu es orthodoxe, toi tu es protestant.» Il y a tout le temps ça.
(Taline, la vingtaine, née au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

On trouve également, au sein même de l'Église arménienne apostolique, un mécanisme d'ordonnance qui oppose deux de ses Catholicossats et qui se fonde sur la mémoire collective de la diaspora. Les régions où s'étaient réfugiés les rescapés des massacres, telles la Syrie (point d'arrivée des caravanes de déportation), le Liban et Chypre, furent placées après le génocide, avec l'accord du Catholicossat d'Etchmiadzine, sous la juridiction du Catholicossat de Sis (aujourd'hui Antélias). Or, les tensions politiques présentes au Moyen-Orient, depuis les années 50, ont entraîné à nouveau ces Arméniens ou leurs descendants sur les routes de

la migration favorisant une extension de la juridiction du Catholicossat d'Antélias à d'autres territoires, à l'encontre par le fait même des intérêts du Catholicossat d'Etchmiadzine.

Il s'avère que sur la base de la représentation de soi en tant que membres de droit de la diaspora, les Arméniens qui sont sous la juridiction du Catholicossat d'Antélias (et donc originaires du Liban, de la Syrie et de Chypre) considèrent que le Catholicossat d'Antélias demeure le représentant spécifique et légitime des Arméniens de l'Ouest (et partant de la diaspora). Ainsi, malgré le titre de 'Catholicossat de tous les Arméniens' associé au Catholicossat d'Etchmiadzine, celui-ci éprouve beaucoup de difficultés à imposer en diaspora son image de porte-parole de la nation. Toutefois, il est à noter que les Arméniens originaires de secteurs historiquement sous la juridiction du Catholicossat d'Etchmiadzine (Égypte, France, Arménie, Turquie, Iran, etc.) appuient ce dernier et ses représentants.

Le mariage endogame constitue la pierre angulaire de la socialisation des jeunes. C'est en effet dans le cadre du milieu familial que se transmettent les marqueurs de l'ethnicité (le nom de famille caractérisé par la désinence 'ian', les traits physiques, ainsi que le sentiment d'appartenance territoriale à l'Arménie en référence aux terres d'origines des ancêtres), que s'apprend et se pratique l'identité (la langue, la foi et la culture arméniennes), que se reproduit la société arménienne, que s'inculque le sentiment d'être Arménien, que se vit l'arménité et se produit la survie du groupe. Il semble que le mariage endogame soit ainsi conçu comme un devoir envers la nation, comme le principal outil de sa reproduction. À l'inverse, le mariage exogame qui insère au cœur même du système de reproduction de la nation un élément étranger: le non-Arménien, est perçu comme une menace directe à la reproduction du groupe. De fait, le conjoint non-Arménien, en raison de ses origines non-arméniennes, ne pourra léguer à ses enfants un nom de famille arménien, les traits physiques arméniens, le lien au territoire arménien, mais surtout, il sera incapable de transmettre la langue arménienne, la culture arménienne et la foi arménienne. Les enfants issus de cette union ne pourront donc être réellement Arméniens.

Or, en marge de ce discours, il apparaît que dans la pratique, paradoxalement, plusieurs Arméniens fonctionnent sans problème sous un double patronyme toute leur vie: la société arménienne étant conceptualisée comme le lieu légitime, bien que symbolique, de leur inscription identitaire, il leur apparaît important que l'intégrité de leur nom soit respectée; mais, à l'inverse, la société étrangère étant appréhendée comme un espace dissocié de leur appartenance réelle, il leur importe moins d'y affirmer leurs origines arméniennes. Ce même raisonnement est également appliqué aux prénoms: d'une part, il est habituel en Occident que les adultes traduisent leur prénom ou l'adapte à un interlocuteur étranger; d'autre part, on

observe une tendance généralisée à donner aux nouveaux-nés un double prénom où l'un est arménien et l'autre étranger:

– Ils [ses futurs enfants] auront deux prénoms, dont un français. Parce que là, avec tout ce qui se passe, je me suis dit que bon, il faut que je leur donne la chance pour qu'ils progressent dans la vie. Donc je vais leur donner un prénom français et un prénom arménien. Chez moi, ils seront toujours appelés par leur prénom arménien. Le prénom français servira à faire les relations internationales.

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

M. Hovanesian (1995a) qui remarque le même phénomène, analyse ce mécanisme comme étant le signe d'une double appartenance culturelle exprimée à travers la langue. Nous sommes plutôt d'avis qu'il faut interpréter ce phénomène comme une sorte de stratégie d'effacement qui, s'il pourrait être associé à un processus d'assimilation avant-coureur, nous apparaît au contraire paradoxalement associée à une stratégie de protection identitaire.¹⁶

Par ailleurs, bien que la majorité de nos répondants ait effectué un mariage endogame, nous constatons que le choix d'un conjoint semble dépasser le critère de l'origine arménienne commune pour englober également celui de la similarité culturelle. De fait, pratiquement toutes les personnes rencontrées et vivant en couple (endogame) ont épousé un individu originaire du pays où ils ont eux-mêmes été socialisés enfant ou, à défaut, issu de la même aire culturelle. De ce fait, nous pouvons déduire qu'en dépit du discours sur l'homogénéité identitaire, le 'même', pour les Arméniens, s'appuie avant tout sur une expérience identique de la diaspora. Le discours de nos répondants véhicule de fait une classification implicite du mariage 'acceptable'. Selon cette échelle, l'alliance souhaitable devrait lier deux personnes d'origine arménienne et venant du même pays, mais l'alliance idéale devrait aussi unir des familles déjà amies. Si l'un ou l'autre de ces mariages ne peut se faire, une noce entre Arméniens de la même région géographique (exemple Liban-Syrie) est également satisfaisante. En ce qui concerne les mariages exogames, ils sont plus facilement acceptés lorsque le futur conjoint est d'origine européenne ou, au pis allé, s'il est 'Canadien'. Un mariage qui lierait un Arménien avec un conjoint originaire du même pays, mais non-Arménien est jugé 'passable'. La seule véritable union qui pose problème est celle qui lie un Arménien à une personne n'appartenant pas à la catégorie 'blanc'. Encore, il existe-là une hiérarchie qui place tout au bas de l'échelle les mariages blanc-noir... Les deux répondants ayant fait un de

¹⁶ De fait, le prénom choisi, qu'il soit traduit par le sujet ou donné en baptême, comporte presque toujours de manière sous-jacente une connotation arménienne; par exemple, les prénoms Lucie et Lucy (dont la racine signifie 'lumière') seront choisis en référence implicite à celui de Loucine (qui signifie en arménien 'lune'), le prénom Krikor (Grégoire en arménien) deviendra Greg, Gregory ou Grégoire, de même, les prénoms Nathalie ou Aline, Henri ou Harry pourront être préférés à ceux de Taline et Ari. Ces prénoms ne sont donc pas choisis au hasard, mais bien dans un bassin de prénoms jugés acceptables pour le maintien de l'identification arménienne. Cette même logique est également appliquée aux organismes communautaires qui, rappelons-le, sont connues dans le monde arménien sous un certain nom, mais qui s'inscrivent dans la société-hôte sous un nom étranger souvent complètement différent du premier.

ces mariages nous ont raconté avoir été pratiquement 'exclus' de leur famille. La relation ne s'étant rétablie qu'après la naissance de leur premier enfant:

– Regardes, quand mon enfant est né, il était 'correct'; il n'avait pas d'autre couleur. 'So', ils l'ont accepté. Je pense qu'il y avait une grosse peur, mais c'est normal.
(Pauline, la vingtaine, née au Canada)

Les membres tendent aussi à adopter un comportement différencié face au mariage selon leur statut de représentant, de membre participant ou de membre non-participant. Les dirigeants communautaires sont, pratiquement tous, mariés à un conjoint Arménien, alors que quelques membres participants ont opté pour un conjoint non-Arménien et que les membres non-participants ont, dans la majorité des cas, réalisé un mariage exogame. De fait, il semble que ce soit l'image même du représentant comme gardien de la nation qui soit mis en jeu dans sa communauté à travers son mariage et le mariage de ses enfants:

– Au moment où ils allaient se marier, la maman de la jeune fille qui est catholique très pratiquante voulait que le mariage soit célébré dans une Église non-arménienne. Quand mon fils m'a dit ça, j'étais un peu choqué. Si j'étais un simple Arménien, j'aurais peut-être accepté, mais étant un responsable et que mon fils... Il y aura beaucoup d'amis qui vont venir assister à la cérémonie...
(Dikran, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Mais, alors que les représentants favorisent de manière quasi unanime un mariage endogame pour leurs propres enfants, les membres participants, de même que les membres non-participants, disent adopter une position très souple à ce sujet. Toutefois, les dirigeants dont les enfants adultes ont réalisé un mariage endogame, tout comme ceux ayant des enfants mineurs ou célibataires, adoptent, au contraire, une position beaucoup plus rigide que les représentants dont les enfants ont réalisé un mariage exogame. Ces derniers n'ont plus qu'à tenter de limiter les dommages¹⁷:

– Mais nous disons que peut-être, même s'il y a des mariages mixtes, les enfants peuvent continuer d'aller à l'école arménienne, juste pour garder la langue.
(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

¹⁷ Divers chercheurs (Andezian, 1987; Hovanessian, 1992, 1995; Pattie, 1994) notent une augmentation des mariages exogames chez les Arméniens (70% des mariages en France seraient exogames, affirme Nadine Garabédian [1989]). Ces chercheurs associent cette augmentation à l'intégration, par les jeunes, du système individualiste occidental qui privilégie l'individu sur le groupe. Certains des représentants posent le même constat. Mais, le processus de globalisation se répercutant sur toutes les communautés ethniques, même celles que l'on croyait épargnées (comme la communauté juive par exemple) son inévitabilité diminue leur part de responsabilité:

– Even it was very anormal Jewish people marrying other then Jewish and today it is happen. Because, the way I see it, the young people are grow up today, language, religion, it is not a priority. Today, marriage the main concern is to understand each other, to communicate.
(Kaloust, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 30 ans)

– *Un jour, j'étais surpris parce que mon fils disait à sa mère: «Moi, si un jour, je trouve une copine française et si je décide de l'épouser, vous serez contre.» La réponse a été: «Contre? Non. Il n'y a pas raison d'être contre. Mais si tu prends notre avis, on aimerait qu'elle soit Arménienne. Si ton choix tombe sur une Française ou une Anglaise ou je ne sais pas quoi, on va l'aimer comme on t'aime. Il n'y aura pas de problème. Mais si c'est une étrangère, une non-Arménienne, tu peux lui demander d'apprendre l'arménien. On va parler sa langue si elle arrive à parler notre langue.»*

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Il apparaît donc que si l'être Arménien est *a priori* conceptualisé comme un être 'ethnique' (lien du sang) et 'culturel' (processus de socialisation), la possibilité pour un non-Arménien de transcender son statut d'étranger par l'intégration du marqueur identitaire 'langue', nous permet de croire que pour les Arméniens que nous avons rencontrés, aucun autre marqueur de l'ethnicité ne peut compenser son absence: être Arménien signifie connaître sa langue et cette représentation sur laquelle s'appuie l'image de l'Arménien idéal est particulièrement bien intériorisée. Michel Oriol (1979) signale très justement que le sujet dominé voit consacré «l'infériorité de son statut» (p. 24), par le mauvais usage de la langue. Effectivement, les répondants qui possèdent mal la langue (écrite ou parlée) ressentent cette lacune comme un 'handicap' qui les gêne dans la revendication de leur identité:

– *Passer pour une Arménienne... Je ne pourrais pas passer pour une Arménienne non plus, je ne parle pas très bien l'arménien.*

(Karine, la vingtaine, née au Liban, vit en France depuis 20 ans)

Ces individus insistent donc pour se réapproprier la langue ou pour intégrer leurs propres enfants dans la communauté:¹⁸

– *J'aimerais ça que mes enfants sachent parler l'arménien mieux que moi.*

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Les institutions communautaires, particulièrement les écoles, sont donc investies, par les parents, d'une mission de relais de la famille déficiente¹⁹:

– *De plus en plus les parents travaillent. Ils n'ont pas le temps de s'occuper autant de leurs enfants. L'école devient la maison de l'enfant.*

(Garabed, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

Cependant, les adultes qui désirent également suivre des cours d'arménien à Montréal sont confrontés à deux difficultés majeures. D'une part, il existe un réel problème dans la diffusion de l'information: tout le monde sait que des cours se donnent, mais personne ne sait vraiment où. D'autre part, parce que ces cours sont la résultante d'initiatives individuelles et non

¹⁸ La sociologue Anne-Marie Fortier (1992) qui a observé la communauté italienne de Montréal, relie également au sentiment d'infériorité la motivation des Québécois d'ascendance italienne à faire apprendre l'italien à leurs enfants.

¹⁹ Les écoles arméniennes montréalaises estiment à 20% de leur clientèle les élèves nés de mariages exogames.

organisées par la communauté, il n'y a personne pour remplacer les enseignants qui se retirent. De plus, bien que l'apprentissage de la langue arménienne par le conjoint non-arménien soit interprété par le conjoint arménien ou par la belle-famille comme un signe de respect envers leur culture, en réalité, après la naissance des enfants, le conjoint non-arménien se trouve confronté à un cruel manque de temps et n'a souvent d'autre choix que d'apprendre 'sur le tas' ou de repousser cet apprentissage aux calendes grecques.

– Au début, je l'avais demandé. «Ce serait bon que tu apprennes l'arménien, si ça te tente.» Elle a été à Concordia pour une session ou deux. Sauf qu'on a pas eu d'enfant tout de suite. Elle n'a pas pu pratiquer. Puis après ça, quand il y a eu les enfants, elle ne pouvait plus y retourner.

(Sako, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

À Paris, les choses se passent différemment. Depuis que l'arménien est accepté comme langue seconde au baccalauréat français, les cours de langues ont proliféré dans la communauté arménienne. Toutes les organisations importantes (Dachnak, UGAB, les Églises, etc.) offrent leurs propres cours. Il est extrêmement facile, à Paris, d'apprendre l'arménien.

– Il y a une école de l'UGAB qui s'est beaucoup développée à Paris. Elle était inexistante et elle s'est beaucoup développée. C'est celle qui est située sur la rue de Courcelles. Mais c'est une école du samedi. Avant, les écoles du samedi regroupaient vingt, trente élèves, maintenant ce sont des écoles qui ont cent, deux cents ou trois cents élèves, mais pas en école hebdomadaire. Ensuite, il y a l'Église arménienne de Paris, rue Jean-Gougeon, qui donne des cours. Il y a bien sûr la Maison de la Culture arménienne dachnaksagan, rue Bleue, qui offre aussi des cours d'arménien. Après, il y a des cours d'arménien qui se sont développés dans plein de villes de banlieue, donc à Alfortville, Issy-les-Moulineaux, Enghien-les-Bains, etc.

(Jean, la trentaine, né à Paris)

Nombreux sont les auteurs (Smith, 1995; Eriksen, 1993; Grosser, 1996b; Salaman, 1981) qui ont ciblé l'école comme le principal outil politique dans la construction d'une identité nationale. L'école, affirment-ils, est fondamentalement homogénéisante (productrice d'un 'Nous') mais, de manière corollaire, elle est également productrice de mécanismes de différenciation (la construction de 'l'Autre'). «Survalorisée, l'école représente un des signes extérieurs de cette revendication de la langue. L'école se voit en ce sens endosser et assumer tous les paradoxes de la communauté. Elle doit fonctionner comme élément de stabilité du groupe. Il s'agit en effet par la pratique linguistique, de consolider le groupe et d'en reproduire la cohérence interne. L'école surgit en ce sens comme une réponse possible face à sa division culturelle et à sa dispersion géographique (...). Elle doit homogénéiser les différences culturelles au sein de la communauté et permettre ainsi aux sujets arméniens d'accéder à une communication avec d'autres communautés et membres de la diaspora, y compris les Arméniens d'Arménie Soviétique. Elle doit donc se constituer en élément de sociabilité interne» (Hovanessian, 1987, p. 401). Ainsi, l'école, dans le contexte de multiplicité des pôles

de référence (l'Arménie historique, la République d'Arménie, la diaspora, la société d'accueil et parfois, également le pays de provenance) sert de cadre collectif pour la transmission des éléments identitaires; par le fait même, cette institution sert de catalyseur au maintien d'une certaine cohésion communautaire, comme l'explique ce directeur:

– On leur parle souvent de l'Arménie. À chaque fois que nous avons des occasions de la fête nationale, ou bien de fêtes de Saints arméniens ou bien de fêtes qui touchent l'Arménie, ou bien des nouvelles de l'Arménie. On leur parle, on leur explique. (...) On les tient au courant de tout ce qui se passe et de tout ce qui s'est passé déjà, pour les mettre dans l'ambiance et dans le système arménien.

(Stépan, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

L'école, en tant qu'institution sociale, se veut le reflet de la société au sein de laquelle elle s'inscrit par le respect du programme officiel, le '*curriculum* formel', et par le biais de ses modalités d'opération, le '*curriculum* caché' (Hohl et Normand, 1996). Mais, en contexte diasporique, elle vise aussi et surtout à revitaliser la mémoire collective afin de maintenir la cohésion identitaire. L'école ethnique, en tant que lieu de socialisation, joue donc un rôle important dans la formation identitaire de l'enfant et donc, par corrélation, dans la cohésion du groupe ethnique en question. À ce sujet Radeki (*In* Labelle, Therrien et Lévy, 1994) fait remarquer qu'au Canada, l'objectif premier de la majorité des associations ethniques ne vise pas à faciliter l'insertion de leurs membres à la société d'accueil, mais elle cherche plutôt avant tout à maintenir leur identité ethnique et nationale. Si l'école arménienne, en tant que lieu officiel d'enseignement de l'histoire, devient porteuse d'une histoire nationale qui rassemble les Arméniens dans le monde, elle est aussi porteuse de l'histoire de la diaspora qui réunit cette fois les Arméniens dont la situation diasporique résulte directement de l'événement de 1915:

– On commence dès le primaire, parce que ces élèves-là ont des grands-parents qui généralement vivent avec la famille. Ils ont déjà eu connaissance de cette histoire tragique. Conséquemment ils en parlent. Ce n'est pas une nouveauté pour eux. Ce qui se fait à l'école, c'est de leur donner l'aspect académique de la chose et de pouvoir renforcer cette identité.

(Garabed, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

Par ailleurs, alors que les écoles de la communauté sont représentantes d'une conviction religieuse qu'elles partagent (le christianisme), elles sont également représentantes de la division qui existe entre les confessions apostolique, catholique et protestant. Ainsi, l'école Notre-Dame-de-Nareg est de confession catholique, alors que l'école Sourp Hagop et l'école Armen-Québec de l'UGAB Alex Manoogian sont de confession apostolique. De plus, en raison des liens étroits existant entre les Églises et les partis (sur une base formelle ou informelle), les écoles arméniennes sont aussi, le plus souvent, représentantes d'une idéologie politique. Le choix d'un espace scolaire précis pour la scolarisation de leur enfant prend donc une signification particulière, pour les parents d'origine arménienne, puisque de celle-ci dépend le développement chez l'enfant d'une représentation spécifique de l'identité arménienne et donc,

de la nation. Le choix d'une école ne dépend plus alors uniquement de la qualité de l'enseignement, mais bien du cadre idéologique offert. Considérant ces trois dimensions: espace d'apprentissage où se construit une appartenance nationale spécifique, espace de fréquentation où se développe un réseau social particulier et espace linguistique où est intégrée la langue comme élément symbolique de la nation, nous pouvons dire que l'espace scolaire constitue un lieu de reconnaissance pour une identité commune, tout en constituant un lieu d'exclusion éventuelle de différents sous-groupes de la communauté.

Ainsi, la quasi-totalité des représentants et des membres participants (actifs ou passifs) interrogés, à Paris comme à Montréal, ont choisi, pour leurs propres enfants, une institution d'enseignement primaire arménienne. Les représentants favorisent cependant systématiquement une institution appartenant au même groupe idéologique que l'école qu'ils ont eux-mêmes fréquentée dans leur jeunesse et que les organismes auxquels ils participent aujourd'hui; les membres participants justifient par contre leur choix en fonction du coût de la scolarité, des types de services obtenus et de sa proximité de la résidence familiale. Les membres en retrait, pour leur part, tendent à sélectionner l'institution de fréquentation en fonction des éléments identitaires (arméniens ou non) qu'ils veulent transmettre à leurs enfants et de la relation qualité-prix. Conséquemment, ces derniers peuvent aussi bien choisir un espace scolaire arménien qu'une école non-arménienne. Or, les principaux responsables de la perte de la langue, tels qu'identifiés par nos répondants eux-mêmes, seraient les écoles 'étrangères' (non-arméniennes) qui, parce qu'elles induisent un contact unique et quotidien avec des non-Arméniens, amènent à la fois une faiblesse au niveau de la pratique de l'arménien, de la connaissance générale de l'histoire arménienne et de la pratique communautaire. Apparaît ici une deuxième forme de catégorisation qui s'exprime en relation avec la langue arménienne et à la fréquentation d'un espace scolaire arménien:

– Moi, je ne connais pas toutes ces choses, l'histoire des Arméniens. J'aimerais le savoir, mais c'est juste que je n'ai pas été à l'école arménienne non plus pour le savoir. Mais regarde mes sœurs, elles connaissent tout parce qu'elles ont été à l'école arménienne.

(Pauline, la vingtaine, née au Canada)

Toutefois, si la langue arménienne est conceptualisée comme le symbole de l'identité arménienne, les langues étrangères, elles, sont utilisées en fonction de leur utilité intrinsèque (pour communiquer) davantage que pour ce qu'elles représentent. Parce que la connaissance de multiples langues constitue un atout indéniable en diaspora, le plurilinguisme, qui caractérise pratiquement tous nos répondants, tant à Montréal qu'à Paris, est imaginé comme une richesse propre à la diaspora. Cette richesse, qui permet l'ouverture sur les réalités étrangères et favorise l'insertion locale, doit conséquemment être entretenue. Dès lors, nos interlocuteurs encouragent leurs propres enfants à développer leur potentiel dans ce domaine.

C'est pourquoi, si la majorité des parents privilégient pour l'éducation de leurs enfants une école arménienne au niveau primaire (ce choix s'effectuant alors en relation avec la volonté de transmettre aux jeunes une certaine identité qui s'appuie entre autres sur la connaissance parlée et écrite de la langue arménienne), la conscience de l'obligation qui leur est faite de vivre en diaspora (et donc à l'étranger) pousse la plupart de ces parents à privilégier une école non-arménienne pour les études secondaires. Cette décision se fonde sur le désir d'aider leurs enfants à intérioriser les normes comportementales et linguistiques de la société où ils sont appelés à vivre et à participer. Ce double choix: permettre l'intégration de l'identité arménienne à travers l'apprentissage de sa langue et l'intégration à la société hôte par l'apprentissage de ses normes, montre bien que le rapport avec la langue est davantage de l'ordre du symbolique (comme une preuve de l'identité arménienne) que de l'existential:

– Chaque Arménien doit savoir écrire la langue arménienne, au moins une lettre en arménien, pas plus que ça.

(Lori, la quarantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 18 ans)

Mais, alors que l'inscription au niveau primaire dans une école arménienne constitue la norme et la preuve de l'arménité (des parents et de l'enfant), à l'inverse, la poursuite de cet apprentissage au secondaire devient la preuve, du moins à Montréal, d'une action politique, puisque la seule école qui offre le cursus secondaire est celle dépendante de l'alliance 'Parti-Dachnak-Catholicoscat d'Antélias':

– J'estime beaucoup cette école, Sourp Hagop, mais l'accent très fort sur la langue arménienne me fait peur. Pour mes enfants, je préfère qu'ils aient l'éducation dans une école du pays.

(Nersès, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

Pour les Arméniens, les médias constituent autant de liens avec leur appartenance arménienne. Alors que le maintien de ce lien est présenté comme un devoir, l'absence de fréquentation d'école arménienne implique *de facto* la méconnaissance de la langue arménienne écrite et parlée.²⁰ De ce constat découle une résultante: l'accès à l'information se fait de manière inégale, ce qui crée plusieurs catégories de membres. Une différenciation apparaît sur la base de la maîtrise de la langue arménienne: tous ceux qui ne parlent pas ou qui parlent peu l'arménien (généralement les jeunes, éduqués en Occident), sont en quelque sorte exclus de l'accès à l'information au niveau des médias locaux. Il ne leur reste plus qu'à

²⁰ En conséquence, si la presse écrite consacre quelques pages en anglais et en français, c'est uniquement dans un but stratégique. Par ce moyen, elle rejoint et souhaite s'attacher la clientèle jeune et ne parlant pas ou peu l'arménien. De fait, à Montréal, contrairement à Paris, la volonté de produire un média arménien dans une langue étrangère est absente. Elle est absente parce que l'idée même de l'identité arménienne en diaspora passe par la préservation de la culture et que cette culture est, rappelons-le, intrinsèquement liée à la langue.

se brancher sur Internet. D'ailleurs, plusieurs disent se tourner vers Internet où ils savent que les sites qui les intéressent seront diffusés dans une langue qu'ils comprennent:

– Des journaux non, mais sur Internet... Je visite beaucoup de sites sur l'Arménie. Parce qu'évidemment, j'ai beaucoup de difficultés à lire l'arménien. Je ne le lis pas très rapidement, alors...

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Une distinction se produit aussi sur la base de l'intérêt différentiel entre les membres qui se sentent concernés par les nouvelles concernant l'Arménie et ceux que ça mobilise peu:

– D'abord, pour moi, ça prend beaucoup de temps de lire l'arménien. C'est une langue que je ne lis pas très souvent, donc si je dois lire un article, il faut que ça ait la possibilité de m'intéresser. Souvent, quand j'ouvre les journaux arméniens... C'est-à-dire que je remarque souvent que ce sont des sujets hyper spécialisés pour moi et comme mon intérêt n'est pas la politique pure et dure de l'Arménien diasporique... Que telle partie de la communauté agit de telle façon par rapport à l'autre partie de la communauté, ça ne m'intéresse pas du tout, mais alors vraiment pas du tout.

(Hourï, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Ainsi, la hiérarchisation du groupe se fait d'abord de manière horizontale, puisqu'elle se crée en relation avec la langue et au territoire (symbolique et réel) comme éléments identitaires. Puis, la hiérarchisation se fait sur le plan vertical lorsqu'elle touche l'accessibilité différentielle aux nouvelles formes d'information et de technologies de communication (sources de pouvoir) qui favorisent généralement les gens aisés et les plus éduqués parce qu'ils possèdent le capital économique et culturel nécessaire (Featherstone, 1996).

Une logique interne aux niveaux de pratiques précédents émerge dès lors. Le mariage endogame favorise la survie biologique du groupe (maintien du lien ethnique) et sa survie identitaire (en offrant les bases de la socialisation). Il débouche en principe sur la fréquentation de l'école arménienne. Cette institution, quant à elle, permet au jeune enfant de poursuivre sa socialisation dans un cadre arménien, d'intégrer à la fois un sentiment d'appartenance à la nation et une appartenance à une certaine idéologie nationale et de développer un réseau social précis. Ces quatre résultats provoquent à leur tour une action communautaire orientée. De plus, la fréquentation d'une institution scolaire arménienne favorise aussi l'insertion du jeune dans l'espace communautaire, ce qui peut se traduire à l'âge adulte par un accès privilégié à l'information et par l'accession aux postes de responsabilité.

Mais, si les organismes communautaires ont pour devoir d'offrir un support concret aux individus dans la réalisation de leur responsabilité de transmission de l'identité, les Arméniens, en retour, ont le devoir d'aider les organismes à survivre financièrement:

– Il n'y a pas de revenu spécial. Ce sont les dons des paroissiens qui font vivre la communauté. Parfois, il faut réveiller certaines personnes pour leur dire: «Nous ne vivons que de vos dons.»

(Bedros, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 9 ans)

Ce mandat, fortement intériorisé par l'ensemble des personnes socialisées dans le milieu arménien, prend deux formes: le don financier qui regroupe de multiples possibilités (telles la contribution volontaire lors d'activités spécifiques, le don plus ou moins important lors des levées de fonds, la cotisation de membre, l'abonnement aux journaux communautaires, le legs, etc.) et le don de soi qui exige une implication personnelle dans les affaires communautaires. Or, de manière évidente, les Arméniens arrivant de pays caractérisés par une absence ou une faiblesse de la structure communautaire (Syrie, Turquie, Grèce) se particularisent par un comportement passif et davantage orienté autour de l'Église, seul lieu de rassemblement qu'ils connaissent. À l'inverse, leurs congénères socialisés au sein d'un milieu communautaire très organisé (Liban, Égypte, Chypre) tendent plutôt à adopter une conduite pro-active et même politisée.

2.3 Le comportement différencié des membres

Le comportement normatif est particulièrement évident, en regard de la trajectoire différenciée des membres en retrait et des représentants. Alors que les premiers ont souvent opté pour un conjoint non-Arménien, les seconds ont réalisé un mariage arménien; alors que les premiers éprouvent souvent des difficultés dans l'exercice parlé et/ou écrit de la langue arménienne, les seconds s'enorgueillissent de bien la connaître; alors que les premiers associent leur méconnaissance de la langue ou leur distance de la communauté à l'absence de fréquentation de l'école arménienne dans leur enfance, les seconds, au contraire, associent souvent leur position actuelle à leur implication lointaine et soutenue au milieu communautaire. Il semble donc, à la lumière de nos résultats, que le groupe des représentants correspond le plus à la description 'idéelle' de l'Arménien, suivi de près par celui des membres participants actifs. Par contre, en raison de leur trajectoire particulière qui les ont amenés à s'éloigner des marqueurs identitaires définis par le groupe, les membres non-participants sont perçus par les précédents comme des individus assimilés, donc pratiquement comme des étrangers. Il est toutefois étonnant de constater que les membres non-participants tendent également, pour leur part, à s'auto-exclure de la catégorie 'vrai' Arménien sur la base de leur non-conformité aux normes comportementales:

– Mon frère est un vrai Arménien. Il connaît de A à Z l'histoire de l'Arménie, il parle arménien correctement, il ne fait pas de fautes quand il écrit l'arménien. Moi, je suis Arménien, mais un Arménien sans plus quoi. Un Arménien normal, qui vit normalement. Je ne connais pas l'histoire, c'est ça qui me met à l'écart.

(Sévan, la vingtaine, vit en France depuis 10 ans)

Nos résultats montrent cependant qu'en dépit de l'intériorisation de ce processus de catégorisation différentiel, ces répondants revendiquent malgré tout une appartenance arménienne qu'ils situent davantage au niveau du symbolique que de l'existentiel.

La participation communautaire, tout comme le mariage endogame et la fréquentation de l'école arménienne, participe donc étroitement au processus du maintien identitaire parce que les différents espaces communautaires constituent des lieux de pratique de l'appartenance arménienne. Dans ce sens, ces espaces sont conçus, dans l'esprit des membres, comme des territoires symboliques, des fractions de l'Arménie où se retrouver entre soi. Dès lors, le travail de maintien de la nation commence au niveau local avec l'investissement personnel dans le milieu communautaire ou, à défaut, avec le devoir de participation. Il revient donc à chacun de collaborer à la survie et à la reproduction de la vie communautaire. Ce devoir est intériorisé dès l'enfance par l'insertion des jeunes Arméniens dans des réseaux de sociabilité précis.

On remarque pourtant chez plusieurs personnes rencontrées l'existence d'une certaine ambivalence envers la participation communautaire. Pour certains, la participation relève d'un devoir moral envers la collectivité parce qu'elle assure la conservation de l'identité arménienne. Pour d'autres, elle signifie surtout un type d'encadrement lourd à porter. Les premiers s'investissent essentiellement dans le champ politique et délaissent les autres activités communautaires, les seconds tentent plutôt de se dégager de la collectivité arménienne afin de créer une nouvelle façon d'être arménien tournée davantage vers l'extérieur. Il apparaît donc que les dirigeants communautaires, qui se perçoivent pratiquement tous comme étant les gardiens de la langue et de la culture, correspondent également aux individus ayant les comportements les plus normatifs, alors que les membres non-participants sont ceux qui s'en éloignent le plus.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons montré la présence d'un double processus d'ouverture et de fermeture au sein de la société arménienne. Ce processus prend la forme d'une dialectique entre la préservation de l'identité arménienne (être visible au sein du monde arménien) et la

nécessité de l'intégration (être invisible pour les non-Arméniens). Nous pensons que cette double pratique, généralement présentée par nos répondants comme une nécessité du processus d'adaptation, reflète avant tout la présence d'un mécanisme de compartimentalisation du monde: entre un espace symbolique et clôturé (le monde arménien), où les Arméniens de la diaspora peuvent se reproduire, se reconnaître et se perpétuer, et un espace 'étranger' où, au même titre que leurs concitoyens non-Arméniens, les Arméniens en diaspora doivent vivre, participer et se fondre.

L'identité arménienne, explique l'anthropologue M. Hovanessian (1992), est fondamentalement marquée par une 'psychologie du survivant', par une référence continue aux circonstances qui ont motivé l'exil, ce qui permet la justification de la sauvegarde culturelle. Cela vaut surtout, précise-t-elle, pour les deux premières générations qui ont dû s'adapter à la fois à leur nouvelle patrie et à un contexte de vie bien particulier, influençant du même coup le type de stratégies communautaires (les modalités et les objectifs) adoptées. Pour les générations suivantes, la socialisation en terre et en langue étrangères ainsi que les contacts multiples avec l'extérieur auraient plutôt favorisé, affirme ce même auteur, le clivage des deux mondes, français et arménien, intériorisés comme conflictuels et contradictoires. Si nous sommes d'accord avec la deuxième partie de cette affirmation, il nous semble, pour notre part, que cette 'psychologie du survivant' continue d'influencer l'ensemble de la représentation de soi en diaspora. Nous appuyant sur les divers niveaux de catégorisation que nous avons montrés précédemment, nous pouvons affirmer que l'être arménien est constamment soumis à une triple obligation: comme membre de la nation arménienne, il est de son devoir d'être repérable aux yeux de ses semblables, cette identification mutuelle formant la preuve de la perpétuation de la nation malgré son éclatement dans l'espace (devoir envers les ancêtres); en tant que membre de la diaspora contraint de vivre à l'étranger, il doit aussi s'identifier à la cause arménienne afin de respecter le devoir de mémoire qui lui incombe en tant que descendant des rescapés du génocide (devoir envers les victimes); et comme citoyen d'un pays non-arménien, il a l'obligation de s'intégrer au milieu de vie local, en y participant professionnellement, culturellement et éventuellement, politiquement (en d'autres mots, son appartenance citoyenne se doit de transcender ses caractéristiques arméniennes). Or, ce triple processus de reconnaissance qui, dans le monde arménien, s'appuie sur l'obligation d'être visible et qui, au contraire, dans la société hôte, se fonde, sur le devoir d'être invisible, ne peut s'expliquer que par cette 'psychologie du survivant'. Le discours de nos répondants transmet essentiellement le fait suivant: il faut à tous prix transmettre l'identité arménienne aux générations suivantes, mais sans toutefois se faire repérer par les 'étrangers' et se retrouver à nouveau en position de victimes potentielles; d'où les pratiques différenciées destinées, les unes, au monde arménien, et les autres, au monde non-arménien. Sur ce point, le cas des Arméniens se prête à la comparaison avec le groupe Tsigane qui, comme l'explique le

sociologue Jean-Pierre Zirotti (1983), après dix siècles de nomadisme et de migration dans des contextes de quasi perpétuelle infériorité sociale face aux populations sédentaires, ont développé une grande plasticité culturelle, tout en maintenant une appartenance partagée à l'identité tsigane qui les rassemble face aux autres; une partie de l'explication concernant la perpétuation du groupe tsigane tiendrait dans cette flexibilité et dans cette invisibilité. Or, tout comme les Tsiganes, les Arméniens ne revendiquent pas leur appartenance arménienne à l'extérieur du groupe. Mais, ils s'assurent par contre, au sein de l'espace privé (la famille), de la transmission rigoureuse des principes de distinction par rapport aux *odars*, les étrangers. Tout comme dans la société tsigane, il existe au sein de la société arménienne une stratégie individuelle et collective d'identification et d'invisibilisation:

– Dernièrement, on me disait qu'il y a 30 000 Arméniens à Montréal. On me disait: «Où est-ce qu'ils sont?» J'ai dit: «Ils sont dans la vie de chaque jour, mais on ne les connaît pas. On ne peut pas dire que celui-là est un Arménien.» Ce que je trouve très bien d'ailleurs. Mais, il n'empêche qu'ils sont aussi impliqués dans la communauté.

(Anoush, la soixantaine, née au Liban, vit au Canada depuis 32 ans)

Toutefois, en situation diasporique où l'hétérogénéité des expériences de migration a accentué les dissemblances entre les différentes communautés arméniennes, l'importance des marqueurs identitaires est particulièrement exacerbée. Les communautés arméniennes utilisent donc les ressources disponibles localement pour créer un espace supranational où est possible le maintien d'une certaine évolution (culturelle, politique, linguistique) commune, garante de la perpétuation d'une identité collective. M. Hovanessian et Sossie Andezian, (1995) qui soulignent la divergence des modalités d'affirmation identitaire entre les Arméniens de France et ceux du Moyen-Orient, affirment ainsi que «(...) le rôle des associations (...) est primordial pour réduire les trop grandes disparités entre les différents groupes composant cette diaspora. Lieux de gestion des identités par excellence, les associations sont à même d'assurer un travail d'homogénéisation et d'élaboration des symboles identitaires au sein de communautés de ce type.» (p. 70).²¹ Mais, en même temps, la formation de ce système organisationnel arménien, nécessaire pour protéger l'identité arménienne, hors du *homeland*, a entraîné une représentation de l'être arménien intimement liée à sa participation à ce système. En l'absence d'unité territoriale, politique et économique, on comprend l'intérêt de mettre en place, en diaspora, une idéologie culturelle forte, dominante à travers laquelle les individus pourront ou devront s'identifier pour être reconnus comme 'membres du groupe'. Or, cette idéologie s'appuie sur un discours politique puisqu'il sert avant tout à démarquer les

²¹ Plusieurs auteurs (Adam, 1989; Hovanessian, 1992; Breton, 1983; Laurin-Frenette, 1983; Paine, 1989) relèvent aussi le rôle majeur, joué par les représentants d'un groupe, dans la définition des objectifs à poursuivre ou dans la production d'un discours idéologique favorable aux intérêts nationaux. Discours qui manipule la mémoire collective (le passé partagé) et qui insiste sur le mythe unitaire (la résidence sur un territoire commun, une culture partagée et une loyauté commune envers la nation).

victimes du génocide des autres migrants.²² Un processus de différenciation et de hiérarchisation qui s'appuie sur ce discours politique apparaît alors à tous les niveaux et sert fondamentalement à construire l'idée du 'vrai' Arménien, c'est-à-dire l'Arménien ayant vécu le génocide et ayant su réaliser malgré tout le devoir de mémoire qui lui était imposé.

Le cas des Arméniens n'est pas unique, loin de là, puisque Robert Paine (1989) pose le même constat au sujet de la communauté juive. «*While widely dispersed throughout the Diaspora, Jews went to elaborate ritual lengths to overcome, symbolically, differences of time and place between them as Jews. (.) These differences became the basis of discrimination between Jews from Europe and Jews from North Africa and the Middle East (to simplify).*» (p. 121). Le processus de hiérarchisation semble donc être une constante de la situation de diaspora. Paraphrasant M. Oriol (1979), nous pensons que parce que le discours de la diaspora s'appuie fondamentalement sur une appartenance revendiquée à la nation, ses critères d'identification sont plus que des schémas «indissolublement symboliques et institutionnels permettant d'assurer l'homogénéité du groupe: ils instaurent cette unité comme le fondement d'une hiérarchie, puisqu'ils décident à la fois de l'appartenance et de l'excellence.» (p. 24). Cette hiérarchie transparait, entre autres, à travers une préoccupation constante au plan démographique de ces diasporas, ajoute Dominique Schnapper (1987). Qui peut-on compter, légitimement, comme membres? De là, on aboutit aux différenciations à l'interne, ou parfois même aux exclusions, à partir de critères qui concernent l'usage de la langue, des pratiques culturelles, des appartenances religieuses, du choix du conjoint (mariage endogame); bref, à tout ce qui est associé au processus d'assimilation et donc à une perte de la légitimité identitaire (figure 10).

Certains chercheurs (Drummond, 1980; Meintel, 1998; Martiniello, 1994) ont dénoncé cet aspect artificiel, construit, de la culture en tant que système classificatoire. Ils mettent en évidence que le discours idéologique sur la culture s'appuie sur certains points précis qui sont présentés comme symboles d'une collectivité. En réalité, il n'existe pas de culture 'en soi' du groupe puisque les symboles choisis sont variables à long terme, cela signifie que l'on se retrouve avec une multitude de systèmes (réels et possibles) qui se situent dans un 'continuum' de schémas et pratiques culturels et formant ainsi une sorte de 'logique métisse'. «(...) l'essence d'une culture ne consiste pas dans son homogénéité, mais dans le système de différences partagées que ses membres reconnaissent. Ces différences s'articulent, en outre, en termes de catégories ethniques (...). L'action et la pensée sociales à l'intérieur d'un

²² L'expérience du génocide explique, selon M. Hovanessian (1992), «le fait que les discours dévoilent constamment un désir de légitimer une expérience vécue «hors du commun» et cherchent le sens du sort advenu.» (p. 30).

continuum culturel sont donc des élaborations systématiques de similitudes et de différences perçues entre les groupes» (Drummond, 1980, p.143).

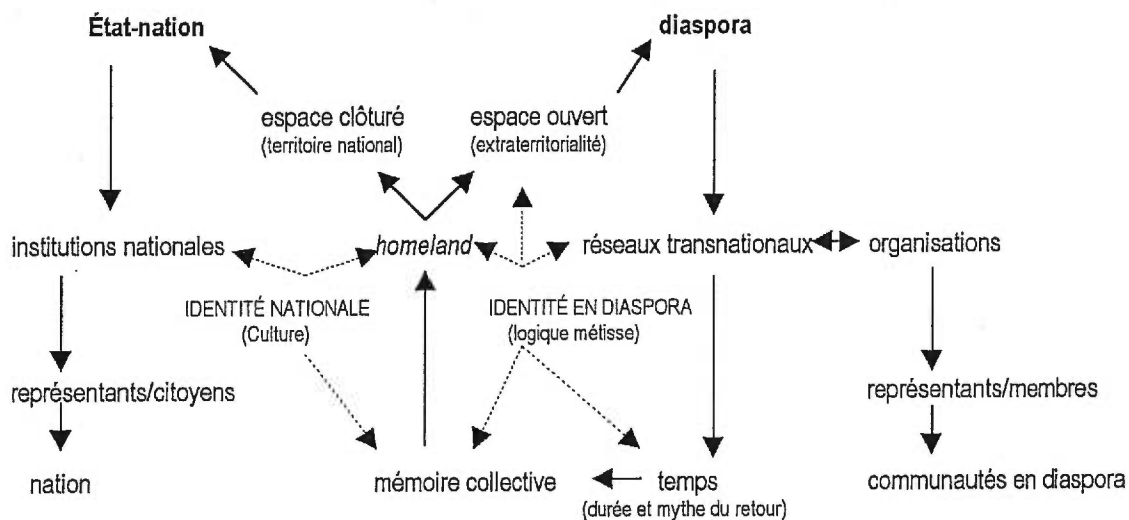


Figure 10: La logique de la construction identitaire en diaspora et dans l'État-nation

L'observation des Arméniens à Montréal et à Paris ayant permis de mettre en évidence que contrairement au discours idéologique sur l'unité nationale, les communautés arméniennes en diaspora ne forment pas une entité stable, mais sont plutôt (comme l'affirme Drummond) des *continuums* mouvants, nous ne pouvons qu'être d'accord avec l'anthropologue Vered Amit Talai (1984) qui, après avoir étudié les Arméniens à Londres à la fin des années 80, affirme que les Arméniens ne partagent pas la même expérience de l'arménité, mais qu'ils ont plutôt en commun un ensemble de symboles qui constitue le cadre d'interprétation de leur arménité et sur lesquels il y a débats, discussions et tensions. Nos résultats indiquent ainsi que le lien ethnique (fondé sur le sang), bien que conceptualisé comme fondamental dans la survie physique du groupe, de toute évidence, ne suffit pas à la reconnaissance mutuelle de l'appartenance arménienne en diaspora. Celle-ci se fonde plutôt sur une certaine dimension culturelle transmise au travers du processus de socialisation; la proximité de cette 'Culture' étant le signe de la légitimité de la revendication identitaire à l'arménité. La présence de ce processus de catégorisation constitue le signe d'un rapport de force inégal entre un groupe dominant et un groupe dominé puisque, signalent les sociologues N. Élias et J. L. Scotson (1997), un groupe ne peut en stigmatiser un autre en autant qu'il est installé dans des positions de pouvoir dont le groupe stigmatisé demeure exclu. La 'Culture' en diaspora semble donc construite et appropriée par les Arméniens du Moyen-Orient. Ceux-ci, s'appuyant sur une mémoire historique commune et sur des mémoires collectives différentes,

s'opposent, manipulent et tentent d'imposer leur propre cadre d'interprétation à travers un mécanisme de catégorisation qui se fonde à la fois sur le territoire d'origine (Arménie de l'Ouest ou de l'Est), sur les conditions du départ (le génocide ou autres), sur les appartenances organisationnelles (partis et Catholicossats) et sur la pratique des marqueurs identitaires (langue, mariage, participation communautaire). Les Arméniens originaires de l'Arménie de l'Ouest et descendants des survivants du génocide se posent ainsi comme les membres les plus représentatifs de la vraie' diaspora et tentent d'imposer en diaspora les marqueurs identitaires qui les définissent comme les marqueurs représentatifs du 'vrai' Arménien. Ce discours entre donc, par le fait même, en contradiction, et de manière constante, avec les marqueurs qui caractérisent les Arméniens de l'Est qui, du même coup, sont renvoyés au statut d'Arméniens de 'deuxième classe', du moins pour la diaspora.

Le chapitre suivant a pour objectif de vérifier si ce mécanisme de catégorisation des membres de la diaspora se répercute sur les organismes communautaires (et leurs adhérents) et dans un tel cas, qui se trouve au sommet ou tout en bas de l'échelle.



Carte postale envoyée au parlement canadien, dans le cadre de la campagne pour la reconnaissance du génocide arménien du printemps 2001



Manifestation du 12 mai 1999, par les Arméniens de France, pour la reconnaissance du génocide par le Sénat français

Chapitre 8

Le système arménien

Au premier chapitre, nous avons indiqué que par le concept d'organisation, nous entendons un groupe fondé dans la durée, tendu vers la réalisation d'un objectif commun, où les rôles sont différenciés et hiérarchisés. Cette définition est particulièrement bien adaptée au milieu communautaire arménien. Nos résultats d'analyse indiquent, de fait, que les organismes communautaires arméniens s'appuient fortement sur la hiérarchie interne et que de cet agencement naissent de multiples entités qui adoptent des formes diverses qui vont du comité à l'organisation en passant par les associations, les institutions, les chapitres locaux et régionaux (nous les avons présentés au cinquième chapitre). Nous avons également souligné la présence, au sein de la structure organisationnelle arménienne, de deux types d'organismes communautaires: les organismes affiliés à une organisation mère qui entretiennent, en raison même de leurs origines, des liens étroits (qui transcendent l'espace local) avec d'autres organismes jumeaux ou appartenant à la même famille organisationnelle (selon un axe de similitude);¹ et les organismes indépendants qui, bien que désireux de conserver leur autonomie, peuvent également développer (avec d'autres organismes communautaires en diaspora ou au plan local) un ensemble de relations fondées sur la coopération (selon un axe de contiguïté). Cette structure organisationnelle, fondée sur le principe de réseaux d'alliances organisationnelles qui parcourent la planète, est désignée par les Arméniens eux-mêmes sous l'expression 'système arménien'. Or, si la prolifération d'espaces ouverts à la collectivité indique la présence d'une nette volonté de favoriser le contact intracommunautaire, nos propres résultats indiquent aussi la présence de deux systèmes d'alliances opposés au plan idéologique qui semblent séparer la diaspora en trois groupes (les pro-'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias', les pro-'Parti Ramgavar-Catholicossat d'Etchmiadzine'² et les neutres), limitant du même coup la circulation des membres. La distance entre l'ouverture entrevue et le constat de fermeture ne peut qu'intriguer le chercheur.

Dans les pages qui suivent, nous nous intéressons à ce système arménien et mettons en lumière les mécanismes de production de frontières internes et externes. Pour ce faire, nous

¹ Nous empruntons cette formule à I. Joseph (1984).

² Précisons que sous ce terme, nous incluons aussi des organisations comme le Parti Hunchak, l'UGAB ou Hayastan Fund qui ne sont pas nécessairement des alliés du Parti Ramgavar, mais qui poursuivent les mêmes objectifs et collaborent avec le Catholicossat d'Etchmiadzine. De ce fait, ces organisations peuvent ponctuellement coopérer pour la réalisation d'un projet commun.

examinons, dans un premier temps, la structure organisationnelle de la diaspora (ses alliances formelles et informelles, ses zones de tensions et d'actions concertées) puis, dans un deuxième temps, nous nous intéressons au déplacement des membres au sein de ce système.

PREMIÈRE SECTION: LA STRUCTURE ORGANISATIONNELLE DE LA DIASPORA

Dans le système arménien, trois principaux pôles administratifs de références apparaissent comme particulièrement dominants. Les organismes liés formellement ou non à l'alliance 'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias' ont, en quasi-totalité, leur siège social au Liban. Seule exception à la règle, le parti Dachnak situé en Grèce dont les supporters proviennent essentiellement du Liban et de la région connexe (Syrie, Chypre). Les organismes liés formellement ou non à l'alliance 'Parti Ramgavar-Catholicossat d'Etchmiadzine' ont, pour leur part, leur siège social soit aux États-Unis (dans la majorité des cas) ou dans le nouvel État d'Arménie.

En raison de l'étendue du territoire placé sous la juridiction de chacune des organisations mères, celles-ci ont adopté comme mode de fonctionnement le principe de division par secteurs administratifs (les 'régions'). Les frontières de ces secteurs se fondant essentiellement sur le poids démographique estimé du territoire couvert, ne correspondent pas, ou fort peu, aux frontières étatiques. Le secteur peut être limité à un espace restreint ou, au contraire, couvrir une grande étendue, dépendamment du taux de concentration de la population arménienne locale.³ De plus, ces frontières ne sont pas rigides. Elles peuvent être déplacées en fonction de l'accroissement ou du déplacement de la population.⁴ Or, si toutes les organisations instaurent leur propre système de clôtures, il apparaît que les mêmes délimitations des unes et des autres correspondent approximativement. Ainsi, ces secteurs qui divisent la terre entière, la recouvrent en même temps totalement.

Pour faciliter la gestion de ces régions, les chapitres régionaux sont, à leur tour, séparés en zones administratives (les chapitres locaux) qui possèdent leur propre siège social. Dans le cas des organismes observés, la plupart des centres administratifs régionaux se trouvent à Montréal ou à Paris. Ces deux villes constituent, de fait, des points pivots (et donc des

³ L'ouest des États-Unis, par exemple, constitue une région pour le Catholicossat d'Etchmiadzine, alors que la France et l'ensemble de l'Europe de l'Ouest en forment une autre.

espaces-clés) en diaspora pour les échanges entre les organismes apparentés (dont elles constituent le pôle de référence immédiat) et avec l'organisation mère (qui demeure le pôle de référence au plan organisationnel).

Si les organismes qui dépendent d'une structure hiérarchisée possèdent trois pôles de référence (le centre symbolique étant l'Arménie, le centre administratif étant le pays où se trouve l'organisation mère et le centre relais, où se trouve le chapitre régional), les organismes indépendants n'en ont que deux puisque, outre le centre symbolique qu'ils partagent avec les premiers, leur centre administratif se trouve dans tous les cas dans le pays, et qui plus est, dans la ville où nous avons rencontré leur représentant.

En dehors des appartenances formelles qui conditionnent la direction de l'échange, apparaissent également des liens officieux fondés sur le besoin et qui ont une fonction éminemment pratique.⁵ Les médias, les écoles et les associations culturelles ont souvent recours à un réseau informel. On voit donc apparaître, à ce premier niveau, la construction d'un territoire virtuel (réel, bien que sans limites physique précises) sur la base de frontières intellectuelles partagées. C'est ce que les Arméniens nomment l'Arménie 'virtuelle':

– *[La diaspora] C'est une province virtuelle. A 'virtual reality'.*
(Rita, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 16 ans)

Cette conception de la diaspora sous-tend, par le fait même, l'idée que là où se trouve une structure organisationnelle forte existe aussi une 'petite Arménie'. Ce n'est donc pas la présence en soi des Arméniens qui forme l'Arménie virtuelle, mais leur concentration et leur organisation:

– *Je voulais être avec mon peuple. Je voulais partager les mêmes idées, ne pas être une minorité dans mon pays. Je voulais être parmi les Arméniens et me sentir que je suis... oui au Canada, mais il y a une petite partie de l'Arménie ici.*
(Khoren, la vingtaine, né en Grèce, vit au Canada depuis 4 ans)

⁴ Par exemple, le fort taux d'immigration arménienne que le Canada a connu au cours des années 80 a entraîné au cours des années 90, sa conceptualisation comme une région en soi, par le Catholicossat d'Etchmiadzine. Auparavant, il était incorporé à la région de l'est des États-Unis.

⁵ Par exemple, les écoles arméniennes qui cherchent à se doter de matériel scolaire arménien n'ont comme possibilité que la librairie Hamazkaïn au Liban (appartenant à l'association culturelle Hamazkaïn et donc au parti Dachnak), la librairie du diocèse d'Etchmiadzine à New York (affiliée au Catholicossat d'Etchmiadzine en Arménie), celle des pères Mekhitaristes de Venise (de confession catholique):

– *Les livres de lectures que j'ai au primaire, ça vient de Venise, de chez les Mekhitaristes. Pour les livres de grammaire que l'on donne en troisième année, on les prépare nous-mêmes. Puis, pour les livres de maternelle, on les achète à New York. Il y a une librairie de l'Église arménienne apostolique d'Etchmiadzine, qui produit des livres impeccables.*

(Stépan, la quarantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

1.1 LES AFFAIRES INTERNES À LA DIASPORA

Nombreux sont les chercheurs (Phillip, 1989; Amit Talai, 1989; Boudjikianian, 1978; Bakalian, 1993; Garabédian, 1989) qui, ayant observé les Arméniens en France, en Angleterre ou aux États-Unis, ont analysé l'absence de relations formelles entre les deux systèmes rivaux d'alliances comme le signe d'un clivage en diaspora. Cette interprétation se doit, à notre avis, d'être nuancée. De fait, nos résultats d'analyse nous laissent voir, en marge des alliances formelles et informelles sur lesquelles sont construits ces deux courants idéologiques, différentes possibilités de circulation des membres qui dépassent les exclusions organisationnelles et qui, par le fait même, permettent la jonction de ces deux groupes.

Un but commun semble être au fondement de tous les organismes observés: conserver l'identité arménienne, la transférer aux générations suivantes et ainsi, se préserver de l'assimilation. Ce mandat nécessite la présence d'une structure fortement organisée qui s'appuie principalement sur les Églises et les partis politiques. Ce sont ces organisations qui ont, depuis 1915, structuré la diaspora de manière à permettre la survie de la nation hors de son territoire légitime, en fondant des écoles, des journaux et diverses associations culturelles, sportives; entités qu'ils continuent de diriger aujourd'hui. Toutefois, en marge, existent également divers organismes indépendants qui loin de les concurrencer, se sont donnés au contraire pour vocation de les assister en poursuivant le même objectif de base (conserver l'identité), en leur accordant un support logistique (ressources humaines, dons financiers ou prêts de locaux), en tentant de combler certains besoins précis non couverts par les précédents.

L'ensemble des organismes communautaires remplit habituellement trois fonctions. Étant conçus comme des espaces symboliques arméniens, ils ont pour mandat principal de perpétuer l'identité arménienne en offrant un lieu de pratique pour la langue arménienne, pour la culture arménienne et pour la religion arménienne.⁶ Ces organismes ont également comme fonction de tempérer le choc de la migration en proposant à leurs membres un espace de

⁶ Différentes activités, destinées à maintenir vivant le sentiment d'appartenance au *homeland*, sont ainsi régulièrement organisées et se présentent habituellement (de manière non exhaustive) sous la forme de cours de danse folklorique, d'exposition de peinture ou de livres arméniens, de levées de fonds pour un monument, pour une Église, pour la République d'Arménie, de conférences portant sur les grands écrivains ou poètes arméniens, sur le génocide ou sur la situation en Arménie, de soirées bénéfiques destinées à l'ambassade d'Arménie à Ottawa ou en l'honneur d'une personnalité arménienne, etc.

solidarité au sein duquel, outre le partage de l'appartenance arménienne, ils peuvent aussi se retrouver et échanger sur la base d'une appartenance partagée au pays de provenance⁷:

– Notre but, c'est de rassembler les Arméniens demeurant à Montréal et leurs enfants, indépendamment de leurs appartenances politiques et idéologiques. Deuxièmement, c'est de sauvegarder les valeurs et les coutumes nationales et culturelles de notre communauté d'origine [Arménie], ainsi que le sentiment de servir la nation et la mère patrie.

(Azad, la quarantaine, né en Arménie, vit au Canada depuis 23 ans)

Tous les représentants insistent donc sur le caractère éducatif, culturel et social de leur programmation:

– Chaque fois, nous sommes invités par les autorités locales aux festivités concernant les fêtes de la St-Jean et du Canada, ou aux activités municipales, ou par les organisations pour les aînés ou par les organisations culturelles. On est très actif dans ces activités.

(Hovanes, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

De fait, ces organismes communautaires qui offrent à leurs membres des cours de langues (française ou anglaise) ou qui sont appelés à entrer en interaction avec la société hôte lors de l'organisation de certains événements, agissent aussi comme élément intégrateur à la société locale. Précisons cependant que, leur objectif principal étant de réunir les Arméniens, ils ne s'adressent qu'à des Arméniens; cela ne remet toutefois pas en question leur fonction intégrante puisque comme le fait remarquer Michel Pagé (1997) «La citoyenneté élargit donc la participation bien au-delà du cercle intracommunautaire centré sur la conservation de la vie culturelle ancestrale et la défense des intérêts du groupe propre. La citoyenneté commune appelle les individus à avoir entre eux des rapports qui ne sont pas de nature interculturelle parce que ce qui est au centre de leur interaction dans la participation n'est pas leur culture respective mais plutôt les intérêts qu'ils ont en commun.» (p. 5).

L'organisation des activités suit constamment le principe de la départementalisation (c'est-à-dire qu'elles sont découpées en unités de fonctionnement): chaque organisme possède des associations ou comités spécialisés dans tel ou tel secteur d'activités (sport, culture, éducation, etc.) et s'adresse à une clientèle précise (femmes, personnes âgées, jeunes, etc.). Mais, alors que les Églises et les partis politiques développent simultanément plusieurs secteurs d'activités (et forment dans ce sens des organisations 'parapluies'), les organismes indépendants tendent à adopter un créneau et à s'y tenir. Cette multiplicité des organismes communautaires dans une même localité distribuée, ainsi, la clientèle sur la base d'intérêts

⁷ Ce second mandat s'exprime généralement par le biais des soirées dansantes et des soupers communautaires où la nourriture, la musique et parfois la langue de communication servent de support à une reconnaissance mutuelle d'une expérience partagée.

spécifiques, ainsi que sur celle de l'âge, du sexe, du pays de provenance, de la confession religieuse.

Il s'avère donc qu'au niveau des affaires internes⁸ à la diaspora, il y a consensus sur l'objectif à poursuivre: survivre en tant que nation, protéger et transmettre l'identité arménienne.

Toute organisation en diaspora, comme le signale Yossi Shain (1989), se considère avant tout comme la représentante d'un certain idéal national, comme une alternative au régime en place; elle possède donc trois principaux objectifs: sa survie, assurer la légitimité de sa revendication au pouvoir et préserver son identité politique. Une stratégie particulière est dès lors adoptée pour atteindre ces objectifs: elle cherche à projeter, auprès de ses membres et de ses supporters, une image de responsabilité historique envers la nation et envers les membres en diaspora, ce qui lui permet du même coup, de leur inculquer le sens du devoir ou de la culpabilité. Ces derniers ayant bien intégré les représentations sociales qu'elle véhicule, tendent alors à lui accorder leur loyauté de préférence à l'État-nation qui occupe le territoire d'origine. Par ailleurs, parce que les organisations en diaspora arménienne (les partis politiques et les Églises) se distinguent les unes des autres par leur discours respectif sur la nation, elles s'opposent également en ce qui regarde les modalités à adopter pour survivre comme nation. En conséquence, elles possèdent en propre des affaires internes et externes sur lesquelles se fondent leurs frontières. Celles-ci transparaissent à travers la terminologie particulière utilisée par nos répondants pour se référer à leur appartenance organisationnelle. Par exemple, le terme 'communauté', qui revient régulièrement dans le discours, signale la présence d'un processus d'inclusion et d'exclusion, le plus souvent fondé sur l'appartenance confessionnelle, où l'ensemble des organismes produit par une Église particulière est intégré dans un système d'alliances fondé sur la solidarité et la réciprocité:

– Chez les protestants, le pasteur est payé par la communauté [évangélique], par le comité de la communauté. Chez les orthodoxes, c'est très clair là-bas que c'est le côté laïc qui gouverne l'aspect monétaire de la communauté [apostolique]. (...) Chez nous, ce n'est pas nous qui donnons le salaire du prêtre, seulement nous aidons le clergé, le prêtre ou la communauté [catholique] en donnant 60% des revenus des activités.

(Nersès, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

De ce fait, l'expression 'centre communautaire' qui renvoie à l'espace de rencontre prévu pour les paroissiens, sert essentiellement à indiquer que là se trouve le centre local de la communauté, son point de référence à l'exclusion de tout autre lieu. Elle véhicule aussi l'idée

⁸ Rappelons que l'expression 'affaires publiques' renvoie à ce qu'un groupe considère comme appartenant à son champ d'intérêts. Elles comprennent à la fois des affaires internes et externes. Le terme 'affaires internes' désigne ce qui concerne la direction du groupe, alors que le terme 'affaires externes' désigne ce qui doit être discuté avec une instance extérieure au groupe.

d'un lieu d'appartenance propre à un certain groupe partageant plusieurs intérêts. Ce postulat est d'ailleurs confirmé par le mot arménien *agoump* (ou club en français) qui désigne cet endroit et qui renvoie à l'idée d'un espace clos, réservé aux membres. Autre exemple, le mot 'famille' utilisé par certains répondants désigne généralement une appartenance politique. Ce terme met de l'avant l'idée de la présence d'un lien solidaire qui unit les adhérents, qui leur impose certaines responsabilités et qui implique un don de soi:

– Toutes les organisations qui œuvrent ici font partie d'une famille.
(Roupen, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

La jonction du sens que couvrent les termes 'communauté' et 'famille' entraîne une représentation élargie à un système d'alliances où les organismes affiliés à une Église et ceux affiliés à un parti forment ce que les Arméniens appellent un 'cercle' ou un 'milieu', c'est-à-dire un espace social au sein duquel les sympathisants évoluent, nouent des relations, interagissent:

– Je suis née dans un milieu qui est peut-être identifié à tel ou tel regroupement, mais depuis toujours, j'ai toujours été ouverte à toutes les communautés arméniennes.
(Nora, la quarantaine, née en Syrie, vit au Canada depuis 22 ans)

Un individu peut donc être membre d'une communauté sans faire partie d'aucune famille politique mais, en raison de ses convictions personnelles, évoluer au sein d'un cercle social politico-confessionnel particulier. Celui-ci se caractérise par une série d'alliances formelles et informelles qui dépendent étroitement de la compréhension que se font les organismes (et donc leurs représentants) de la mission envers la nation et le peuple arménien dont est investie la diaspora. C'est donc au niveau des organisations que s'établissent certaines des frontières internes au groupe.

Maurice Halbwachs (1925) affirme que la pensée individuelle, en se rattachant à un milieu social particulier, s'insère dans un système d'idées sociales qui détermine le type de souvenir qui est conservé et la forme qu'il prend. Il soutient donc que la pensée sociale est avant tout un souvenir de société, parce qu'elle fait nécessairement référence au passé dans une tentative de l'adapter au présent. M. Pollak (1993) reprend et développe cette idée en affirmant que les personnages historiques, les dates, les événements du passé qui ont été désignés comme 'importants' dans l'histoire du groupe, sont transformés en symboles et en éléments du système de pensée de la société, ce qui fonde et renforce le sentiment d'appartenance et les frontières socioculturelles. Mais, André Ducret (1993) précise que ce partage est tout relatif puisque différentes lignes de forces agissent continuellement pour induire des imaginaires sociaux différents. En regard des zones de tensions et d'alliances qui opposent les grandes organisations formant le cadre du système arménien où les partis

politiques et les Catholicossats représentants de l'Église arménienne apostolique cherchent, de fait, à imposer leur propre discours légitimant leurs positions idéologiques, nous ne pouvons qu'être d'accord avec cet auteur.

Afin de mieux saisir les débats qui opposent ces organisations et fondent les deux systèmes idéologiques que nous avons repérés, un retour sur l'idéologie véhiculée actuellement par chacun des partis en diaspora s'impose.

Le Parti Dachnak tente toujours de maintenir son image de gouvernement en exil. D'une part, il continue à commémorer, le 28 mai de chaque année, l'anniversaire de la première République indépendante. D'autre part, il se présente, en diaspora et auprès des instances internationales (et au grand dépit des autres partis adverses) comme le porte-parole légitime de la diaspora. De plus, il cherche aussi à maintenir son image de défenseur de la nation en combattant pour l'indépendance physique de tous les territoires perdus à la suite du génocide. Il fût donc très présent dans la lutte pour l'indépendance au Haut-Karabagh, tout comme il s'investit actuellement dans celle pour l'autonomie du Nakhitchevan.⁹ Le fait que ses héros et ses chants soient intégrés au patrimoine national contribue à renforcer cette double représentation de soi. S'appuyant sur ce rôle de gouvernement légitime en exil et de défenseur de la nation, le Parti Dachnak s'est associé au Catholicossat d'Antélias qui revendique la même image. Tous les deux, unis dans le même effort, véhiculent et tentent d'imposer une vision bicéphale (aux plans spirituel et politique) de la nation, à la diaspora et à l'État d'Arménie, malgré la présence d'un État arménien indépendant. Ils appuient leur discours sur les expériences historiques et récentes de domination du territoire arménien qui ont amplement prouvé l'incapacité du Catholicossat d'Etchmiadzine à assumer à lui seul la protection de la nation:

– Imaginez si nous étions unifiés et que les Communistes n'avaient eu seulement qu'Etchmiadzine à gouverner, à manipuler. Aujourd'hui, moi je ne serais pas là devant vous pour parler de ces choses-là.

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Les Partis Ramgavar et Hunchak, pour leur part, dénoncent la monopolisation du Parti Dachnak et du Catholicossat d'Antélias de l'image de défenseur de la nation qui les renvoient du même coup à des entités négligeables. Ils critiquent ainsi les multiples tentatives dachnaks de s'approprier, pour la seule gloire du Parti, le résultat des actions concertées, laissant dans l'ombre ses collaborateurs. Les représentants des Partis Ramgavar et Hunchak rappellent que, à travers les décennies passées, ils ont eux aussi lutté pour la nation, tout autant que le

⁹ Le Nakhitchevan est un territoire situé au sud-ouest de l'État d'Arménie et depuis 1921 sous juridiction azérie.

Parti Dachnak et que ce sont leurs actions conjointes, malgré qu'elles furent opposées et même rivales, qui expliquent la survie actuelle de l'identité arménienne en diaspora.

– Le gouvernement central de l'Union soviétique savait qu'il y avait une grande diaspora arménienne et il espérait qu'il y aurait des sympathisants à l'extérieur. Les 'leaders' en Arménie ont fait le libre service pour les gens d'en haut en envoyant de la propagande pour le communisme. Ils nous ont envoyé des livres sur le communisme, mais avec ça, s'il y avait un livre sur le communisme, il y avait dix livres de littérature arménienne, d'histoire arménienne. C'est très important pour nous parce que c'est très difficile de publier des livres. J'ai dit tout ça parce que nous étions le canal pour la communauté avec l'Arménie. Ça a aidé significativement à maintenir le niveau culturel pour l'esprit national dans la communauté.

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Les Partis Ramgavar et Hunchak se représentent le centre spirituel et politique de la nation comme étant unique (autocéphale) et conçoivent l'État d'Arménie et le Catholicossat d'Etchmiadzine comme ses représentants légitimes:

– Comme vous le savez, nous avons comme chef religieux le Catholicos d'Etchmiadzine. Etchmiadzine est comme notre papauté. Il y a une déviation de l'Église. Ils [les dachnaks] ne font que miner l'autorité d'Etchmiadzine.

(Dikran, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Pour synthétiser, on peut dire que la période post-génocide profite surtout au Parti Dachnak ainsi qu'au Catholicossat d'Antélias qui, au cours de ces années de structuration communautaire de la diaspora, se renforcent et se développent au détriment des autres organisations politiques et du Catholicossat d'Etchmiadzine. De ce fait, diverses tensions sont apparues. Celles-ci se sont exprimées à travers les années par les manifestations de conflits latents ou par l'éclatement de conflits ouverts.

Il ressort, du discours des représentants rencontrés, que le premier point de désaccord entre les partis porte sur la vision idéologique de la nation qui, pour les uns (surtout les dachnaks, les représentants du Catholicossat d'Antélias et leurs sympathisants), est essentiellement déterritorialisée et renvoie à un territoire symbolique et abstrait, la Grande Arménie, alors que pour les autres (surtout les ramgavars, les hunchaks, les représentants du Catholicossat d'Etchmiadzine et leurs sympathisants), elle se réfère à un territoire concret là où se trouve l'État. Le second point de désaccord porte sur l'apport de chaque Parti dans la transmission identitaire en diaspora: les dachnaks se percevant comme les 'vrais' défenseurs de la nation; les ramgavars et les hunchaks revendiquant également cette image. L'insistance de leurs partisans respectifs sur le rôle de leur organisation dans ce processus signale ainsi la présence d'une espèce de complémentarité organisationnelle involontaire dans le travail pour la survie nationale.

1.2 LES ALLIANCES FORMELLES ET INFORMELLES ENTRE ORGANISMES COMMUNAUTAIRES

Chaque organisme communautaire possède une structure interne qui lui est propre ainsi qu'une idéologie particulière. Cette structure et cette idéologie favorisent le développement de liens plus ou moins serrés avec d'autres organismes. Ces alliances formelles se déploient dans deux directions. D'une part, elles apparaissent entre filiales de la même organisation et d'autre part, elles se manifestent entre organismes dont les organisations mères entretiennent des relations sympathisantes.

Dans le premier cas, les associations et comités appartenant à la même organisation ont le devoir de s'apporter mutuellement soutien et entraide. Ce support d'ordre moral et technique, plus que financier, a pour caractéristique le dépassement du cadre local pour s'étendre aux autres organismes de même affiliation ailleurs en diaspora:

– Le journal, en coopération avec le journal Horizon du Canada, existe sur le web. Mais ce n'est pas nous qui nous en occupons, c'est Horizon qui s'en occupe. Nous, nous leur envoyons l'information, mais c'est eux qui mettent ça sur une page web, qui s'appelle d'ailleurs Gamk-Horizon.

(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

Dans le second cas, on remarque la présence de trois réseaux d'alliances officielles qui traversent le groupe. Le premier, mineur en regard des deux autres, concerne le lien de l'Église catholique avec quelques associations satellites. Le deuxième est celui qui associe le Parti Dachnak au Catholicossat d'Antélias. Le troisième assemble le Parti Ramgavar, l'UGAB et le Catholicossat d'Etchmiadzine.

Ces alliances transparissent également à travers la localisation des organismes communautaires. Ainsi, les entités affiliées au Parti Dachnak et à l'Église Sourp Hagop à Montréal partagent le même bâtiment dont le Parti et l'Église sont copropriétaires; l'école Sourp Hagop (louée à la commission scolaire anglophone) se trouve de l'autre côté de la rue et loge les studios de télévision de Horizon arménien; tous les édifices hébergeant les locaux du Parti Ramgavar ainsi que ceux de l'UGAB et de son école sont situés côte à côte sur la même rue incidemment nommée Alex-Manoogian en l'honneur de leur bienfaiteur commun et ex-Président de l'UGAB; les réunions de l'Amicale Daniel Varoujan, comme de l'Union arménienne catholique, ont lieu, généralement, dans la salle paroissiale de l'Église Notre-Dame-de-Nareg. Seule l'école catholique Notre-Dame-de-Nareg échappe à cette règle, puisqu'elle est située à plusieurs kilomètres de son Église d'appartenance. Mais, il faut dire que son responsable rejette tous liens avec l'Église qui la revendique.

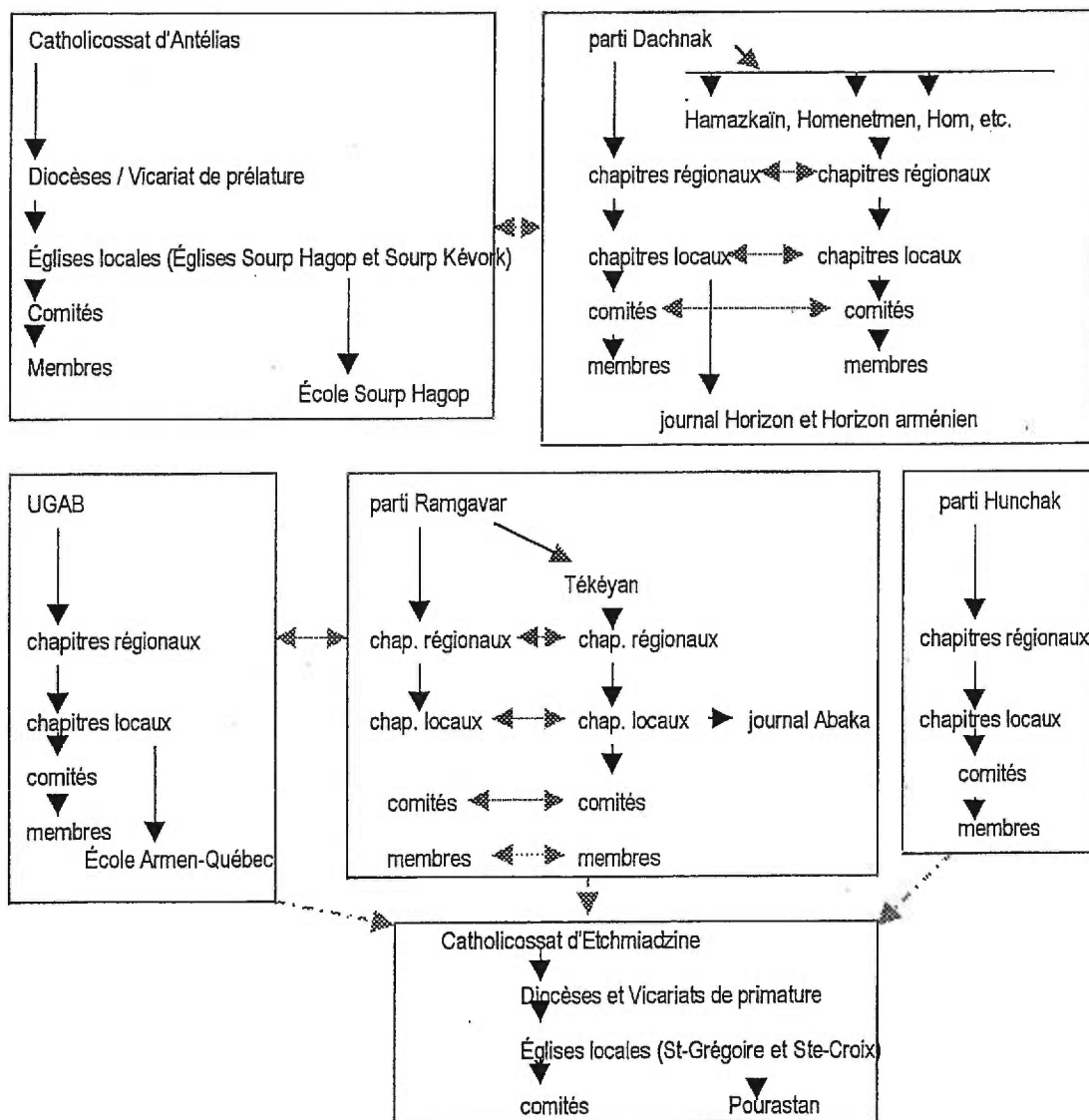


Figure 11: Les alliances formelles de la communauté montréalaise

En dépit du fait que plusieurs associations sont libres de toutes attaches institutionnelles, seules cinq entités observées sont réellement neutres au sens où ce terme est habituellement utilisé dans la communauté, c'est-à-dire sans aucun parti pris idéologique ou institutionnel. Cette neutralité recherchée par plusieurs est de fait difficilement réalisable. Soit parce que l'organisme indique dans ses objectifs une orientation claire en faveur d'un groupe idéologique: par exemple, l'Amicale Daniel Varoujan, bien que formée à 90% d'Arméniens apostoliques, est identifiée dans le tissu communautaire à la paroisse catholique puisqu'il s'agit d'une association qui ne regroupe que des anciens élèves des écoles arméniennes catholiques et qui ne travaille qu'avec les écoles, associations et comités catholiques; soit parce que les membres d'un organisme sont clairement identifiés à un groupe idéologique

précis: par exemple Yérébouni Yérévan, bien que sans attaches institutionnelles avec le Diocèse du Canada (appartenant au Catholicossat d'Etchmiadzine), est conceptualisée par les Arméniens montréalais comme l'une de ses associations satellites du fait que ses membres sympathisent avec les buts poursuivis par ce diocèse et qu'ils lui accordent régulièrement leur support; soit parce que la composition des membres d'un organisme favorise un déséquilibre en faveur d'un groupe idéologique plutôt qu'un autre: par exemple le Conseil commercial canadien arménien étant formé majoritairement de sympathisants au Parti Dachnak, ces derniers tendent à faire pression pour orienter l'association vers une collaboration plus étroite avec ce réseau d'alliances; soit en raison de l'organisation d'activités en commun, signe de complicité.

Les associations qui effectivement ont su garder leur neutralité en termes d'attaches institutionnelles et de liens idéologiques ont pour caractéristique principale de ne regrouper qu'un très petit nombre de membres. Citons pour exemple l'Association des femmes arméniennes du Canada qui ne comprend qu'une vingtaine de personnes ou le Centre de service à la communauté arménienne qui n'inclut officiellement que quatre personnes.

De fait, en diaspora, on constate la présence de deux grands cercles sociaux politico-confessionnels (ou, dit plus simplement, deux groupes idéologiques) dont la vision de la nation s'oppose fondamentalement et dès lors, proposent des directions divergentes pour la diaspora. Ces deux réseaux d'alliances se différencient essentiellement en ce qui concerne leurs affaires internes (diriger les efforts vers l'État d'Arménie ou vers la diaspora). La distance entre les deux groupes est particulièrement évidente en regard des oppositions courantes dans le discours telles 'notre côté' et 'l'autre côté', ou encore 'nous autres' et 'eux autres':

– We have problem with Sourp Hagop. (...) We are one side and they are the other side. That's why they don't invite us. If they do, I will go.
(Avedis, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 8 ans)

Par ailleurs, nous l'avons montré, les réseaux associatifs fonctionnent selon deux modalités. D'une part, ils se développent sur la base des liens verticaux fondés sur la hiérarchie organisationnelle et ils évoluent sur la base des liens horizontaux (entre organismes frères ou sympathisants). On assiste ainsi à un triple processus de fermeture par la division de la juridiction des organisations en secteurs administratifs, par la diversité des pôles de références organisationnels et par la formation des deux groupes idéologiques dont nous venons de parler. D'autre part il existe, en parallèle, un triple processus d'ouverture puisque les alliances formelles et informelles forment une toile qui couvre le monde entier (les connections latérales dont parle James Clifford, 1994), l'ensemble des organismes communautaires en diaspora partage un objectif commun en la cause arménienne (objet de l'action concertée), ce qui

permet la conceptualisation de la diaspora comme d'une Arménie virtuelle; la diaspora, à son tour, partage un but commun avec l'Arménie: protéger le territoire ancestral, pôle de référence symbolique de la nation (autre objet de l'action concertée). Ce processus de fermeture et d'ouverture s'explique en relation avec trois niveaux de référence par lesquels les organismes en diaspora se définissent.

Un premier niveau implique la conceptualisation d'un espace arménien qui comprend à la fois l'Arménie actuelle et l'Arménie virtuelle, transcendant ainsi les frontières étatiques pour former un monde en soi, un lieu d'échange qui englobe la terre entière: le 'monde arménien'. Ce niveau, de type national, est source de consensus en diaspora parce qu'il renvoie à l'identité arménienne commune. La cause arménienne (tout ce qui concerne le génocide et ses conséquences dont celle de lutter contre l'assimilation) et les relations avec les autres entités nationales deviennent du ressort des affaires internes à la nation alors que les relations avec les autres États-nations appartiennent au domaine des affaires étrangères.

Un second niveau, de type idéologique, renvoie à l'identité même de l'organisme, à sa propre représentation de la nation et donc à ses alliances organisationnelles. En conséquence, les relations entre organismes sympathisants appartiennent à la catégorie des affaires internes des organismes, alors que les relations avec les autres réseaux idéologiques et avec la société hôte font partie de leurs affaires externes.

Un troisième niveau, de type organisationnel, entraîne la départementalisation des secteurs d'activités et leur hiérarchisation. Si ce niveau tend à clôturer les organismes par les règles qu'ils mettent en place et les activités qu'ils proposent, en même temps, il permet leur ouverture sur un système d'alliances fondé sur la complémentarité. De ce fait, on remarque que les tensions, fondées sur le rapport de concurrence entre organismes, se développent essentiellement entre systèmes d'alliances rivaux. En outre, puisque la communauté ethnique est hétérogène (par les classes sociales, par les groupes professionnels, par les appartenances religieuses, par les vagues de migration, par les dialectes, par les générations, etc.), chacune des différences internes a potentiellement une dimension politique qui peut varier d'un sous-groupe à l'autre, en fonction de leurs intérêts du moment.

Nos résultats s'inscrivent donc dans la lignée des travaux de R. Breton (1964-65, 1983) qui montrent que la communauté est constituée de sous-groupes qui s'opposent afin de contrôler un ou des champ(s) d'actions politiques et qui utilisent des stratégies pour obtenir l'appui ou la neutralité d'autres individus, groupes ou organisations situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté.

1.3 LES ZONES DE TENSIONS

On retrouve dans les communautés arméniennes de Montréal et de Paris deux sortes de tensions: certaines se développent au plan local et n'ont aucune répercussion sur les autres communautés en diaspora, et les autres, à l'inverse, naissent entre les organismes gérant la diaspora (les deux alliances politico-confessionnelles) et se répercutent dans tous les espaces où elles ont des succursales.

Les discordes qui apparaissent au plan local, naissent de diverses sources et s'inscrivent dans la typologie créée par Graeme Salaman (1979), théoricien des organisations.¹⁰ D'une part, elles surgissent entre des individus dans l'organisme et se fondent essentiellement sur une vision différente des intérêts de cet organisme ou sur une compétition dans la distribution des tâches et le pouvoir qui leur sont associés. Ce type de conflits, qui oppose une minorité de membres au reste du groupe, se résout habituellement par le départ des contestataires et la scission de l'organisme, ce qui déséquilibre pour un temps le groupe concerné. Par exemple, depuis quelques années l'École Notre-Dame-de-Nareg et l'Église du même nom vivent une séparation qui mine la communauté catholique. L'école, rattachée en principe à l'Église, a auto-proclamé son indépendance retirant, par le fait même, son pouvoir discrétionnaire à l'Église. Cet antagonisme d'apparence bénigne a des conséquences graves sur la paroisse puisqu'il divise les allégeances entre les sympathisants du prêtre responsable de l'Église et les supporteurs du prêtre responsable de l'école, entraînant une baisse de fréquentation des deux organismes au profit d'autres Églises ou écoles (qu'elles soient arméniennes ou non):

¹⁰ Ce chercheur identifie trois facteurs, sources de conflit dans l'organisation. Le premier touche la différenciation des tâches qui renvoie à des cultures, des priorités et des normes de travail différentes. Le second se produit quand des unités de l'organisation ont des fonctions similaires, elles entrent en compétition. Le troisième apparaît lorsque différents niveaux hiérarchiques ont une vision différente des intérêts du groupe. P. Smith (1973) insiste sur ce dernier aspect qui, selon lui, se produit le plus souvent entre les personnes qui occupent les positions les plus élevées et dont les tâches traversent les frontières de l'organisation. A. Mucchielli (1977) ajoute une quatrième source possible de conflit: lorsque les attentes liées aux rôles divergent trop entre les membres et les responsables de l'organisation. Les sources de conflits se divisent en deux groupes: les problèmes intra-individuels (propres à la nature de l'individu) et les problèmes de type organisationnel (propres à la structure et/ou à la culture de l'organisation). Plus précisément, le conflit se produit quand les objectifs ou les représentations sociales de l'organisation sont par trop dissemblables entre les membres. David Silvermann (1970) précise que de plus, les problèmes de type organisationnel entraînent une forme de conflit organisé qui nécessite la solidarité du groupe. La résolution de ce conflit s'exprime par des procédures de négociation ou par des sanctions collectives. Par contre, les problèmes intra-individuels prennent généralement la forme du conflit inorganisé où l'individu se retrouve sans pouvoir parce qu'isolé. Ainsi, résume G. Salaman (*ibid.*), dans toute organisation, certains membres (généralement les vétérans) essaient, à l'aide d'un discours qui se fonde sur les valeurs et l'idéologie organisationnelles, de contrôler les autres (les jeunes et les novices) qui eux, tentent d'éviter ce contrôle. Ce n'est donc pas la structure de l'organisation qui est politisée, en conclut-t-il, mais bien la nature des relations entre les membres.

– Donc l'école qui devait être le centre de la communauté après l'Église, on l'a ratée... Maintenant, il y a beaucoup de gens qui ne fréquentent pas l'Église. Le lien fraternel et amical entre les membres a été disloqué. On est divisé malheureusement.

(Nersès, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

D'autre part, des priorités différentes à l'égard du nouvel État sont aussi à la base de certaines tensions qui ont pour caractéristique de provoquer l'émergence de nouvelles associations, modifiant ainsi la structure communautaire locale. La nouvelle Association des Arméniens d'Égypte, formée à partir d'ex-membres des partis Dachnak et Ramgavar qui remettent en question la présence des partis en diaspora, est un bon exemple de ce genre de discordes:

– Il y a eu du monde qui se sont dit que c'est futile d'avoir un parti politique qui n'est pas avec le gouvernement d'Arménie. C'est pour ça qu'il y a eu une union de tous les Arméniens apolitiques. On a formé une association qui ne fait pas de politique.

(Anahid, la soixantaine, née en Égypte, vit au Canada depuis 37 ans)

Il semble que ce type de tensions soit considéré comme bénéfique par les fondateurs de ces nouvelles entités communautaires, parce qu'elles induisent une forte motivation à la réussite:

– En plus, les quatre premières années, comme on a eu certains conflits avec certaines personnes, on était beaucoup plus motivé à réussir. Tout le monde mettait son énergie pour réussir à 100%.

(Aram, la trentaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 20 ans)

Par ailleurs, les conflits apparaissent avec la manière dont chaque parti politique essaie d'imposer son *leadership*. Ainsi, dans les deux cas, les associations 'neutres' se plaignent des multiples tentatives des Partis Dachnak et Ramgavar pour s'affirmer comme organisation 'parapluie' en cherchant à les intégrer, parfois de force. Différentes stratégies sont adoptées par les responsables de ces organismes pour maintenir et protéger leur indépendance:

– Nous sommes sous la protection du Diocèse. Nous avons pensé que c'était la meilleure protection contre le Parti Ramgavar.

(Megerditch, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 36 ans)

Cette recherche du contrôle de la structure organisationnelle et de son centre de décision est particulièrement critiquée lorsqu'il s'agit de l'alliance 'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias'. Celle-ci, effectivement, s'appuyant sur l'image qu'elle veut projeter de 'chef de la diaspora', privilégie la formation d'une super structure sous sa gouverne et refuse toute collaboration avec les associations dissidentes. L'alliance 'Parti Ramgavar-Catholicossat d'Etchmiadzine', au contraire, privilégie une décentralisation de la gestion (de type fédérative) où chaque organisme maintient son autonomie:

– Du côté dachnak, ils sont plus agressifs. Peut-être que le mot fanatique est trop fort, mais ils sont plus dévoués, ils sont plus organisés. Toutes les associations sont sous l'ombrelle du Parti. Ils ont toutes les organisations. Ils ont une organisation pour l'école, une autre pour le sport, ils ont Horizon comme vous le savez. Ils travaillent tous ensemble. Si un des comités ou une des associations organise une activité, ils sont tous là. C'est pourquoi ils sont plus forts, ils sont plus efficaces. De notre côté, il y a beaucoup d'organisations, mais elles sont toutes indépendantes: «Nous ne voulons pas être sous le contrôle du Parti.» Mais nous n'avons aucune ambition de les contrôler. Elles croient que c'est la même chose que dans le milieu dachnak où tous les organismes sont contrôlés par le Parti et elles ont peur que peut-être nous allons contrôler toute la communauté de notre section. Mais ce n'est pas vrai. C'est pourquoi, nous disons: «OK. Faites comme vous voulez.»

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

– Ils [les dachnaks] ne tolèrent pas une organisation ou un comité, quoique ce soit, où ils ne sont pas à 100% au contrôle. Qu'est-ce qu'ils ont fait? Ils ont le fond Artsagh, soi-disant pour contrebalancer le poids d'Hayastan Fund. C'est malheureux, mais c'est la vérité

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Ces deux manières d'approcher la gestion de la diaspora transparaissent clairement à travers le type d'alliances formelles instauré et que nous avons montré précédemment, de manière schématique, à l'aide de la figure 11.

Les discordes qui naissent entre les deux alliances politico-confessionnelles sont plus profondes que celles qui émergent au plan local et ont pour principale conséquence de placer les deux groupes idéologiques dans un rapport de concurrence. C'est ainsi qu'à Montréal, la naissance d'organismes appartenant à l'un ou l'autre de ces réseaux d'alliances a entraîné systématiquement le sentiment d'obligation, pour l'organisation adverse, de réagir en fondant à son tour un organisme parallèle. Par exemple, l'apparition du Centre culturel Tékéyan à la fin des années 60 a suivi de quelques années celle d'Hamazkaïn en 1963; la création de l'école Armen-Québec en 1973 (sous la forme d'une garderie) a entraîné celle de l'école Sourp Hagop l'année suivante (sous la forme d'une garderie et d'une pré-maternelle); la publication du journal communautaire Abaka en 1974 a précédé de peu celle du journal Horizon en 1979. Les exemples sont nombreux, mais ce qui est frappant, c'est que cette rivalité a provoqué du même coup un effet d'entraînement favorisant l'émergence d'associations communautaires hors de ce cadre politisé. Ainsi, dans les années 80 et 90, pendant que ces deux partis prennent un temps de pause et consacrent leurs énergies à compléter leur organisation propre, que les écoles grandissent et tentent de s'accaparer un bassin de plus en plus important de clients éventuels (elles offrent toutes deux le cursus secondaire, en partie [Armen-Québec] ou en totalité [Sourp Hagop]), diverses associations étudiantes universitaires émergent, l'école primaire arménienne catholique naît sous le patronage de l'Église Notre-Dame-de-Nareg,¹¹ le Conseil Commercial Canadien Arménien naît à son tour, etc.

¹¹ La présence des trois écoles arméniennes entraînera dans les années 80 une baisse sérieuse de la clientèle de l'école du samedi provoquant ainsi la fermeture de celle de la Cathédrale St-Grégoire.

Depuis 1988, mais en accéléré avec l'indépendance de l'État d'Arménie en 1991, il s'est produit un changement important dans la structure interne des communautés montréalaise et parisienne, changement qui se traduit par l'émergence de nombreuses associations indépendantes. Ce changement a jusqu'à maintenant été analysé par les chercheurs ayant étudié les Arméniens (Bakalian, 1993; Chichekian, 1994; Garabédian, 1989) comme la preuve d'une absence de cohérence en diaspora parce qu'issue majoritairement d'initiatives personnelles. Il est vrai que nombre d'associations naissent et meurent en fonction de la volonté et l'énergie de quelques individus et que ce mouvement peut donner une impression de confusion, d'absence de concertation. Il nous apparaît, à l'inverse, que ces diverses initiatives doivent être regardées comme faisant partie d'un 'plan d'ensemble', non concerté certes, mais qui s'inscrit dans une structure beaucoup plus large et bien organisée où les affaires internes et externes sont parfois difficiles à distinguer les unes des autres. À notre avis, ce système reflète bien la complexité de l'organisation en diaspora, où collectivités, communautés, sous-groupes et associations indépendantes entretiennent des liens les uns avec les autres de façon bien précise (qui correspond en fait à leurs affaires internes) mais sans respecter une direction univoque.

Le gouvernement de la diaspora n'est pas, de fait, constitué d'une seule entité mais de multiples voix qui se revendiquent toutes de la nation et qui cherchent à se faire entendre par le biais de leurs représentants respectifs. Or, chacune de ces voix possède son propre champ d'affaires internes et externes et en conséquence elle est source d'inclusion ou d'exclusion de la nation. Or, l'action politique est conflictuelle, nous l'avons expliqué au premier chapitre. Nous y avons également présenté la position de R. Breton (1983) qui soutient que la cohésion sociale résulte de la présence de mécanismes efficaces pour gérer les conflits. C'est donc cet ensemble d'inclusion/exclusion, source de conflits et donc de questionnement sur la nation, qui concoure paradoxalement, dans le cas des communautés arméniennes en diaspora, à favoriser la réalisation des objectifs des niveaux supérieurs et donc à reproduire la nation.

1.4 LES ZONES DE NÉGOCIATION

Il existe, en diaspora, une cause commune qui rallie tous les organismes ou, du moins, la majorité d'entre eux: la revendication de la reconnaissance du génocide. Par exemple, à Montréal, le 24 avril donne traditionnellement lieu à une messe en commun en la présence des prêtres et Archevêques de toutes les Églises arméniennes:

– C'est-à-dire que de plus en plus, on est conscient qu'il faut que tous les Arméniens se regroupent au moins pour le 24 avril, pour que tous les Arméniens parlent d'une seule voix, qu'ils se présentent devant le Gouvernement, disons, comme une seule

entité. Parce que ça intéresse tous les Arméniens. Ça relève de l'histoire de chacun de nous. C'est pour cela qu'on est solidaire. On est ensemble, on est réuni, pour au moins les revendications des Arméniens.

(Édouard, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 15 ans)

Il est cependant intéressant de noter qu'en ces occasions, réunissant les diocèses rivaux, le prêtre de l'Église arménienne catholique, tout comme le prêtre de l'Église arménienne évangélique, jouent le rôle de médiateurs entre les représentants des deux Églises arméniennes apostoliques; en dépit de leur moindre pouvoir de représentation communautaire, ils assument habituellement les rôles principaux. Par ailleurs, certaines personnes, reconnues pour défendre la cause arménienne sur la scène publique, produisent une action concertée. Vahakn Dadrian, connu pour ses écrits sur le génocide, en est un bon exemple. Ses déplacements entraînent toujours la coopération entre divers organismes pour faciliter sa venue. L'aide à la République d'Arménie constitue une autre cause qui entraîne aussi la coopération. Cependant, elle est davantage porteuse de résistance potentielle, surtout du côté dachnak, en raison des tensions que nous avons expliquées auparavant.

Par ailleurs, malgré les oppositions idéologiques, les rédacteurs et journalistes rencontrés indiquent que les journaux et revues tendent à collaborer entre eux pour échanger leur produit respectif. La circulation de l'information se réalise à la fois sur une base locale (au sein d'une communauté précise) et sur une base transnationale (dans toute la diaspora). Chacun envoie gratuitement quelques copies de sa publication à un autre éditeur et s'attend en retour à recevoir également le même nombre de copies. Cet échange permet de savoir ce que les autres font, de trouver des idées, de se critiquer, d'appuyer ses sources, ou encore de trouver des informations:

– Il m'arrive de consulter. Pas systématiquement, mais je consulte Nouvelles d'Arménie parce que je trouve qu'ils font des articles très intéressants. Haratch, je lis. Dans le cadre de mon travail, il m'arrive aussi de consulter pour voir un peu ce que les autres font; pour me ressourcer ou pour ne pas faire pareil.

(Arminée, la vingtaine, née en Israël, vit en France depuis 10 ans)

Il semble ainsi qu'une certaine coopération au sens large existe entre diffuseurs et agences de presse qui permet de maintenir une certaine cohésion dans l'information. Elle n'implique pourtant pas la gratuité systématique de l'accès à l'information, mais concerne plutôt la mise en disponibilité de l'information:

– This in turn helps to connect our diasporan communities together and with Armenia, and helps everyone to relate to each other better.

(Groong, site web: 1)

Dans ce sens, souligne Anne Raulin (1991) qui a étudié la communauté juive de Paris, les technologies modernes de communication (Internet par exemple), parce qu'elles sont

particulièrement bien adaptées à l'organisation sociale en réseaux, apparaissent comme une nouvelle chance de survie des diasporas. Ces dernières, en ayant accès à la sélection et la diffusion des informations dites 'nationales', peuvent effectivement renforcer la représentation qu'elles ont d'elles-mêmes comme unité nationale:

– In Canada, we have correspondents. So, they give us the information. From outside Canada, we have direct lines by email. We have our news in Armenian. For example, we receive daily all the major articles that are published in the Armenian newspapers. And the Dachnak Party itself has a network where everybody sends whatever they have. They put it up, so everybody [dans le réseau des médias dachnaks] takes it.

(Sévag, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

En résumé, il appert que la compétition entre médias, associations, institutions et organisations d'idéologie différente permet de conserver la motivation à l'implication pour chacun des groupes et ainsi d'améliorer le produit fini tout en fournissant de nouvelles sources de discussion à la communauté:

– Ça équilibrerait le fait que la communauté ait deux programmes, la compétition aide toujours à faire mieux. Avant, il y avait la compétition et nous faisons de notre mieux. Maintenant je vais compétitionner avec qui et avec quoi? Ça ne me dérange pas, ça me faciliterait la vie.

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

1.5 LE PROCESSUS DE CATÉGORISATION ENTRE ORGANISATIONS

Nous avons remarqué, au chapitre précédent, que les Arméniens du Moyen-Orient tendaient à contrôler le discours sur l'identité arménienne en diaspora. Par le fait même, ils produisent un mécanisme de stigmatisation qui oppose les ressortissants des différentes vagues migratoires entre les membres de la 'vraie' diaspora, celle qui résulte du génocide, et les membres de la 'diaspora'. Nous avons également constaté qu'une partie importante d'entre eux (les Arméniens du Liban, de la Syrie et de Chypre, pour ne nommer que ceux-là) sont sous la juridiction du Catholicossat d'Antélias, alors que les Arméniens à qui est déniée l'appartenance à la 'vraie' diaspora revendiquent une appartenance au Catholicossat d'Etchmiadzine. Or, il importe de noter que la majorité des partisans du Parti Dachnak proviennent du Liban, de Syrie et de Chypre, alors que ceux du Parti Ramgavar sont le plus souvent originaires de l'Égypte (ce qui n'empêche pas qu'un Arménien du Liban puisse être pro-Ramgavar et qu'un Arménien d'Égypte puisse être pro-Dachnak). En conséquence, il semble que le détenteur principal du discours identitaire en diaspora soit le Parti Dachnak, dont la crédibilité s'appuie fortement sur son alliance avec le Catholicossat d'Antélias, chef spirituel en exil de la nation.

Il apparaît, ici, un nouveau processus de hiérarchisation qui distribue les partis et leurs membres respectifs sur une échelle classificatoire qui ne s'appuie plus uniquement sur la représentation du 'vrai' Arménien en diaspora, mais qui porte aussi sur la représentation du 'vrai' Arménien défenseur de la nation. Cette hiérarchie est particulièrement évidente en regard des étiquettes que chacun de ces partis a attribuées, au cours du temps, aux autres groupes. Dans cette échelle de valeurs, les Arméniens pro-Dachnak et sous juridiction d'Antélias se classent tout en haut. Cette position qu'ils s'attribuent eux-mêmes fait que les Arméniens (politisés ou non) les considèrent comme des fanatiques. Viennent ensuite les Arméniens pro-Ramgavar et pro-Hunchak qui, parce que sous juridiction d'Etchmiadzine, ne se classent qu'en deuxième position. On voit dès ce moment que les émetteurs de ce discours classificatoire sont avant tout les dachnaks. Cependant les partisans dachnaks, ramgavars et hunchaks s'entendent pour écarter les Arméniens de Turquie, d'Arménie, de Grèce et d'Iran, connus pour être traditionnellement éloignés des partis politiques. Ces derniers se situent alors tout en bas de l'échelle classificatoire du 'vrai' défenseur de la nation et leur appartenance arménienne est interrogée.

En réaction à l'exclusion ressentie, les Arméniens de Turquie, d'Iran et d'Arménie ont créé, à Montréal, à l'écart de ces organisations politisées et représentatives d'une vision propre au Moyen-Orient, leur propre centre communautaire, leur propre lieu de rencontre, influençant par le fait même la structuration communautaire:

– Quand on entrait à Sourp Hagop ou à Sourp Krikor Loussavoritch, à Tékéyan beaucoup moins, on était vu comme des étrangers, carrément comme des étrangers. «Si vous êtes des Arméniens, on vous a lavé le cerveau, vous êtes des Arméniens russes.» Alors, on se faisait appeler comme ça. On n'avait pas beaucoup de place, à moins vraiment de persister et de s'obstiner avec eux sur nos échanges politiques, nos opinions et tout ça. Mais la plupart du temps, on était repoussé. Donc, c'est une des raisons pour lesquelles, nous, on se réunissait ensemble. C'est ce qu'ils font les Arméniens d'Iran aussi, ils se réunissent ensemble.

(Ani, la trentaine, née en Arménie, vit au Canada depuis 22 ans)

Paradoxalement, la marginalisation de ces groupes contribue aussi à les intégrer dans la communauté: lorsqu'un événement appelle à la rencontre des groupes rivaux, on leur reconnaît alors, du fait de leur mise à l'écart habituelle qui garantit l'absence de tout parti pris, un statut de médiateurs:

– Every time, when they have a need for all sides to come together, this is the place. Because, one do not want to go to that church and another do not want to go to that church. So, this was the neutral ground and it still is a neutral ground.

(Kaloust, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 30 ans)

Précisons cependant que la place prépondérante qu'occupe une association dans une communauté donnée n'implique pas automatiquement qu'une association jumelle soit

également prépondérante dans une autre communauté. Néanmoins, nous appuyant sur notre propre expérience de la communauté arménienne à Montréal, ainsi que sur les travaux réalisés par d'autres chercheurs (Hovanessian, 1992, 1995; Boudjikianian, 1978; Phillip, 1989; Garabédian, 1989) dans d'autres villes, nous pensons que cette interprétation des rapports hiérarchiques entre les organismes communautaires arméniens reflète bien la réalité présente à différents degrés dans toute la diaspora. L'anthropologue Jenny Phillip (1989), qui a observé les Arméniens à New York, résume d'ailleurs très bien l'impact de ce système de classification sur la diaspora. *«The organizational rivalry and political labelling and stereotyping strongly influence social grouping and the expression of Armenian identity. Symbols and myths remind individuals of where they belong and who their friends are. This is not a local phenomenon. The churches, the political parties, clubs, and associations are all tied to national and international bodies. Decisions made on supra-local levels influence the local level.»* (p. 158). Par contre, nos résultats montrent aussi que si ce processus de classification met au jour les tensions qui opposent les partis politiques et les Catholicossats sur la direction de la diaspora et de la nation, et si ces derniers s'entendent pour rejeter comme quantité négligeable les autres sous-groupes de la communauté (Églises et associations), ces entités marginalisées contribuent pourtant à apaiser les tensions lorsque la situation exige la collaboration de tous. De fait, on leur accorde, pour cette occasion, un rôle de premier plan qui serait normalement revendiqué par les deux systèmes d'alliances en conflit. Il existe donc un certain 'équilibre' communautaire puisque les détenteurs du pouvoir (ou du moins ceux qui se le disputent) doivent parfois laisser la prépondérance à des groupes habituellement dominés.

DEUXIÈME SECTION: LE DÉPLACEMENT DES MEMBRES DANS LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE

Deux mouvements semblent s'opposer au sein de la diaspora. D'un côté, il existe le désir de maintenir et de renforcer la cohésion communautaire par le biais d'organisations communes entre institutions. D'un autre côté, la participation à l'une ou l'autre organisation entraîne la formation d'un réseau social particulier d'où les non-membres sont exclus. Nous avons vu, par exemple, que les institutions religieuses ne jouent pas uniquement un rôle religieux, mais qu'elles occupent également une place très importante dans la vie communautaire par les nombreuses activités qui se déroulent en leur sein et qui favorisent le développement du réseau social collectif, pareillement pour les écoles arméniennes. Or, la fréquentation du centre communautaire ne dépend pas *a priori* de la confession religieuse, mais elle se fait en fonction de choix personnels, des liens familiaux, des relations sociales que l'on désire y développer. En conséquence, toute association tend à considérer comme membre potentiel,

toute personne d'origine arménienne, pour autant qu'elle soit disposée à participer à l'occasion à l'une ou l'autre de ses activités.

Plusieurs façons d'intervenir dans la vie collective sont possibles et celles-ci ne sont pas exclusives. Nous avons recensé au moins cinq domaines de participation: les champs religieux, politique, communautaire au sens large, sportif et scolaire. De plus, tous les individus ne s'engagent pas de manière égale dans toutes les organisations. Parfois ils participent, parfois ils organisent ou encore, ils ne font ni l'un, ni l'autre. Nous avons aussi constaté que si des individus ne participent pas actuellement à la vie communautaire, cela ne veut pas dire qu'ils ne se sont jamais engagés ou qu'ils ne le seront jamais. Cet état est généralement temporaire et ne concerne souvent qu'une étape de la vie du participant et de son questionnement sur ses objectifs personnels à long terme. Nos résultats indiquent ainsi que c'est surtout le manque de temps qui explique le fait que les individus, mariés et parents de jeunes enfants ou encore aux études, s'impliquent nettement moins que leurs aînés dans la vie communautaire.

2.1 LA CIRCULATION DES REPRÉSENTANTS

Pratiquement toutes les entités communautaires sont organisées autour du principe démocratique des élections. Celles-ci, effectuées en principe sur une base régulière, permettent l'établissement d'un comité exécutif chargé de la bonne gestion de l'organisme. Celui-ci, à son tour, a le pouvoir de nommer des sous-comités responsables de l'organisation d'une activité précise. Cependant, ce principe démocratique semble être soumis à quelques dérapages puisque nos résultats mettent en évidence la présence régulière de diverses modalités de fonctionnement officieux: plusieurs organismes indépendants 'oublient' de préparer des élections et conservent ainsi indéfiniment les mêmes responsables; des élections ont bien lieu, mais elles ne servent qu'à reporter les mêmes personnes, ou leur parenté, au pouvoir; en marge du comité exécutif élu, on remarque la présence d'individus (généralement des fondateurs) possédant un certain pouvoir de décision et de contrôle, voire de veto, qu'ils exercent hors d'une fonction officielle.

Il apparaît donc que la nomination au poste de représentant dans un organisme dépend étroitement des liens développés dans cet espace organisationnel. Il semble d'ailleurs que l'acceptation, par le candidat, de l'idéologie de l'organisation dépende directement du succès de sa socialisation au sein de cette organisation. Les nouveaux membres, explique Denis Guigo (1992), doivent effectivement apprendre à maîtriser la culture de leur organisation et cet apprentissage peut prendre des diverses formes telles que l'instruction formelle,

l'établissement d'un réseau social avec les pairs, le contact avec les clients ou subordonnés, ou encore la production d'un processus de différenciation lors du contact avec d'autres groupes.

La circulation des représentants dans le système organisationnel va dans deux directions. D'une part, elle se produit sur la base du principe hiérarchique et d'autre part, elle suit le système de réseaux d'alliances organisationnelles. En d'autres mots, il s'avère que ce mouvement se produit à la fois de manière verticale: les membres grimpent dans la hiérarchie de l'organisation, et horizontale: les représentants entretiennent des relations avec leurs collègues des organismes frères ou sympathisants. Toutefois, en raison de la structure pyramidale propre aux organisations, les liens entre représentants ne peuvent s'établir qu'entre individus occupant la même position hiérarchique dans la structure organisationnelle:

– I have the right to get in touch with others in Montreal, and the bishop has capacity to meet with others churches over here. And the Catholicos keep in touch with international churches. The communication is done that way.

(Mardiros, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 25 ans)

Cette modalité de fonctionnement implique, par le fait même, la présence de règles strictes qui restreignent les relations à chaque niveau de l'organisation. Ce qui limite sérieusement la possibilité pour ses membres d'établir des contacts, au nom de l'organisme, avec les autres entités communautaires. Cette fermeture organisationnelle est cependant couramment contournée par l'utilisation des réseaux individuels de sociabilité. Ainsi, il n'est pas rare que des individus apportent leur appui à des membres d'autres organismes, au nom de l'amitié, sans que cela n'engage l'entité dont ils sont membres ou représentants. Par ailleurs, il est également courant que le représentant d'un organisme siège sur le comité exécutif d'autres entités communautaires affiliées au même système d'alliances. De fait, ces personnes, recrutées d'abord comme assistantes ou issues d'une lignée de représentants communautaires, commencent en principe à évoluer au sein d'un petit groupe où elles développent certains contacts; par la suite, en raison de ce réseau de sociabilité, elles peuvent être appelées à s'impliquer dans le cadre d'autres organismes où elles agrandissent leur réseau personnel. Plus elles intensifient ce réseau, plus elles se trouvent en vue et plus elles augmentent leur chance d'être invitées à participer à la direction d'autres organismes communautaires:

– On m'a beaucoup demandé. J'ai dit: «Attendez un peu, je suis très occupé.» Parce que si je deviens membre, presque automatiquement je vais être dans le comité. On sait que je suis...

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

A priori, ce qui semble différencier les membres actifs des membres passifs est l'incorporation du sentiment de responsabilité envers la nation; l'apprentissage de ce sentiment s'étant réalisé

au cours du processus d'éducation et donc dans le cadre de la maisonnée, soit de l'école arménienne et du centre communautaire. C'est dans ce milieu que leur ont été inculqués le sens du don de soi, la pratique du bénévolat et l'esprit de sacrifice. En conséquence, c'est bien l'intériorisation du rôle de 'gardien' de la nation qui semble mener à la position de représentant et non l'inverse. Toutefois, si la trajectoire des membres participants est relativement claire, puisqu'elle est intimement liée à la réussite du processus de socialisation tel qu'imposé par le système arménien, le passage de membre participant à celui de représentant est plus complexe. Nous avons ainsi identifié quatre trajectoires possibles.

Pour les uns, l'accession au statut de représentant fait suite à une demande d'aide expresse, soit de la part d'amis ou de membres de leur famille étendue occupant un poste de responsabilité au sein d'un organisme communautaire, soit de la part de connaissances ayant remarqué leur assiduité participative. Leur forme de participation correspond à celle qu'Albert Meister (1972, 1974) identifie comme étant provoquée. Ils affirment ne pas avoir recherché ce statut de représentant qu'ils occupent un peu malgré eux. Pour cette raison, nous les désignons sous le terme 'aidants'.

Pour les autres, au contraire, l'accession aux postes de responsabilité constitue une suite logique de leur parcours personnel. Ils se répartissent en trois sous-groupes aux trajectoires légèrement différentes. Si tous ces répondants affirment reproduire l'exemple parental, certains sont avant tout des 'fondateurs', alors que d'autres se perçoivent comme des 'héritiers' et que d'autres s'identifient à des 'médiateurs'.¹²

Les 'fondateurs', comme leur nom l'indique, ont pour caractéristique de créer leur propre association, ordinairement de type indépendant, dont ils sont généralement présidents. Ils ont très souvent collaboré à la fondation de plusieurs associations qui appartiennent, habituellement, au même réseau d'alliances que celle dont ils sont actuellement porte-parole. Nous expliquons ce fait par le principe du transfert des connaissances. En effet ces individus, qui participent le plus souvent activement à la vie communautaire depuis plusieurs années, ont probablement été initiés, par des vétérans, aux principes légaux et associatifs qui entourent l'émergence de nouveaux organismes. Petit à petit, ils ont occupé des postes de responsabilité et l'expérience aidant, ils sont devenus à leur tour fondateurs d'entités communautaires. La forme de participation qu'ils mettent de l'avant est donc de type

¹² Nos résultats montrent la présence d'un lien certain entre l'implication communautaire et l'implication dans la société hôte. Les personnes impliquées dans le second espace ont pratiquement toutes été impliquées auparavant ou de manière parallèle dans le milieu communautaire. On peut donc penser que la participation active à la vie communautaire offre la possibilité de faire des contacts dans la société hôte et entraîne ainsi des opportunités d'implication dans un milieu non-arménien.

volontaire (choisi). Ces répondants, en raison de la position sociale qu'ils occupent dans la vie communautaire, bénéficient d'un pouvoir de décision qui souvent les suit même après leur départ.

Les 'héritiers' poursuivent la mission entreprise par leurs parents et éventuellement par leurs grands-parents. Ils se trouvent, par le fait même, impliqués au sein des organismes fondés par leurs ascendants. Dans ce sens, leur participation est donc volontaire, tout comme les fondateurs, mais non réfléchie. Les 'héritiers' évoluent habituellement au sein des cercles sociaux politico-confessionnels où ils bénéficient du prestige de leurs parents.

Les 'médiateurs', quant à eux, se donnent pour mandat de faire le pont entre la communauté et la société hôte. Ils tendent à s'investir dans les organismes et institutions de la société d'accueil, souvent de manière parallèle ou à la suite d'une implication communautaire, et occupent très souvent un poste salarié de responsabilité au sein de la société hôte (dans la fonction publique municipale, provinciale ou fédérale) ou au sein de la communauté (dans les établissements scolaires, les institutions religieuses ou, dans les médias), ce qui les distingue des autres représentants communautaires, tous bénévoles. Ce type de participation est à la fois volontaire, puisqu'il fait suite à un choix personnel de s'investir ou non auprès de tel ou tel type d'organisme, et imposé puisqu'il est toujours le résultat d'une nomination.

Dans la pratique, le choix du lieu des activités semble dépendre fortement des relations que la personne a établies auparavant, soit par la participation à des activités communautaires dans sa jeunesse, soit lors de sa scolarisation dans des institutions arméniennes. Ainsi, il apparaît clairement que les individus tendent à suivre les traces de leurs parents, tant en ce qui concerne leur participation ou leur absence de participation qu'en ce qui touche les lieux de leurs investissements.¹³ Comme le signale Ariel Colonomus (1995), sociologue, «certaines appartenances à un réseau priment sur les autres socialisations auxquelles les individus ont été exposés tout au long de leur vie sociale, elles fournissent des clés dans la compréhension de ces acteurs, de leurs objectifs et de la structuration de leur offre politique.» (p. 40) Le fait de participer dès l'enfance à un certain réseau de sociabilité arménien a donc plusieurs conséquences. L'établissement de liens entre les individus d'une même génération s'en trouve favorisé, puisqu'ils demeurent en contact tout au long de leurs années de formation et

¹³ Ces résultats vont dans le même sens que ceux obtenus par les sociologues Micheline Labelle, M. Therrien et Joseph Lévy (1995) lors de leur enquête sur les *leaders* des communautés haïtienne, libanaise, juive et italienne. Là aussi la tradition familiale semble avoir exercé une influence marquante sur ces représentants; les parents et grands-parents fournissant des modèles de conduite à partir de leur engagement professionnel ou communautaire.

parce que de génération en génération les parents tendent à inscrire leurs enfants dans le réseau qu'ils ont eux-mêmes fréquenté, on remarque la présence d'un entrelacement de connaissances qui relie les générations entre elles. De ce fait, les participants tendent à développer au sein de ce réseau des relations privilégiées menant au mariage. Or, la présence de liens étroits (d'amitié et de parenté) entre les adhérents les conduit à se représenter le réseau comme une sorte de famille élargie.

L'implication supposant, consciemment ou non, une acceptation de l'idéologie prônée par l'organisme qui la chapeaute, nous ne pouvons que constater l'existence de factions opposées et donc de réelles sources de marginalisation au sein de la collectivité arménienne de Montréal, les clivages explicités plus haut s'exprimant essentiellement en relation avec le champ politique et dans l'espace confessionnel. De fait, les représentants associatifs et les partisans n'assistent aux activités communautaires qu'en fonction de leur affiliation idéologique. Toutefois, la circulation des membres potentiels se caractérise par une plus grande liberté puisque leur choix s'effectue tout aussi bien en fonction du type de l'activité, que de son coût et des personnes qui y participeront. Ainsi, alors que les représentants tendent à analyser le comportement des participants comme le signe d'un *membership* non officiel, pour ces derniers, il ne reflète en réalité que leur intérêt envers une activité et non envers l'organisme comme tel. En conséquence, nous pouvons affirmer que la circulation des membres potentiels qui favorise une interpénétration informelle des systèmes d'alliances permet de contourner le danger d'un clivage réel.

Parce que les individus ont la possibilité effective de participer simultanément à plusieurs étapes de leur vie à diverses activités dites 'arméniennes', ils ont les moyens de se créer un réseau personnel dense qui leur permet par contrecoup de contourner ces exclusions.¹⁴ Ce réseau personnel permet de développer un sentiment d'appartenance fort à la collectivité, ce qui favorise directement sa reproduction sociale. De plus, si la fréquentation des espaces arméniens encourage le développement de la conscience arménienne, à l'inverse, l'absence de fréquentation de cet espace limite la formation d'un réseau social communautaire, ce qui induit à long terme une exclusion potentielle de la communauté. Daniel Élazar (Rodal, 1984) constate exactement le même phénomène chez le groupe juif. Les individus tendent aussi à

¹⁴ Le sociologue Maurizio Catani (1986a) qui s'est particulièrement intéressé à la communauté italienne, signale à ce sujet que dans le cas des communautés ethniques, l'associationnisme immigré institutionnalise les réseaux informels en leur donnant une dimension collective.

circuler au sein de plusieurs types de regroupements, contribuant ainsi à renforcer le réseau social des individus, les liant, de ce fait, étroitement à la communauté. Cet auteur associe ainsi étroitement la vitalité du groupe juif à sa base associative fortement organisée.

2.2 LE PROCESSUS DE CATÉGORISATION ENTRE MEMBRES

Il apparaît que dans l'esprit de nos répondants, la notion même d'appartenance arménienne (ou arménité) est davantage liée à la participation concrète au devenir de la communauté, donc de la diaspora et partant de la nation, qu'au fait d'être né Arménien:

– Je pense que les gens qui sont dans les associations arméniennes se considèrent vraiment comme des Arméniens. Ils sont Arméniens avec leur cœur et tout ça. (...) Quand je parlais avec des Arméniens qui allaient dans des associations, qui parlaient très bien l'arménien, qui étaient allés en Arménie, qui avaient fait des voyages, ils me disaient: «Mais, toi, tu n'es pas Arménienne.» Parce que justement, je ne connaissais pas très bien l'histoire de l'Arménie, je ne participais pas, il y avait plein de trucs que je ne faisais pas. Donc je ne suis pas Arménienne.

(Karine, la vingtaine, née au Liban, vit en France depuis 20 ans)

Les organismes communautaires arméniens (tout comme les organismes communautaires juifs dont parlent Alti Rodal [1984]) n'existent et ne fonctionnent que grâce au sentiment d'appartenance à l'arménité (ou à la judéité pour les Juifs) et à la mission que se sont donnés les Arméniens (tout comme les Juifs) d'assurer la survie du groupe. Ainsi, insiste M. Hovanessian (1995), ce sont les associations communautaires qui, en adoptant dès l'origine de la diaspora, un rôle marquant dans la reproduction du sentiment d'appartenance et en se tournant uniquement vers la sphère du privé et du semi-privé (par le biais du regroupement des familles), auraient permis la reproduction du groupe.

On voit donc émerger, au sein de la société arménienne, la présence de trois zones concentriques. Le premier cercle (le centre) rassemble les organisations et organismes indépendants qui gèrent la diaspora (le système arménien). Les représentants communautaires se situent au cœur même de ce système. Le deuxième cercle (la zone tampon entre l'intérieur de la communauté et l'extérieur) regroupe les membres participants qui, selon l'étape de vie où ils se situent, peuvent réintégrer le centre (les participants actifs) ou s'éloigner vers la périphérie (les participants passifs). Le troisième cercle (la zone périphérique), où l'on retrouve les membres en retrait, est associé dans l'esprit de nos répondants à un espace situé hors de la société arménienne, à un lieu où les membres n'ont plus aucun pouvoir sur la direction communautaire. Cette zone est conceptualisée comme l'espace correspondant à la société non-arménienne. Les médiateurs occupent, quant à eux,

une position à part, puisque étant orientés à la fois vers la société hôte et la société arménienne, ils se trouvent dans la communauté et à la limite de la périphérie.

C'est parmi les partisans des trois partis et parmi les individus socialisés au Liban, en Syrie et en Égypte que l'on retrouve le plus de représentants communautaires, alors qu'à l'inverse les personnes socialisées en Occident (en France, au Canada) se situent habituellement dans la zone périphérique associée au monde non-arménien, ou dans la zone dite de médiation entre la communauté et la société d'accueil.

CONCLUSION

L'observation du système arménien, à travers l'étude de la communauté de Montréal, permet de comprendre qu'il se déploie en relation avec trois paliers: national, transnational et local (ces résultats sont confortés par le discours des représentants de la communauté arménienne de Paris). Au palier national, la référence nationale est omniprésente à travers la dialectique identité-assimilation. Afin de favoriser la protection de l'identité et éviter l'assimilation, une structure organisationnelle propose aux membres une appartenance arménienne construite en relation avec les éléments identitaires tels que définis par la mémoire collective, soit une langue, une culture et une foi partagées. À ce niveau, l'origine arménienne outrepassa les différences confessionnelles, politiques ou de pays de provenance. Un Arménien partage avec tout autre Arménien une identité commune qui les différencie des non-Arméniens. Toutefois, la présence de deux conceptions idéologiques différentes de la nation, l'une fondée sur le concept moderne d'État-nation (inscrite sur un territoire précis) et l'autre fondée sur le concept de *natio* (déterritorialisée), entraîne la présence d'un processus de clôture de l'espace arménien en deux grands réseaux d'alliances dont les affaires internes et externes diffèrent.

On assiste alors à la construction d'un espace virtuel arménien dont les frontières intellectualisées (fondées essentiellement sur un réseau de sociabilité construit dès l'enfance)¹⁵ transcendent les frontières étatiques, tout en imposant des barrières organisationnelles construites, elles, sur la base de deux centres de référence qui s'interpénètrent pour former le cercle social (ou le système d'alliances politico-confessionnelles): la communauté (ou le système d'alliance confessionnelle) et la famille politique (ou le système d'alliances politiques).

¹⁵ Parce que les relations sociales renvoient toujours à d'autres relations sociales, elles ne peuvent exister qu'en tant que représentations sociales. Un système social est, par conséquent, constitué d'un ensemble de réseaux (formels et informels) dont chacun véhicule ses propres représentations de la réalité, mais qui peuvent entrer en interaction par le biais de leurs membres respectifs (Donati, 1994; Pizarro, *ibid.*).

En conséquence, on voit se mettre en place un système de hiérarchisation des organismes bâti non seulement sur le rôle joué par leurs membres dans la structure organisationnelle en diaspora, mais aussi sur la représentation de ceux qui sont membres de droit de la 'vraie' diaspora et qui, de ce fait, sont légitimés à parler au nom de la nation. Au sein de ce système, on voit donc apparaître, par le fait même, des affaires internes et externes propres à chacune des entités communautaires, mais aussi à chacun des systèmes d'alliances rivales.



Église Ste-Gayanée (datant de la fin du 4^e siècle), près d'Etchmiadzine (Arménie)



Khatchkar dédiée aux victimes de la guerre d'indépendance du Haut-Karabagh, près de Goris (Arménie)

Chapitre 9

La diaspora et l'État d'Arménie

Dans les chapitres précédents, nous avons vu qu'en diaspora arménienne est véhiculée une représentation de soi fondée sur l'unité nationale arménienne ainsi que sur sa rupture politique et géographique. Or, nous montrons dans les pages qui suivent que la nouvelle indépendance de l'État d'Arménie n'a pas seulement induit un changement de relations entre cet État et la diaspora, mais qu'en diaspora arménienne, elle a aussi, et surtout, produit une modification majeure de la représentation de cet État et de cette diaspora. Pour mettre en évidence cette modification, nous avons divisé ce chapitre en deux sections. La première étudie l'impact de la nouvelle indépendance sur la représentation en diaspora sur la diaspora, sur l'État et sur la nation. Nous y mettons en évidence le rapport de force qui s'établit entre les composantes de la nation. Puis, la deuxième partie traite du discours sur la société hôte véhiculé dans les communautés arméniennes de Montréal et de Paris. Nous y lions le discours sur la nation, sur l'État et sur le pays de vie actuel et nous y montrons comment les Arméniens que nous avons rencontrés se situent à l'égard de ces trois entités.

PREMIÈRE SECTION: LE DISCOURS SUR L'ÉTAT D'ARMÉNIE

Il apparaît, en regard des démonstrations précédentes sur les tensions régnant en diaspora et concernant les gouvernements de la diaspora et de la nation, qu'au centre politique réel correspondant à l'État d'Arménie s'oppose un centre politique virtuel (c'est-à-dire réel bien que non unifié sous un gouvernement commun) situé en diaspora.¹ Le sociologue Lorne Shirinian (1992) constate ainsi, qu'en lieu et place de l'idée d'un État-nation homogène (espérance véhiculée au début du siècle) existe désormais, en diaspora, la conscience d'un espace infranational (la République d'Arménie) qui se conjugue à un espace transnational (une Arménie virtuelle). Ces deux espaces nationaux réunis, joints au territoire du Haut-Karabagh, forment ce que les Arméniens nomment le 'monde arménien'. Ce terme exprime l'idée d'un espace de circulation, propre aux Arméniens, dont les frontières internes transcendent les

¹ Cette forme virtuelle de gouvernement a été identifiée sous le terme de gouvernance. La gouvernance est un appareil dit 'de concertation', qui s'affirme soit entre les corporations, soit entre les organisations internationales ou encore entre les citoyens sans pouvoir aux niveaux local et régional dans l'État-nation (Bourque et al, 1997).

frontières étatiques tout en érigeant une barrière invisible qui le clôt aux étrangers, aux non-Arméniens. Cette dynamique nationale est particulièrement évidente en regard de la discussion relative à la localisation du centre politique (et non symbolique) de la nation et elle éclate par le biais des différentes affaires internes et externes privilégiées par les différentes entités nationales.

1.1 L'INDÉPENDANCE DE L'ARMÉNIE

Différents chercheurs (Benayoun, 1993; Oriol, 1979; Rodal, 1984; Marienstras, 1975; Lacoste 1989b) ont souligné le fait que les événements internationaux jouent effectivement un rôle important dans l'émergence de la solidarité entre un groupe ethnique et l'État d'origine. Par exemple, la Guerre du Golfe, l'Intifada, la guerre du Kosovo, furent des moments de prise de conscience et de réactivation du lien communautaire, de l'arabité, de la 'serbité', etc. Dans le cas arménien, ce sont trois événements particuliers, produits entre 1988 et 1991, qui ont favorisé la construction de nouvelles relations entre la diaspora et l'Arménie provoquant, par le fait même, un bouleversement majeur en diaspora dans la représentation qu'ont ses membres de l'État, de la diaspora, ainsi que du rôle et de l'orientation des organismes communautaires en diaspora.

Dans un premier temps, nombre d'Arméniens, à l'étranger, se sentirent directement concernés par la lutte pour l'autonomie du Haut-Karabagh, une région montagneuse en Azerbaïdjan peuplée majoritairement d'Arméniens réclamant leur rattachement à l'État d'Arménie. Ce mouvement nationaliste mobilisa ainsi les communautés de la diaspora qui offrirent, tous partis politiques confondus, leur soutien économique et politique à l'ex-République Socialiste Soviétique d'Arménie d'où partaient des contingents de soldats vers le Haut-Karabagh. Ce combat pour la récupération d'une partie du territoire arménien, explique la sociologue Anny Bakalian (1993) qui s'est intéressée à la communauté arménienne de New York, a surtout eu pour effet de réveiller le sentiment nationaliste tant en diaspora qu'en Arménie et de sensibiliser le peuple entier à la cause arménienne:

– Il n'y a pas un Arménien qui n'appuie pas le Karabagh. Tous les Arméniens sont d'accord là-dessus, qu'ils soient dachnaks, ramgavars... C'est comme la cause arménienne, tous les Arméniens sont avec la cause du Karabagh.

(Chahé, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 36 ans)

C'est cependant le Parti Dachnak qui, à partir de la diaspora, fût le supporteur le plus présent à cette guerre. Pendant des mois, il organisa diverses levées de fonds destinées à subventionner l'achat de fourniture militaire et se constitua en canal privilégié pour la diffusion des informations en diaspora:

– Je me souviens que notre heure de gloire était dans les années 1992-1993-1994, durant les plus intenses guerres au Karabagh. On avait des cameramen là-bas et ils nous envoyaient des images de guerre. On faisait des reportages sur le Karabagh. Ils ont vu ce qui est arrivé au Karabagh. Ça c'est quelque chose que tout le monde regardait, même les jeunes, parce qu'il n'y avait pas de commentaires, c'était juste là.

(Haïg, la trentaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Ainsi, bien que les trois partis aient affirmé leur soutien, la lutte pour le Haut-Karabagh semble surtout avoir profité au Parti Dachnak en lui permettant de réaffirmer, auprès de la population arménienne, son statut de parti révolutionnaire, de défenseur de la nation; du même coup, cette lutte permis aussi au Parti de renouveler son bassin de militants



Billet de loterie organisée par le Parti Dachnak, dans le cadre d'une levée de fonds pour soutenir la lutte d'indépendance du Haut-Karabagh. Le gros lot: une propriété au Haut-Karabagh.

Toutefois, c'est essentiellement le tremblement de terre de 1988 qui fut le principal déclencheur de la transformation des liens entre les organismes en diaspora, ainsi qu'entre la diaspora et l'État d'Arménie. Ce séisme a effectivement constitué un choc pour la diaspora qui provoqua la résurgence du discours sur l'unité nationale. Sur la base de la mémoire historique partagée, les organisations firent appel à leurs sympathisants et au grand public. Elles collaborèrent pendant un temps pour apporter secours et soutien à l'autre partie du peuple arménien:

– Le tremblement de terre était une date vraiment, je ne dis pas très importante, mais ça a été une date où beaucoup d'Arméniens en diaspora, pour la première fois, ont été choqués de voir des centaines, des milliers d'Arméniens morts ou ayant perdu leur maison, tout ça. Je me rappelle bien parce que je travaillais aussi pour ramasser des fonds, ramasser toutes sortes d'aide pour l'Arménie et j'ai vu que vraiment, oubliant les tendances politiques, tous les Arméniens, chacun selon leurs moyens, ont essayé de nous aider, nous, les associations qui s'occupions de l'envoi de l'aide en Arménie.

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

De son côté, en raison de la pénurie dramatique sur les plans technique, économique et médical, la République Socialiste Soviétique d'Arménie n'eut d'autre choix que de s'ouvrir quelque peu aux gens de l'extérieur, qu'ils soient Arméniens de la diaspora ou étrangers. Plusieurs représentants ont ainsi fait, à cette occasion, leur première visite en terre arménienne. Cette ouverture, bien que partielle, a eu des conséquences immédiates pour la diaspora: par le biais de leurs représentants, elle permit d'abord aux gens de la diaspora de prendre conscience de la grande misère régnant en Arménie, entraînant ainsi l'émergence d'une solidarité nationale s'exprimant pour la majorité (les membres potentiels), essentiellement sous la forme de dons et pour certains (surtout des représentants) sous la forme de la mise au service de l'Arménie d'une expertise particulière; ensuite, en raison de la persistance de la misère dans les régions touchées par le sinistre, plusieurs organismes à caractère humanitaire destinés spécifiquement à transporter argent, expertises humaines et matériels en Arménie apparurent de manière définitive, contrastant ainsi avec le caractère temporaire de l'aide précédente:

– Au début, nous avons collaboré avec ce que nous appelons en France S.O.S. Arménie. Mais très vite, nous nous sommes rendu compte que l'aide à l'Arménie n'était pas quelque chose qui allait passer rapidement, que ça allait durer longtemps. S.O.S. Arménie a eu peur d'aller plus loin que l'aide urgente, et nous, nous nous sommes rendu compte qu'il fallait créer une structure, donc on l'a fait. Espoir pour Arménie est née en 1989.

(Arthur, la cinquantaine, né en France)

Ces deux événements choc (le séisme de 1988 et l'indépendance du Haut-Karabagh en mars 1991) furent suivis, très rapidement, par l'indépendance de l'Arménie en 1991 (carte 5), réalisant ainsi une espérance presque millénaire puisque, outre la courte période de 1918-1920, il faut remonter au Royaume de Cilicie pour retrouver un gouvernement arménien indépendant.

– L'Arménie, c'était quelque chose pour nous Arméniens de France, enfin de ma génération, à la limite inenvisageable. Nous, nous avons grandi dans un environnement où la question arménienne était face à un mur. On ne voyait aucune perspective d'avenir. Il n'y en avait aucune. D'un côté, un État turc négationniste travaillant quotidiennement à bloquer toutes initiatives pour ressusciter le passé et pour assumer le passé. Des médias qui collaboraient, qui participaient aussi à cette loi du silence. Donc c'était terrible. Vous voyez un petit peu le milieu dans lequel on était? Alors, cette indépendance, c'était formidable.

(Simon, la quarantaine, né en France)

Paradoxalement, alors que la création d'un État indépendant se présente comme un fait positif, puisqu'elle sous-tend à plus ou moins long terme une réunification de la nation sur le sol national, elle est également présentée par nos répondants comme productrice d'une nouvelle rupture de la nation, au plan juridique, puisqu'elle sépare les Arméniens de la diaspora et ceux de l'Arménie en deux catégories: les étrangers et les citoyens (dans le sens juridique du terme).

Lors de la dernière conférence Arménie-diaspora, il a été reconnu que la nation arménienne se compose actuellement de trois entités: l'État d'Arménie, la diaspora et le Haut-Karabagh. Mais, pour l'État arménien, de même qu'une partie de la population en diaspora, la correspondance entre la parcelle du *homeland* indépendant et le centre de l'Église arménienne (et donc de la nation) implique, automatiquement, que l'État d'Arménie est désormais le centre politique de la nation arménienne. En tant que centre national, la République d'Arménie récupère les fonctions de gestion et de porte-parole de la nation, démettant ainsi les partis politiques et particulièrement, le parti Dachnak et le Catholicossat d'Antélias, du rôle assumé depuis plus de 70 ans. Ce transfert des responsabilités politiques amène à son tour un déplacement du centre symbolique de la nation, ce qui apparaît particulièrement à travers une modification de ce que désignent les termes 'mère patrie', 'maison', 'être chez soi', 'être à l'intérieur'. Auparavant, c'est-à-dire avant 1921, ces expressions désignaient l'ensemble du territoire national ancestral (l'Arménie de l'Est et l'Arménie de l'Ouest); aujourd'hui, ils se réfèrent uniquement à l'État d'Arménie (Arménie de l'Est). À la diaspora est désormais accolée l'expression 'vivre à l'étranger' et 'être à l'extérieur'. Ces deux dernières formulations ont bien été imposées à la diaspora sous Staline, mais à l'époque, comme nous l'avons indiqué au troisième chapitre, la domination du territoire national par l'URSS rendait illégitime la prétention de la République Socialiste Soviétique à se positionner comme centre national. Mais, depuis 1991, la République indépendante d'Arménie récupère ce discours et tente à son tour, en s'appuyant sur sa nouvelle indépendance, de s'imposer comme centre national. Or, la position de centre politique et symbolique de la nation monopolisée par l'État d'Arménie repousse automatiquement les deux autres entités nationales, le Haut-Karabagh et la diaspora, en périphérie de la nation arménienne (figure 12).

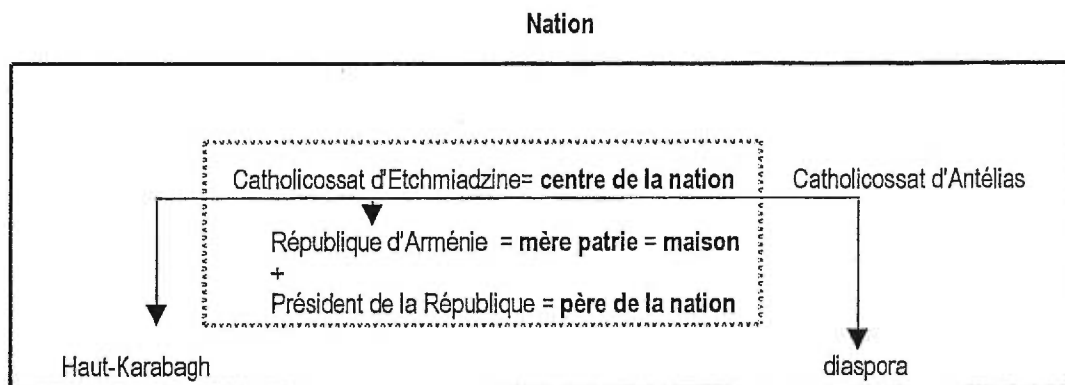


Figure 12: La représentation de la nation suite à l'indépendance

1.2 LES AFFAIRES INTERNES DE LA NATION

L'État d'Arménie attend deux choses de sa diaspora: d'une part, qu'elle supporte politiquement et économiquement l'Arménie et la République du Haut-Karabagh tout en préservant la culture, la langue et l'identité arménienne en périphérie de la nation; d'autre part, qu'elle assume la mission de défendre la 'cause arménienne' (la revendication de la reconnaissance du génocide) en lieu et place de la République qui ne peut prendre, pour des raisons de sécurité, cette responsabilité. En échange, la République indépendante d'Arménie se donne pour mandat de protéger les deux autres entités nationales (la diaspora et le Haut-Karabagh) sur le plan culturel.² De fait, cette protection prend généralement davantage la forme d'une légitimation morale que d'un appui concret ses ressources économiques ne lui permettant pas autre chose. Le lien que la République d'Arménie essaie d'imposer ressemble, à s'y méprendre, à celui qui existe en Israël et la diaspora juive où chacun a le mandat de supporter et de renforcer leur co-existence mutuelle.³

– Je me sens Arménien. Je suis Arménien. L'Arménie, en général, c'est la patrie des Arméniens. Si vous me posez la question si j'irais vivre un jour en Arménie, je vous dirais que très probablement non, quoique je l'aurais souhaité. Mais avec les conditions actuelles, je ne vois pas comment je pourrais le faire et c'est le cas de beaucoup de gens. Il ne faut pas se leurrer, il n'y a pas beaucoup d'Arméniens qui retourneraient en Arménie. Par contre, je me sens Arménien. Je veux rester Arménien. Je veux que les générations futures restent arméniennes aussi. Comme tôt ou tard, en diaspora, on est amené à se perdre, à perdre notre arménité, moi je pense qu'aujourd'hui, l'Arménie c'est une garantie. Donc, il faut qu'on en arrive à un moment où l'Arménie puisse, non pas aider, mais subvenir aux besoins de la diaspora. Je ne parle pas d'une aide matérielle, mais d'une aide culturelle ou autre. Il est très difficile aujourd'hui, surtout en Europe occidentale, mais partout ailleurs aussi de fonder et de garder les écoles, d'avoir des journaux, d'avoir des Maisons de la Culture. Tout ça s'est fait avec beaucoup de... S'il n'y a pas de bénévolat, on n'arrive pas à garder ces choses-là et le bénévolat, ce n'est pas toujours qu'on arrive à le faire. Donc tôt ou tard, tout ce qui est important pour les Arméniens va disparaître, qu'on le veuille ou non. L'Arménie, c'est aussi de ce point de vue le garant.

(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

La production d'un discours par l'État d'Arménie qui l'oppose en tant que terre des ancêtres et source véritable de la Culture à la diaspora, comme lieu d'acculturation, favorise l'émergence d'une méfiance, en diaspora, envers les capacités du système arménien en diaspora à

² L'établissement d'écoles, de diocèses et d'églises arméniennes en diaspora, la présence de médias faisant le pont entre les divers secteurs de la diaspora et l'État, la circulation occasionnelle d'artistes (peintres, danseurs, chanteurs, etc.) et d'écrivains entre la République d'Arménie et la diaspora, constituent donc des stratégies relevant des affaires internes de la nation.

³ La présence d'ambassades à l'étranger est également comprise par nos répondants comme du ressort des affaires internes de la nation. Les organisations en diaspora se sentent donc la responsabilité de soutenir l'État sur ce point et organisent diverses activités de levées de fonds destinées à combler les ressources financières déficientes des délégations arméniennes. Ce qui est plutôt paradoxal considérant que l'État refuse de reconnaître officiellement les Arméniens de la diaspora comme ses ressortissants.

permettre la survie de l'identité arménienne. Par ailleurs, plusieurs interlocuteurs relèvent le fait que sous l'occupation soviétique, ce fut la diaspora qui fut la gardienne de l'identité et aujourd'hui, c'est encore la diaspora qui assume ce rôle protecteur (l'Arménie étant davantage préoccupée par sa propre survie économique que par celle de l'identité arménienne). Un constat émerge alors en diaspora: il n'y a qu'elle qui soit, dans les faits, réellement intéressée à maintenir, à préserver et à transmettre l'identité arménienne:

– Il n'y a aucune bataille [en Arménie] pour garder l'identité, c'est le contraire. On dit que ce n'est pas important, qu'on peut avoir des chansons ou des musiques américaines. Ils disent: «Si vous vous sentez concernés, venez. 'Come live here'.» Ils ne sont pas assez inquiets au sujet de leur identité, mais en diaspora, c'est d'un grand intérêt.

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Si l'ensemble des représentants rencontrés se dit prêt à aider financièrement, politiquement et économiquement la République, ils ont toutefois l'impression que l'État n'est pas vraiment motivé à les aider à son tour. Puisque l'État tient à se poser comme centre national, puisqu'il est admis que la diaspora se dirige vers une assimilation inévitable et puisqu'il est du ressort des trois entités nationales de protéger l'identité arménienne, il serait normal, pensent ces représentants, que l'État d'Arménie propose à la diaspora des outils de travail (par exemple un cadre pédagogique pour l'enseignement de l'arménien). Bien sûr, l'État d'Arménie, aux prises avec des problèmes économiques chroniques, n'est pas vraiment en mesure de produire le matériel, mais la question se pose: Y a-t-il seulement une volonté d'unification de la diaspora et de l'État autre que politique et économique? Si l'État d'Arménie se refuse à accepter une concession minimale à cette unification, telle le retour à l'orthographe arménienne classique en usage en diaspora, on peut douter de l'intérêt qu'il accorde réellement à sa diaspora.

De fait, l'État présente des priorités nettement différentes de ceux de la diaspora. Alors que cette dernière travaille depuis plusieurs décennies à faire reconnaître par la Turquie le génocide de 1915 et à récupérer les terres arméniennes perdues, le régime de Lévon Ter Petrossian (1991-1998) était prêt, dans l'intérêt de ses citoyens, à renouer les relations diplomatiques avec la Turquie sans rien exiger d'elle en retour et à retourner le Haut-Karabagh à l'Azerbaïdjan. Il apparaît clairement à travers ces deux initiatives totalement à l'opposé des objectifs poursuivis dans le cadre de la cause arménienne en diaspora, que si, dans la pratique, cette cause appartient aux affaires internes de la nation, dans les faits, elle n'intéresse que la diaspora.

Donc, si la diaspora accepte le rôle qui lui est imposé au nom de l'unité nationale, c'est-à-dire aider l'État d'Arménie, à cette responsabilité s'ajoute aussi, en diaspora, la volonté d'une certaine forme de réciprocité de la part de l'État. La diaspora manifeste donc, par la voix de

ses (multiples) représentants et de manière de plus en plus affirmée, sa volonté de prendre part concrètement au destin de l'Arménie, tant sur les plans économique que culturel ou politique:

– Ça m'énerve à chaque fois quand on dit que la diaspora doit aider l'Arménie, aussi je dis des droits. Lorsqu'il faut déterminer le destin des Arméniens, je dois avoir mon mot à dire. La diaspora doit avoir son mot à dire et c'est ce que les Arméniens d'Arménie ne veulent pas.

(Vatché, la soixantaine, né en Turquie, vit en France depuis 25 ans)

Mais, si la République accepte la participation économique de sa diaspora qu'elle justifie par un intérêt commun aux affaires internes de la nation, elle refuse la participation aux affaires internes de l'État, en n'accordant pas aux membres de la diaspora une reconnaissance juridique concrète. Elle s'appuie alors, comme tout État-nation moderne, sur le droit du sol produit «de la volonté des individus organisés en communauté politique (...) définis par un ensemble abstrait de droits et de devoirs» (Schnapper, 1993, p. 162). La position adoptée par la République indépendante d'Arménie au sujet du passeport est la suivante: seule une personne résidente du territoire de la République d'Arménie peut être citoyenne arménienne. Il y a donc association entre les concepts de nation et de citoyenneté ce qui implique l'idée d'une certaine stabilité dans la résidence. Or, cette conception de la nationalité-citoyenneté de l'État va directement à l'encontre de la réalité des Arméniens en diaspora pour qui le véritable chez soi demeure à l'étranger et marqué par l'instabilité.⁴ Du coup, la diaspora se trouve éjectée de la nation:

– Déjà quand on laisse notre vie tranquille ici et on va là-bas dans une vie difficile, c'est un sacrifice. Mais eux ne comprennent pas ça. Ils croient que nous sommes obligés d'aller et de vivre comme eux. Mais finalement quand on change de pays, ce n'est pas... Votre malheur ne ressemble pas au malheur des autres. Il se double déjà: on est d'ici et on est malheureux d'être là-bas.

(Jacob, la soixantaine, né en Syrie, vit en France depuis 22 ans)

Ces deux aspects, le symbolique (la nation historique) et le juridique (la nation moderne), qui se chevauchent en relation avec le territoire national arménien, sont donc aujourd'hui à la source d'une volonté de collaboration, mais aussi de tensions entre la diaspora et la

⁴ Il semble d'ailleurs que la crainte de reproduire l'échec du *nerkaght* sert aussi à justifier l'absence d'une volonté de retour maintenant que l'Arménie est indépendante.

– Dans les années 1949-50, si je ne me trompe pas, Staline avait fait un appel à la diaspora arménienne pour revenir dans la nouvelle république créée en Arménie. Beaucoup de gens de France sont retournés. Mon père me raconte tout le temps qu'il avait un ami, ils avaient dit: «Si c'est bien, tu nous écriras avec une encre noire et si ce n'est pas bien, tu nous écriras avec une encre verte.» Et il avait écrit une lettre avec une encre verte qui disait: «Tout va très bien, tout est excellent, etc.» Donc c'était bien le message que ça n'allait pas du tout. Il faut savoir que beaucoup de gens ont essayé de ré-obtenir la nationalité française et de revenir en France. Il y en a qui sont revenus. (...) Et eux, ils nous témoignent de comment ils ont été reçus. C'est-à-dire qu'ils ont toujours été appelés 'le petit frère', 'immigré', etc. Ils n'ont jamais été acceptés comme Arméniens à part entière. Donc c'était un peu difficile, pour les gens issus de la diaspora suite au génocide arménien...

(Jean, la trentaine, né en France)

République indépendante d'Arménie. D'une part, les représentants de l'État d'Arménie tentent d'imposer une relation de domination, construite à partir d'un discours centre (l'État)-périphérie (la diaspora), alors que d'autre part, les représentants de la diaspora cherchent à imposer à l'État leur crédibilité comme interlocuteurs pour la fraction de la communauté qu'ils représentent:

– Ce qu'a fait le régime de Ter Petrossian c'était d'ignorer les organisations et de créer des liens personnels avec des individus en diaspora. Ça je crois que ce n'est pas la bonne approche parce que tôt ou tard, ça casse la communauté. La diaspora est forte à cause de ces organisations.

(Vasken, la quarantaine, né au Liban, vit en France depuis 14 ans)

Une certaine opposition entre la diaspora et la République d'Arménie se révèle ainsi; elle porte sur la question du passeport et de la citoyenneté arménienne:⁵

– D'autant plus que le premier président, Lévon Ter Petrossian (...) a été très maladroit dans ses rapports à la diaspora. Il nous a appelés 'odar parapatsi', les citoyens de l'étranger. Ça nous a beaucoup choqués. Maintenant, je me mets à sa place, il a eu peur que si nous trouvions la possibilité, la diaspora envahisse l'Arménie et qu'ils ne se sentent plus chez eux.⁶

(Arthur, la cinquantaine, né en France)

À l'inverse, pour la majorité des Arméniens en diaspora, l'obtention de la citoyenneté arménienne (symbolisée à travers le passeport) fait aujourd'hui partie intégrante de la dialectique sur l'identité:

– Le passeport, vraiment c'est une nationalité, c'est une identité. C'est ce qui te donne l'identité arménienne ou non.

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Pour la plupart d'entre eux, le fait d'être de nouveau intégré juridiquement dans la collectivité nationale arménienne confirmerait de manière inattaquable leur identité arménienne. *«In the Diaspora, this national identity is first a nostalgia for origins»* (Shirinian, 1992, p. 27). Dans ce sens, le passeport est appréhendé, en diaspora, en tant qu'élément symbolique d'une identité perdue et retrouvée. De ce fait, il constitue également un symbole de la permanence du groupe. Pour les Arméniens rencontrés, la symbolique entourant la création de l'État

⁵ Yossi Shain (1992) signale que l'État se percevant comme le seul détenteur légitime du pouvoir n'a aucun intérêt à favoriser le retour des organisations diasporique sur le territoire national qui, rappelons-le, se perçoivent comme représentantes d'un certain idéal national.

⁶ Il semble qu'à l'époque, l'apparente contradiction entre les intérêts de l'État et ceux de la diaspora ait contribué à renforcer les animosités entre groupes idéologiques opposés en diaspora, puisque les ramgavars et hunchaks, ainsi que les Églises liées à Etchmiadzine étaient associés dans l'imaginaire public aux sympathisants de L. Ter Petrossian, alors que les dachnaks et les Églises affiliées à Antélias en étaient les adversaires déclarés. Ces derniers étaient alors perçus par les ramgavar, les hunchaks et les membres non-politisés comme des adversaires à la nouvelle unité nationale enfin réalisée. L'arrivée au pouvoir de Robert Kocharian, candidat du Parti Dachnak, semble toutefois avoir eu pour effet de diminuer les tensions entre les organisations rivales en diaspora, puisque pour une fois, l'intérêt de chacune d'entre elles allait dans le même sens. Pour les dachnaks, cette élection symbolisait un retour à la direction du pays, alors que les ramgavars et les hunchaks conservaient leur traditionnelle position d'appui au gouvernement légitime.

d'Arménie est similaire à celle que recouvre l'État d'Israël pour les Juifs en diaspora. «Profondément enracinés dans leur esprit, le génocide et la création de l'État d'Israël sont les pôles jumeaux sur lesquels s'est appuyée la résurrection de cette conscience traditionnelle juive, c'est-à-dire d'un côté le sentiment du risque ou de la menace d'extinction et de l'autre la promesse d'une vitalité et d'une continuité nouvelle au sein de la communauté.» (Rodal, 1984, p. 32).

La revendication au passeport de certains Arméniens en diaspora s'appuie sur une conception de la nation qui est construite sur le droit du sang, c'est-à-dire fondée «sur la communauté d'un peuple originaire (Urvolk), issue d'une même descendance, partageant la même culture et le même passé, dont la force s'impose aux individus» (Schnapper, 1993, p. 161). Cette logique est formée directement à partir de l'expérience involontaire du départ et s'appuie sur la mémoire historique qui présente le peuple national comme une unité indivisible. Dans ce sens, à l'idée du 'vrai' Arménien, telle qu'elle est véhiculée en diaspora, correspond un être marqué par la fatalité migratoire, mais dont le lien à la terre arménienne est revendiqué sur la base du lieu de provenance de ses ancêtres. En fait, il apparaît de manière évidente que ces sujets dissocient le concept de nationalité de celui de citoyenneté:

– Pour nous Arméniens, la citoyenneté et la nationalité ne sont pas la même chose. La nationalité est liée à l'identité. L'identité peut être physique ou culturelle. L'identité vient avant le passeport que j'ai.
(Kévork, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

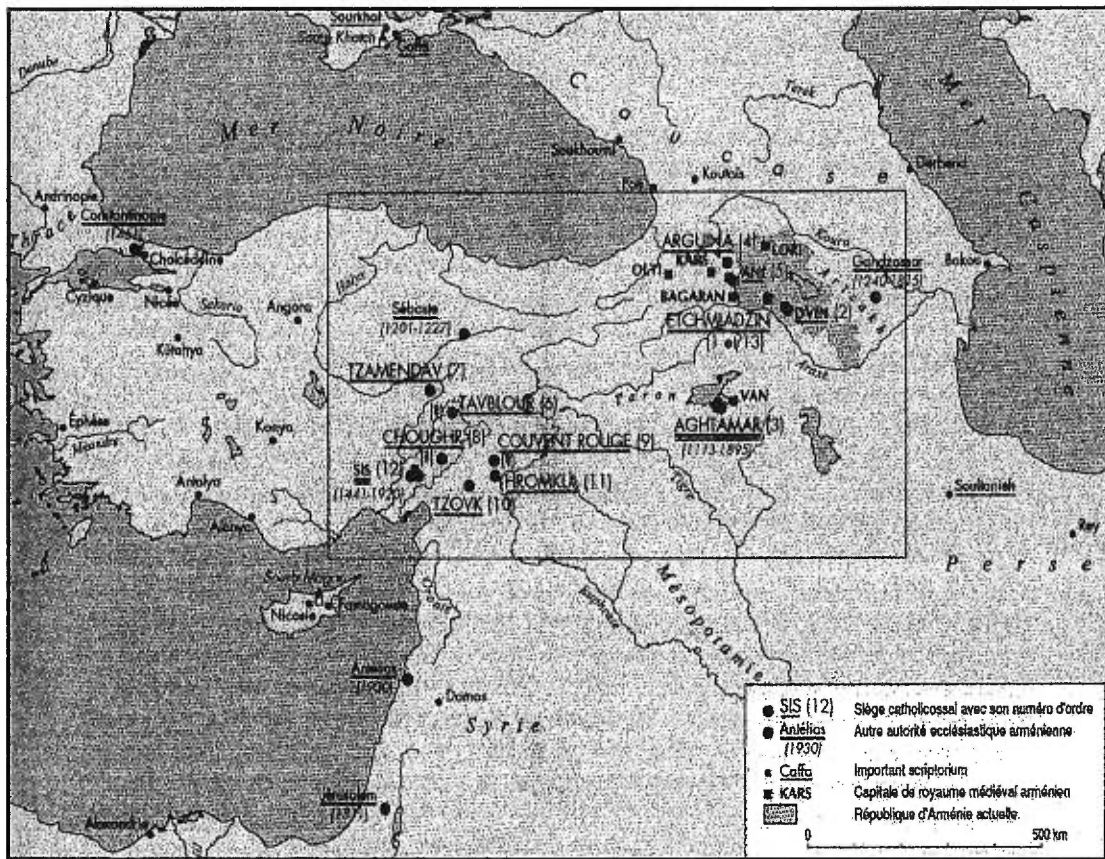
À la nationalité qui ne saurait être qu'unique et arménienne (l'ancrage intellectualisé), est opposée la multiplicité des citoyennetés et des allégeances juridiques (l'ancrage physique).⁷ Ces deux positions sont donc totalement irréconciliables et entrent directement en contradiction avec l'idéologie produite en Arménie et soutenue par l'élite de la communauté en diaspora, de l'unité arménienne à conserver à tout prix.

1.2 Deux discours sur le centre de la nation

S'il fait nul doute, dans l'esprit de tous nos interlocuteurs, qu'ils soient apostoliques, catholiques ou protestants, membres potentiels, représentants ou membres du clergé, que le centre symbolique de l'Église arménienne est Etchmiadzine, sis sur le territoire de la République indépendante d'Arménie et que celui de la nation est aujourd'hui l'État d'Arménie, on constate cependant de fortes dissensions concernant le lieu effectif du pouvoir politique.

⁷ Il importe cependant de noter que, si cette position reflète celle de la majorité des personnes rencontrées, une minorité toutefois déclarent à l'inverse des premières que leur appartenance symbolique forte à l'Arménie, mais abstraite, ne saurait justifier un droit au passeport. Ceux-ci, qui associent les concepts de citoyenneté et de nationalité, se revendiquent essentiellement d'une appartenance à la diaspora et non à l'Arménie actuelle.

Alors que la légitimité de l'Église arménienne apostolique à la direction de la nation n'est jamais remise en cause, de fortes tensions opposent les Catholicossats d'Etchmiadzine (détenteur du titre Catholikos de tous les Arméniens) et d'Antélias (détenteur officieux, entre 1920 et 1991, de la responsabilité de guider la nation), tous deux désireux d'affirmer leur statut de porte-parole officiel.



carte 6: Les différents sites des sièges catholicossaux à travers les âges (carte tirée de *A Pontifical Visit* [1997], p.43)

Si la mémoire historique associe le centre de l'Église au centre national et donc au gouvernement légitime de la nation, l'idée de nation, elle, englobe les territoires couverts par 'la Grande Arménie' (soit les terres de l'Arménie de l'Est et celles de l'Arménie de l'Ouest). Sur ce vaste territoire, pendant des siècles siégèrent, en parallèle ou en alternance, deux Catholicossats: Etchmiadzine en Arménie de l'Est et Sis en Arménie de l'Ouest. Or, si effectivement le premier centre symbolique et politique de la nation arménienne fût Etchmiadzine, l'exode du X^e siècle, qui avait pour but de protéger la nation contre les envahisseurs, eut comme résultat effectif de transporter à Sis le siège politique, alors que le centre symbolique demeurait à Etchmiadzine. Pendant les trois siècles suivants, ce sont donc

les nouveaux Arméniens de l'Ouest (en Cilicie) qui étaient les détenteurs légitimes du gouvernement national (carte 6).

Le même objectif de protection de la nation arménienne fut, par la suite, ramené à la surface avec l'insécurité des dernières années du royaume de Cilicie. Toutefois, à l'époque, le Catholicossat de Sis refuse de céder sa place à celui d'Etchmiadzine, consacrant ainsi une première bicéphalie spirituelle et politique. Au cours des siècles suivants, celle-ci est particulièrement utile sous la domination des empires ottoman et perse. Les Arméniens de l'Ouest comme les Arméniens de l'Est trouvèrent auprès de leur Catholicossat respectif support et protection; la survie des deux fractions de la nation était rendue possible. Cependant, en entraînant la disparition de la majorité des Arméniens de l'Ouest, le génocide réduit radicalement le poids politique du Catholicossat de Sis en Cilicie. Ses représentants, en réaction, refusant de disparaître, étendent la juridiction de ce Catholicossat en s'appropriant l'ensemble des régions où vivent les rescapés des massacres. D'abord limité au territoire ex ottoman, elle s'étale, dès les années 20, ensuite aux Amériques. Le Catholicossat de Sis concurrence alors directement le Catholicossat d'Etchmiadzine sur les terres qui auraient dû revenir de droit à ce dernier. Cette situation entraîne des tensions au sein même de l'Église qui se répercutent dans les communautés en diaspora. Entre-temps, le centre de la nation arménienne redevient unique (spirituel, politique et symbolique) et est incarné par le Catholicossat d'Etchmiadzine lorsque l'indépendance de la première République d'Arménie est proclamée, en 1918, sous la direction du Parti Datchnak, (créé, rappelons-le, sous l'impulsion des Arméniens de l'Ouest). Mais, la domination soviétique en 1921 abolit le gouvernement en place et le Parti Datchnak se réfugie en diaspora. Or, si le Catholicossat d'Etchmiadzine, inscrit sur le territoire national, demeure le centre symbolique de la nation, le contrôle de ce territoire par une instance étrangère entraîne le transfert de son centre effectif (et politique) en diaspora, sous la direction du Catholicossat de Sis (qui deviendra d'Antélias). Le Parti Datchnak qui se perçoit comme le seul gouvernement légitime de la nation s'allie alors à ce Catholicossat pour poursuivre sa mission: diriger et protéger la nation arménienne à partir de la diaspora. À partir de ce moment, la direction politique de la nation arménienne est assumée à l'extérieur du territoire national, par les Arméniens de l'Ouest. La seconde indépendance de l'Arménie, en 1991, reproduit les mêmes conditions vécues lors de la chute de Cilicie; le Catholicossat d'Etchmiadzine, s'appuyant sur le fait que l'État est désormais assuré de son libre arbitre, réclame la reconnaissance de sa primauté effective et donc la reconnaissance de son pouvoir politique sur le Catholicossat d'Antélias, alors que ce dernier, soutenu par le Parti Datchnak, considère que la sécurité de la nation exige au contraire le retour à une bicéphalie de l'Église. En l'absence de tout accord, chacun fonctionne de manière indépendante: le Catholicossat d'Etchmiadzine affirmant sa primauté et le Catholicossat d'Antélias affirmant l'égalité des sièges.

L'idée même de centre national, loin d'être statique et lié à un espace territoriale précis, comme voudrait le faire croire l'État d'Arménie, fût donc au contraire mouvant dans le temps, fluctuant au gré des besoins politiques. En conséquence, si plusieurs chercheurs (Boudjikianian, 1978, 1982; Chichekian, 1994; Garabedian, 1989), à l'instar d'un grand nombre de nos répondants adoptent le discours État d'Arménie-centre et diaspora-périphérie, d'autres auteurs (Hovanessian, 1992, 1995a et 1995b, 1997; Marian, 1984; Nitchanian, 1989; Petit, 1988), tout comme certains de nos interlocuteurs, remettent en question la centralité de l'État pour la nation arménienne.

Parce que les Arméniens de la diaspora proviennent d'une région différente du territoire arménien actuel auquel rien ne les rattache vraiment, parce que la diaspora est constituée de réseaux d'alliances organisationnelles où s'entrecroisent les centres de références propres à ces organisations mais où co-existent diverses conceptions idéologiques de la nation, et parce que les membres en diaspora vivent dans des communautés différentes soumises à des systèmes politiques différents envers lesquels ils éprouvent également une allégeance (plus ou moins forte selon les individus), il n'existe actuellement aucune entité (groupe, institution ou individu) qui puisse représenter aujourd'hui la nation dans sa totalité et en définir les intérêts, affirment le sociologue L. Shirinian (1992) et l'anthropologue Susan Pattie (1994).⁸ Pour sa part, si Richard Marienstras (1975), qui a écrit sur le cas juif, admet que l'existence d'un État (en l'occurrence Israël) rend plus probable la permanence de la diaspora, cet État demeure toutefois incapable de renforcer de manière durable et permanente le sentiment d'appartenance des gens en diaspora, puisque le fait d'appartenir à un ensemble dont le centre est partout et la circonférence nulle part implique une impossibilité de totalisation identitaire, provoquant par le fait même une identification instable. Nous retrouvons exactement cette même difficulté d'identification à l'État d'Arménie en diaspora arménienne:

– Il [Lévon Ter Petrossian] ne voulait pas reconnaître les organisations diasporiques. Il préférait avoir à faire avec des individus pour implanter ses programmes, pour ses demandes pour l'Arménie, ou pour les relations entre l'Arménie et la diaspora. Il préférait avoir des individus comme représentants. Ça, ça a créé une friction entre les organisations quelles qu'elles soient, pas seulement Dachnak ou Antélias, mais toutes les organisations. Les ramgavars aussi étaient frustrés par cette approche. Les organisations étaient là. Elles étaient là bien avant Lévon Ter Petrossian. Elles étaient là avant l'indépendance même. Elles ont été responsables du bien-être de leur communauté, pour la survie de ces communautés partout dans le monde. Maintenant, par cette politique, les communautés étaient en danger. Je sais qu'il y avait quelque chose de sentimental. «L'Arménie est indépendante, Lévon

⁸ Ces deux chercheurs connaissent bien la diaspora arménienne, puisque l'un a observé la communauté arménienne au Canada alors que l'autre l'a étudié à Chypre.

Ter Petrossian est notre président, il faut faire ce qu'il dit.» Mais le 'leadership' était préoccupé par cette situation. Il y voyait un danger.

(Machtots, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 2 ans)

Cet extrait nous permet de penser, tout comme R. Marienstras, que l'affirmation de la centralité de l'État (ici d'Arménie) est une tentative de faire admettre à la diaspora qu'elle n'a qu'une importance seconde dans l'histoire arménienne et qu'elle en vient à se détruire elle-même. De fait, c'est exactement ce qui s'est produit avec la diaspora grecque, explique Georges Prévélakis (1996b), où suite à la création du nouvel État grec en 1822, une lutte pour le pouvoir s'est engagée entre Athènes (capitale du nouvel État) désireuse de concentrer les pouvoirs sur son territoire et Constantinople (siège du Patriarcat qui, au cours des quatre siècles précédents sous la domination ottomane était le gardien de l'unité nationale) favorisant au contraire l'égalité de ces deux centres. La récupération du pouvoir de l'État sur les communautés grecques pontiques en diaspora, grâce à l'attente systématique d'une aide économique en provenance des Grecs de l'extérieur (présentée comme un devoir) et à l'encadrement serré de l'État sur ses communautés en 'diaspora' (tous les liens passant par Athènes), n'a de fait réussi qu'à affaiblir la capacité de la diaspora à se constituer en tant qu'interlocutrice ce qui, à moyen terme, a entraîné sa disparition en tant que diaspora. Cet exemple nous paraît fort intéressant car il met en relief le danger qui guette la diaspora arménienne de passer d'une situation galactique (multiplication des centres qui, selon le contexte deviennent tour à tour prédominants) à une situation dendritique (à un seul centre qui, s'il est touché, fait périliter l'ensemble).

Richard Marienstras (1975), qui a analysé le processus d'émergence d'une domination culturelle à travers la relation d'Israël avec sa diaspora, argue donc que le mythe de la centralité détourne la diaspora des problèmes d'organisation, de réflexion sur son avenir et d'enracinement. «Si l'on tire son être d'un «là-bas», on est dispensé de le construire «ici».» (p. 52). Or le mythe de la centralité d'un État n'est pas viable, car les besoins et les actes d'un État ne peuvent et ne sont jamais commandés par les intérêts matériels ou spirituels de la diaspora, à moins qu'un droit de regard ne soit accordé aux membres de la diaspora sur la gestion de l'État. Le géographe Gabriel Sheffer (1993) signale que le gouvernement de l'État-nation d'origine a effectivement, en général, une attitude cynique envers sa diaspora du fait essentiellement que sa sécurité et ses intérêts économiques précèdent les intérêts de la diaspora. Ainsi, ce Gouvernement peut refuser de prendre une position qui défendrait sa diaspora si cela peut le mettre dans une situation de conflit avec la société-hôte. Cet auteur en vient à la conclusion que la diaspora constitue en quelque sorte un objet de manipulation utilisé en fonction des intérêts nationaux.

Pour terminer cette partie, il convient de mentionner que le débat qui oppose la diaspora à l'État est en fait un débat entre l'État d'Arménie (représentant des Arméniens de l'Est) et l'alliance 'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias' (porte-parole des Arméniens de l'Ouest). Ce débat s'appuie directement sur une dialectique séculaire qui oppose la vision autocéphale de la nation arménienne à la vision bicéphale de la nation. En d'autres mots, les tensions actuelles dans la nation arménienne sont les mêmes que celles d'il y a huit cents ans; elles concernent toujours la localisation du centre du pouvoir politique effectif. Seulement aujourd'hui, elles se manifestent sous une forme moderne et opposent un État-nation à un parti politique en diaspora.

DEUXIÈME SECTION: L'INTÉGRATION CITOYENNE⁹

2.1 LE NOUVEAU REGARD EN DIASPORA, SUR LA DIASPORA, DEPUIS 1991

Nous avons souligné, dans les chapitres précédents, que la représentation de la nation avait influencé directement et positivement sur l'ensemble de la structure communautaire arménienne. De fait, c'est bien la conception d'une nation fondée sur le sang qui a permis aux Arméniens en diaspora de trouver un sens à la lutte pour la protection de leur identité, au travail pour la cause arménienne et à l'investissement auprès de l'État d'Arménie (sous domination soviétique pour certains partis, et lors du séisme de 1988, pour l'ensemble de la diaspora). Cependant, le déplacement du centre politique de la nation (récupéré par l'État d'Arménie) a eu comme principal effet de modifier le regard des membres de la diaspora sur la gestion de la diaspora; ce qui est défini, aujourd'hui, par les partis politiques et les Églises comme appartenant aux affaires internes à la diaspora apparaît de plus en plus dissocié des intérêts poursuivis par ses membres.

Plusieurs répondants affirment ainsi qu'il est du devoir des membres de la diaspora d'orienter leurs efforts vers le nouvel État d'Arménie, pour qu'il se renforce économiquement et politiquement; travailler pour l'État signifie accélérer le processus de 'retour' de la diaspora sur le sol national. En conséquence, les partis politiques sont particulièrement blâmés car, au lieu d'éduquer leurs membres à l'unité nationale, ils entretiennent des allégeances organisationnelles et exclusives qui limitent les contacts entre Arméniens et qui empêchent

⁹ Rappelons que le concept de 'citoyenneté' est compris par plusieurs chercheurs (McAll, 1999; Bourque et al., 1997; Schnapper, 1996) comme comportant plusieurs niveaux: juridique, social, culturel. Par l'expression 'intégration citoyenne', nous nous référons ici à la fois au sens juridique (les droits et obligations) et au sens social (la participation à la vie collective que ce soit par l'implication dans la société hôte ou dans la communauté).

une collaboration véritable et efficace. Les forces vives et les dons sont ainsi dispersés à travers la multitude d'organismes similaires mais d'idéologie différente, ce qui affaiblit du même coup la nation et empêche de rejoindre l'unité nationale désirée. De même, le Catholicos d'Antélias est accusé de contribuer à perpétuer la division de l'Église, et donc de la nation, en poursuivant des intérêts qui lui sont propres:

– Parce que si c'était seulement l'idéologie aujourd'hui, on ne devrait pas avoir deux organisations différentes. Parce que si l'intérêt du Parti Dachnak était seulement d'avoir une Arménie libre, on l'a maintenant. Où est la différence pour nous? Il n'y a pas de différence.

(Noubar, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 30 ans)

Toutefois, d'autres répondants (souvent originaires du Liban, de la Syrie ou de l'Égypte) considèrent que les partis politiques restent utiles pour la diaspora, malgré l'indépendance de l'Arménie. Le rapport de concurrence qu'ils entretiennent est ici conçu comme une source de renforcement du groupe puisque chaque groupe doit se dépasser et offrir plus et mieux que son rival. La diversité de choix qui en résulte favorise du même coup la reproduction et la transmission de l'identité arménienne:

– Il n'y a pas un Arménien qui pourra dire un jour: «Je ne sais pas où envoyer mes enfants.» Ce n'est pas vrai. Peut-être un Italien oui, peut-être un Juif oui, mais pas un Arménien. Qu'est-ce que tu veux? Ton fils aime le sport? Il y a Homenetmen, il y a Homenmen, il y a AGBU. Vous aimez l'art, vous aimez le théâtre? À Sourp Hagop, vous avez l'association Hamazkaïn et l'autre du Parti Ramgavar, Tékéyan. Tout est là. Vous voulez que votre enfant apprenne la langue arménienne? Il y a trois écoles. Ensuite, il y a les écoles du samedi aussi. Les Arméniens, je ne dis pas qu'ils sont vraiment choyés, mais par rapport aux autres... Nous, nous avons toutes les facilités, toutes les facilités pour les Arméniens de la diaspora.

(Jiraïr, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 13 ans)

Ces répondants ajoutent aussi qu'en l'absence de l'investissement de l'État d'Arménie en diaspora, ce sont les partis qui continuent aujourd'hui encore d'administrer les écoles, les médias, ainsi que plusieurs organismes culturels. Éliminer les partis reviendrait alors à détruire la diaspora et permettre au processus d'assimilation de se déployer:

– Les bienfaiteurs, les donations, ont diminué parce qu'on dit: «Ce n'est pas nécessaire d'avoir de partis politiques en diaspora, maintenant nous avons un pays libre, c'est indépendant.» Nous disons que si nous fermons les partis politiques, des écoles seront peut-être fermées, des centres communautaires seront fermés. Ce n'est pas raisonnable de couper tout en une fois.

(Hratch, la soixantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 33 ans)

Par contre, plusieurs s'interrogent sur la pertinence de diriger tous les dons vers l'Arménie, alors que la diaspora éprouve, elle aussi, d'énormes difficultés financières qui limitent les possibilités de réaliser son mandat premier: transmettre l'identité arménienne des Arméniens de l'Ouest.

Ce double discours où certains sont en faveur d'une dépolitisation des affaires publiques de la diaspora, alors que d'autres privilégient le *statu quo*, indique un écart de plus en plus important en diaspora, entre la base et la direction. Alors que les membres expriment le désir que soit réalisé l'exercice concret de l'unité nationale sous la gouverne de l'État d'Arménie,¹⁰ les représentants des organisations politiques et religieuses insistent, au contraire, sur l'utilité de leur organisation respective pour maintenir l'organisation sociale qui fait la force de la diaspora depuis plus de quatre-vingt-cinq ans. Nombreux sont également les membres rencontrés qui relèvent la contradiction entre le fonctionnement du système arménien qui, s'appuyant sur le conflit de pouvoir et les alliances privilégiées, favorise le népotisme et le discours sur l'unité nationale où l'entraide et la solidarité sont présentées comme les principales valeurs.¹¹ Plusieurs membres critiquent la rivalité induite par les grandes organisations; celle-ci influe sur les rapports individuels entre Arméniens et détruit, encore une fois, le mythe de l'unité nationale.

– Depuis qu'on est arrivé, il n'y a eu personne... Personne ne va dire, viens, je vais t'aider pour que tu deviennes bien. Ce que j'ai fait, c'est avec mon propre travail, avec ma propre fatigue. Personne ne m'a aidé. Tu peux dire: «As-tu demandé de l'aide?» Mais je suis sûr à 90% qu'il n'y a personne qui va aider.

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Cet écart, perçu par les membres, entre les dirigeants et leur base explique certains faits que nous avons remarqués. La modification des attentes communautaires s'exprime essentiellement par l'absence de participation des jeunes aux organisations traditionnelles perçues comme archaïques et non adaptées à la réalité contemporaine. Cependant, nombreux sont ceux qui fondent leur propre association (surtout depuis 1991) afin d'établir le lien auquel ils aspirent, avec l'Arménie (que ce lien soit symbolique ou concret) et avec la société hôte, sans être soumis aux obédiences anciennes.¹² On constate ainsi, dans les communautés arméniennes de Montréal et de Paris, un changement de perspective

¹⁰ Concrètement, ces répondants suggèrent que les partis se spécialisent dans le *lobbying* auprès de la société non-arménienne plutôt que s'opposer systématiquement sur la politique interne de l'État et que s'unissent les Catholicossats d'Antélias et d'Etchmiadzine plutôt que de s'ignorer mutuellement. À ce stade du discours, les répondants tendent à comparer les Arméniens aux Juifs. Certains présentent les Juifs comme une communauté unie et tournée vers le bien-être d'Israël, à la différence des Arméniens constamment divisés, alors que les autres s'appuient sur les divisions idéologiques chez les Juifs pour justifier la présence de tensions chez les Arméniens:

– Toujours, les gens comparent les Arméniens aux Juifs. Ils disent: «Ah, les Juifs sont réunis, ils s'aident.» C'est vrai, ils s'aident, mais ils ont eux aussi beaucoup de schismes dans leur société. Ce qu'on ne savait pas puisqu'ils étaient cachés. Ça fait plusieurs années qu'on sait ce qui se passe en Israël et ils ont beaucoup de conflits. On ne le savait pas. On ne connaissait pas leurs différences religieuses. Nous aussi on est pareil.

(David, la vingtaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

¹¹ Plusieurs membres (participants ou ex-participants associatifs) soulignent que dans la pratique, seuls les individus possédant une position de poids dans un groupe donné (et non la base) bénéficient réellement de ce soutien.

¹² Quand l'individu est né et éduqué comme membre d'un groupe involontaire, explique Albert Meister (1974), «son volontariat est limité à la possibilité de sortir du groupe, ou de ne pas y participer: il est cependant bien connu qu'on ne peut échapper que superficiellement à l'emprise de tels groupes, dont l'influence est si profonde et si lointaine dans l'enfance qu'elle continue de se manifester la vie durant.» (p. 93).

concernant le travail communautaire, sans que soit pourtant désinvesti le devoir de mémoire:¹³ il existe désormais en diaspora, l'idée qu'il est possible de s'identifier à la nation arménienne tout en participant activement à la vie locale:

– Eux autres [les Arméniens des États-Unis] sont citoyens des États-Unis, ce sont des Américains. 'Because they are American, they feel American. Ils travaillent dans les milieux américains, dans la mentalité américaine, comme moi, je vais travailler dans la mentalité canadienne, québécoise. En travaillant comme ça, on peut être fier. On peut aider l'Arménie beaucoup plus.

(Nichan, la cinquantaine, né au Koweït, vit au Canada depuis 21 ans)

Cette nouvelle appréhension du fait communautaire transparait particulièrement dans la corrélation forte que nous avons trouvée entre le degré d'investissement dans la communauté arménienne et l'investissement dans les organismes et institutions publiques de la société hôte; les individus qui sont actuellement très actifs dans la société locale sont aussi habituellement des personnes qui se sont beaucoup investies, précédemment, dans la communauté arménienne.

L'apport essentiel du système organisationnel arménien pour la société d'accueil serait donc spécifiquement celui d'inculquer à ses membres, par le biais de ses institutions socialisantes, le devoir de participation (que les représentants des organismes traditionnels voudraient voir orienté vers la communauté, mais qui se traduit désormais auprès de la nouvelle génération par une modification dans l'orientation des efforts). De fait, cette nouvelle génération identitaire se donne actuellement pour mission d'être médiateur entre la communauté arménienne et la société globale dans l'objectif de sensibiliser cette dernière aux préoccupations arméniennes. Cette mission se réalise concrètement par leur passage de l'état 'participant actif' au sein de la communauté, à celui de 'participant actif' à l'extérieur de la communauté.

De fait, souligne Chantal Benayoun (1993), «si l'identité s'actualise, se réinterprète et s'élabore dans un contexte historique déterminé, alors on peut penser que se succèdent, chemin faisant, des générations de l'identité qui manifestent, au-delà de leurs intérêts particuliers, unitaires ou contradictoires, «l'esprit du temps», au sens qu'en donne Karl Mannheim.» (p. 100). Ce qui

¹³ Richard Marienstras (1975) signale que ce même phénomène se produit également dans la diaspora juive. Les jeunes tendent également à s'éloigner des organisations traditionnelles, bien qu'ils continuent par ailleurs individuellement à tenter de maintenir ou de redécouvrir leur passé et leur culture. R. Marienstras pose alors le constat du vieillissement généralisé de la diaspora juive et de son éventuelle déstructuration.

revient à dire qu'une génération identitaire se différencie d'une autre en relation à la problématique sur laquelle elle met l'emphase; et cette problématique est elle-même intrinsèquement liée au contexte (social et historique) où elle émerge et dont elle épouse et reflète les valeurs et les idées (Attias-Donfut, 1988: 88; Benayoun, 1993; Auzias, 1994).

2.2 LE DISCOURS SUR LA SOCIÉTÉ HÔTE

Au chapitre précédent, nous avons toutefois fait remarquer qu'au niveau local, les individus tendent habituellement à adopter une stratégie comportementale qui les rend invisibles aux yeux des non-Arméniens. Ce constat nous amène à penser que si le problème de fond, tel qu'il est émis collectivement dans le système arménien, se pose en termes de conservation de l'identité, en ce qui concerne la société d'accueil, il se pose individuellement en terme d'ambivalence entre la nécessité de l'intégration et le devoir de résister à l'assimilation. Or, de l'avis de nos répondants, les conditions locales qui favorisent une plus grande cohésion communautaire tant à Montréal qu'à Paris, favorisent par le fait même un plus grand pouvoir de résistance à l'assimilation:

– Only Los Angeles is stronger than us. As diaspora, in Canada, we are the most organized community. (...) We are stronger than Paris. (...) We are community here.

(Mardiros, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 25 ans)

Cette force organisationnelle contribue fortement auprès des répondants à diminuer la sensation de vivre à l'étranger, pour se sentir au contraire enfin 'chez soi'¹⁴:

– Le Canada, pour moi, c'est... Je n'aime pas dire une troisième Arménie, mais c'est... Ça fait partie de ma patrie, parce que là on a trouvé refuge après la guerre civile qu'on a eue. Spécialement à Montréal, je trouve l'ambiance très chaude. Tu sens que tu es entouré de gens qui t'aiment. Puis, on a beaucoup de liberté pour garder nos coutumes, nos habitudes de communautés culturelles. On est tous comme une grande famille et ça, ça me donne un peu la confiance que je peux m'épanouir au Québec, je peux m'épanouir au Canada et rester Arménien. Etre un bon Canadien, être un bon Québécois, mais rester Arménien.

(Nersès, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 10 ans)

La représentation positive que les Arméniens ont de leurs capacités à survivre en territoire étranger, amène systématiquement les répondants montréalais à réfléchir sur la position québécoise concernant la protection de la langue française. Notons que la majorité des Arméniens rencontrés à Montréal possèdent une bonne connaissance du français et beaucoup

¹⁴ Plusieurs chercheurs (Ancil, 1984; Painchaud et Poulin, 1983; Le Borgne, 1984; Labelle, Thérien et Lévy, 1995) ont insisté sur la dualité linguistique de Montréal comme facteur de communalisation ethnique au Québec. Cette dualité aurait permis aux allophones d'occuper un espace identitaire qui leur soit propre, ni anglophone, ni francophone.

se déclarent également francophile.¹⁵ En tant qu'Arméniens préoccupés par leur survie identitaire, ils comprennent et respectent la préoccupation similaire des Québécois. Ils appuient donc l'idée du fait français au Québec. Mais, s'ils sympathisent avec cette cause qui ressemble étroitement à la leur, ils tendent également à adopter un point de vue critique concernant les méthodes coercitives utilisées pour franciser le Québec.¹⁵ Celles-ci sont perçues comme dangereuses, car elles induisent une exclusion, en marginalisant les non-francophones,¹⁶ qui rappelle à plusieurs, les conditions difficiles qui ont provoqués leur migration:

— L'autre jour, j'ai reçu un coup de fil d'un monsieur qui voulait savoir quelle langue je parle à la maison. Ça m'a rendu furieux. C'est vraiment une question à caractère raciste. Pourquoi veut-il savoir quelle langue je parle chez moi? C'est pour faire des statistiques et dire qu'autant de gens parlent français et autant de gens parlent ça, etc. Ça, je ne peux pas tolérer. Mais je comprends le Québécois, il veut parler le français et il est libre parce que c'est son pays. Il faut que je parle le français, mais il ne peut pas me demander de ne pas parler l'arménien.

(Dikran, la soixantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 9 ans)

Il semble donc que les mesures de protection de la langue française, au lieu d'encourager l'apprentissage du français, poussent les immigrants à se distancier de la problématique québécoise et limitent, de ce fait, les possibilités d'identification au Québec. À l'inverse, la politique multiculturelle canadienne favorise chez la plupart des répondants rencontrés à Montréal le développement d'une appartenance canadienne jugée non menaçante pour celle qu'ils désirent conserver.¹⁷ A. Chanady (1992), de même que France Gagnon et Michel Pagé (1999a), font d'ailleurs remarquer qu'au Canada, les citoyens qui appartiennent à des groupes

¹⁵ Bien que les objectifs officiels de cette loi soient de promouvoir la langue française et son usage dans l'espace public, la loi 101, votée en 1977 par le Gouvernement du Québec, établit dans les faits une frontière linguistique entre majorité francophone (la 'nation québécoise') et les minorités allophones et anglophones (les 'non-Québécois') sur la base de l'origine culturelle. En 1975, apparaît le concept de 'minorité ethnique' qui s'élabore, en 1978, en relation avec trois catégories: les 'minorités anglo-saxonnes', les 'minorités autochtones' et les 'minorités ethniques' (les immigrants). En 1979, suite à l'adoption par le Gouvernement du Québec de sa politique d'interculturalisme (c'est-à-dire qui reconnaît l'interaction entre plusieurs cultures), s'institutionnalise la notion de 'minorité ethnique' en 'communauté culturelle' -qui englobe cette fois les minorités ethniques ET les minorités anglophones- Depuis, 1990, le terme 'communautés culturelles', qui était utilisé par les institutions publiques au Québec, est modifié en 'Néo-Québécois', terme qui désire affirmer une reconnaissance de la multiplicité des identités, mais qui contribue à perpétuer le clivage entre les francophones de souche et les immigrants (Fontaine et Juteau, 1996). Stéphane Constantinides (*ibid.*) demeure critique face à la politique interculturelle québécoise qui, bien que privilégiant la culture francophone comme culture de convergence, laisse en réalité peu de liberté aux groupes ethniques pour préserver leur propre spécificité dans le temps. La seule différence entre la politique canadienne et la politique québécoise, conclut-t-il, tient au fait que si le multiculturalisme favorise une assimilation au groupe anglophone, l'interculturalisme la provoque au groupe francophone.

¹⁶ Le discours de nos répondants rejoint en cela celui d'autres groupes ethniques au Québec. Les Italiens, par exemple, tout comme les Arméniens, reconnaissent la légitimité de la langue française comme langue officielle, mais ils critiquent aussi la définition de société québécoise francophone qui exclut les allophones et les anglophones (Fortier, 1992).

¹⁷ Toutefois, le politologue Stéphanos Constantinides (1983) signale, à partir du cas grec, que si la politique du multiculturalisme canadien permet effectivement une certaine protection de l'appartenance ethnoculturelle des groupes minoritaires pour la première et éventuellement la deuxième génération, elle reste cependant insuffisante et inefficace pour permettre sa survie dès la troisième génération. À cette affirmation, nous pouvons rétorquer, à l'instar des Arméniens, que la volonté de survivre ne devrait pas en réalité dépendre uniquement de l'État, mais venir du groupe en lui-même.

ethniques, développent un rapport plus serré à l'identité canadienne que dans d'autres pays où l'accent est mis sur une identité nationale unique avec ses racines, ses traditions et son histoire (comme en France ou aux États-Unis par exemple). Ces auteurs relient ce fait à l'image d'hybridité nationale sur laquelle s'appuie le Canada et qui reconnaît leurs particularités. De fait, à l'inverse des 'Canadiens', les répondants rencontrés à Paris expriment généralement une appartenance très ambivalente à la France. Cette ambivalence tient le plus souvent à ce qui caractérise l'image nationale française, c'est-à-dire la séparation des sphères publique (les citoyens) et privée (les libertés individuelles) qui limitent du même coup les modalités d'expression de leur spécificité:

– Ils ne sont pas très ouverts. En France, C'est un pays de monoculture où la présence de la culture française écrase toutes les autres cultures.

(Maral, la quarantaine, née au Liban, vit en France depuis 22 ans)

Cependant, sur le plan juridique, les citoyennetés canadiennes et françaises sont perçues par nos répondants comme étant particulièrement fortes sur le plan international (elles valent plus sur le marché des citoyennetés que celle de leur pays d'origine). Elles sont donc appréciées à la fois pour l'utilité et la protection qu'elles assurent à leurs détenteurs (elles symbolisent l'acquisition de droits et la garantie d'une sécurité qui étaient souvent absents dans leur ancien pays de résidence). En conséquence, malgré les quelques difficultés inhérentes au contexte local, les Arméniens rencontrés, tant à Paris qu'à Montréal, expriment une grande satisfaction envers leur nouveau pays de résidence:

– En arabe on dit 'faouda', c'est-à-dire laisser-faire. Tout le monde c'est laisser faire. Ils peuvent arranger les choses comme ils le veulent. Si tu as un ami bien placé, il peut arranger tout de suite tes choses. Il n'y avait pas un ordre qui puisse te protéger autrement. C'est ça que je n'aimais pas. Mais ici, j'ai trouvé qu'il y avait toutes les choses bien organisées.

(Mirhan, la cinquantaine, né au Liban, vit au Canada depuis 33 ans)

Il importe d'insister, à cette étape, sur le fait que tous nos répondants insistent sur leur identification au pays d'accueil. Tous également se reconnaissent une appartenance arménienne. Mais, parce que la représentation de l'être arménien comporte une impossibilité d'ancrage physique, compensée par des formes d'ancrages intellectualisées, il s'avère que ces identifications (canadienne ou française et arménienne) diffèrent en degré selon l'un ou l'autre individu et son expérience migratoire. Nous avons identifié trois principales combinaisons.¹⁸

¹⁸ Nos résultats ne mettent en évidence que celles-ci, mais nous ne pensons pas, et nous insistons sur ce point, que ce sont les seules formes combinatoires.

Pour ceux que nous avons appelés les 'Arméniens orientés vers l'État d'Arménie', le système identitaire est fondamentalement construit sur la conscience qu'être Arménien signifie être déterritorialisé au sens où l'entend Arjun Appadurai (1991), c'est-à-dire vivre une absence de lien entre l'ancrage territorial et la reproduction culturelle:

– Pour moi, c'est cette appartenance à laquelle on est ancré quelque part. Parce que j'ai changé souvent de pays, mais je n'ai pas changé mon origine, mon appartenance. C'est ça qui me vient à l'esprit comme Arménien. C'est la seule chose qui va rester constante. Je vais partout dans le monde, mais je suis toujours Arménien.

(Shant, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 11 ans)

De fait, ces individus développent une appartenance existentielle¹⁹ à la nation arménienne qui, donc, surpasse toutes les autres appartenances. Les 'Arméniens orientés vers l'État d'Arménie' tendent généralement à établir des liens concrets avec l'État d'Arménie (souvent par les voyages réguliers et fréquents) qui contribuent à créer une identification concrète à ce territoire, désormais perçu comme un *homeland* possible, à défaut du vrai *homeland*. À tout prendre l'État d'Arménie constitue tout de même une parcelle du sol national et constitue de ce fait un lieu beaucoup proche de l'idée du chez soi que ne le sera jamais la vie en diaspora. Pour ces gens, l'idée du retour représente la fin de l'état de diaspora, elle constitue une réponse au sentiment de déracinement. Cette catégorie regroupe les individus les plus politisés (généralement sympathisants des Partis Dachnak ou Hunchak), ou, originaires du Liban, ou encore parmi les plus âgés de nos répondants:

– Je suis plus attaché maintenant. D'abord, je ne savais pas ce que ça voulait dire. Je savais qu'il y avait une terre arménienne quelque part qui s'appelait Arménie, mais c'était l'Union soviétique.

(Henri, la soixantaine, né en Syrie, vit au Canada depuis 34 ans)

À l'inverse, pour ceux que nous avons nommés les 'Arméniens orientés vers la diaspora', l'appartenance se construit à l'inverse en relation avec la conscience aiguë d'être en diaspora. L'identification à l'État d'Arménie est abstraite et l'appartenance à la nation est vécue de manière symbolique:

– C'est une idée la patrie, c'est quelque chose d'abstrait. Je suis plus confortable de l'avoir dans ma tête plutôt que d'aller vivre là-bas. Je suis 'diasporien' si quelque chose comme ça existe.

(Zohrab, la cinquantaine, né en Égypte, vit au Canada depuis 32 ans)

Le type d'ancrage identitaire qui est ici développé correspond à ce que Akhil Gupta et James Ferguson (1992) avaient identifié sous le terme *bordelands*, c'est-à-dire une appartenance à un espace virtuel, totalement sans frontières, mais pourtant bien réel. Bien que plusieurs de ces individus cherchent, tout comme les 'Arméniens orientés vers l'État', à maintenir des liens

concrets avec l'Arménie, ils se différencient des précédents sur la question des voyages puisque, contrairement aux premiers, une fois leur curiosité apaisée, ils ne font généralement pas de ces déplacements un objectif prioritaire. Ils conçoivent le retour comme une nouvelle immigration:

– When you immigrate to a country and start a new life with your children, your wife and your family, you don't look back.

(Kaloust, la soixantaine, né en Turquie, vit au Canada depuis 30 ans)

Les membres de cette catégorie sont le plus souvent des sympathisants du Parti Ramgavar ou des individus originaires de pays sous la juridiction du Catholicossat d'Etchmiadzine.

Pour ceux que nous avons nommés les 'Hybrides', l'identification à l'État est abstraite et celle à la nation symbolique, tout comme chez les 'Arméniens orientés vers la diaspora'; on remarque le développement d'un processus de reterritorialisation, au sens où l'entend Michael Kearney (1995), c'est-à-dire d'un processus où l'appartenance se construit en relation avec les divers territoires de vie (actuel et passés):

– D'abord, mon identité, je ne la vois pas uniquement comme arménienne. La diaspora fait de moi un être hybride. J'ai toujours vécu dans la diaspora, avant au Liban, maintenant au Québec. Soit dit en passant, j'ai aussi une identité libanaise jusqu'à un certain point.

(Houri, la trentaine, née au Liban, vit au Canada depuis 23 ans)

Ces individus ne cherchent donc pas habituellement à établir des liens avec l'État d'Arménie, ni à s'y installer un jour, cette migration éventuelle représentant pour eux un déracinement:

– Je suis bien ici. Pourquoi déménager?

(Pauline, la vingtaine, née au Canada)

Les individus appartenant à cette catégorie ont pour caractéristique commune d'avoir été socialisés dès leur enfance (ou adolescence) en Occident (France, Canada, États-Unis).

CONCLUSION

Il semble, à la lumière de nos résultats, que parallèlement à la clôture du monde arménien sur une référence unique: l'Arménie, existe une ouverture réelle des organismes autant que des individus, sur la société non arménienne. Cette multiplicité des références s'exprime alors par des formes d'ancrage qui varient d'unique à hybride, en passant par multiple. Toutes prennent

¹⁹ Nous empruntons le terme à Michel Oriol (1979).

en compte la réalité même de la diaspora, soit être à la fois dans la nation (grâce à l'Arménie virtuelle) et hors de la nation (en vivant à l'étranger). Cette double réalité entraîne une double logique: assurer la reproduction identitaire par l'apprentissage et la pratique de la langue, de la culture et de la religion arménienne au sein du monde arménien et s'intégrer aux réalités locales en se fondant dans le décor, par l'apprentissage et la pratique des langues et des cultures des sociétés hôtes.

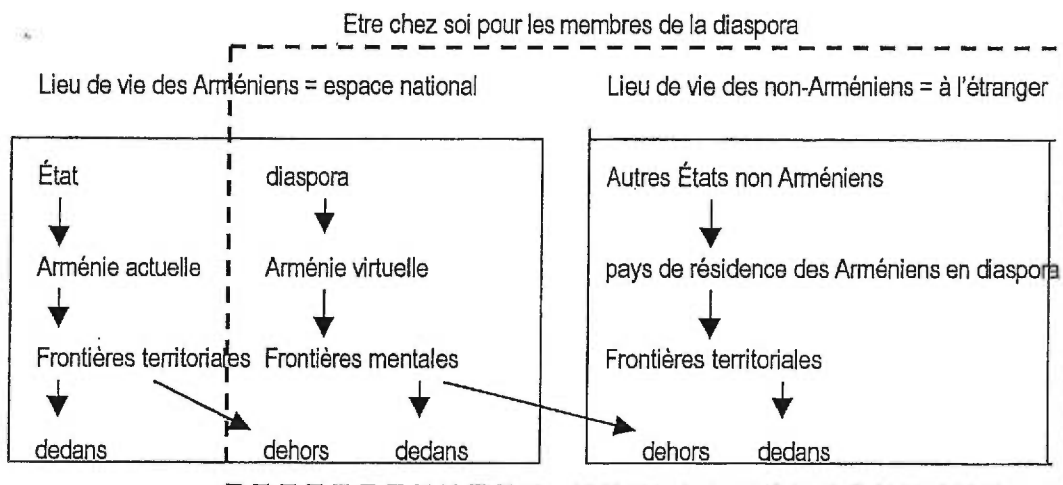


Figure 13: La représentation du chez soi pour les membres de la diaspora

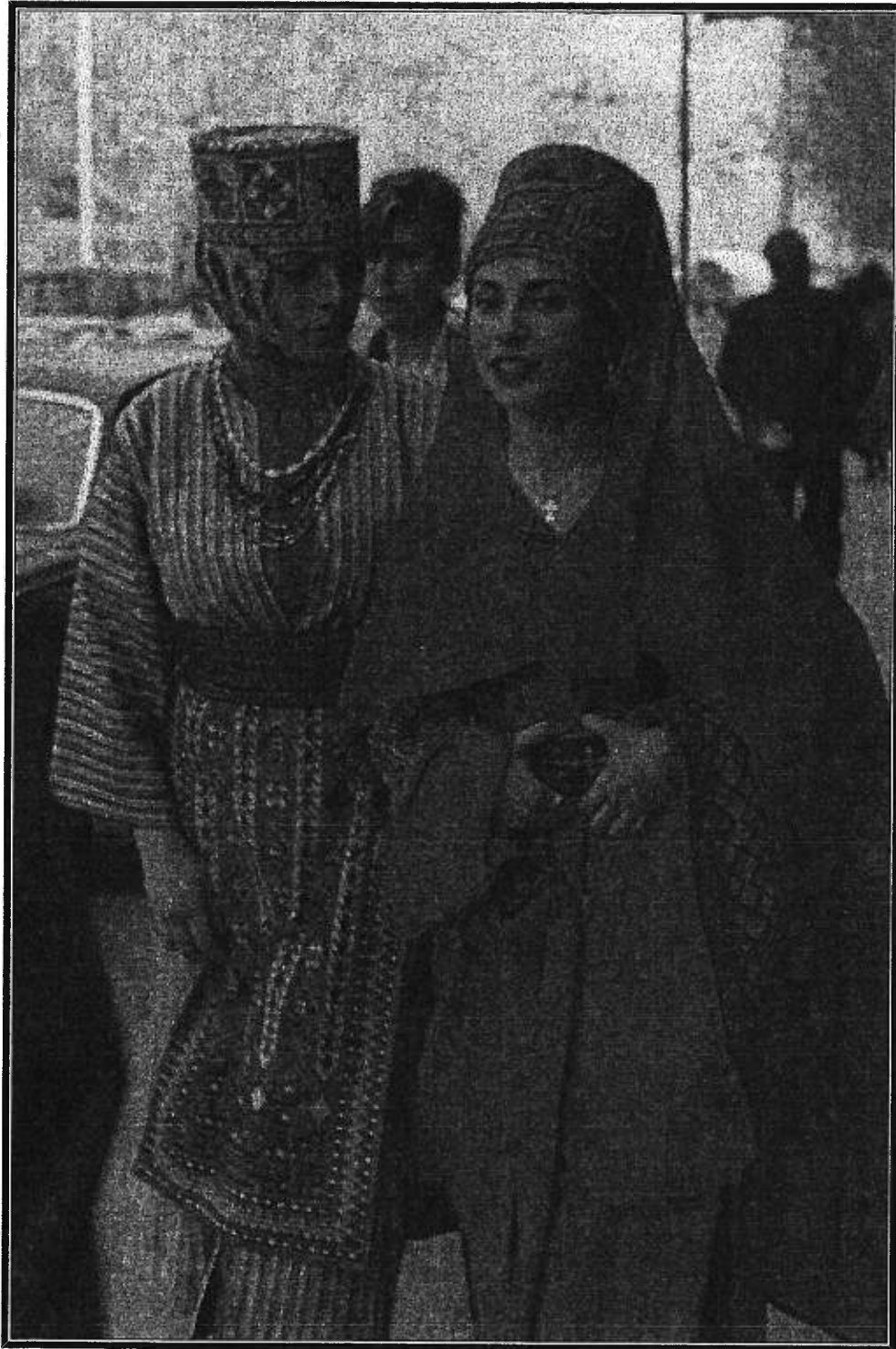
Toutefois, nous nous apercevons également que la représentation de la vie en diaspora est une oscillation constante entre vivre 'chez soi' et vivre 'à l'étranger', oscillation qui renvoie de manière étroite à la conception même qu'ont les individus de la nation (figure 13). La notion de *homeland*, pour les Arméniens, est particulièrement complexe puisqu'elle différencie le territoire national en fonction de la référence au territoire ancestral (la Grande Arménie) ou au territoire d'où sont originaires les membres de la diaspora (Arménie de l'Ouest). En conséquence, le territoire couvert actuellement par l'État d'Arménie ne correspond pas, dans l'esprit de nos répondants, à leur *homeland*. Cependant, parce qu'il s'inscrit sur une parcelle du sol ancestral, pour certains, il constitue pour certains un pis-aller à défaut du vrai *homeland* qui, lui, se trouve paradoxalement à l'étranger, hors de l'État d'Arménie. Alors que d'autres n'y voient qu'un autre lieu où être 'étrangers'. À défaut de pouvoir être 'chez soi' sur un territoire, ces répondants font de la diaspora, de l'Arménie virtuelle, un 'chez soi' dont les frontières sont, avant tout, intellectuelles et correspondent aux limites de la société arménienne. Or, nous l'avons montré, le type d'insertion vécu dans un réseau particulier (familial ou organisationnel) détermine davantage que l'inscription dans un espace précis (le pays d'accueil) l'interprétation de l'expérience diasporique et des rapports à la culture. Cela explique la grande diversité dans les appartenances individuelles, la présence de regroupements idéologiquement orientés, mais aussi la production d'un mécanisme de catégorisation au sein même du groupe.

Toutefois, parce que les frontières qui définissent ce mécanisme se déplacent selon l'interlocuteur, personne n'est jamais totalement exclu, bien que certains se retrouvent plus souvent que d'autres au bas de l'échelle.

Plusieurs auteurs (Phillip, 1989; Hovanessian, 1992, 1995; Amit Talai, 1989; Boudjikianian-Keuroghlian, 1982) affirment, qu'aujourd'hui encore, parce qu'elle dépasse en théorie les distinctions de classe, les orientations politiques et les distinctions régionales, l'Église arménienne reste la représentante symbolique de l'unité communautaire malgré l'indépendance de l'État (ce qu'aucun organisme ou parti politique n'a réussi à faire). Ce serait cependant dans la pratique l'absence de position idéologique claire de cette Église sur l'avenir de la diaspora (avant 1991), tout comme la lutte, depuis l'indépendance, pour la primauté, qui aurait favorisé les luttes politiques au sein du groupe pour le contrôle de la vie sociale. Nos résultats vont dans le même sens, mais nous apportons toutefois une légère nuance. Nous avons montré dans ce chapitre que si le centre symbolique de la nation reste étroitement lié au centre de l'Église arménienne et à sa représentante légitime, l'Église apostolique arménienne, ce centre symbolique, Etchmiadzine, est à dissocier du centre effectif du pouvoir qui, lui, se déplace dans l'espace, entre les Catholicossats d'Etchmiadzine et d'Antélias selon les intérêts ponctuels de la nation. Et c'est bien la localisation de ce centre du pouvoir qui est actuellement, comme dans le passé, sources de tensions entre la diaspora et l'État d'Arménie, surtout entre le Parti Dachnak et ce même État.

Ainsi, bien que le discours sur la nation s'appuie sur les mêmes prémisses dans les deux cas (la mémoire collective partagée), il se construit en fonction de leur mémoire collective respective (et différente). En conséquence, on constate la présence de deux discours qui s'affrontent à propos de la direction nationale et de ce fait, produisent une représentation différenciée de ce qu'est le vrai Arménien. Pour l'État, le vrai Arménien est ancré territorialement dans l'État d'Arménie alors qu'en diaspora, cette image du vrai Arménien - étant associée au fait de provenir de l'Arménie de l'Ouest et d'avoir vécu, par le biais de ses ancêtres, le génocide- est intimement fondée sur l'idée d'une instabilité sur le plan migratoire. On voit donc émerger des tensions au sujet de la direction de la nation, chaque groupe (en l'occurrence l'État d'Arménie et le Parti Dachnak) essayant de montrer qu'il représente le plus authentiquement l'intérêt national. L'État tenant son pouvoir de la mémoire collective historique et de sa capacité à rendre l'identité perdue, alors que les dachnaks tiennent leur pouvoir de l'image de la première République indépendante dont ils forment le gouvernement en exil. La question se pose alors de savoir sur quels éléments se fonde l'appartenance à la nation: le droit du sol et le destin partagé ou le lien du sang et le passé partagé? Qui représente le mieux la pureté arménienne: les Arméniens de la diaspora (protecteur de l'identité hors de l'espace national) ou les Arméniens d'Arménie (stable spatialement, mais

soumis à l'influence culturelle russe)? Qui a le droit de parler au nom de la nation: l'État d'Arménie ou l'alliance 'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias'? Les différents processus de catégorisation à l'œuvre dans la diaspora et entre la diaspora et l'État, laissent ainsi voir la présence de discours politiques qui s'appuient sur une relation au temps (en diaspora ou hors de la nation), à l'espace (hors ou dans le homeland) et au pouvoir (qui détient la légitimité de représenter la nation) pour identifier les 'vrai' Arméniens. Or, parce que chaque Arménien de la diaspora véhicule de multiples identifications qui se développent en relation avec l'idée de nation et avec la présence de la République d'Arménie, mais aussi avec la communauté arménienne où il s'insère, avec ses affiliations (ou non) à un parti politique en diaspora, avec son pays d'origine, et avec la société hôte où il réside, l'entité organisationnelle qui le représente le mieux ne peut qu'être particulièrement instable.



Jeunes Arméniennes participant à un défilé à Yérévan

Conclusion Générale

Nous poursuivions, dans ce travail, le double objectif de définir comment la présence du nouvel État d'Arménie influence les identifications à la nation en diaspora et de vérifier si la République indépendante d'Arménie incarne institutionnellement l'idée de nation dans les représentations populaires en diaspora. Nous avons adopté comme angle d'approche l'observation des identifications en diaspora afin de mettre en évidence, à travers leurs dimensions stratégiques, la présence d'un rapport de force entre l'État d'Arménie et la diaspora arménienne. Rappelons que nous avons privilégié comme méthode d'enquête l'observation participante et l'entretien semi-directif et que les données recueillies, auprès des soixante-dix représentants et personnes approchées comme membres, à Montréal et à Paris, ont été analysées à l'aide d'une double méthode: l'analyse stratégique des organisations (inspirée par Michel Crozier et Erhard Friedberg) et l'analyse thématique (proposée par François Houtard).

Les principaux résultats de l'enquête

Nous avons identifié, au cours de l'analyse et de l'interprétation des données que, le noyau central du discours des Arméniens rencontrés tient dans l'idée de l'unité nationale, mais que celle-ci est, dans les faits, constamment confrontée à sa rupture effective. Trois événements-clés ont ainsi été ciblés comme facteur de bris de cette unité nationale: le génocide, qui a entraîné la séparation physique du peuple arménien; le communisme, qui a produit le clivage politique des communautés en diaspora; et la nouvelle indépendance de la République d'Arménie, qui a provoqué une distinction juridique entre les citoyens de l'État et les Arméniens en diaspora. Nous avons souligné que la conscience aiguë de cette fracture avait non seulement influencé directement la structure organisationnelle de la diaspora et produit la construction d'un système arménien, mais qu'elle avait aussi entraîné l'établissement de frontières internes dans la nation et dans la diaspora. Ces frontières, nous l'avons montré, se fondent à la fois sur l'expérience du génocide, sur l'éjection du *homeland*, sur une représentation particulière de ce *homeland* (dont les frontières correspondent dans la pratique à l'Arménie de l'Ouest, même si au niveau symbolique, elles incluent également l'Arménie de l'Est) ainsi que sur le rapport au temps passé à l'extérieur du *homeland*.

L'expérience du génocide s'est traduite pour les rescapés et leurs descendants par l'investissement d'un devoir de mémoire. Ce devoir se réalise par la conservation de l'identité arménienne et par la lutte pour la cause arménienne. Ce fait entraîne deux conséquences: d'une part, les marqueurs de l'identité sont figés et servent, à partir du discours sur la nation et sur son homogénéité imaginée, à donner l'illusion d'une possible réparation de l'unité de la nation; d'autre part, la participation communautaire est appréhendée comme une preuve de l'appartenance arménienne.

De l'expérience du génocide découle un premier mécanisme de catégorisation qui oppose les Arméniens de l'Ouest -et descendants des survivants du génocide- aux Arméniens de l'Est. Les premiers, sur la base d'une représentation de soi en tant que 'membres de droit' de la diaspora, imposent les marqueurs identitaires qui les caractérisent (originaires de l'Arménie de l'Ouest, éjection du *homeland*, exil, dispersion, pratique de l'arménien occidental, fidèles du Catholicossat d'Antélias) comme étant les caractéristiques du 'vrai' Arménien (en diaspora), marginalisant, du même coup, les autres sous-groupes.

Un deuxième processus de catégorisation, sous l'impulsion des partis politiques arméniens, vient renforcer le précédent dès les années qui suivent le génocide, à travers l'organisation de la vie communautaire en diaspora: l'éclatement de la nation entraîne le peuple hors du territoire ancestral et favorise le transport des Partis Dachnak, Ramgavar et Hunchak, par le mouvement de leurs membres, hors de l'espace arménien. Le Parti Dachnak, en tant qu'organisation, part en exil après le passage de la première République d'Arménie indépendante sous la coupe de l'URSS. Les trajectoires différentes de ces trois partis induisent, par le fait même, des représentations de soi totalement différentes. Ainsi les Partis Ramgavar et Hunchak se considèrent comme des porte-parole possibles pour le peuple dispersé, tandis le Parti Dachnak se présente comme le seul gouvernement légitime de la nation arménienne. En raison du poids de l'Église arménienne apostolique, ces partis appuient la légitimité de leur discours idéologique respectif sur la nation (et par le fait même, celle de leur représentativité) à partir de leur reconnaissance officielle par cette Église. Or, nous l'avons expliqué, au cours du dernier millénaire, si le centre symbolique de l'Église arménienne demeura stable et lié au Catholicossat d'Etchmiadzine, son centre politique fut, au contraire, particulièrement instable, se déplaçant à de multiples reprises entre les Catholicossat d'Etchmiadzine (sis en Arménie de l'Est) et de Sis (située originellement en Arménie de l'Ouest mais, aujourd'hui, à Antélias). Ce fait historique entraîne aujourd'hui une lutte dans l'Église pour le statut de centre politique national. Le Catholicossat d'Etchmiadzine, se fondant sur sa localisation à l'endroit même où fût créée la première église arménienne, revendique à la fois l'état de centre symbolique et de centre politique, alors que le

Catholicossat d'Antélias, qui s'appuie sur le rôle crucial qu'il a joué depuis des siècles pour le maintien de la nation arménienne, réclame, pour sa part, l'égalité entre les deux sièges.

Aujourd'hui, le Parti Dachnak et le Catholicossat d'Antélias sont perçus, par la majorité des Arméniens en diaspora, comme leurs seuls représentants légitimes. Le soutien (effectif ou moral) à l'un ou à l'autre de ces partis entraîne, par conséquent, une représentation de la nation qui est soit autocéphale (sous la responsabilité d'un centre unique situé sur le sol national), soit bicéphale (sous la responsabilité conjointe de deux centres dont l'un se trouve sur le sol national et l'autre en diaspora). Cependant, bien que la majorité des enquêtes précédentes ayant porté sur les communautés arméniennes en France, au Liban, aux États-Unis ou en Angleterre pointent le Parti Dachnak et ses filiales comme les tenants de cette seconde option et les identifient comme les principaux responsables du clivage dans les communautés locales, nos propres résultats indiquent que les Arméniens en diaspora se répartissent au sein de ces deux courants en relation avec, non pas leur appartenance politique ou confessionnelle, mais bien leur pays de provenance (autant des répondants politisés ou se déclarant totalement apolitiques, de confession catholique, évangélique ou apostolique partagent l'un ou l'autre de ces points de vue). Ainsi, indépendamment de leur sexe ou de leur âge, les tenants d'une Église autocéphale sont, de manière significative, les répondants originaires de Turquie, d'Arménie, d'Égypte, de Grèce et ceux nés en France (régions sous la juridiction unique d'Etchmiadzine), alors que les tenants de la bicéphalie correspondent aux individus nés au Liban ou en Syrie (régions sous la juridiction unique d'Antélias). Ajoutons également que le mécanisme de catégorisation qui apparaît à ce niveau se répercute sur tous les membres de la diaspora qui sont alors répartis sur une échelle de valeurs où l'implication communautaire, surtout si elle est politisée, est particulièrement valorisée.

Un troisième mécanisme de catégorisation qui s'appuie sur une représentation opposée de la nation (au sens moderne ou au sens pré-moderne) apparaît de manière concomitante aux deux premiers. Sur la base de cette unité nationale (du peuple, de sa culture, de sa langue, mais aussi de son territoire), une grande partie des Arméniens en diaspora revendique un ancrage juridique à l'identité arménienne et réclame la citoyenneté arménienne. L'identité qui est transmise en diaspora comporte un aspect extrêmement dévalorisant puisqu'elle renvoie sans cesse à l'idée d'un non-lieu et donc d'un non-être: pour être un 'vrai' Arménien, il faut vivre en Arménie. En réaction à cette idée que vivre en diaspora est illégitime, un point d'ancrage est recherché et avec la présence d'un État indépendant, il prend le plus souvent la forme d'une revendication du passeport arménien, revendication elle-même fondée sur le droit du sang, mais rejetée au nom du droit du sol. L'indépendance de la République d'Arménie a donc fait naître deux processus paradoxaux. D'une part, en tentant de s'imposer comme

centre, l'État d'Arménie reconnaît la diaspora comme une constituante de la nation tout en la repoussant à la périphérie. En retirant toute légitimité culturelle et juridique à l'existence de la diaspora, la République d'Arménie en fait un espace vide de sens hors de sa présence. En s'affirmant comme État-nation au sens moderne du terme, la République d'Arménie s'arroge aussi le droit de définir qui est membre de la nation par l'inclusion juridique de ses membres. En refusant d'accorder la citoyenneté aux Arméniens de la diaspora, elle se trouve de fait à exclure la diaspora de la nation. Les Arméniens de la diaspora, en raison de leur situation de déterritorialisation, se trouvent donc ainsi à la fois exclus de la nation et inclus dans la nation. Mais, d'autre part, la production de réseaux transnationaux permet aux Arméniens de la diaspora de développer une identité diasporique fortement structurée en relation avec la nation arménienne. Or, la dynamique centre-périphérie (mise en place par les partis politiques, après 1915, puis reprise par l'ex URSS) privilégiée par la République d'Arménie présente le territoire d'Arménie (historique, soviétique ou indépendant) comme le seul espace possible de conservation de l'identité arménienne. Donc, si les Arméniens en diaspora ont, par la présence des réseaux institutionnels et familiaux, la sensation d'être citoyens du monde, ils ont également l'impression, par l'absence d'appropriation juridique d'un territoire qui leur serait propre, d'être de nulle part. En réaction, les Arméniens de la 'vraie' diaspora tendent à renforcer le mécanisme de catégorisation que nous avons expliqué précédemment et qui porte sur l'image du 'vrai' défenseur de la nation. Il apparaît, dès lors, que les tensions actuelles entre la diaspora (l'Arménie virtuelle) et l'État d'Arménie (l'Arménie réelle) s'insèrent dans le cadre d'une lutte pour la direction de la nation. Toutefois, les principaux interlocuteurs dans ce débat restent les représentants de l'alliance 'Parti Dachnak-Catholicossat d'Antélias' ainsi que les représentants de la République indépendante d'Arménie.

Cependant, nous devons souligner que l'accession à l'indépendance de l'État d'Arménie a provoqué un bouleversement majeur en diaspora. Le regard porté sur les partis politiques s'est radicalement modifié, leur utilité est désormais questionnée. Pour une grande partie de la population, l'État incarne l'idée de centre politique de la nation arménienne; cette nouvelle représentation de la diaspora, par sa base, entraîne une baisse de l'influence des deux alliances rivales parti-Catholicossat et permet l'émergence d'une nouvelle structure communautaire non-politisée, tournée à la fois vers l'État d'Arménie et vers la société hôte. Cette modification communautaire est vue par plusieurs représentants comme le signe d'un désinvestissement à l'égard de l'appartenance arménienne, mais nos résultats indiquent que nous assistons plutôt à une modification dans ses modalités d'expression. Par contre, malgré ce changement, l'État d'Arménie n'incarne toujours pas l'idée de 'chez soi'.

Cette absence de reconnaissance transparaît à travers la question du retour où s'oppose l'idée du 'chez soi' à l'idée de 'vivre à l'étranger'. Si ce dernier état est inévitablement associé à la

vie en diaspora, l'idée du chez soi fluctue beaucoup en fonction de différents critères. En premier lieu, nous l'avons dit, le chez soi est conceptualisé par la représentation du *homeland*, territoire qui, sur le plan symbolique, couvre l'ensemble de la Grande Arménie mais qui, dans les faits, ne renvoie qu'à l'Arménie de l'Ouest. Dès lors, l'État d'Arménie ne représente pas pour tous les sujets un chez soi possible; le chez soi, pour nombre d'entre eux, est la diaspora. Celle-ci est alors conçue comme un espace arménien virtuel, comme une deuxième Arménie coexistant au territoire concret dont les frontières ne dépendent que des individus qui la composent. Plusieurs répondants parlent alors d'un monde arménien, espace symbolique qui renvoie à l'idée de nation puisqu'il englobe toutes les entités qui la composent. Toutefois, ce monde arménien dépasse le concept de nation puisqu'il inclut aussi l'idée d'une structure de fonctionnement, à la fois organisationnelle (le système arménien) et individuelle (l'individu est la nation). Sur ce point, les Arméniens de la diaspora ressemblent fort, nous semble-t-il, aux Chicanos dont parle Catherine Lejeune (1993: 50), pour qui la frontière est avant tout un espace mental qui se trouvant en eux se déplace avec eux. Les Arméniens de la diaspora, tout comme les Chicanos, construisent la frontière en relation avec des espaces concrets (l'État d'Arménie) et symboliques (le *homeland*), tout en vivant dans un espace bien à eux, l'Arménie virtuelle.

Cette thèse met donc essentiellement en évidence la présence d'un rapport de forces dans la nation arménienne qui se fonde sur une conception duelle de cette nation. Les représentations divergentes opposent, d'une part l'État à la diaspora sur la direction de cette nation et d'autre part, les organismes en diaspora sur l'orientation idéologique que devrait adopter la diaspora envers l'État d'Arménie. Chacun revendique alors l'idée d'être le seul vrai dépositaire de l'identité arménienne qu'il cherche à imposer à l'autre entité à partir d'un discours sur ce qu'est un vrai Arménien. Ces deux représentations, de l'être arménien, entraînent la production d'affaires internes et externes différentes. Toutefois, ces objectifs différents ne sont pas conçus par nos interlocuteurs comme étant incompatibles, bien que sources de tensions importantes puisqu'ils se rejoignent sur l'idée de la protection d'une identité arménienne commune; cela conforte l'idée de l'existence d'une nation arménienne, malgré la séparation territoriale, linguistique, économique et politique. Mais, si ces discours se fondent tous sur une mémoire historique et collective commune, ils divergent ensuite en raison de mémoires collectives différentes qui entrent en compétition et qui se résument ainsi: d'une part, pour l'État, le vrai Arménien est un être stable, alors qu'il est fondamentalement instable selon la conception de la diaspora; d'autre part, tous les Arméniens ne sont pas en diaspora depuis le génocide, tous ne viennent pas de l'Arménie de l'Ouest, tous ne reconnaissent pas la juridiction du Catholicos d'Antélias, tous ne sont pas politisés et tous ne partagent pas les mêmes marqueurs identitaires.

En conséquence, si l'unité caractérise la représentation de la nation arménienne, dans les faits, elle se trouve constamment confrontée à une hétérogénéité des expériences de la nation en diaspora et entre la diaspora et l'État, hétérogénéité particulièrement mise en évidence depuis la création de l'État d'Arménie. Toutefois, nous croyons que la permanence de la diaspora arménienne ne peut s'expliquer que par cette diversité (politique, culturelle, confessionnelle, idéologique, etc.) qui, malgré le fait qu'elle soit source de débats à l'interne, ne remet jamais en question les objets de l'action concertée (le *homeland* et la cause arménienne). Au contraire, nos résultats indiquent que de ces divergences naît une complémentarité qui explique la vitalité du groupe.

Retour sur les principaux concepts de la recherche

Nous avons mentionné, au deuxième chapitre, que le concept de diaspora a longtemps été associé à trois dimensions: l'exil, l'exode et la dissémination. Or, la généralisation actuelle des communautés transnationales oblige à éliminer l'aspect dispersion. Il ne reste donc plus que l'aspect de l'exil et de l'exode pour caractériser la diaspora. Mais, l'émergence d'un État arménien indépendant (de même que celui d'un État juif indépendant) implique la nécessité de questionner l'exil comme trait caractéristique d'une diaspora puisqu'il est désormais possible, en principe, d'y mettre fin par un acte volontaire de retour. Pourtant, dans les faits, ce retour demeure improbable. D'une part, l'exemple du *nerkaght* le montre bien, aucun État n'est capable d'absorber un mouvement migratoire de grande ampleur (une diaspora se forme toujours à la suite d'un déplacement massif) et d'autre part, toute diaspora se construisant en relation à la durée, l'identification de ses membres est davantage orientée vers les organisations qui la structurent et assurent son existence que vers l'État qui la revendique. Comme nous le signalent les Arméniens en diaspora, leur véritable espace d'origine est aujourd'hui la diaspora. Vivre en diaspora ne constitue donc pas un choix, c'est un fait. Le choix se trouve plutôt dans la décision de 'retourner'. C'est pourquoi, nous sommes persuadée que la présence d'un État n'élimine pas le caractère permanent de la diaspora. En ce qui concerne l'exode, le cas arménien est particulièrement significatif. À la dispersion brusque et massive peuvent s'ajouter au fil des décennies d'autres vagues migratoires. Celles-ci peuvent naître de conditions différentes, mais elles ne sont pas nécessairement à dissocier de l'événement fondateur à la diaspora. Les répercussions de la catastrophe ayant conduit au départ peuvent se répercuter dans le temps et prendre diverses formes. En conséquence, nous croyons que si l'exode constitue un critère pertinent à la définition d'une diaspora, il ne devrait pas être limité à une courte période, comme le suggérait Yves Lacoste (1989).

La diaspora, nous le savons, naît d'un traumatisme. Or, le cas des Arméniens montre bien que si ce traumatisme affecte fortement la première génération, il se répercute aussi sur les générations suivantes. À la fois parce qu'il impose dès l'origine de la diaspora une certaine structure communautaire et un certain cadre à la socialisation des générations suivantes, mais aussi parce qu'il prescrit un devoir de mémoire à l'égard des victimes et ce devoir, tout comme la diaspora, ne saurait avoir de fin. Or, il conditionne également, nous l'avons clairement montré, le regard porté sur la nation ainsi que sur les marqueurs identitaires. Ce triple constat nous amène à constater la présence de deux niveaux d'interprétation du concept de 'diaspora'. Le niveau théorique tente de définir le sens recouvert par ce concept; c'est ici que prennent place les différents débats entre chercheurs sur les attributs qui qualifient la diaspora justifiant conséquemment la légitimité de cette dénomination pour un groupe donné. Le deuxième niveau concerne l'usage populaire du terme et comprend un sens éminemment politique; ici, le concept de 'diaspora' est utilisé comme un instrument pour l'obtention d'un pouvoir de revendication auprès de la communauté internationale et auprès de l'État d'origine. Ce deuxième niveau reste relativement ignoré par les chercheurs mais il est, nous semble-t-il, aussi important que l'aspect théorique parce qu'il permet de comprendre, d'une part, en quoi une diaspora n'est pas un groupe ethnique: leurs modalités de créations respectives, leur portée politique et leur structure organisationnelle diffèrent fortement, et d'autre part, en quoi une diaspora est une entité de la nation: la grande différence entre un État-nation et la diaspora étant essentiellement, nous l'avons montré, l'inscription territoriale de l'une et la déterritorialisation de l'autre.

L'absence de reconnaissance complète et totale (juridique, politique, économique, sociale et culturelle) d'un groupe en situation de diaspora, par l'État-nation qui occupe une partie du territoire historique et symbolique de ce groupe, interroge conséquemment l'association des concepts de 'citoyenneté' et de 'nationalité' qui découlent de la notion 'd'État-nation' et qui influencent directement l'interprétation théorique du concept de 'diaspora'. Or, si la multiplication des communautés transnationales (qui se construisent à la fois dans la société d'origine et dans celle de résidence induisant ainsi la formation de loyautés politiques avec chacun des États-nations où ils ont bâti des liens) concourent à banaliser le phénomène de diaspora, elle contribue aussi, paradoxalement, à alimenter le discours nationaliste des diasporas, ainsi qu'à légitimer leur revendication à être reconnues comme parties prenantes de la dynamique nationale malgré leur situation de dissémination. De ce fait, l'étude des diasporas montre bien que la nation n'est pas nécessairement une entité ancrée territorialement, qu'elle n'est pas non plus nécessairement regroupée sur un espace précis et même qu'elle peut être morcelée en plusieurs entités. Elle montre aussi que la vie en diaspora se construit en relation à des logiques différentes où ne s'opposent pas les loyautés nationales (d'origine et d'adoption). Dans ce sens, les sujets en diaspora sont fondamentalement

hybrides, mais cela est également vrai des sujets appartenant aux communautés transnationales. Il nous semble donc, tout comme Mikhael Elbaz et Denise Helly, Richard Marienstras ou encore Homi Bhabha, que la diaspora constitue un lieu de vie légitime et normal qui s'inscrit dans la modernité, à travers les situations de migration, de déplacement et de relocalisation généralisées.

L'étude de la diaspora arménienne, bien que limitée ici à deux communautés (montréalaise et parisienne), signale ainsi l'importance de l'espace géographique dans la définition identitaire. Qu'il soit réel, symbolique ou même virtuel, il demeure fondamentalement l'enjeu de luttes symboliques qui s'expriment à travers des rapports de pouvoir et de sens (Gupta et Ferguson, 1992). Parce que cette lutte se déroule entre acteurs sociaux et concerne le contenu de la mémoire collective, nous voyons clairement se manifester l'enjeu symbolique et politique qui entoure le concept 'd'identité collective', notion appliquée à chacune des entités nationales (le peuple arménien, les Arméniens en diaspora, les membres de la communauté). Se révèle donc l'importance, comme l'avait proposé Fredrick Barth (1969: 15), de comprendre les mécanismes qui engendrent les frontières de l'appartenance, plutôt que de s'attarder à leur contenu culturel interne. Or, l'étude des frontières ethniques en diaspora arménienne nous permet également d'observer la présence d'un discours très fragmenté sur la communauté. Celle-ci, en effet loin d'être homogène et harmonieuse comme le laisse entendre le discours sur l'unité nationale, se compose d'un certain nombre de sous-groupes qui se différencient essentiellement en relation avec l'idéologie nationale privilégiée. En conséquence, nous ne pouvons, à l'instar de Raymond Breton (1964-65), que constater le caractère intrinsèquement politique de la communauté. Toutefois, le partage d'affaires politiques internes communes à toutes les entités nationales nous laisse voir que malgré leurs divergences, parfois profondes, ces entités ne sont pas séparées, mais forment plutôt un *continuum* à travers lequel s'expriment les différentes manières de concevoir la nation et le travail pour sa reproduction. De ce fait, la lutte pour la définition identitaire est d'intensité variable (elle dépend des enjeux sociaux en cause), les frontières internes sont sujettes à changement mais surtout, elles sont source de débats sur leur nature et sur le lieu de leur inscription.

Or, notre étude met aussi en évidence, comme Raymond Breton (1983) le suggérait, que la construction des frontières du groupe fait l'objet d'une action concertée; elle comporte des choix collectifs et une action coordonnée. La modification du regard porté sur la diaspora, à la suite de l'émergence d'un État-nation arménien, témoigne de manière évidente que ces choix ne sont pas faits une fois pour toutes, ils s'adaptent, en fait, aux besoins propres d'une génération identitaire. Plusieurs chercheurs qui se sont penchés sur d'autres groupes ethniques ont ainsi remarqué (Marienstras, 1975; Oriol, 1989; Breton, 1983; Grosser, 1996b) que ces systèmes d'oppositions, loin de déstructurer le groupe ethnique, comme l'affirment

certaines chercheurs ayant étudié les Arméniens, permettent au contraire, le plus souvent de revitaliser une appartenance commune et de renforcer la participation communautaire. Ainsi, insiste Alfred Grosser (1996b), «les conflits pour les limites, les conflits à l'intérieur de limites territoriales ne doivent pas faire oublier la réalité inverse: la délimitation, la frontière sont souvent génératrices d'identité. Le seul fait d'être administrés en commun, d'être scolarisés en commun, de se trouver participants ou confrontés aux mêmes centres de pouvoir, crée et développe, par delà l'appartenance commune un sentiment d'identité commun.» (p. 30). Nos résultats indiquent ainsi que les frontières ethniques propres aux Arméniens renvoient davantage à un espace intellectualisé (une appartenance commune) qu'à un espace matériel (lieu de vie). Ce trait n'est cependant pas spécifique aux Arméniens. Diverses études portant sur le cas des Arabes et des Juifs (Benayoun, 1993), des Chicanos (Lejeune, 1993), des Tsiganes (Zirotti, 1983; Williams, 1987) et des Chinois (Ma Mung, 1996, 1998) l'ont également signalé.

Nous insistons donc sur le fait que les frontières du groupe sont fondamentalement le résultat d'un processus de différenciation qui s'opère tout le temps et à tous les niveaux de la nation. Cependant, nous l'avons vu avec cette étude, elles peuvent aussi se superposer et permettre la juxtaposition d'un ensemble extrêmement varié d'univers sociaux partiellement imperméables les uns aux autres (la diaspora, dans ce sens, représente une multitude d'espaces possible à occuper où s'opposer). Or, cette thèse signale aussi que malgré ces frontières, il existe, au sein de la diaspora arménienne, de réelles possibilités de circulation des membres qui permettent, dans la pratique, de contourner le système de catégorisation. En conséquence, s'il y a bien des exclus, personne n'est jamais totalement exclu, du moins pas tout le temps.

Les apports et les limites de la thèse

Nous avons recueilli des données, au cours de l'enquête, qui laissent entrevoir que l'intégration est à la fois un processus et un résultat. Ces données nous laissent également observer que les personnes très actives dans la société hôte sont aussi habituellement des personnes très actives dans la communauté et celles-ci se considèrent le plus souvent comme des médiateurs. Ces résultats nous amènent à penser que les réseaux ethniques ne sont pas source d'isolement, mais peuvent, à long terme, s'avérer intégrateurs. Il nous semble que cet aspect (la communauté comme médiateur entre la société hôte et le membre) devrait être développé dans un projet de recherche qui interrogerait les modalités de la participation sociale comme conséquence de l'insertion ou de l'exclusion de la communauté d'origine. La

question de l'intégration sociale serait alors abordée par le biais des trajectoires personnelles pour repérer les processus qui conduisent les nouveaux arrivants vers l'intégration sociale, ou au contraire vers leur exclusion.

Par ailleurs, parce que cette thèse s'intéressait spécifiquement aux représentations véhiculées en diaspora, sur la nation arménienne et sur la diaspora, nous y avons mis en évidence le système de classification, de hiérarchisation, construit par une certaine fraction des Arméniens en diaspora. Nous avons insisté sur l'impact du génocide dans la construction de ce système. Or, il serait fascinant de mener la même enquête, mais cette fois en Arménie, pour identifier les représentations sociales sur la diaspora et sur la nation. Nous verrions probablement émerger d'autres systèmes de classification s'appuyant sur d'autres expériences que celle du génocide. La comparaison entre ces deux systèmes nous permettrait alors d'affiner les résultats présentés dans ces pages.

Nous avons aussi amplement insisté sur le rôle de catalyseur que joue la lutte pour la reconnaissance du génocide arménien par les instances internationales (occidentales) et turques sur la cohésion communautaire en diaspora. Nous avons également signalé l'importance des changements qui sont survenus après la création de l'État-nation. Or, la reconnaissance du génocide par les pays occidentaux, de plus en plus fréquente ces dernières années, nous amène à nous interroger sur le devenir de la diaspora lorsque cette lutte aura atteint son objectif. En conséquence, il nous semble que le plus gros danger qui menace actuellement la diaspora n'est pas celui de l'assimilation, mais bien celui de la reconnaissance du génocide par le gouvernement turc en l'absence de tout autre objectif mobilisateur et en présence d'un État-nation qui se veut centre.

Références bibliographiques

- ABDULKARIM, Amir (1995). La diaspora libanaise: une organisation communautaire *In (Bruneau, M., coord.) Diaspora*, p. 90-97. Paris: GIP Reclus.
- ABÉLÈS, Marc (1992). Anthropologie politique de la modernité *L'Homme* 121 32 (1), p. 15-30.
- ABÉLÈS, Marc (1995). Pour une anthropologie des institutions *L'Homme* 135 35 (1), p. 65-85.
- ABRIC, Jean-Claude (1994). Méthodologie de recueil des représentations sociales *In (Abric, J-C, dir.) Pratiques sociales et Représentations*, p. 59-82. Paris: Presses Universitaires de France.
- ADAM, H. (1989). *Contemporary State Policies Toward Subordinate Ethnic*s, p. 19-33.
- ALBERTINI, Mario (1969). L'idée de nation *In (Albertini, M, Arnaud, H. et al., eds.) L'idée de nation*, p. 5-14. Paris: Presses Universitaires de France.
- ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle (1980). Une approche de l'identité juive *In (Tap, p., éd.) Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Actes du colloque international. Toulouse septembre 1979, p. 83-89. Toulouse: Privat.
- ALONSO, Ana María (1994). The politics of space, time and substance: State formation, nationalism, and ethnicity *Annual review of anthropology* (23), p. 379-405.
- ALVARADO, Elena (1993). Les jeunes des communautés culturelles *Santé mentale au Québec* 18 (1), p. 211-226.
- AMBASSADE D'ARMÉNIE à Washington (2001). *Special Residency Status* Communiqué de presse, 24 janvier 2001.
- AMIT TALAI, Vered (1989). *Armenians in London: The Management of Social Boundaries* Manchester: Manchester University Press.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990). *Logique métisse* Paris: Payot.
- AMSELLE, Jean-Loup (1994). Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui *In (Fourier, M. et G. Vermès, dir.) Ethnicisation des rapports sociaux* 3: 44-53. Paris: L'Harmattan.
- ANCTIL, Pierre (1984). Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal *Relations Sociales* 25 (3), p. 441-456.
- ANDERSON, Alan B. (1998). Diaspora and Exile: A Canadian and Comparative Perspective *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes* 18: 13-30.
- ANDERSON, Benedict (1991). Patriotism and Racism *In Imagined Communities*, p. 141-154. New York: Verso.
- ANDEZIAN, Sossie (1987). Identité linguistique et spécificité historique: l'exemple arménien *In (Piault, M., dir.) Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France* Colloque international de l'ACFAS (9-11 janvier 1986), p. 703-710. Paris: Orstom.
- APPADURAI, Arjun (1991). Global ethnoscaapes. Notes and queries for a transnational anthropology *In (Fox, R., ed.) Recapturing Anthropology: working in the present*, p. 191-210. Santa Fe (New Mexico): School of American Research Press.

- ARMSTRONG, John A. (1976). Mobilized and Proletarian Diasporas *American Political Science Review* 70 (2), p. 393-408.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine (1988). La notion de génération. Usages sociaux et concept sociologique *L'homme et la société* 22 (90), p. 36-50.
- AUZIAS, Claire (1994). Les générations politiques *L'Homme et la société* (111-112), p. 77-87.
- BAGHDJIAN, Kévork K. (1987). Épilogue *In La confiscation, par le gouvernement turc des biens arméniens... dits abandonnés*, p. 175-228. Montréal: Baghdjian, Kévork.
- BAGHDJIAN, Kévork K. (1992). *La Communauté Arménienne Catholique de Montréal* Montréal: La Communauté Arménienne Catholique de Montréal.
- BAKALIAN, Anny (1993). *Armenians-Americans: from Being to Feeling Armenian* New Brunswick (NJ): Transaction publishers.
- BALIBAR, Etienne (1988). Racisme et nationalisme *In (Balibar, E. et I. Wallerstein, dir.) Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, p. 54-92. Paris: La Découverte.
- BAMBERGER, Joan (2000). Daughters of Time. The American Legacy of the Armenian Genocide *In (Barbara, M. et J. Reujilian-Buigy, eds.) Voices of Armenian Women: 15-27*. Belmont (MA): AIWA Press.
- BARBER, Benjamin R. (1996). Frères de sang, consommateurs ou citoyens? Trois modèles d'identité: ethnique, commerciale et civique *In (Gagnon, F., M. McAndrew et M. Pagé, dir.) Pluralisme, citoyenneté et éducation*, p. 153-164. Paris: l'Harmattan.
- BARTH, Fredrik (1969). Introduction *In Ethnic Groups and Boundaries*, p. 9-38. Boston: Little Brown and Company.
- BASCH, Linda, Nina GLICK SCHILLER et Cristina SZANTON BLANC (1993). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States* United States: Gordon and Breach Publishers.
- BAUER, Otto (1987 [1907]). *La question des nationalités et la social-démocratie* t.2., Montréal et Paris: Arcantère et Guérin.
- BAUREISS, Gunter (1982). Towards a Theory of Ethnic Organizations *Canadian Ethnic Studies* 14 (2), p. 21-42.
- BÉGAG, Azouz et A. CHAOUITE (1990). *Écarts d'identité* Paris: Seuil.
- BÉLÉDIAN, Krikor (1992). Les chrétiens arméniens aujourd'hui *Notre histoire*, (94), p.52-56.
- BENAYOUN, Chantal (1993). L'esprit du temps: les définitions identitaires chez les Juifs et les Arabes en France *Revue européenne des migrations internationales* 9 (3), p. 95-117.
- BENVENISTE, Annie (1994) Le territoire immigré et ses réseaux P.140-148 Paris: L'Harmattan.
- BERHEIM, Nicole (1989). Les juifs américains, Israël et l'Holocauste *Hérodote* 53: 26-37.
- BERQUE, Jacques (1978). Identités collectives et sujets de l'histoire *In (Michaud, G., dir.) Identité collective et relations inter-culturelles*, p. 11-18. Paris: Presses Universitaires de France.
- BESSON, Christiane (1994). Mieux observer et comprendre les réseaux *In (Sanicola, L., dir.) L'intervention de réseaux*, p. 197-208. Paris: Bayard.
- BHABHA, Homi, K. (1990). Introduction: narrating the nation *In (Bhabha, H., ed.) Nation and Narration*, p. 1-7. London, New York: Routledge.

- BHABHA, Homi K (1994). Frontlines/Borderposts In (Blamner, A., ed.) *Displacements: Cultural Identities in Question*, p. 269-273. Bloomington: Indiana University Press.
- BIBEAU, Gilles et al. (1992). Tensions entre l'identité collective et la différence In *La santé mentale et ses visages*, p. 43-84. Montréal: Gaëtan Morin.
- BIANQUI-GASSER, Isabelle (1995). L'évolution du concept de communauté en ethnologie *Cultures et sociétés* (6), p. 7-17.
- BIRNBAUM, Pierre (1997). Introduction. Dimensions du nationalisme In (Birnbbaum, p., dir.). *Sociologie des nationalismes*, p. 1-33. Paris: Presses Universitaires de France.
- BLOCH, Marc (1977[1949]). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (7^e éd.). Paris: Armand Colin.
- BLOCH, Marc (1995). Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné *Enquête* (2), p. 59-76.
- BODNAR, John (1980). Immigration, Kinship, and the Rise of Working-Class Realism in Industrial America *Journal of Sociological History* 14: 45-64.
- BONACICH, Edna (1980). Class Approaches to Ethnicity and Race *Insurgent Sociologist* 10 (2), p. 9-21.
- BOUDJIKANIAN, Aïda (1978). Les Arméniens dans la région Rhône-Alpes *Revue de Géographie de Lyon* hors série. Lyon: Audin.
- BOUDJIKANIAN-KEUROGHLIAN, Aïda (1982). Un peuple en exil: la nouvelle Diaspora (XIX-XX^e siècles) In (Dédéyan, G., dir.) *Histoire des Arméniens*, p. 601-670. Toulouse: Privat.
- BOUDJIKANIAN, Aïda (1990). Diaspora et Arménie soviétique (1915-1987) In (Dédéyan, G., dir.) *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 65-74. Toulouse: Privat.
- BOUDJIKANIAN, Aïda (1994). Les Arméniens en Orient *Hommes & Migrations* (1172-1173), p. 48-54.
- BOUDJIKANIAN, Aïda et Claude MAROIS (1992). Greater Montreal Armenian Residential Patterns: Some Empirical Considerations and Methodological Prospects *Society for Armenian Studies*, p.153-168.
- BOUDON, Raymond et François BOURRICAUD (1986 [1982]). *Dictionnaire critique de la sociologie* Paris: Presses Universitaires de France.
- BOURQUE, Gilles, Jules DUCHASTEL et Éric PINEAULT (1999). L'incorporation de la citoyenneté *Sociologie et sociétés* 31 (2), p. 41-64.
- BOYER, Robert, Philippe DEWITT et al. (1997). *Mondialisation. Au-delà des mythes* Les dossiers de l'État du monde Paris: La Découverte.
- BRÉDIMAS-ASSIMOPOULOS, Nadia (1975). Intégration civique sans acculturation. Les Grecs à Montréal. *Sociologie et sociétés* 7 (2), p. 129-141.
- BRETON, Gilles (1983). Pouvoir politique et économie mondiale: une esquisse théorique. Note de recherche *Sociologie et sociétés* 15 (1), p. 141-154.
- BRETON, Raymond (1964-1965). Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants *The American Journal of Sociology* 70: 193-205.
- BRETON, Raymond (1974). *Types of Ethnic Diversity in Canadian Society* Communication présentée au VIII^e Congrès mondial de l'Association internationale de sociologie, le 23 août 1974 à Toronto. Session spéciale Language and cultural policies/ Langues et stratégies culturelles.
- BRETON, Raymond (1983). La communauté ethnique, communauté politique *Sociologie et sociétés* 15 (2), p. 23-37.

- BRETON, Raymond (1987). Symbolic Dimension of Linguistic and Ethnocultural Realities In (Driedger, L., ed.) *Canada*, p. 44-64. Toronto: Copp Clark Pitman.
- BRUBAKER, Roger (1993). De l'immigré au citoyen *Actes de la recherche en sciences sociales*, p. 3-26.
- BRUNEAU, Michel (1995). Espaces et territoires de diasporas In (Bruneau, M., coord.) *Diaspora*, p. 5-23. Paris: GIP Reclus.
- CAIRNS, Alan C. (1999). Introduction In (Cairns, A. C., J. C. Courtney, H. J. MacKinnon, p. Michelmann et D. E. Smith, eds.) *Citizenship, Diversity & Pluralism*, p. 3-22. Montréal et Kingston: McGill et Queen University Press.
- CAMILLERI, Carmel (1988). Changements culturels, problèmes de socialisation et construction de l'identité *Annales de Vauresson* 28 (1), p. 35-48.
- CANDAU, Joël (1996). *Anthropologie de la mémoire* Paris: Presses Universitaires de France.
- CARRÈRE D'ENCAUSSE, Hélène (1991). La décomposition de l'Empire soviétique *Pouvoirs* (57), p. 19-31.
- CATANI, Maurizio (1983). L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeurs *Peuples méditerranéens* (24), p. 117-125.
- CATANI, Maurizio (1985). Associationnisme immigré, projet familial et projet de vie *Peuples méditerranéens* (31-32), p. 125-135.
- CATANI, Maurizio (1986a). Les migrants et leurs descendants entre devenir individuel et allégeance chthonienne *Cahier internationaux de Sociologie* 81: 281-298.
- CATANI, Maurizio (1986b). Le transnational et les migrations *Peuples méditerranéens* (35-36), p. 149-163.
- CELAL, Tahsin (1988). Regards turcs sur la question arménienne *Les Temps modernes. Arménie-Diaspora* 43 (504-505-506), p. 70-77.
- CÉSARI, Jocelyne (1997). Les réseaux transnationaux entre l'Europe et le Maghreb: l'international sans territoire *Revue Européenne des Migrations Internationales* 13 (2), p. 81-94.
- CHAGNOLLAUD, Jean-Paul (1994). La diaspora palestinienne *Hommes & Migrations* (1172-1173), p. 64-69.
- CHAHIN, M. (1987). *The Kingdom of Armenia* New York: Dorset Press.
- CHALIAND, Gérard (1984). Le temps des assassins In (Chiragian, A.) *La dette de sang: un Arménien traque les responsables du génocide 1921-1922*, p. 15-68. Complexe: Bruxelles.
- CHALIAND, Gérard (1988). Mémoire et modernité *Les Temps modernes* 43 (504-505-506), p. 434-447.
- CHAMBON, Adrienne, Mulugeta ABAI, Ben-Zion SHAPIRO et al. (1998). L'interculturel à l'aulne des traumatismes communautaires: les réfugiés survivants de la torture. In (Kall, K. et L. Turgeon, dir.) *Champ multiculturel, transactions interculturelles*, p. 133-156. Montréal: L'Harmattan.
- CHANADY, A., (1992). La conceptualisation de l'État par les minorités ethniques et les immigrants In (Lafontant, J., dir.) *L'État et les minorités*, p. 111-126. St-Boniface: Éd. Du Blé/ Presses Universitaires de St-Boniface.
- CHANLAT, Jean-Marie (1992). L'analyse des organisations: un regard sur la production de langue française contemporaine (1950-1990). *Cahiers de recherche sociologique* (18-19), p. 93-138.
- CHANLAT, Jean-François et Francine SÉGUIN (1983). *L'analyse des organisations, une anthologie sociologique. Tome II Les composantes de l'organisation* Montréal: Gaëtan Morin.

- CHEVALLIER, Jean-Jacques (1969). L'idée de nation et l'idée d'État In (Albertini, M., M. Arnaud, H. et al., eds.) *L'idée de nation*, p. 49-62. Paris: Presses Universitaires de France.
- CHICHEKIAN, Garo (1994). The Armenian Community of Quebec In (Témisjian, K., A.-M. Folco, et N. Ouzounian, réd.) *La langue arménienne: Défis et enjeux*. Actes du colloque tenu les 3, 4 et 5 juin 1994: 43-51. Montréal: Les publications du Centre de langues patrimoniales/Cercle culturel arménien.
- CLAIN, O. (1989). Mémoire (-collective) *Encyclopédie de la philosophie* Paris: Presses Universitaires de France.
- CLIFFORD, James (1994). Diasporas *Cultural Anthropology* 9 (3), p. 302-338.
- COHEN-EMERIQUE, Margalit (1979). Migration, acculturation et identité. La perception de l'identité chez un groupe de Juifs Marocains installés en France In (Tap, p., éd.) *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Actes du colloque international. Toulouse septembre 1979, p. 217-220. Toulouse: Privat.
- COLLECTIF (1999). *Rapport de la Conférence Arménie-Diaspora*, conférence tenue les 22 et 23 septembre 1999 à Yérévan: www.armeniadiaspora.com.
- COLONOMUS, Ariel (1995). La sociologie des réseaux transnationaux In (Colonomus, A., dir.) *Sociologie des réseaux transnationaux*: 21-69. Paris: L'Harmattan.
- CONSTANTINIDES, Stéphanos (1983). *Les Grecs du Québec* Montréal: Le Métèque.
- COPEAUX, Étienne (1994). Quelques réflexions sur les représentations arméniennes de l'histoire *Hérodote* 75: 255-281.
- COULON, Christian (1994). L'État et l'identité In (Martin, D.-C., éd.) *Cartes d'identité. Comment dit-on 'nous' en politique?*, p. 283-298. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- CROZIER, Michel et Erhard FRIEDBERG (1977). *L'acteur et le système* Paris: Seuil.
- DÉDÉYAN, Georges (1990). Des temps apostoliques à Saint-Grégoire l'Illuminateur (I-IV^e siècles) In (Dédéyan, G., dir.) *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 13-20. Toulouse: Privat.
- DÉDÉYAN, Georges (1992). Aux marches de la chrétienté *Notre histoire* (94), p. 15-19.
- DEVEREUX, Georges (1970). Ethnic Identity: its Logical Foundations and its Dysfunction *Ethnopsychanalyse*, p. 136-175.
- DIOCÈSE DU CANADA (1998). *Centennial Anniversary 1898-1998*. Montréal; Diocèse du Canada.
- DJOURIAN, Mesrob (1990). L'Église catholique arménienne In (Dédéyan, G., dir.) *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 99-109. Toulouse: Privat.
- DOISE, W., A. CLÉMENT et F. LORENZI-CIOLDE (1992). *Représentations sociales et analyses de données* Grenoble: Presses universitaires de Grenoble.
- DONATI, Pierpaolo (1994). La prospective relationnelle dans l'intervention de réseaux: fondements théoriques In (Sanicola, L., dir.) *L'intervention de réseaux*, p. 61-108. Paris: Bayard.
- DORAI, Kamel, Marie-Antoinette HILY et Emmanuel MA MUNG (1998). La circulation migratoire. Bilan des travaux. *Migrations Études* (84).
- DRESSLER-HOLOHAN, Wanda (1992). Culture minoritaire, culture nationale et culture de diaspora *Information sur les sciences sociales* 31 (1), p. 375-394.
- DRUMMOND, Lee (1980). The Cultural Continuum: a Theory of Intersystems In *Man* (15), p. 352-374.
- DRUMMOND, Lee (1982). Analyse sémiotique de l'ethnicité au Québec: une perspective de recherche In *Question de culture* (2), p. 139-153.

- DUCRET, André (1988). L'arbitraire du digne *Revue de l'Institut de Sociologie* (3-4), p. 115-126.
- DURAND, Jean-Pierre et Robert WEIL (1989). *Sociologie contemporaine* Paris: Vigot.
- ELBAZ, Mikhaël (1990). Figures de l'identité et de l'altérité: les Juifs dans le système urbain et ethnique montréalais *In (Simon-Barouh, I. et P.-J. Simon, dir.) Les étrangers dans la ville*, p. 324-339. Paris: L'Harmattan.
- ELBAZ, Mikhaël et Denise HELLY (1995). Modernité et postmodernité des identités nationales *Anthropologie et Sociétés* 19 (3), p. 15-35.
- ÉLIAS, N. et J. SCOTSON. (1997). *Logiques de l'exclusion* Paris: Fayard.
- ERIKSEN, Thomas H. (1993). Nationalism *In Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives* London/Boulder (CO): Pluto Press.
- FEATHERSTONE, Mike (1996). Localism, Globalism, and Cultural Identity *In (Wilson, R. et W. Dissanayake, eds.) Global/Local*, p. 46-77. Durham et Londres: Duke University Press.
- FISCHER, Michael M.J. (1986). Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory *In (Clifford, J. and G.E. Marcus, eds.) Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, p. 194-233. Berkeley: University of California Press.
- FONTAINE, Louise et Danielle JUTEAU (1996). Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté *(Elbaz, M., A. Fortin et G. Laforest, éd.) Les frontières de l'identité*, p. 191-205. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- FORTIER, Anne-Marie (1992). Langue et identité chez des Québécois d'ascendance italienne *Sociologie et société*, 24 (2), p.91-101.
- FOSSAERT, Robert (1989). Devenir et avenir des diasporas *Hérodote* 53: 158-167.
- FOSSAERT, Robert (1991). *Le monde au 21^e siècle. Une théorie des systèmes mondiaux* Paris: Fayard.
- FRENCH, John, R. (1977). A formal theory of social power *In (Leinhardt, S., ed.) Social Networks. A developing paradigm*, p. 35-48. New York: Academic Press.
- FRIEDRICH, Carl J. (1969). The nation: growth or artefact? *In (Albertini, M., Arnaud, H. et al., eds.) L'idée de nation*, p. 23-36. Paris: Presses Universitaires de France.
- FURNHAM, A. et B. STACEY (1991). *Young people's understanding of society* London et New York: Routledge.
- GAGNON, France et Michel PAGÉ (1999a). *Cadre conceptuel d'analyse de la citoyenneté dans les démocraties libérales. Volume I: Cadre conceptuel et analyse* Ottawa: Patrimoine Canada.
- GAGNON, France et Michel PAGÉ (1999b). *Cadre conceptuel d'analyse de la citoyenneté dans les démocraties libérales. Volume II: les approches de la citoyenneté dans six démocraties libérales* Ottawa: Patrimoine Canada.
- GALLERY DE LA TREMBLAYE, Nadine (1996). Les réfugiés d'Arménie en Californie *In (Kepel, G., dir.) Exil et Royaume* p.399-412. Paris; Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- GALLISSOT, René (1982). Espaces communautaires/nationalités: Points d'histoire *Pluriel* (30), p. 120-127.
- GALLISSOT, René (1984). L'interrogation continue: minorités et immigration *La France au pluriel* (34-35), p. 248-254.
- GALLISSOT, René (1986). Transnationalisation et renforcement de l'ordre étatique *Peuples méditerranéens* (35-36), p. 49-55.

- GALLISSOT, René (1987). Sous l'identité. Le procès d'identification *L'Homme et la société* (83), p.12-27.
- GALLISSOT, René (1993). Transnationalisation et Europe *L'Homme et la société* (107-108), p. 153-169.
- GANS, Herbert (1979). Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America *Ethnic and Racial Studies* 2 (1), p. 1-20.
- GARABÉDIAN, Nadine (1989). Les Arméniens d'Alfortville. Intégration et identité *Les cahiers de l'Orient* (15), p. 131-145.
- GAUTHIER, Benoît (1986). *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données* Montréal: Presses de l'université du Québec.
- GEANA, Gheorghita (1997). Ethnicity and globalisation. Outline of a complementarist conceptualisation *Social Anthropology* 5 (2), p. 197-209.
- GELLNER, Ernest (1992). *Nations and Nationalism* Ithaca: Cornell University Press.
- GEORGE, Pierre (1984). *Géopolitique des minorités* Paris: Presses Universitaires de France.
- GERMAIN, Annick (1997). *Montréal: Laboratoire de cosmopolitisme entre deux mondes* Montréal: INRS-Urbanisation.
- GHALIOUN, Burhan (1981). Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants *Peuples méditerranéens* (16), p. 31-49.
- GIRARDET, Raoul (1996). *Nationalisme et nation* Tournai: Complexe.
- GLAZER, Nathan et Daniel P. MOYNIHAN (1975). Introduction *In Ethnicity: Theory and Experience*, p. 1-26. Cambridge: Harvard University.
- GLICK SCHILLER, Nina, Linda BASCH et Cristina SZANTON BLANC (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration *Anthropological Quarterly* 68 (1), p. 48-63.
- GROUPE DE RECHERCHE ETHNICITE ET SOCIÉTÉS (GRES) (1992). Immigration et relations ethniques au Québec: un pluralisme en devenir *In (Daigle, G., dir.) Le Québec en jeu*, p.451-481. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- GORNY, Yosef (1996). Center and Periphery. Changing Relations between The State of Israel and the Jewish Diaspora *In (Prévélakis, G., dir.) Les réseaux des Diasporas*, p. 47-52. Nicosie: Cyprus Research Center.
- GROSHENS, Marie-Claude (1979). Production d'identité et mémoire collective *In (Tap, p., éd.) Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Actes du colloque international. Toulouse septembre 1979, p. 363-367. Toulouse: Privat.
- GROSSER, Alfred (1996a). La mémoire des peuples *Études* avril 1996: 503-510.
- GROSSER, Alfred (1996b). *Les identités difficiles* Paris: Presses de la Fondation Nationale de sciences politiques.
- GROUSSET, René (1984). *Histoire de l'Arménie: des origines à 1071* Paris: Payot.
- GUILLAUMIN, Colette (1994). Quelques considérations sur le terme 'culture' *In (Fourier, M. et G. Vermes, dir.) Ethnicisation des rapports sociaux* 3, p. 159-166. Paris: L'Harmattan.
- GUPTA, Akhil (1992). The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism *Cultural Anthropology* 7 (1), p. 63-77.
- GUPTA, Akhil et James FERGUSON (1992). Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference *Cultural Anthropology* 7 (1), p. 6-23.

- GUIGO, Denis (1992). Perspectives ethnologiques dans les organisations modernes *L'Homme* 32 (121), p. 47-66.
- HABERMAS, Jürgen (2000). *Après l'État-nation* Paris: Fayard.
- HALBWACHS, Maurice (1976 [1925]). *Les cadres sociaux de la mémoire* La Haye: Mouton & Co.
- HELLY, Denise (1989). La perception de l'immigration au Québec, 1880-1985: contexte général de la mise en place d'une politique *Cahiers de recherche féministe* p.71-107
- HELLY, Denise (1990). Immigrants aux États-Unis, au Canada et au Québec: un schéma *In (Simon-Barouh, I et P-J Simon, dir.) Les étrangers dans la ville*, p. 234-245 Paris: L'Harmattan.
- HOBSBAWM, Erik J. (1992 [1990]). *Nations and Nationalism since 1780* Cambridge: Cambridge University Press.
- HOHL, Jocelyne et Michèle NORMAND (1996). Construction et stratégies identitaires des enfants et des adolescents en contexte migratoire: le rôle des intervenants scolaires (1) *Revue Française de Pédagogie* (117) oct-déc. 1996, p. 39-52.
- HOUTARD, François (1990). La méthode d'analyse textuelle de Jules Gritti L'analyse structurale et la symbolique sociale *In (Rémy, J. et D. Ruquoy, dir.) Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, p. 69-91. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- HOVANESSIAN, Martine (1987). La communauté arménienne en région parisienne *In (Piault, M., dir.) Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France* Colloque international de l'ACFAS (9-11 janvier 1986), p. 393-403. Paris: Orstom.
- HOVANESSIAN, Martine (1992). *Le lien communautaire; trois générations d'Arméniens*. Paris: Armand Colin.
- HOVANESSIAN, Martine (1993). L'enchevêtrement des catastrophes en Arménie. Discontinuités de l'Histoire et continuité de mémoire *Journal des anthropologues* (52), p. 11-27.
- HOVANESSIAN, Martine (1995a). *Les Arméniens et leurs territoires* Paris: Autrement.
- HOVANESSIAN, Martine (1995b). Territoires: mémoire et formes du croire *Journal des anthropologues* (59), p. 77-88.
- HOVANESSIAN, Martine (1998). L'écriture du génocide des Arméniens: un texte à plusieurs voix *Journal des anthropologues* (75), p. 63-83.
- HOVANESSIAN, Martine et Sossie ANDEZIAN(1995). L'arménien, langue rescapée d'un génocide *In (Vermès, G., dir.) vingt-cinq communautés linguistiques de la France* t. 2: 60- 84. Paris: L'Harmattan.
- JEDWAB, Jack (1995). La culture au pluriel à l'école québécoise *In (Gürtler, K., Beer-Toker, M. et A-M. Folco, eds.) Culture ou cultures? L'école québécoise, enjeux et perspectives*. Actes de la Table ronde tenu en novembre 1993. p.25-35. Montréal: Publication du centre de langues patrimoniales, Université de Montréal.
- JOSEPH, I. (1984). Urbanité et ethnicité *Terrain* octobre (3), p. 20-31.
- JUTEAU-LEE, Danielle (1980). Français d'Amérique, canadiens, canadiens-français, franco-ontariens, ontariens: qui sommes-nous? *Pluriel* (24), p. 59-87.
- JUTEAU-LEE, Danielle (1983a). Présentation. Les autres 'ethniques' *Sociologie et sociétés*, 15 (2), p. 3-7.
- JUTEAU-LEE, Danielle (1983b). La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal. *Sociologie et Sociétés* 15 (2), p. 39-54.
- JUTEAU, Danielle (1994). *Changing Forms of Nation-ness in the Canadian Context: the Quebec Case* University of Saskatchewan, Sorokin Lectures (25).

- JUTEAU, Danielle (1999). *L'ethnicité et ses frontières* Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- KALOUSTIAN, Onnik (1997). *Christianity and the Armenians* Toronto.
- KAPRIELIAN, Isabel (1984). Armenians in Toronto: a Survey of One Hundred Years *Polyphony* 6 (1), p. 162-164.
- KATZ, Daniel and Robert KAHN (1971). Open-system theory In (Maurer, J.G., ed.). *Readings in organization theory: Open-system approaches*, p. 13-32. New York: Random House.
- KATUSZEWSKI, Jacques et Ruwen OGIEN (1981). La pluralité du monde de l'immigré et la notion de réseau In *Réseaux d'immigrés. Ethnographie de nulle part*, p. 141-151. Paris: les éditions ouvrières.
- KEARNEY, Michael (1995). The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism *Annual Review of Anthropology* (24), p. 547-565.
- KÉBABJIAN, Jean-Claude (1992). Etre Arménien, en France, aujourd'hui *L'Histoire Spécial Arménie* (94), p. 31-35.
- KHORENE (de), Moïse (1993 [XV^e siècle]) *Histoire de l'Arménie*, p. 9-94. L'aube des peuples: Gallimard.
- KIRKLAND, James R. (1984). Armenian Migration, Settlement and Adjustment in Australia *International Migration*, 22 (2), p. 101-128.
- KOLOSSOV, Vladimir, Tamara GALKINA et Mikhaël KOUIBYCHEV (1995). La géographie des diasporas et les communautés arménienne, juive, grecque de l'ex-URSS In (Bruneau, M., coord.) *Diaspora*: 132-150. Paris: GIP Reclus.
- LABELLE, Micheline (1988). La gestion fédérale de l'immigration internationale au Canada In (Bélanger, Y. et al., dir.) *Ère des Libéraux. Le pouvoir fédérale de 1963 à 1989*, p. 313-342. Québec: UQAQ.
- LABELLE, Micheline, M. THERRIEN, et Joseph LÉVY (1994). Le discours des leaders d'associations ethniques de la région de Montréal *Revue Européenne des Migrations Internationales* 10 (2), p. 119-131.
- LACOSTE, Yves (1989a). Éditorial: géopolitique des diasporas *Hérodote* 53: 3-12.
- LACOSTE, Yves (1989b). La diaspora palestinienne. Entretien avec Elias Sanbar *Hérodote* 53: 70-83.
- LACOSTE, Yves (1994). Éditorial: Nation, nations, nationalistes *Hérodote* (72-73), p. 3-7.
- LAFONTANT, J. (1994). Interrogations d'un métèque sur la sibylline et dangereuse notion d'identité collective. *Sociologie et sociétés* 26 (1), p. 47-58.
- LAPÉRIÈRE, Anne (1986) L'observation directe In (Gauthier, B., dir.). *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données*, p. 226-246. Montréal: Presses de l'université du Québec.
- LAROSE, François (1995). *La représentations sociales. Genèse et structures: aspects théoriques* Sherbrooke: Université de Sherbrooke, L.A.R.I.D.D.
- LAROSE, François et Yves LENOIR (1995). *L'interdisciplinarité didactique au primaire: Étude de l'évolution des représentations et des pratiques chez des titulaires du premier cycle du primaire dans le cadre d'une recherche-action-formation. Rapport de recherche du LARIDD (2)* Sherbrooke: Université de Sherbrooke, L.A.R.I.D.D.
- LASLETT, Peter (1969). The idea of the nation In (Albertini, M., Arnaud, H. et al., eds.) *L'idée de nation*, p. 15-21. Paris: Presses Universitaires de France.
- LAURIN-FRENETTE, Nicole (1978). Partie I: Discours nationaliste et discours sur le nationalisme In *Production de l'État et formes de la nation*, p. 13-41. Montréal: Nouvelle Optique.
- LAURIN-FRENETTE, Nicole (1983). Les intellectuels et l'État *Sociologie et sociétés* 15 (1), p. 121-129.

- LE BORGNE, L. (1984). Les questions dites 'ethniques' *Recherches sociographiques* 25 (3), p. 421-439.
- LEDOYEN, Alberte (1992). *Montréal au pluriel. Huit communautés ethno-culturelles de la région montréalaise*. Document de recherche (32) Montréal: IQRC.
- LE GOFF, Jacques (1978). Mémoire collective *In La Nouvelle histoire*, p. 398-401. Paris: Retz.
- LE GOFF, Jacques (1988). Mémoire *In Histoire et mémoire*, p. 105-115. Paris: Gallimard.
- LEJEUNE, Catherine (1993). Une frontière en représentation ou le renouvellement de l'identité Chicano *In (Fabre, G., dir.) Parcours identitaires*, p. 47-58. Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle.
- LENOIR-ACHDJIAN, Annick (1996). *Les facteurs de maintien de l'identité collective arménienne chez les jeunes adultes de la diaspora montréalaise* Mémoire de maîtrise dirigé par Deirdre Meintel, Université de Montréal, Département d'anthropologie.
- LENOIR-ACHDJIAN, Annick (1998). 'Les espaces communautaires et le maintien de l'identité collective arménienne'. *Les cahiers de l'URMIS*, (4), mars 1998, p. 37-46.
- LENOIR-ACHDJIAN, Annick (1999). "Le choix d'un espace scolaire pour les parents de la diaspora arménienne : un choix religieux, un choix politique, un choix social". *Canadian Ethnic Studies / Études ethniques au Canada*, 31, (2), p. 115-128.
- LENOIR-ACHDJIAN, Annick et Khatoune TEMISJIAN (2000) "De la nation à la diaspora: construction d'une politique de la mémoire" *In (Témisjian, Kh, éd.) Les femmes arméniennes du Grand Montréal*, p. 22-58. Montréal: Association des femmes arméniennes du Canada.
- LENOIR, Yves (2000). *La recherche en éducation: quelques enjeux à l'aube du 21^e siècle*. Conférence d'ouverture, 13^e Congrès international de l'Association mondiale des sciences de l'éducation (AMSE), 'La recherche en éducation au service du développement des sociétés', 26 au 30 juin 2000, Université de Sherbrooke, Québec.
- LENOIR, Yves, Jean-Claude KALUBI, François LAROSE, Christian MEYERS, Sylvie HOUDE, et Caroline TAILLON (à paraître). Formation des enseignants et éducation à la citoyenneté participative: quelques éléments de réflexion préalable à l'intervention éducative *In (Y. Beernaert et M. Montané, dir.), Conceptions de la citoyenneté active*. Barcelone et Paris: Forum Barcelona 2004 / Presses universitaires de France.
- LIBARIDIAN, Gérard J. (1988). Répression finale: le Génocide de 1915-1917 *Les Temps modernes* 43 (504-505-506), p. 7-48.
- LINTEAU, Paul-André (1982). La montée du cosmopolitisme montréalais *Question de culture* (2), p. 23-53.
- MAHÉ, Annie et Jean-Pierre MAHÉ (1993). Introduction *In (de Khorên, M.) Histoire de l'Arménie*, p. 9-94. L'aube des peuples: Gallimard.
- MAHÉ, Jean-Pierre (1992) La naissance d'une nation chrétienne *Notre histoire* (94), p. 6-10.
- MAKARIAN, Christian (1992). Heureux comme un Arménien en France *L'Histoire* (187), p. 36-37.
- MAKSOUDIAN, Krikor (1995). *Chosen of God. The Election of the Catholicos of All Armenians from the fourth Century to the Present* New York: St Vartan Press /Krikor and Clara Zohrab Information Center.
- MALKKI, Liisa (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholas and Refugees *Cultural Anthropology* 7 (1), p. 24-43.
- MA MUNG, Emmanuel (1996). Non-lieu et Utopie: la diaspora chinoise et le territoire *In (Prévélakis, G., dir.), Les réseaux des Diasporas*: 205-214 Nicosie: Cyprus Research Center.
- MA MUNG, Emmanuel (1998). La diaspora chinoise: intégration locale et territoire global *Cultures en mouvements* (10), p. 43-46.

- MARCH, J.G. et M. SIMON (1974). *Les organisations: problèmes sociopsychologiques*. Paris: Dunod.
- MARIAN, Michel (1984). Le terrorisme arménien après l'âge d'or *Esprit* oct.-nov. 47-64.
- MARIENSTRAS, Richard (1975). *Etre un peuple en diaspora* Paris: François Maspero.
- MARIENSTRAS, Richard (1990). On the Notion of Diaspora In (Chaliand, G., ed.) *Minority Peoples in the Age of Nation-State*, p. 119-125. Delhi: Ajanta Books International.
- MARSHALL LANG, David (1978). *Armenia Cradle of Civilization* Londres: George Allen & Unwin.
- MARTIN, Denis-Constant (1994). Introduction In (Martin, D-C., éd.) *Cartes d'identité. Comment dit-on 'nous' en politique?* 13-35. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- MARTINIELLO, Marco (1988). *Élites. leadership et pouvoir dans les communautés ethniques d'origine immigrée: vers une approche théorique*. Bruxelles/Louvain-la-Neuve: Sybidi.
- MARTINIELLO, Marco (1992). *Leadership et pouvoir dans les communautés d'origine immigrée* Paris: CIEMI, L'Harmattan.
- MARTINIELLO, Marco (1994). Élités et leaders ethniques: entre mobilité sociale et structuration communautaire *Revue internationale d'action communautaire* 31 (71), p. 105-116.
- MARTINIELLO, Marco (1995). *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines* Paris: Presses Universitaires de France.
- MARX, Karl et F. ENGELS (1934). La naissance des nations modernes In *Manifeste du Parti Communiste*, p. 67-79. Paris: Costes.
- McALL, Christopher (1995). Les murs de la cité: territoires d'exclusion et espaces de citoyenneté *Lien social et politique – RIAC* (34), p. 81-92.
- McALL, Christopher (1999). L'État des citoyens et la liberté du marché *Sociologie et sociétés* 31 (2), p. 27-40.
- MÉDAM, Alain (1993). Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9 (1), p. 59-63.
- MEINTEL, Deirdre (1992). L'identité ethnique chez de jeunes Montréalais d'origine immigrée. *Sociologie et sociétés* 24 (2), p. 73-89.
- MEINTEL, Deirdre (1993). New Constructionist Approaches to Ethnicity *Culture* 13 (3), p. 5-10.
- MEINTEL, Deirdre (1994). Transnationalité et transethnicité chez de jeunes issus de milieux immigrés *Revue Européenne des migrations internationales* 9 (3), p. 63-79.
- MEINTEL, Deirdre (1998). Récits d'exil et mémoire sociale de réfugiés In (Laplantine, F. et J. Lévy, J.-B. Martin et A. Nouss, eds.) *Récit et connaissance*, p. 55-74. Lyon: Presses universitaires.
- MEINTEL, Deirdre et Mauro PERESSINI (1993). Identité familiale et identité individuelle chez des immigrantes italiennes âgées: réflexions à partir de deux recherches. *Culture* 13 (2), p. 17-33.
- MEISTER, Albert (1972). *Vers une sociologie des associations* Paris: éditions ouvrières.
- MEISTER, Albert (1974). *La participation dans les associations* Paris: les éditions ouvrières.
- MELUCCI, Alberto (1990). The Voice of the Roots Ethno-National Mobilizations in a Global World *Innovation* 3 (3), p. 351-363.
- MERLLIÉ, Dominique (1994). *Les enquêtes de mobilité sociale* Paris: Presses Universitaires de France.
- MÉTHOT, Caroline (1995). *Du Viêt-nam au Québec* Coll. Edmond-de-Nevers (13), Montréal: IQRC.

- MRCI (2000). Tableaux sur l'immigration au Québec, 1995-1999
- MIRAK, Robert (1988). La diaspora arménienne aux États-Unis *Les Temps modernes* 43 (504-506), p. 179-188.
- MORIN, Françoise (1990). Des Haïtiens à New York: de la visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne *In (Simon-Barouh, I. et P.-J. Simon, dir.) Les étrangers dans la ville*, p. 340-355. Paris: L'Harmattan.
- MOULIER BOUTANG, Yann (1986). Du double visage de la catégorie de transnational. Jalons pour une utilisation alternative *Peuples méditerranéens* (35-36), p. 5-12.
- MOURADIAN, Claire (1988). L'Arménie soviétique et la diaspora *Les Temps modernes* 43 (504-505-506), p. 258-304.
- MUCCHIELLI, Alex (1977). *Psycho-sociologie des organisations* Paris: les libraires techniques, entreprises modernes d'éditions et éditions ESF.
- MUNOZ, Marie-Claude (1987). Le rôle de la langue dans l'affirmation de l'appartenance nationale *In (Camilleri, C. Sayad, A. et I. Taboada-Léonetti, dir.) L'immigration en France. Le choc des cultures Actes du colloque 'Problèmes de culture posés en France par le phénomène des migrations récentes'*, mai 1984, p. 157-164. La Tourette: Centre Thomas Moore.
- MUTAFIAN, Claude (1988). La Cilicie au carrefour des empires. T.2: 29. Paris: les Belles lettres.
- MUTAFIAN, Claude (1992). La Cilicie, dernier Bastion *Notre histoire* (94), p. 22-25.
- NAÏR, Sami (1996). Le déplacement du monde *In (Naïr, S. et J. de Lucas) Le déplacement du monde*, p. 11-22. Paris: Kimé.
- NERSOYAN, Hagop (1983). *The Relationship of the Armenian Church with Other Christian Churches* New York: The Western Diocese of the Armenin Church of North America.
- NICHANIAN, Marc (1989). *Agés et usages de la langue arménienne* Paris: Entente.
- NICHANIAN, Marc (1994). États de la langue arménienne *In (Témisjian, Kh., A.-M. Folco et N. Ouzoumian, dir.) La langue arménienne défis et enjeux Actes du colloque 3-5 juin 1994*: 91-119. Université de Montréal Montréal: Cercle culturel arménien et Centre de langues patrimoniales.
- NORA, Pierre (1978). Mémoire collective *In (Le Goff, J., dir.) La nouvelle histoire*, p. 398- 401. Paris: Retz.
- OGIEN, A. (1987). Les usages de l'identité *In (Piault, M., dir.) Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France Colloque international de l'ACFAS (9-11 janvier 1986)*, p. 133-139. Paris: Orstom.
- ORIOU, Michel (1979). Identité produite, identité instituée, identité exprimée: confusion des théories de l'identité nationale et culturelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie* (66), p. 19-27.
- ORIOU, Michel (1983). La crise de l'État comme forme culturelle *Peuples méditerranéens* (24), p. 3-13.
- ORIOU, Michel (1985). L'ordre des identités *Revue européenne des Migrations Internationales* 1 (2), p. 171-185.
- ORIOU, Michel (1986). Le transnational est-il concevable comme volonté et comme représentation? *Peuples méditerranéens* (35-36), p. 131-134.
- ORIOU, Michel (1989). Modèle idéologiques et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration *Revue internationale d'action communautaire* 21 (61), p. 117-123.

- PAGÉ, Michel (1997) Interculturel et citoyenneté *In (Roy, D., dir.) De l'interculturel à la citoyenneté: un plus pour la cohésion sociale?*. Actes du colloque de l'Association pour l'éducation interculturelle du Québec, tenu le 9 mai 197, à Montréal, Musée McCord d'histoire canadienne.
- PAINCHAUD, Gisèle et Richard POULIN(1988). Famille, femmes et italianité *In Les Italiens au Québec*, p. 167-193. Hull: Asticom.
- PAINE, Robert (1989). Israel: Jewish identity and competition over 'tradition' *In (Tonkin, E., M. McDonald, et M. Chapman, eds) History and Ethnicity*, p. 121-136. New York: Routledge.
- PATTIE, Susan (1994). At Home in Diaspora: Armenians in America *Diaspora* 3 (2), p. 185-198.
- PASDERMADJIAN, Hrant (1971 [1949]). *Histoire de l'Arménie* Paris: Librairie orientale H. Samuelian.
- PAUGAM, Serge (1996a). Introduction. La constitution d'un paradigme *In (Paugam, S., dir.) L'exclusion, l'état des savoirs*: 5-18. Paris: La découverte.
- PAUGAM, Serge (1996b). Conclusion. Les sciences sociales face à l'exclusion *In (Paugam, S., dir.) L'exclusion, l'état des savoirs*, p. 565-577. Paris: La découverte.
- PAUL, André (1981). *Le monde des juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique* Paris: Desclée.
- PETIT, Daniel J. (1988). Dispersion et divisions *Les Temps modernes* 43 (504-505-506), p. 304-314.
- PHILLIP, Jenny (1989). *Symbol, Myth and Rhetoric: the Politic of Culture in an Armenian-American Population* New York: AMS Press.
- PIZARRO, Narciso (1999). Appartenances, places et réseaux de places *Sociologie et sociétés* 31 (1), p. 143-162
- POLIN, Raymond (1969). L'existence des nations *In (Albertini, M., Arnaud, H. et al., eds.) L'idée de nation*, p. 37-48. Paris: Presses Universitaires de France.
- POLLAK, M. (1993). *Une identité blessée* Paris: Métailé.
- PORTES, Alejandro (1999). La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales *Actes de la recherche en sciences sociales* (129), p. 15-25.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART (1995). *Théories de l'ethnicité* Paris: Presses universitaires de France.
- PRÉVÉLAKIS, Georges (1996a). Les réseaux des Diasporas *In (Prévélakis, G., dir.) Les réseaux des Diasporas*, p. 29-34. Nicosie: Cyprus Research Center.
- PRÉVÉLAKIS, Georges (1996b). Les espaces de la diaspora hellénique et le territoire de l'État grec *In (Prévélakis, G., dir.) Les réseaux des Diasporas*, p. 53-67. Nicosie: Cyprus Research Center.
- QUIVY, Raymond et Luc VAN CAMPENHOUDT (1988). L'analyse de contenu *In Manuel de recherches en sciences sociales*, p. 216-239. Paris: Dunod.
- RAULIN, Anne (1991). Minorités intermédiaires et diasporas *Revue Européenne des Migrations Internationales* 7 (1), p. 163-169.
- RENAN, Ernest (1990). What is a nation? *In (Bhabha, Homi, ed.) Nation and Narration*, p. 8-21. London, New York: Routledge.
- RIVIÈRE, Claude (1988). La ritualisation politique *Revue de l'Institut de Sociologie* (3-4), p. 221-228.
- RODAL, Aiti (1984). L'identité juive *In (Anctil, p. et G. Caldwell, dir.) Juifs et réalités juives au Québec*: 19-51. Montréal: Institut québécois de recherche sur la culture.

- ROGERS, Susan C. (1992). Culture et changement social dans l'Occident contemporain *L'Homme* 32 (121), p. 31-46.
- RUDDER (de), Véronique (1985). L'obstacle culturel: la différence et la distance *L'Homme et la société* (77-78), p. 23-49.
- RUPP, Pierre (1980). Anthropologie et histoire de l'"identité nationale". Synchronie des conflits, diachronie des solidarités. In (Tap, p. éd.) *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Actes du colloque international. Toulouse sept. 1979., p. 61-63. Toulouse: Privat.
- SABOURIN, Paul (1997). Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs *Sociologie et sociétés* 29 (2), p. 139-161.
- SACHOT, Maurice (1998). *L'invention du Christ: genèse d'une religion* Paris: Odile Jacob.
- SAFRAN, William (1990). Ethnic Diasporas in Industrial Societies: A Comparative Study of the Political Implications of the "Homeland" Myth. In (Simon-Barouh, I. et P.-J. Simon, dir.) *Les étrangers dans la ville*, p. 163-177. Paris: L'Harmattan.
- SAHAGUIAN, Jean-Daniel (1990). L'Église évangélique arménienne In (Dédéyan, G., dir.) *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 111-118. Toulouse: Privat.
- SAINSAULIEU, Renaud (1985). *L'identité au travail*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- SALAMAN, Graeme (1979). *Work Organization. Resistance and control* New York: Longman.
- SALAMAN, Graeme (1981). *Work Organization and Class Structure* New York: M.E. Sharpe, inc.
- SALES, Arnaud (1979). Système mondial et mouvements nationaux dans les pays industrialisés: l'exemple Québec-Canada *Sociologie et Sociétés* 11 (2), p. 69-95.
- SANGUIN, André-Louis (1994). Les diasporas et leurs trajectoires dans les grandes métropoles canadiennes: l'exemple de Montréal *Noroi* t.41 (161), p. 111-129.
- SANICOLA, Lia (1994). *L'intervention de réseaux* Paris: Bayard.
- SAYAD, A. (1987). La culture en question In (Camilleri, C., A. Sayad et I. Taboada-Léonetti, dir.) *L'immigration en France. Le choc des cultures* Actes du colloque 'Problèmes de culture posés en France par le phénomène des migrations récentes', mai, p. 9-26. La Tourette: Centre Thomas Moore.
- SCHMITTER, Philippe (1997). *Intermediaries in the Consolidation of Neo-Democracies: the Role of Parties, Associations and Movements* Barcelone: Institut de Ciènces Polítiques i Socials.
- SCHNAPPER, Dominique (1987). Les limites de la démographie des juifs de la diaspora *Revue française de sociologie* 28: 319-332.
- SCHNAPPER, Dominique (1990). *Juifs et israélites* Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (1993). Ethnies et nations *Cahiers de recherche sociologique* (20), p. 157-167.
- SCHNAPPER, Dominique (1994). La logique de la nation civique In *La communauté des citoyens, sociologie de la nation*, p. 96-108. Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (1996). Intégration et exclusion dans les sociétés modernes In (Paugam, S., dir.) *L'exclusion, l'état des savoirs*, p. 23-32. Paris: La découverte.
- SCHNAPPER, Dominique (1999a). *La compréhension sociologique* Paris: PUF.
- SCHNAPPER, Dominique (1999b). Traditions nationales et connaissances rationnelle *Sociologie et sociétés* 31 (2), p. 5-13.

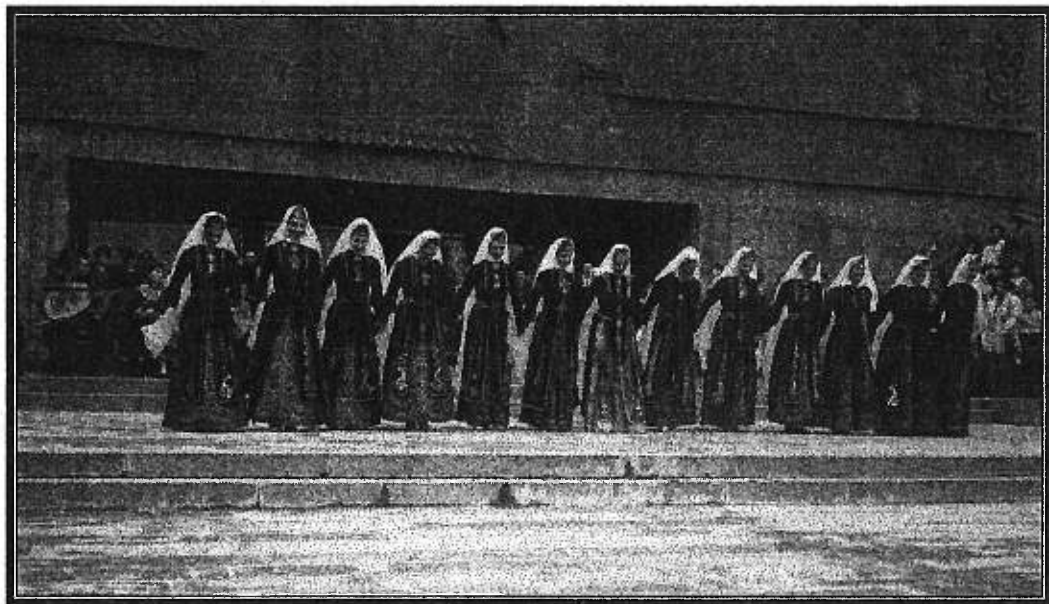
- SCHÖPFLIN, George (1995). Nationhood, Communism and State Legitimation *Nations and Nationalism* 1 (1), p. 81-91.
- SHAIN, Yossi (1989). *The frontier of loyalty* Hanover: University of England.
- SHEFFER, Gabriel (1993). Ethnic Diasporas: A Threat to Their Hosts? In (Weiner, M., ed.) *International Migration and Security*, p. 263-285. Boulder: Westview Press.
- SHEFFER, Gabriel (1996). Whither the Study of Ethnic Diasporas? Some Theoretical, Definitional, Analytical and Comparative Considerations In (Prévélakis, G., dir.) *Les réseaux des Diasporas*, p. 37-46. Nicosie: Cyprus Research Center.
- SHILS, Edward (1995). Nation, Nationality, Nationalism and Civil Society *Nations and Nationalism* 1 (1), p. 93-118.
- SHIRINIAN, Lorne (1992). *The Republic of Armenia and the Rethinking of the North-American Diaspora in Literature* Lewinston (NY): The Edwin Mellen Press.
- SILVERMAN, David (1970). *La théorie des organisations* Bruxelles: Dunod.
- SIMELL, Georg (1984). Métropoles et mentalité In (Grafmeyer, Y. & I. Joseph, eds.) *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, p. 61-77. Paris: Aubier Montaigne.
- SIMON, Gildas (1995). *Géodynamique des migrations internationales dans le monde* Paris: Presses universitaires de France.
- SIMON, Gildas (1998). La planétarisation des migrations internationales In (Knafou, R., dir.) *La planète 'nomade'*, p. 59-76. Paris: Belin.
- SIMON, Pierre-Jean (1981). Minorités et territoires *Pluriel* (25), p. 3-10.
- SMITH, Anthony, D. (1983) [2^e éd.]. *Theories of Nationalism* Londres: Duckworth.
- SMITH, Anthony D. (1995). Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations *Nations and Nationalism* 1 (1), p. 3-23.
- SMITH, Peter B. (1973). *Groups within Organizations* London: Harper & Row.
- SPERBER, Dan (1993). Interpreting and Explaining Cultural Representations In (Palsson, G., ed.) *Beyond Boundaries Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, p. 162-183. Oxford, Providence: Berg.
- STOLCKE, Verena (1997). The 'Nature' of Nationality In (Bader, V., ed.) *Citizenship and Exclusion*, p. 61-80. Great Britain: MacMillan Press.
- STRAUSS, Anselm (1992). *La trame de la négociation*. (Textes réunis et présentés par Isabelle Baszanger), p. 245-268. Paris: L'Harmattan.
- SZANTON BLANC, Cristina, Linda BASCH, et Nina GLICK SCHILLER (1995). Transnationalism, Nation-States and Culture *Current Anthropology* 36 (4), p. 683-686.
- TABOADA-LÉONETTI, Isabelle (1987). Stratégies culturelles des immigrés: complexité des enjeux et ambiguïté des politiques culturelles (le cas des femmes immigrées) In (Camilleri, C., Sayad, A., Et I. Taboada-Léonetti, dir.) *L'immigration en France. Le choc des cultures* Actes du colloque 'Problèmes de culture posés en France par le phénomène des migrations récentes', mai 1984, p. 63-80. La tourette: Centre Thomas Moore.
- TABOADA-LÉONETTI, Isabelle (1989). Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques *Revue internationale d'action communautaire* 21 (61), p. 95-107.

- TABOADA-LÉONETTI, Isabelle (1998). La nation: le civique et l'ethnique. *Cultures en mouvement* (10) août-sept. 98: 30-33.
- TAP, Pierre et Marie-Thérèse PI-SUNYER (1988). Crise d'identité et troubles de l'altérité à l'adolescence *Annales de Vaucluse* 1 (28), p. 13-34.
- TARRIUS, Alain (1995). Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille: du commerce communautaire aux réseaux de l'économie souterraine mondiale *Journal des Anthropologues* hiver (59), p. 15-36.
- TCHILINGIRIAN, Hratch (1993). *A Brief historical and theological introduction to the Armenian Apostolic Orthodox Church* Montréal: Diocese of the Armenian Church of Canada.
- TCHOBANIAN, A. (1913). *Le peuple arménien: son passé, sa culture, son avenir?* Paris: Geutner.
- TER MINASSIAN, Anahid (1983). *La question arménienne* Rocquevaire: Parenthèses.
- TER MINASSIAN, Anahid (1990a). Le Génocide de 1915 In (Dédéyan, G., dir.). *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 57-58. Toulouse: Privat.
- TER MINASSIAN, Anahid (1990b). L'indépendance nationale et les grandes espérances arméniennes (1918-1920) In (Dédéyan, G., dir.). *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 59-64. Toulouse: Privat.
- TERNON, Yves (1995). La mise à mort d'un peuple *L'Histoire* (187), p. 24-32.
- THÈDE, Nancy (1998). *L'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie*. Thèse de doctorat, Université Montréal.
- TODOROV, Tzvetan (1995). *Les abus de la mémoire* Paris: Seuil.
- TÖLÖYAN, Khachig (1999). Culture, Identity and Relations Between Armenia and the Dispersion In *Rapport de la Conférence Arménie-Diaspora*, conférence, tenue les 22 et 23 septembre 1999 à Yérévan, www.armeniadiaspora.com.
- TOURAINÉ, Alain (1998). Globalisation et sociétés locales In (Knafo, R., dir.) *La planète 'nomade'*, p. 15-26. Paris: Belin.
- TSAYRAGUYN, Yeznik (1994). On the Circular-Letter Entitled 'Return to Armenia' of the Armenian Catholicos Patriarch Hovhannes Petros In *A Critical Examination of Armenian Catholic Communities in Transcaucasia*, p. 1-11. New York: St. Vartan Press a publication of the Krikor and Clara Zohrab Information Center.
- VAN SCHENDEL, Nicolas (1987). Identité en devenir et relations ethniques *Apprentissage et socialisation* 10 (2), p. 87-97.
- VASQUEZ, Ana (1987). Les avatars de l'identité culturelle étudiée chez les exilés *L'Homme et la société* 83, p. 28-38.
- VICARIAT DE PRÉLATURE ARMÉNIENNE DU CANADA ET DE L'EST DES ÉTATS-UNIS (1997). *Visite pontificale de sa Sainteté Aram I Catholicos du Saint-Siège de Cilicie* Montréal; Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis.
- VICARIAT DE PRÉLATURE ARMÉNIENNE DU CANADA ET DE L'EST DES ÉTATS-UNIS (1997). *A Pontifical Visit* Montréal; Vicariat de prélatrice arménienne du Canada et de l'est des États-Unis.
- WEBER, Max (1971 [1922]). *Économie et société* t.1. Paris: Plon.
- WEBER, Max (1987). Ethnic Groups In (Driedger, L., ed.) *Ethnic Canada*, p. 14-27. Toronto: Copp Clark Pitman.

- WILLIAMS, P. (1987). Les couleurs de l'invisible: Tsiganes dans la banlieue parisienne In (Gutwirth, J. et C. Pétonnet, eds.) *Chemins de la ville*, p. 53-72. Paris: C.T.H.S.
- ZACOT, François (1980). Identité: trois pour le prix de deux In (Tap, p., éd.) *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*. Actes du colloque international. Toulouse septembre 1979, p. 51-52. Toulouse: Privat.
- ZAKARIAN, Norvan (1990). L'Église apostolique arménienne In (Dédéyan, G., dir.) *Les Arméniens: histoire d'une chrétienté*, p. 89-98. Toulouse: Privat.
- ZENNER, W.P. (1987). Common Ethnicity and Separate Identities. Interaction Between Jewish Immigrant Groups In (Kim, Y.Y. et W.B. Gudykunst, eds.) *Cross-cultural adaptation*, p. 267-285. New York: Sage Publication.
- ZIROTTI, Jean-Pierre (1983). Les tsiganes ou l'identité sans frontières *Peuples méditerranéens* (24), p. 61-69.
- ZYLBERBERG, Jacques et Yuki SHIOSE (1999). L'identité culturelle et l'état anthropologue In (Kall, K. et L. Turgeon, dir.) *Champ multiculturel, transactions interculturelles*, p.99-132 Montréal: L'Harmattan.



Danseurs devant le temple de Garni (datant du 1^{er} siècle) (Arménie)



Danseurs devant le musée d'Erébouni (Arménie)

Annexes

La théorie des organisations

Depuis plusieurs années, l'approche organisationnelle connaît un grand intérêt dans des champs disciplinaires aussi diversifiés que la sociologie, l'économie, la gestion, le droit, l'histoire, l'anthropologie et le travail social. Mais, elle n'est devenue inter-disciplinaire que suite à la réflexion sur la globalisation et sur ses effets, au cours des années 80. La théorie des organisations tente, de nos jours, d'expliquer pourquoi les organisations sont structurées de telle ou telle manière, d'identifier les facteurs qui déterminent la structure organisationnelle et de saisir la dynamique à l'œuvre dans l'organisation. Nombreux sont donc les chercheurs qui, actuellement, s'intéressent à l'organisation, non seulement en tant qu'objet d'enquête mais aussi comme outil de compréhension du social. C'est également dans cet objectif de mieux comprendre la dynamique propre à la diaspora arménienne, à partir de ses organisations, que nous utilisons, dans cette thèse, cette théorie.

PREMIÈRE SECTION: LES THÉORIES SUR L'ORGANISATION

Au cours de l'histoire des sciences sociales, trois importants courants de recherche sur l'associationnisme furent développés, explique Albert Meister (1972). Le premier émerge en Europe au XIX^e siècle et disparaît avec la Première Guerre mondiale. Le deuxième courant apparaît par la suite sur le continent nord-américain et s'intéresse spécifiquement aux associations en tant que support à la démocratie. Finalement, le troisième naît suite à des préoccupations essentiellement politiques. Celui-ci, toujours en vigueur de nos jours, s'inscrit dans la réflexion sur les relations internationales.¹ Mais, ce n'est que récemment (depuis une trentaine d'années environ) que l'organisation est devenue un objet ethnologique, associé à la communauté et à l'associationnisme en général.²

¹ C'est J. Rosenau qui, à la fin des années 80, met en lumière la multiplicité des interactions présentes, par le biais des réseaux; entre deux niveaux de la réalité: le micro-sociologique (l'individu et les associations) et le macro-sociologique (les communautés transnationales et les États-nations).

² L'anthropologie politique se trouve au cœur de l'anthropologie depuis fort longtemps, ce qui s'explique peut-être par le fait que les ethnologues ont toujours été confrontés à l'entrecroisement du politique, du social et du symbolique. Mais, si pendant nombre d'années, l'anthropologie politique s'est intéressée à la question du pouvoir à partir d'oppositions binaires, telles que 'centre-périphérie', local-national, tradition-modernité, etc., aujourd'hui, du fait de la (dé/re) territorialisation des identités et de la prise de conscience de l'inscription dans l'histoire des pratiques politiques, ces oppositions apparaissent obsolètes parce qu'elles ne reflètent pas la complexité de l'enchevêtrement du spatial et du temporel dans les pratiques du pouvoir.

La logique du pouvoir qui prévaut dans le domaine politique au sens large est celle de l'ordre, du contrôle de l'existence publique et privée des gens (par l'imposition de frontières psychologiques et territoriales).³ Sa ressemblance avec celle qui prime dans le domaine économique et qui se fonde sur le profit et la croissance mesurés en termes économiques (par la production et la consommation de masse), explique que la sociologie des organisations (s'intéressant aux entreprises) et l'anthropologie du pouvoir (s'intéressant aux membres des organisations) soient si proches l'une de l'autre (Laurin-Frenette, 1983).

1.1 LA NAISSANCE DES THÉORIES SUR L'ORGANISATION

Selon la théorie organiciste (nous retrouvons au sein de ce courant, né vers la fin du XIX^e siècle, E. Durkheim, H. Spencer et A. Comte), l'organisme biologique est comparé à l'organisme social. H. Spencer, qui a contribué de manière importante au développement de cette école de pensée, entre 1877 et 1896, affirme ainsi que tout organisme est un système qui se compose de trois sous-systèmes: celui de la nutrition, celui de la distribution et celui de la régulation. Quelques années plus tard, apparaît le paradigme fonctionnaliste, sous la direction d'Émile Durkheim dont la préoccupation principale est de comprendre comment la société fonctionne. Ce paradigme qui explique la société en termes de strates hiérarchiquement distribuées (mais sans implication d'oppositions ou de conflits entre elles), ou d'interconnexion de processus, assume que dans tout ensemble social, chacun des éléments est fonctionnel pour le système social tout entier. L'étude d'É. Durkheim sur la solidarité affirme, de plus, que deux processus jouent en même temps dans l'établissement de ce lien: la perception d'être semblable (ou la 'solidarité mécanique') et l'interdépendance (ou la 'solidarité organique').⁴ Ce chercheur en conclut que les facteurs et institutions qui permettaient aux sociétés primitives d'établir une solidarité sociale ont été remplacés dans la société moderne par une division du travail productrice d'anomie, à la fois par manque de contrôle social en général et par un trop grand contrôle social sur certains plans (Salaman, 1981).

Ce sont les sociologues de l'école durkheimienne qui théorisent les premiers la notion d'institution, sur la base de la représentation du rituel établie par E. Durkheim. Celui-ci qui est appréhendé comme une manière de faire, de sentir, de penser, 'cristallisée' et à peu près constante, contraignante et distinctive d'un groupe social donné, permet de conceptualiser la

³ Marc Abélès déclare ainsi, dans un texte paru en 1995, que l'institution constitue le lieu du politique par excellence.

⁴ Au niveau de l'organisation, cette 'solidarité organique' s'exprime par la division du travail entre les membres et par la complémentarité des fonctions remplies par chacun.

notion 'd'institution' comme un mécanisme permettant la préservation du consensus⁵ et par le fait même, de l'ordre social.⁶ Quatre écoles de pensée adhèrent à ce paradigme fonctionnaliste: l'école classique, l'école néo-fonctionnaliste, l'école de pensée stratégique et l'école de la prise de décision.

L'école classique s'appuie sur la théorie wébérienne de la bureaucratie et de la rationalité⁷: «*For Weber, bureaucracy was a form of organisation characterised by particular structures and legitimations of control, a form where rationality was represented at its purest*» (Salaman, 1979, p. 12) alors que la rationalité est définie comme une utilisation du travail pensée de manière systématique, intensive et rationnelle (en raison des pertes d'argent provoquées par l'augmentation de la taille des entreprises, de la spécialisation et de la mécanisation des fonctions) qui aurait petit à petit expropriée les travailleurs du produit de leur travail. Parce que le système capitaliste et la bureaucratie sont construits sur le principe de la rationalité, précise Max Weber (1971 [1922]), on peut affirmer que leur développement découle du processus de modernisation. Ce chercheur soutient en effet que la bureaucratie (mécanisme de contrôle et de coordination) gouverne plusieurs aspects de la vie sociale moderne, de l'Église à l'État, en passant par les partis politiques et les entreprises économiques; en conséquence, il définit l'organisation moderne comme un système rationnel, marqué par la bureaucratie et par la soumission volontaire, ce qui la distingue des organisations traditionnelles. M. Weber distingue trois formes précises de soumission volontaire: rationnelle, traditionnelle et charismatique. Il explique ce rapport d'obédience en relation avec la reconnaissance de l'ordre impersonnel légalement établi qui (dans son idéal-type) s'appuie sur l'explicitation des tâches liées aux postes de l'organisation, sur les normes et les règlements de l'organisation, sur une hiérarchie formalisée des postes, sur la spécialisation des fonctions, ainsi que sur la présence de relations impersonnelles. À partir de ce postulat, M. Weber opère une distinction entre les statuts de groupes qui ne sont pas organisés en actions collectives, les classes (sociales, commerciales et de propriété) qui utilisent des stratégies pour atteindre certains buts et les partis qui exercent une action politique aux niveaux micro et macro de la société. Ces trois statuts correspondraient ainsi aux trois types de la stratification des formes de relations

⁵ Le consensus est une attitude commune face à une certaine situation. Il s'agit souvent d'un processus inconscient, façonné par une longue série d'interactions entre les individus explique Alex Mucchielli (1977, p. 55).

⁶ Plusieurs chercheurs ont, par la suite, critiqué cette définition qui insinue que chaque régulation sociale doit être considérée comme une institution puisque que toute institution est normative et toute régulation sociale est contraignante.

⁷ La rationalité d'une organisation, explique G. Salaman (1981), doit être vue comme un système de règles, de procédures qui servent les intérêts de certains membres. Ce corpus d'intérêts détermine les stratégies qui seront choisies, les technologies qui seront appliquées et les systèmes organisationnels qui seront établis. Seulement, précise ce même auteur, elle nécessite la présence d'une possibilité de contrôle technique et donc, requiert un type d'action qui implique la présence d'un rapport de force. Elle est, en conséquence, de type formel lorsqu'elle évalue les coûts et profits liés à une décision mais, elle devient substantive lorsque ce calcul s'applique aux relations sociales.

liées au marché.⁸ La principale critique faite à cette approche tient au fait que le facteur humain y est oublié au bénéfice de l'efficacité et de la rationalité organisationnelles.

Les principes au fondement de cette école classique sont, plus tard, nuancés avec l'émergence de la théorie néo-fonctionnaliste (ou structuro-fonctionnaliste). Cette école qui conçoit l'organisation comme un système social, s'appuie sur le principe de pré-requis fonctionnels et celui de compatibilité (fonction)/incompatibilité (dysfonction) des éléments entre eux. En 1951, Talcott Parson affirme ainsi que toute organisation s'insère dans un ensemble plus vaste, avec lequel elle est en interaction sur la base d'échanges et de réciprocités. Dans ce système, l'acteur poursuit ses propres objectifs, tout en tenant compte de ceux visés par l'organisation. Cette école de pensée met l'emphase sur les besoins qui seraient développés par l'organisation en fonction de sa structure organisationnelle, de ses rapports avec le milieu dépendamment des objectifs qu'elle vise et des moyens utilisés pour arriver à ses fins. Ces besoins seraient comblés par l'adaptation, la mobilisation et la gestion des ressources dont elle dispose.

De cette école émerge l'école de pensée stratégique, développée par Michel Crozier en France, dans les années 60.⁹ Cette école cherche à déterminer les facteurs responsables de l'action concertée dans une organisation. Elle postule ainsi qu'il existe une relation dynamique entre le membre (capable d'effectuer des choix rationnels en fonction de ses intérêts et d'élaborer des stratégies pour atteindre ses fins) et le système organisationnel (c'est-à-dire la rationalité des autres acteurs présents). L'organisation est alors conçue en tant qu'espace conflictuel, où le pouvoir sert de médiateur à la résolution de ces tensions (Crozier et Friedberg, 1977; Chanlat, 1992).

De l'école néo-fonctionnaliste, naît également l'école de la prise de décision, développée aux États-Unis sous l'impulsion de J. March et M. Simon, dans les années 70. L'école de la prise de décision a pour objectif principal de comprendre le processus décisionnel dans l'organisation. J. March et M. Simon (1974) soutiennent de fait que le contexte global (les ressources économiques, politiques, sociales, etc.) justifie une décision adaptée à chaque

⁸ Notons que la présence d'une stratification sociale, constatée également par Karl Marx, est analysée par ce dernier en termes d'oppositions, de conflits de classes. K. Marx conçoit les structures bureaucratiques en tant qu'instruments d'oppression capitalistes, parce que l'appareil administratif appartient à l'État, que celui-ci est structuré en classes et qu'il exprime des intérêts de classes (Marx et Engels, 1934).

⁹ Alors que depuis les années 40 ce champ est en plein essor aux États-Unis, signale Jean-François Chanlat (1992), ce n'est que sous l'impulsion du sociologue Michel Crozier que l'organisation émergera réellement, en France, en tant qu'objet central d'étude. Au Québec, à la même période, les réformes politiques, sociales et éducationnelles encouragent également ce genre de travaux qui sont plus proches dans leur philosophie de ceux des chercheurs français que des théoriciens américains. Toutefois, l'intérêt envers les phénomènes organisationnels n'apparaît réellement dans l'espace francophone que dans les années 80.

situation; d'où la présence d'une rationalité limitée quant au nombre de choix réellement présents.

1.2 L'APPLICATION CONTEMPORAINE DE LA THÉORIE DES ORGANISATIONS

Aujourd'hui, on entend par 'structures sociales' tout ce qui se trouve entre les pouvoirs organisés et reconnus d'une part (institutions, organisations, associations), et les groupes informels (famille, réseaux d'amitiés et de voisinage) d'autre part.

Les groupes informels ont pour fonction d'offrir un support social qui assure la stabilité émotionnelle du membre. Ils constituent, en même temps, des points de référence et servent de modèle aux comportements dans et hors de ces groupes. Les relations dans les groupes informels se caractérisent par la spontanéité, par des relations fondées sur les contacts directs et en fonction de la sympathie éprouvée. De fait, généralement, celui qui entre dans le groupe est déjà lié à un ou plusieurs membres. Les membres forment donc des réseaux primaires au sein desquels circule la rumeur. Les communications dans ces petits groupes sont véhiculées de personne à personne, généralement entre membres qui possèdent un pouvoir l'un sur l'autre, souligne John French (1977), mais chaque membre exerce une certaine forme de sélection dans la réception des informations ainsi que dans leur compréhension, d'où la présence constante d'une certaine déformation dans les informations transmises. La dimension de ces réseaux d'information est variable et certains couvrent de grandes étendues géographiques grâce aux technologies de l'information. Leur dimension dépend de la nature de la communication et du prestige des informateurs (Meister, 1972). Cela signifie donc que, par chacun de leurs membres, les petits groupes sont branchés sur plusieurs réseaux.

À l'inverse, l'organisation formelle étant toujours établie avec une volonté explicite de réaliser certains objectifs, les chercheurs contemporains s'entendent pour dire que toutes les organisations formelles imposent des règles qui codifient le comportement de leurs membres dans le sens des objectifs poursuivis, et que toutes possèdent une structure formelle de statuts (différenciation des tâches) qui comprend des canaux de communication et des lignes hiérarchiques (différenciation des rôles) clairement définies (Silverman, 1970; Guigo, 1992; Meister, 1972, 1974; Mucchielli, 1977).¹⁰ De plus, parce que toute organisation est formée à partir d'un système où s'entrecroisent de nombreux petits groupes, elles sont toutes,

¹⁰ «Des dynamiques de différenciation s'exercent ainsi à plusieurs niveaux: en particulier, la division des tâches et la hiérarchie fondent des catégorisations «horizontales» et «verticales» internes, dont certaines s'emboîtent les unes dans les autres. Identification, différenciation, segmentation: voilà qui intéresse au premier chef l'ethnologie» (Guigo, 1992, p. 49).

également, des coalitions (Smith, 1973).¹¹ Du fait que leur fonctionnement dépend d'une interaction avec l'extérieur, elles sont aussi des systèmes ouverts. Elles tendent, en conséquence, à instaurer des filtres afin de limiter les influences externes (Boudon et Bourricaud, 1986 [1982]). Cette double caractéristique d'ouverture et de fermeture des organisations a induit, dans la sociologie des organisations de langue française, deux principaux courants d'analyse des rapports sociaux. Le premier explique les traits de l'organisation et le type de rapport qu'elle développe avec l'extérieur à partir de l'observation de ses particularités intra-organisationnelles. Il s'attarde ainsi aux différentes formes d'implication des membres (le calcul, l'engagement, le retrait, etc.), ainsi qu'aux formes de pouvoir en présence (coercitif, rémunérateur, normatif, etc.). Le second cherche, pour sa part, à expliquer les modalités de fonctionnement de l'organisation et ses problèmes, par l'adoption d'une approche qui s'intéresse à l'aspect inter-organisationnel (ses relations avec l'environnement global). Les chercheurs de ce courant se penchent donc sur le contexte environnemental (calme, groupé, perturbé, etc.), ainsi que sur les principaux bénéficiaires (les clients, le grand public, le patronat, etc.).

Pendant très longtemps, souligne A. Mucchielli (1977), les chercheurs en sciences sociales ont expliqué les actions interpersonnelles et collectives à partir de la culture et des sous-cultures présentes au sein d'une même organisation (l'approche socioculturelle).¹² Toutefois, à partir des années 40, la psychologie et la sociologie industrielle, principalement américaines, ont orienté la recherche vers les facteurs contextuels présents dans l'organisation pour expliquer les comportements (l'approche psychosociologique).¹³ Quelques années plus tard, en France, Michel Crozier a développé une nouvelle approche en insistant sur l'importance du pouvoir dans les relations informelles au travail (l'approche sociopolitique).¹⁴ Ce théoricien a mis en lumière, d'une part, que les modèles culturels de relations influencent autant les comportements collectifs au travail que les capacités stratégiques des individus à se définir comme acteurs et d'autre part, que les apprentissages culturels peuvent également être le résultat d'opportunités d'interactions nouvelles: «Une culture d'entreprise peut alors être comprise comme la conséquence des types d'identité collective qui trouvent à s'entendre,

¹¹ «L'organisation est un enchevêtrement de groupes informels qui peuvent aussi bien être verticaux (par rapport à la structure hiérarchique formelle) qu'horizontaux ou encore mixtes» (Mucchielli, 1977, p. 62).

¹² L'approche socioculturelle tente de relier aux phénomènes se produisant dans une organisation donnée, certains traits de sa culture organisationnelle. Elle se divise en deux sous-courants: le premier utilise la culture organisationnelle (appréhendue comme un instrument de gestion) pour expliquer la dynamique et les résultats de l'organisation, alors qu'à l'inverse, le second courant tente de restituer l'univers culturel des organisations à partir des dynamiques observables.

¹³ L'approche sociopsychologique s'intéresse aux besoins des individus dans l'organisation et tient compte du jeu politique entre eux.

¹⁴ L'approche sociopolitique insiste sur l'environnement social où s'insère l'organisation et de ce fait, met l'accent sur l'aspect politique interne aux rapports de pouvoir afin de comprendre son action.

s'affronter, se dominer ou s'allier au sein des organisations» (Sainsaulieu, 1985: XIII).¹⁵ L'approche 'anthropologique' que nous avons retenue dans le cadre de cette thèse et qui tente d'élargir le champ des connaissances organisationnelles à partir de la vie dans les organisations, découle de cette approche sociopolitique.

Malgré la diversité des regards, il semble toutefois que les chercheurs francophones soient particulièrement portés à concevoir l'organisation comme un champ politique où s'exerce différentes relations de domination (les relations de pouvoirs, le conflit, les processus de légitimation, etc.), et à s'intéresser majoritairement au sens caché des actions humaines. Ce point de vue se distingue particulièrement de celui adopté majoritairement par les Américains qui, au contraire, privilégient une approche très fonctionnaliste et conçoivent l'organisation comme un lieu avant tout consensuel. Par conséquent, ces deux regards différents influent, par le fait même, sur l'orientation des champs d'intérêts: alors que les francophones (en France et au Québec) tendent à poser leurs interrogation sur l'organisation en lien avec la société, les anglophones (aux États-Unis et en Grande-Bretagne) tendent, à l'inverse, à les limiter au milieu interne à l'organisation. Jean-François Chanlat (*ibid.*) explique cette différence d'intérêts en relation avec l'influence historique du marxisme dans les sciences sociales française, la longue tradition d'analyse critique de la pensée française et le caractère conflictuel des relations sociales en France.

DEUXIÈME SECTION: LA PARTICIPATION À L'ORGANISATION

Différents auteurs (Strauss, 1992; Salaman, 1979; Rogers, 1992; Smith, 1973; Colonomus, 1995) ont noté que la sociologie de l'organisation, bien qu'elle tienne compte des rapports de forces entre les membres, limite son regard au rôle que ces derniers occupent dans l'organisation. Ils proposent de dépasser ce cadre étroit d'interprétation pour s'intéresser aux processus de socialisation qui permettent que les gens soient contactés, soient introduits, se côtoient, soient accrochés à des mondes sociaux (Strauss, *ibid.*; Colonomus, *ibid.*), ou à l'observation de la place que ces membres occupent dans la société en général afin d'interpréter cette relation (Salaman *ibid.*; Smith, *ibid.*). Ce que ces théoriciens souhaitent correspond en fait au mandat que s'est donnée l'anthropologie du pouvoir. Dire que tout

¹⁵ Au cours des années, d'autres approches sont également apparues: l'approche actionnaliste qui considère les mouvements sociaux comme producteur d'histoire et conséquemment, conçoit l'organisation comme étant traversée par les enjeux et les conflits qui traversent la société (elle se penche ainsi à la fois sur la dialectique interne à l'organisation et sur sa dialectique externe); l'approche systémique qui perçoit l'organisation comme étant à la fois un système biologique et un système physique, l'approche communicationnelle qui insiste sur les

groupe (et toute organisation) existe dans un environnement physique et social tient de l'évidence, mais Susan Rogers (1992) insiste, très justement, sur le fait que les systèmes sociaux se construisent et se transforment dans l'interaction avec d'autres forces (historiques, économiques, politiques, etc.) qui façonnent la direction de cette évolution.¹⁶

2.1 LES FORMES DE LA PARTICIPATION

Comme toute action collective nécessite des ressources, une des obligations auxquelles est confrontée l'organisation est celle de mobiliser les individus qui possèdent les ressources désirées. Ces individus n'étant pas nécessairement prêts à contribuer, l'organisation doit les persuader: en répondant à leurs attentes, ou en les convainquant de la valeur des objectifs poursuivis, ou encore en les contraignant à participer (Breton, 1983). Diverses formes de participation aux organisations ont ainsi été identifiées par A. Meister (1972, 1974) qui en propose une typologie en six points: la participation de fait (involontaire parce que l'appartenance est consécutive à la naissance); la participation volontaire¹⁷ (choisie); la participation spontanée (volontaire, mais non réfléchie); la participation provoquée (par une influence extérieure); la participation imposée (par l'organisation); et la participation instrumentale (purement fonctionnelle). Ces différentes formes de participation appellent à leur tour différents modes d'identification. Le modèle fusionnel se caractérise par la pression au conformisme et par une grande dépendance vis-à-vis des représentants. Le modèle de négociation apparaît chez les représentants qui trouvent dans leurs responsabilités, la confirmation de leurs compétences, le moyen d'affirmer leur différence, d'établir des alliances et d'obtenir une reconnaissance sociale. Le modèle des affinités se limite à l'établissement de réseaux informels dans l'organisation qui permettent la mobilité sociale. Le modèle de retrait implique un désengagement dans les rapports collectifs (Sainsaulieu, 1985). À l'opposé, plusieurs stratégies de contestation existent aussi et fluctuent de l'apathie (absence d'engagement) à la violence, en passant par le refus (limitation de l'engagement) et par la contestation (remise en question des normes) (Meister, 1972).

modalités de communication au sein de l'organisation et finalement, une nouvelle approche émerge depuis peu et s'intéresse à l'aspect épistémologique (Chanlat, 1992).

¹⁶ On voit, en conséquence, rétrécir de plus en plus la frontière entre ces deux disciplines, sociologie des organisations et anthropologie du pouvoir.

¹⁷ Par 'volontariat' on entend généralement le caractère libre, non obligatoire de la participation, le dévouement et l'esprit de sacrifice des membres (surtout des *leaders*), de même que l'absence d'ingérence extérieure (Meister, 1974).

2.2 LE MEMBERSHIP

Dans toute organisation, il existe différents types de membres. Généralement les théories de l'organisation opposent deux grandes catégories: la 'technostructure', à laquelle correspondent les représentants, c'est-à-dire ceux qui détiennent l'accès à l'information, qui prennent des décisions, qui contrôlent et qui négocient; et la 'zérostructure', qui englobe tous ceux qui ne contribuent pas aux décisions. Une autre classification est proposée par A. Meister (1974). Elle distingue de manière beaucoup plus fine les divers rôles possibles au sein d'une organisation: le militant, l'animateur, le technicien et le membre.

Le militant est un participant actif et généralement bénévole d'une organisation à laquelle il s'identifie complètement. Comme il est centré sur l'objectif à atteindre, il développe une vision conflictuelle de la société et augmente même les tensions afin de dramatiser son action. Le militant, selon A. Meister, provient souvent d'une famille dont les membres sont aussi engagés dans diverses activités sociales et possède fréquemment un statut socioprofessionnel et socioéconomique plus élevé que celui des autres membres du groupe, ce qui lui assure un certain prestige. Ses sources d'information étant plus nombreuses que celles des autres membres, conséquemment, son niveau d'information est également plus élevé. La tâche de l'animateur consiste à provoquer la participation des membres à des objectifs fixés par lui ou par son institution (qui peut être extérieure au groupe au sein duquel il travaille). L'animateur et le technicien dirigent leur loyauté vers l'institution qui les emploie, ce qui ne les empêche pas de s'identifier parfois au groupe où ils travaillent. Quant au membre, il s'identifie à l'organisation, mais contribue peu aux décisions. De fait, certaines études montrent que ce sont chez les personnes dont le statut socioéconomique et professionnel est le plus élevé que l'on retrouve le plus haut taux de participation, alors que les individus, au statut socioéconomique et professionnel faible ont, à l'opposé, le sentiment que leur participation n'est ni nécessaire, ni désirée.

Il existe également deux grandes approches théoriques qui s'intéressent spécifiquement au *leadership* ethnique. La première met l'emphase sur les traits personnels des individus (ambition, désir de mobilité sociale et grand sens des responsabilités). Dans la seconde, l'accent est mis sur le niveau de réussite des représentants dans la société d'accueil, réussite qui leur confère une supériorité dans leur communauté. Cette seconde approche, cependant, se divise en trois sous-courants. L'un insiste sur le succès économique (qui serait lié au succès scolaire et professionnel) d'un individu comme facteur explicatif de sa position de représentant, l'autre établit un lien entre la position de représentant occupée dans le pays d'immigration et une position semblable occupée antérieurement au départ, dans le pays d'origine (donc, deviendraient représentants ceux qui l'étaient déjà avant la migration), et

finalement, le dernier insiste sur l'expérience acquise dans la société-hôte (connaissance de la langue et des codes sociaux) comme facteur prédictif du *leadership* ethnique.

Le rôle premier du *leader*, selon M. Martiniello (1994), est «de définir et de redéfinir continuellement l'identité collective, fondement de l'existence de la communauté. Ce faisant, le leadership gère, d'une certaine façon, les frontières de la communauté. Celles-ci, en effet varient avec les définitions de l'identité collective. À son tour, cette dernière sert de base à la définition des affaires publiques de la communauté et de leurs modes de régulation.» (p. 24). Pour ce faire, trois sphères principales d'exercices des rôles de *leader* peuvent être distinguées: l'étude de la sphère culturelle (souvent associée à la sphère religieuse) qui met l'accent sur le rôle que jouent à l'interne les *leaders*; selon cette approche, la transformation et le maintien de la frontière ethnique sont la conséquence des activités des *leaders* qui, eux-mêmes, sont influencés par l'identité ou les identités qu'ils choisissent ou qu'on leur attribue (fonction du contrôle du changement); l'analyse de la sphère politique qui met l'emphasis sur le rôle, à l'externe, des *leaders* qui sont perçus comme étant les intermédiaires entre le groupe et la société (fonction de représentation); les travaux portant sur la sphère sociale qui insistent sur le rôle d'aide et d'assistance qu'ont les *leaders* (contrôle de la vie sociale et l'attention placée sur la sphère psychologique qui invoque le rôle de modèle attribué aux *leaders*. Toutefois, la majorité des théoriciens ont insisté sur le fait que l'objectif premier des *leaders* est avant tout de rechercher du prestige pour eux-mêmes. De même, ces chercheurs insistent sur le fait que le rôle du *leadership* dans un groupe social est historiquement et socialement déterminé et que ce rôle varie en fonction du type de *leadership* exercé.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons montré le lien existant entre la sociologie des organisations et l'anthropologie du pouvoir. De fait, bien que l'objet d'étude dans ces deux domaines scientifiques a longtemps été différent (la sociologie des organisations s'intéressant aux organisations économiques, alors que l'anthropologie du pouvoir regardait les regroupements sociaux), les finalités en étaient cependant les mêmes; celles de déterminer les détenteurs du pouvoir et la façon dont il est exercé. Toutefois, bien que la théorisation sur l'organisation soit âgée de plus de cent ans, ce n'est que tout récemment que l'organisation (en tant que groupe formel) a été intégrée officiellement en anthropologie. Ce rapprochement, entre les deux disciplines, s'est réalisé grâce aux avancées qu'a connues la sociologie des organisations, sous l'impulsion de chercheurs tels É. Durkheim (auteur de la théorie sur la logique de l'industrialisme), de Max Weber (théoricien des organisations 'modernes') et Karl Marx (auteur

de la théorie des profits, de la contradiction et du contrôle). Ces développements ont permis de mieux comprendre les rapports sociaux (dans le champ de l'économie) et d'envisager les individus en tant qu'acteurs sociaux de leur devenir. C'est également à partir de ce moment que le champ de recherche sur les organisations dépasse le cadre du domaine économique pour intégrer l'ensemble des institutions sociales au sens large (la famille, l'État, l'école, l'église, etc.). L'émergence de l'approche 'actionniste', née de ces théorisations et qui traite l'organisation comme un lieu hétérogène, où les membres qui diffèrent en termes de caractéristiques génériques (âge, sexe, niveau d'études, etc.) et hiérarchiques, véhiculent des intérêts et des besoins différents, permet une nouvelle compréhension de l'organisation; celle-ci est désormais saisie en tant qu'espace de tensions, de conflits, mais aussi de concertation et d'action collective.

Quelques chercheurs, tels R. Breton (1964-1965, 1974, 1983, 1987) et M. Martiniello (1988, 1994), soutiennent qu'il importe d'intégrer aussi la communauté ethnique au champ de la théorie des organisations puisque, comme toute organisation, la communauté ethnique fonctionne sur la base d'un système de champs d'action politique et possède ses propres affaires internes et externes, sources de tensions, de conflit et de concertation. Les travaux de ces chercheurs prouvent, de fait, que la communauté ethnique possède, comme toute autre organisation, sa propre forme de gouvernement, c'est-à-dire ses règles, ses normes, ses processus de socialisation, de valorisation et de sanction. Il est donc tout à fait légitime de vouloir appliquer la théorie des organisations à cette forme de structure sociale.

CONSENTEMENT DES PARTICIPANTES ET PARTICIPANTS (représentants)
ASSENT OF PARTICIPATING (leaders)

Après avoir été informé/informée des objectifs et des buts de l'étude conduite par Annick Lenoir-Achdjian dans le cadre du doctorat en anthropologie (Université de Montréal) portant sur *Le lien à la nation en contexte de transnationalisation ; discours et pratiques dans la diaspora arménienne* (titre préliminaire), par la présente, je soussigné/soussignée _____ donne mon consentement à participer à ce projet. Ma collaboration est assurée à titre gratuit.

After being informed of the objectives and purposes of the study led by Annick Lenoir-Achdjian, within the framework of the doctorate in anthropology (University of Montreal) bearing on «The link with the nation in context of transnationalisation ; speeches and practical in the armenian Diaspora», by present, I undersigned _____ and give my assent to be taken part in this project. My collaboration is ensured on a purely free basis.

Je comprends que les données recueillies dans le cadre de cette enquête seront couvertes par la confidentialité.

I understand that the data collected within the framework of this investigation will be covered by the confidentiality.

Signé à _____ le _____

Signature

CONSENTEMENT DES PARTICIPANTES ET PARTICIPANTS (membres)
ASSENT OF PARTICIPATING (members)

Après avoir été informé/informée des objectifs et des buts de l'étude conduite par Annick Lenoir-Achdjian dans le cadre du doctorat en anthropologie (Université de Montréal) portant sur *Le lien à la nation en contexte de transnationalisation ; discours et pratiques dans la diaspora arménienne* (titre préliminaire), par la présente, je soussigné/soussignée _____ donne mon consentement à participer à ce projet. Ma collaboration est assurée à titre gratuit.

After being informed of the objectives and purposes of the study led by Annick Lenoir-Achdjian, within the framework of the doctorate in anthropology (University of Montreal) bearing on «The link with the nation in context of transnationalisation ; speeches and practical in the armenian Diaspora», by present, I undersigned _____ and give my assent to be taken part in this project. My collaboration is ensured on a purely free basis.

Signé à _____ le _____

Signature

Questionnaire d'entretien

PREMIÈRE PARTIE: IDENTIFICATION DU SUJET

Sujet n°: _____

1.1 IDENTIFICATION DU SUJET

1.1 Nom : _____

1.2 Prénom: _____

1.3 Sexe: Masc.: _____ Fém.: _____

1.4 Âge: 20-30: _____ 31-40: _____ 41-50: _____ 51-60: _____ 61 et +: _____

1.5 Lieu de naissance: ville: _____ pays: _____

1.6 Années de scolarité:

| | finies oui ou non | institutions | ville/pays |
|------------------------|-------------------------|--------------|------------|
| primaire | | | |
| secondaire | | | |
| technique | | | |
| pré-univer. (CEGEP) | | | |
| 1er cycle (BACC.) | | | |
| 2e cycle (Maîtrise) | | | |
| 3e cycle (Doctorat) | | | |

| | | | |
|--------|--|--|--|
| Autres | | | |
|--------|--|--|--|

1.7 Profession: _____

1.7.1 Revenu: - 30 000: _____ 30-45 000: _____ 46-60 000: _____ 61-75 000: _____
+ 76 00 : _____

1.8 Avez-vous accès à Internet au travail? oui _____ non _____

- 1.8.1 Avez-vous accès à Internet à la maison? oui ___ non ___
- 1.8.2 Adresse électronique où l'on peut vous rejoindre le plus facilement : _____
-
- 1.9.1 Durée de la présence au Canada: _____
- 1.9.2 Durée de la présence au Québec: _____
- 1.9.3 Raison(s) de la migration: _____
- 1.9.4 Avez-vous résidé dans d'autres pays plus d'une année durant
(avant la migration au Canada)? oui: ___ non: ___
- 1.9.5 Si oui, précisez lequel ou lesquels: _____
- 1.10.1 Statut marital marié : ___ veuf ___ divorcé ___ célibataire ___
- 1.10.2 Pays de provenance du conjoint : _____
- 1.10.3 Profession du conjoint : _____
- 1.11.1 Nombre d'enfants : _____
- 1.11.2 Age des enfants : _____

DEUXIÈME PARTIE : Questionnaire à l'intention des répondants

2.1 Les questions destinées aux représentants communautaires

2.1.1 Nom officiel de l'association

- Comment s'appelle votre association ?
- Est-ce que ce nom a un sens particulier ? ?

2.1.2 Date de fondation

- Qui sont les fondateurs de votre association?
- Quand votre association a-t-elle été fondée ?
- Où votre association a-t-elle été fondée ?
- Quels étaient les objectifs au fondement de votre association ?
- Quels sont aujourd'hui les objectifs au fondement de votre association ?
- Quels sont les moyens mis en œuvre pour atteindre vos objectifs ?

2.1.3 Statut de l'association

- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens avec une église arménienne en particulier ?
- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens avec un parti politique arménien en particulier ?
- Quels sont vos sources de subvention ??

2.1.4 Les membres

- Combien votre association compte-t-elle de membres ?
- Comment recrutez-vous vos membres ?
- Quelles sont les caractéristiques de vos membres [âge, sexe, profession, revenu, pays de provenance, langue, localisation résidentielle] ?
- Est-ce que vos membres appartiennent tous à la même confession religieuse ?
- Est-ce que vos membres appartiennent tous à la même idéologie politique ?

2.1.5 Le rôle du leader

- Quel poste occupez-vous dans le cadre de cette association ?
- Quelles sont vos fonctions ?
- Comment en êtes-vous arrivés à vous investir dans cette association ?
- Qu'est-ce qui vous motive à vous impliquer ? ?

2.1.6 Le mode de fonctionnement de l'association

- Comment avez-vous été nommé à ce poste ?
- Comment fonctionne la prise de décision ?
- Exigez-vous une cotisation de la part de vos membres ?
- Quelles sont les activités que votre association organise (types, fréquences) ?
- Comment les tâches sont-elles distribuées ?
- Tenez-vous des réunions à dates fixes (types, fréquences) ?

2.1.7 Liens développés avec les autres communautés arméniennes et non arméniennes

- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens avec d'autres associations, comités, organismes arméniens de Montréal ?
- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens avec d'autres associations, comités, organismes arméniens en diaspora ?
- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens avec d'autres associations, comités, organismes non arméniens à Montréal ?
- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens à une école arménienne en particulier ?
- Avez-vous développé dans le cadre de votre association des liens à des médias arméniens en particulier ?

2.2 Les questions destinées à tous les membres

2.2.1 Liens à l'Arménie

- Participez-vous à des activités particulières dirigées vers l'Arménie ?

2.2.2 Liens à la nation

- Que représente l'Arménie pour vous ?
- Si le passeport arménien était disponible, en feriez-vous la demande ?
- Que représente la diaspora pour vous ?
- Que représente le Canada / Québec pour vous ?

2.2.3 Liens à l'État d'Arménie

- Avez-vous constaté un changement en diaspora depuis la chute du régime communiste ?
- Avez-vous constaté un changement en diaspora depuis l'élection de Robert Kocharian à la présidence ?

2.2.4 Que pensez-vous des Partis politique arménien ?

- Êtes-vous (avez-vous déjà été) membre ou sympathisant d'un parti arménien ?
- Êtes-vous (avez-vous déjà été) membre ou sympathisant d'un parti non arménien ?

2.2.5 A quelle confession religieuse vous identifiez-vous?

- Quelle église fréquentez-vous?
- A quelles occasions ?

2.2.6 Que pensez-vous de la relation entre Etchmiadzine et Antélias?**2.2.7 Etes-vous membre d'autres associations, organisation ou comités?
[arménien ou non]**

- Lesquels?
- Pourquoi?

2.2.8 Etes vous inscrit dans le bottin arménien ?**2.2.9 Suivez-vous les nouvelles arméniennes ?**

- Comment (quels médias) ?
- À quel rythme?
- Pourquoi?

2.2.10 Dans quelles circonstances avez-vous rencontré votre conjoint ?

- Était-ce un choix de vie que vous aviez posé *avant* de le(la) rencontrer ?

2.2.11 Quelle(s) école (s) fréquente (ou ont fréquenté) vos enfants ?

- Pourquoi avez-vous choisi cette (ces) école(s) ?

2.2.12 Quels sont vos critères concernant vos destinations vacances ?

- Pourquoi?

L'échantillon de convenance

Soixante-dix personnes d'origine arménienne ont été interrogées formellement. Compte tenu des instruments d'enquête (entretiens semi-directifs enregistrés, puis transcrits, et observations participantes) que nous avons présentés au chapitre consacré à l'approche méthodologique, le nombre d'interlocuteurs rencontré est relativement élevé pour ce type d'investigation. Cependant, il demeure minime pour étudier la dimension stratégique des identifications. Notre intention étant de déconstruire le système de classification identitaire pour en comprendre les modalités, nous avons opté pour une division de notre échantillon global en deux sous-échantillons complémentaires: les représentants et les membres (qu'ils soient participants ou non).

Dans ce chapitre, nous présentons les données relatives à ces répondants; nous nous attardons sur les facteurs endogènes (origine, sexe, âge, confession religieuse), puis nous présentons les facteurs exogènes qui caractérisent nos répondants (état civil, âge à la migration, profession, niveau de scolarisation, etc.). Nous concluons avec la présentation du portrait type du répondant moyen.

PREMIÈRE SECTION: LES FACTEURS ENDOGÈNES CARACTÉRISANT LES RÉPONDANTS

D'entrée de jeu, il importe de noter que la quasi-totalité des répondants composant l'échantillon global (69 personnes sur 70 répondants) est arménienne par ses deux parents.

L'échantillon est formé pour les 2/3 d'hommes (47 personnes) et pour 1/3 de femmes (23 personnes). Cependant, si le groupe des représentants est majoritairement masculin (37 hommes pour 8 femmes), le groupe des membres est formé de 14 femmes et de 11 hommes (figure 14).

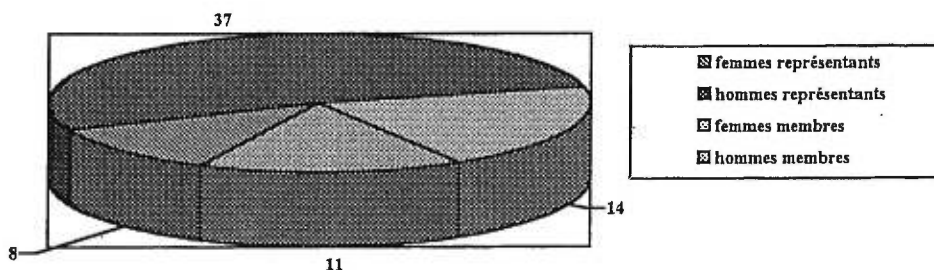


Figure 14: La distribution des répondants par catégorie sexuelle et selon leur statut de représentant ou de membres

Toutefois, la distribution des répondants par sexe varie grandement entre les sous-échantillons montréalais et parisien. À Montréal, la gente féminine ne compte que pour le quart du total de nos répondants (13 personnes sur 53), alors qu'à Paris, elles représentent la moitié de l'échantillon global (8 personnes sur 17) (figure 15). Cette différence dans la composition de ces deux sous-échantillons se justifie par la sélection même de nos répondants parisiens qui favorisait *de facto* une distribution par sexe plus égalitaire: du fait que les femmes accèdent proportionnellement moins souvent aux postes-clés à Montréal que les hommes (sauf en ce qui concerne les associations destinées à regrouper les femmes ou dites 'de bienfaisance'), elles se retrouvent en moins grand nombre dans notre échantillon.

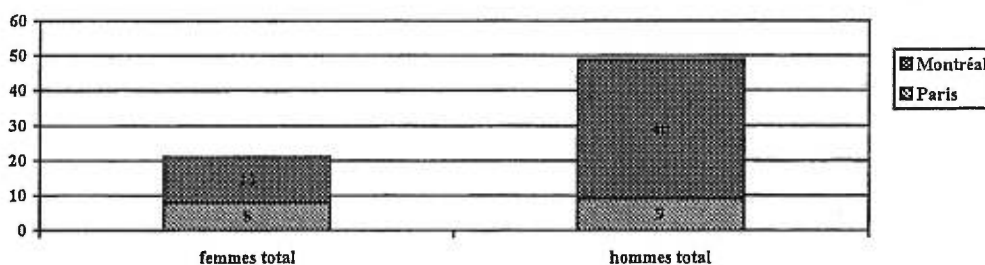


Figure 15: La distribution des répondants, en pourcentage, par sexe et par villes-terrain

L'ensemble des répondants a été redistribué en fonction de cinq groupes d'âge: les 21 à 30 ans, les 31 à 40 ans, les 41 à 50 ans, les 51 à 60 ans et les 60 ans et plus. À Montréal, les catégories 41-50 ans, 51-60 ans et 61 ans et plus, forment chacune environ le quart de l'échantillon global (elles comprennent 13 personnes respectivement), alors que la catégorie des 21-30 ans regroupe 6 personnes et celle des 31-40 ans en compte 8. À Paris, les catégories des 21-30 ans et des 61 ans et plus comptent chacune 4 personnes, alors que celle des 41-50 ans regroupe 6 personnes, que la catégorie des 31-40 ans compte 2 personnes et que celle des 51-60 ans n'en comprend qu'une seule (figure 16).

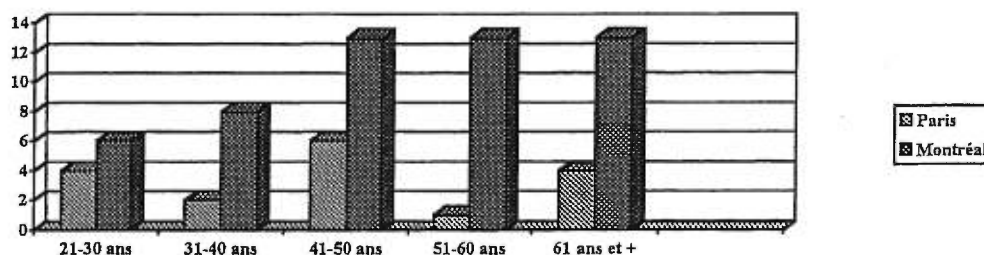


Figure 16: La distribution des répondants en fonction de leur âge

À la lumière de ces données, nous nous apercevons que l'échantillon global se divise très clairement en deux groupes d'âge: les 40 ans et moins qui regroupe 1/3 des répondants (20 personnes) et les 41 ans et plus qui en rassemble les 2/3 (50 personnes). Cette répartition reflète la distribution différentielle entre les représentants et les autres membres. Ainsi, les personnes recrutées comme membres forment la majorité des catégories 21-30 ans (8 personnes sur 25) et 31-40 ans (9 personnes sur 15), mais ce sont les représentants qui forment la majorité des catégories 41-50 ans (14 personnes sur 19), 51-60 ans (10 personnes sur 14) et 61 ans et plus (15 personnes sur 17) (figure 17). Nous expliquons ce déséquilibre à partir de nos critères de sélection différenciés concernant les représentants (sans méthode de quota basé sur l'âge) et des membres (où un quota basé sur l'âge fut imposé).

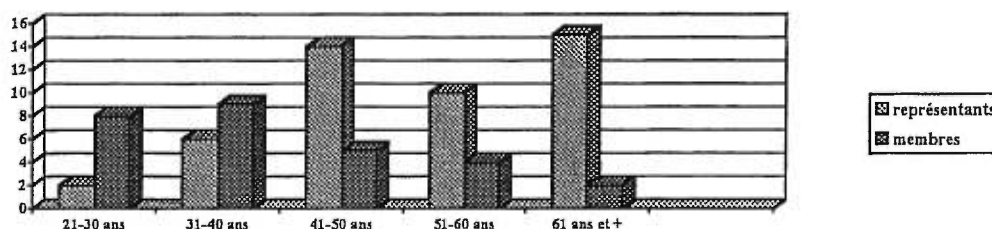


Figure 17: La distribution des membres et des représentants par tranche d'âge

L'échantillon global se compose majoritairement de personnes appartenant par la naissance à l'Église arménienne apostolique (59 personnes sur 70). Un certain nombre se réclame de l'Église arménienne catholique (7 personnes), une minorité est affiliée à l'Église évangélique arménienne (3 personnes) et une seule personne est rattachée à l'Église catholique romaine (figure 18).

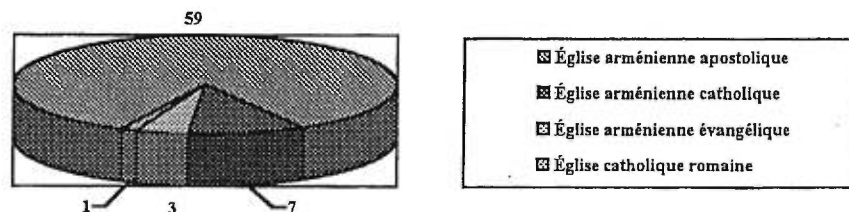


Figure 18: La distribution des répondants selon leur appartenance confessionnelle

DEUXIÈME SECTION: LES FACTEURS EXOGÈNES CARACTÉRISANT LES RÉPONDANTS

2.1 LES DONNÉES RELATIVES À L'ÉTAT CIVIL

Parmi nos 70 répondants, 43 sont mariés, 1 vit en union libre, 3 sont veufs, 3 sont divorcés et 20 sont célibataires (cette dernière catégorie étant composée essentiellement de prêtres et de personnes âgées de moins de 21 ans).

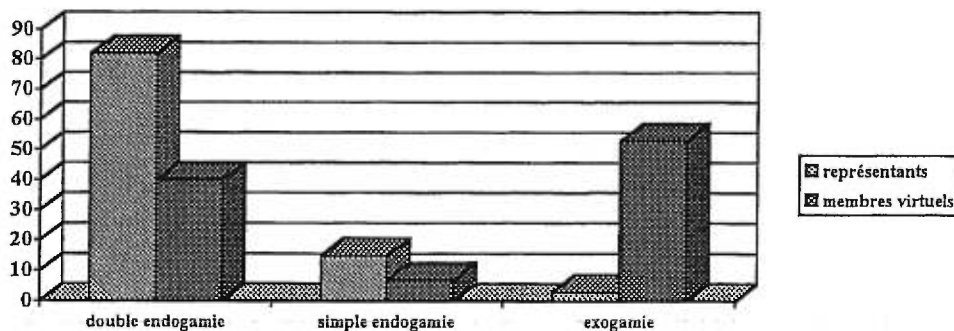


Figure 19: La distribution des répondants, en pourcentage, selon leur statut marital et leur statut de représentant ou de membres

Parmi les 50 personnes vivant ou ayant vécu en couple (qu'elles soient aujourd'hui veuves, séparées ou célibataires), 40 ont choisi un conjoint également d'origine arménienne. Toutefois, alors que la quasi-totalité des représentants ont fait ce choix (34 personnes sur 35), seule la moitié des personnes recrutées en tant que membres a également fait un mariage endogame (10 personnes sur 20). Il semble également que les représentants tendent plus souvent que les membres à choisir un conjoint à la fois arménien et compatriote (13 personnes sur 35 pour les représentants et 5 personnes sur 20 pour les membres). Ces chiffres

indiquent, en conséquence, que les représentants sont nettement plus endogames que les autres membres (figure 19).

La majorité des répondants est parent (57 personnes). La moitié d'entre eux a deux enfants (37 personnes), 9 n'en ont qu'un seul et 11 sont parents de trois enfants ou plus. Or, si les représentants et les autres membres se distribuent de manière similaire dans les catégories précédentes, ils se différencient toutefois en ce qui concerne l'âge de leurs enfants: alors que pratiquement tous les enfants des représentants sont adultes – plus de 18 ans- (26 personnes sur 40) ou adolescents -entre 12 et 18 ans- (11 personnes sur 40), les enfants des membres, à l'inverse, appartiennent majoritairement à la catégorie des moins de 12 ans (11 personnes sur 17) ou à celle des adolescents (3 personnes sur 17) (figure 20).

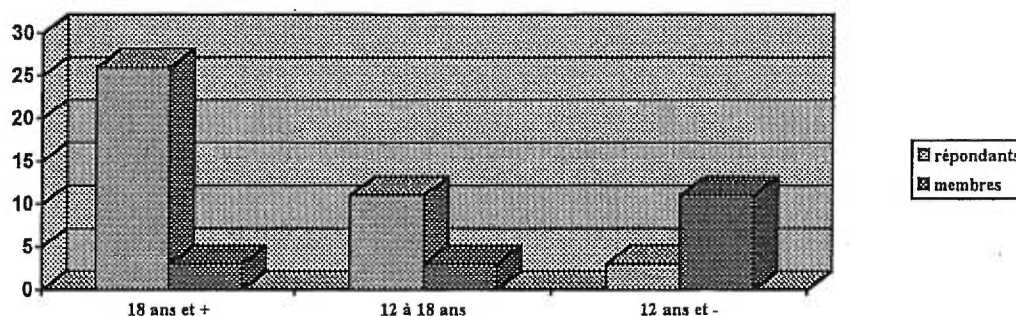


Figure 20: Distribution des répondants en fonction de la catégorie d'âge à laquelle appartiennent leurs enfants respectifs

2.2 LES DONNÉES RELATIVES AUX ÉTUDES

L'échantillon intégral se caractérise par un niveau de scolarisation très élevé: le trois quarts des répondants (52 personnes) a déclaré avoir un diplôme universitaire; dans 20 cas, il s'agit d'une maîtrise ou d'un doctorat.

De manière plus précise, si une seule personne (appartenant à la catégorie 'représentants'), a arrêté ses études après le primaire, 12 répondants (7 membres et 5 représentants) ont quitté l'école après le secondaire, 5 répondants (2 membres et 3 représentants) ont une formation technique et 52 répondants (16 membres et 36 représentants) ont fait des études universitaires. Parmi eux, 26 personnes (8 membres et 18 représentants) ont étudié jusqu'au 1^{er} cycle, 18 personnes (6 membres et 12 représentants) ont obtenu la maîtrise et 8 personnes (2 membres et 6 représentants) possèdent un diplôme de 3^e cycle (figure 21).

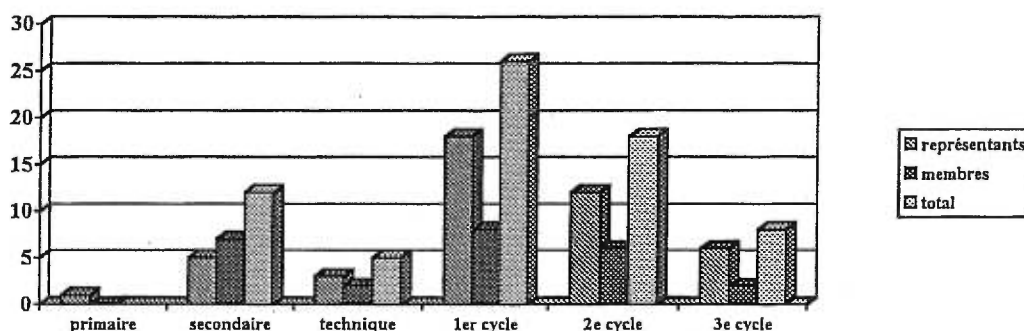


Figure 21: La distribution des répondants en relation avec leur niveau de scolarisation

La distribution proportionnelle similaire entre les membres et les représentants nous laisse penser que ces résultats reflètent un des biais associés à la technique de recrutement 'boule de neige', celui de rejoindre des personnes similaires en leurs caractéristiques.¹ Cela expliquerait la composition particulière de notre échantillon qui, de ce fait, nous en sommes consciente, ne correspond probablement pas aux caractéristiques générales de la population arménienne.

Toutefois, il importe de noter que la majorité des diplômés d'écoles occidentales (41 personnes) fit sa scolarité dans le pays de résidence actuel et que le quart de ces diplômés (10 personnes) avait débuté ses études avant la migration (figure 22). De plus, il semble que la formation suivie au Canada ou en France a, le plus souvent, servi à obtenir une attestation d'études supérieures. Ce fait participe certainement à élever le pourcentage de diplômés des cycles supérieurs dans notre échantillon intégral.

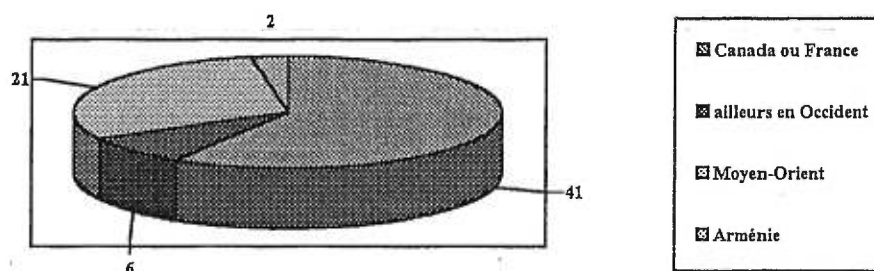


Figure 22: La distribution des répondants en fonction du pays où a été obtenu le dernier diplôme

¹

Les analyses de réseaux montrent d'ailleurs que les individus s'affilient en fonction d'intérêts, de spécificités qu'ils ont en commun.

2.3 LA PROFESSION DES RÉPONDANTS

Au moment de l'entrevue, les membres de notre échantillon global œuvraient principalement dans quatre secteurs de travail: le domaine des sciences appliquées (génie, architecture, etc.), le domaine des services (commerce et fonction publique), le secteur de l'enseignement, et le domaine ecclésiastique. Si nous séparons les représentants des personnes contactées comme membres, nous constatons que les responsables se concentrent dans les secteurs nommés précédemment (chacune de ces catégories comprenant 9 représentants), ainsi que dans celui des médias (7 représentants), mais que les membres se retrouvent surtout dans le secteur des services (12 personnes) (figure 23).

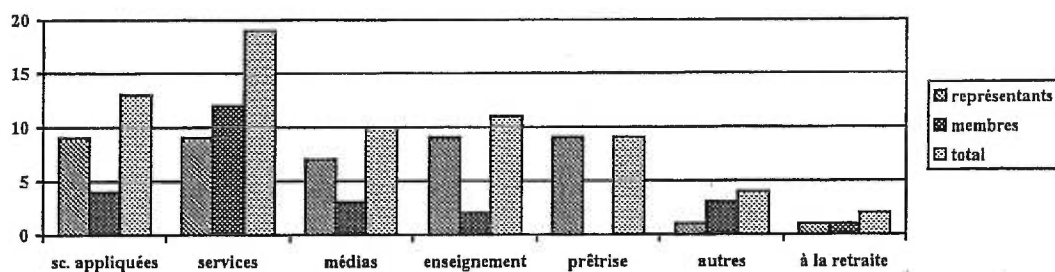


Figure 23: La distribution des répondants en relation avec la profession exercée au moment de l'entrevue

Il est à noter que 1/3 des personnes contactées en tant que membres (7 répondants) et presque la moitié des représentants (20 répondants) a vécu un changement de profession au cours des années. Pour 18 de ces personnes, cette modification dans la trajectoire de carrière est une conséquence directe du déplacement. Pour les autres, il s'agit avant tout d'une réorientation de carrière mûrement réfléchie.

2.4 LES DONNÉES RELATIVES À LA MIGRATION

Quatre pôles d'origine caractérisent notre échantillon global: le Moyen-Orient (59 personnes), l'Occident (8 personnes), l'ex Union soviétique (2 personnes) et l'Afrique (1 personne). Toutefois, le sous-échantillon constitué à Montréal présente une plus grande diversification dans sa composition que celui formé à Paris. De fait, alors que le sous-échantillon parisien comprend cinq pays d'origine: Liban (7 personnes), France (6 personnes), Syrie (2 personnes), Turquie (1 personne) et Israël (1 personne), le sous-échantillon montréalais se distribue en fonction de neuf pays d'origine: Liban (20 personnes), Égypte (13 personnes),

Syrie (9 personnes), Turquie (5 personnes), Arménie (2 personnes) et Canada, Irak, Éthiopie, Grèce (1 personne chacun) (figure 24).

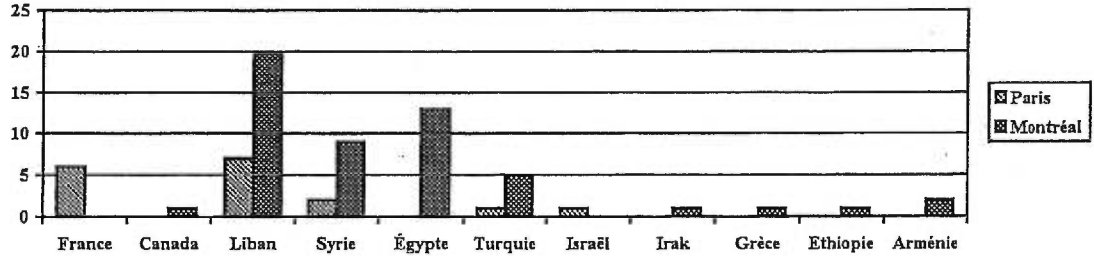


Figure 24: La distribution des répondants selon leur pays de naissance

De manière évidente, le sous-échantillon constitué à Paris provient donc de deux aires culturelles: l'Europe de l'Ouest (en l'occurrence la France) et le Moyen-Orient (deux répondants sur trois), alors que le sous-échantillon établi à Montréal provient pratiquement d'une seule aire culturelle: le Moyen-Orient (neuf personnes sur dix). Ces chiffres signalent une différence majeure dans les deux sous-échantillons qui tient au fait qu'un certain nombre de répondants (4 personnes) est né à Paris, ce qui n'est le cas que d'un répondant à Montréal. Cette différence ne peut s'expliquer qu'en relation avec les vagues migratoires distinctes dans ces deux espaces.

Les membres de notre échantillon mentionnent, dans un cas sur deux, les problèmes politiques présents dans leur ancien pays de résidence comme principale raison à la migration. Les autres raisons invoquées sont le désir de rejoindre une partie de la famille proche (enfants, parents, frères et sœurs) ou élargie (tantes, oncles, cousins), la recherche de meilleures opportunités économiques, la volonté de poursuivre des études à l'étranger, ou une nomination dans le cadre du travail (figure 25).

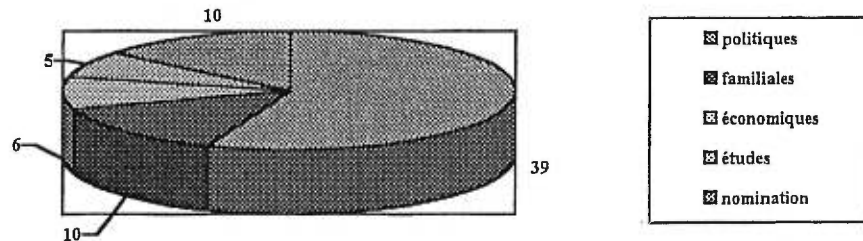


Figure 25: La distribution des répondants selon la raison du départ invoquée

Tous les répondants du sous-échantillon montréalais, à l'exception d'une personne née au Canada, ont vécu l'expérience de la migration au moins une fois dans leur vie (52 personnes).

Ce n'est le cas que pour le 2/3 des répondants formant le sous-échantillon parisien (12 personnes).

Toutefois, 17 répondants montréalais disent avoir connu cette expérience deux fois dans leur vie et 13 personnes affirment l'avoir vécue au moins trois fois. De fait, si on excepte les prêtres qui furent pratiquement tous nommés dans un pays tiers avant de venir au Canada (7 sur 9), c'est plus de la moitié des personnes interrogées à Montréal qui a migré à plus d'une reprise (30 personnes sur 53). Les répondants du sous-échantillon parisien semblent avoir eu une vie plus stable, puisque 6 d'entre eux n'ont jamais migré et que 9 répondants parisiens n'ont migré qu'une seule fois –pour venir en France- (figure 26).

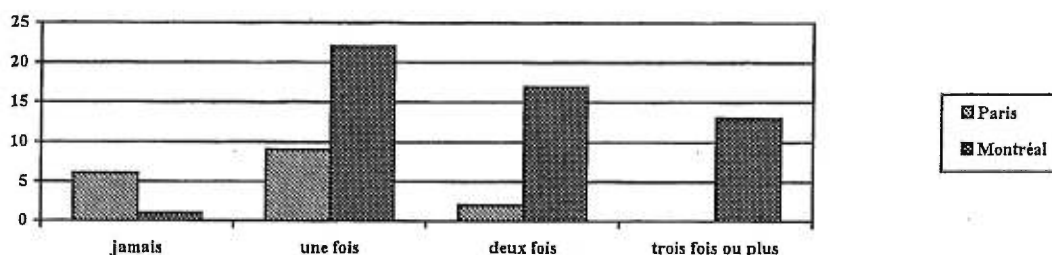


Figure 26: La distribution des répondants en fonction du nombre de migrations vécues

Par ailleurs, avant de venir au Canada, 15 des 30 répondants montréalais ayant vécu des migrations multiples ont tenté d'abord de s'installer en Europe (en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne), 12 autres se sont déplacés dans un premier temps vers un autre pays du Moyen-Orient (généralement le Liban) avant de quitter définitivement la région et 3 ont privilégié une migration aux États-Unis. Ces données laissent à réfléchir sur la relative stabilité des répondants parisiens et de l'instabilité qui semble marquer les répondants montréalais.

Nonobstant la migration particulière aux prêtres, nos données laissent voir que deux modalités ont conditionné la migration: 18 répondants ont migré seuls, 36 autres se sont déplacés en famille. Parmi ces derniers, 18 l'ont fait accompagnés de leurs parents, alors que les 18 autres étaient accompagnés de leur conjoint(e) et de leurs enfants. Parmi les 36 migrants adultes de notre échantillon, 8 ont fait précéder leur migration d'un ou de plusieurs voyages touristiques avant d'effectuer le grand saut, alors que 10 se sont appuyés sur l'expérience d'une connaissance pour se décider à migrer.

41 de ces 54 migrants déclarent qu'à leur arrivée au Canada ou en France, ils ne bénéficiaient d'aucun contact familial ou amical pour les accueillir. Malgré cet isolement au moment de leur arrivée, 27 des 54 migrants jouissent aujourd'hui, dans leur pays de résidence, de la présence d'un ou plusieurs membres de leur famille (parents, frères, sœurs, cousins, etc.).

L'échantillon global reflète une réalité migratoire différente selon les terrains de Montréal et de Paris. À Montréal, pratiquement tous les répondants (46 personnes sur 52 migrants) ont migré entre 1961 et 1990: 16 l'ont fait au cours de la période de 1961-1970, 12 l'ont fait au cours des années 1971-1980 et 18 l'ont fait entre 1981 et 1990. 3 personnes sont arrivées avant les années 60 et 3 après les années 90. Dans le sous-échantillon parisien, par contre, 12 répondants (sur 13 migrants) ont migré dans la période incluse entre les années 1971 et 2000: 7 personnes l'ont fait au cours des années 1971-1980, 4 l'ont fait dans les années 1981-1990 et 1 seule est arrivée au cours des dix dernières années. Ainsi, seule 1 personne vit en France depuis les années 60 (figure 27).

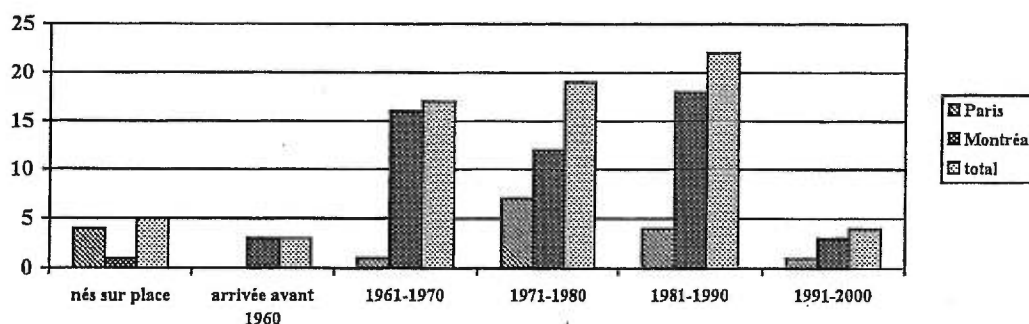


Figure 27: La distribution des répondants en fonction du moment de leur arrivée au Canada ou en France

De fait, le sous-échantillon montréalais reflète le flux migratoire des années 1960-1990 en provenance d'Égypte et du Liban (12 des 13 Arméniens d'Égypte sont arrivés avant les années 70, alors que 17 des 20 Arméniens du Liban sont venus entre 1971 et 1990). Par contre, le sous-échantillon parisien reflète quant à lui les deux vagues migratoires fort différentes qui ont formé la communauté de Paris: 4 répondants sont les descendants des premiers migrants arrivés en provenance de l'ex Empire ottoman au début du siècle, alors que 11 répondants sont venus entre 1971 et 1991 majoritairement en provenance du Liban (7 personnes).

Il nous reste à mentionner sur ce sujet que les nominations des prêtres ont suivi le mouvement migratoire plutôt que de le précéder. En effet sur les neuf ecclésiastiques rencontrés, 4 sont en France ou au Canada depuis moins de dix ans (et seraient donc arrivés au cours des

années 90), 3 vinrent au cours des années 80 et 1 seul fût nommé pendant les années 70. Le dernier est né dans le pays où il exerce.

Une fois les natifs exclus (5 personnes), nous remarquons une forte ressemblance quant à l'âge de la migration des répondants des sous-échantillons montréalais et parisien. Un peu moins du tiers des répondants est arrivé sur le sol français ou canadien entre 11 et 20 ans. À ces sujets correspond la majeure partie des gens qui ont migré avec leurs parents. Un tiers a migré dans la vingtaine. Ces derniers correspondent en grande partie aux migrants qui se sont déplacés seuls. Un dixième de notre échantillon global est arrivé entre 31 et 40 ans, alors qu'un second dixième migrait entre 41 et 50 ans. Il s'agit le plus souvent des répondants qui se sont déplacés avec leur conjoint et de jeunes enfants. Finalement, une faible minorité a changé de pays avant son dixième anniversaire ou après son cinquante et unième anniversaire. Ce dernier groupe rassemble les répondants venus rejoindre leurs enfants au Canada ou en France (figure 28).

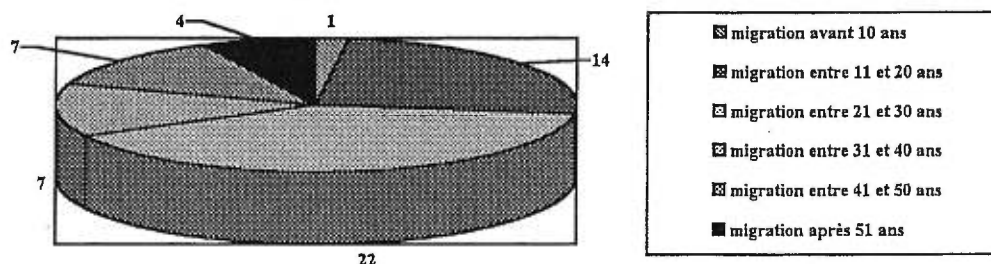


Figure 28: La distribution des répondants selon l'âge à leur arrivée en France ou au Canada

Il est également intéressant de constater que si les représentants ont majoritairement migré à l'âge adulte (et principalement dans la vingtaine), les personnes rencontrées comme membres, à l'inverse, sont pratiquement toutes arrivées au Canada ou en France avant 30 ans (et majoritairement à l'adolescence (figure 29)).

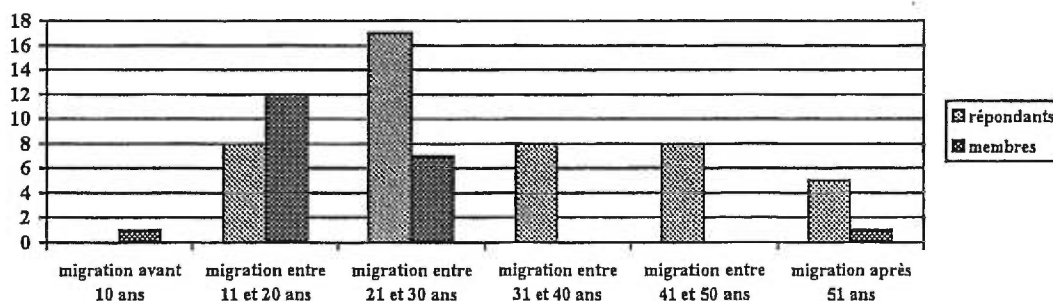


Figure 29: La distribution des répondants par catégorie d'âge à leur arrivée au Canada ou en France, et en fonction de leur appartenance à la catégorie représentants ou membres

2.5 LA PARTICIPATION COMMUNAUTAIRE

Le sous-échantillon composé uniquement de représentants communautaires comprend 22 responsables (ce groupe inclut les prêtres, les directeurs et les rédacteurs en chef), 16 présidents, 4 conseillers, 1 secrétaire; 2 répondants avaient un statut indéfini (figure 30).

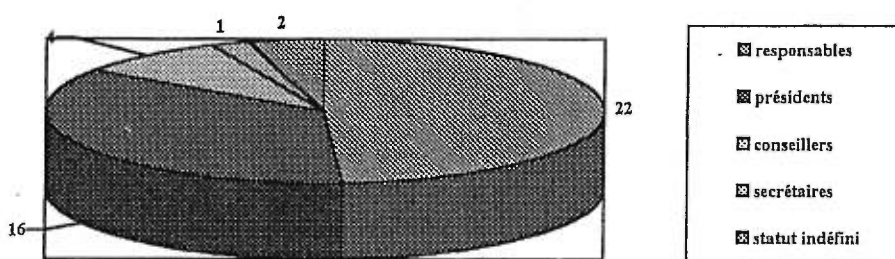


Figure 30: La distribution des représentants, en pourcentage, selon leur statut dans l'organisation au moment de la rencontre

Notre échantillon global regroupe trois formes de représentation: les salariés, les représentants gouvernementaux et les bénévoles (figure 31).

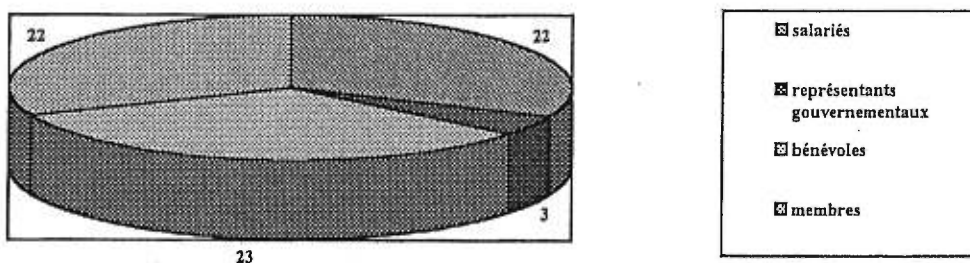


Figure 31: La distribution des répondants selon les formes des représentations

La surprise la plus importante que nous ait réservée la composition de l'échantillon global concerne la question de l'implication communautaire. De fait, en plus des représentants qui, par définition, sont nécessairement impliqués dans un organisme arménien quelconque, un nombre important de personnes contactées comme membres l'est également. Ainsi, notre échantillon global est formé de 70 personnes dont 46 agissent activement au sein de la communauté arménienne. Mais, si nous tenons également compte des gens impliqués dans une association non-arménienne (12 personnes), le taux de répondants actifs grimpe à 58 personnes. Par ailleurs, il est intéressant de souligner que parmi les répondants non impliqués au plan communautaire au moment de la rencontre, 6 s'étaient déjà investis auparavant

auprès d'un organisme arménien. Ainsi, parmi nos 70 répondants, seuls 6 d'entre eux ne se sont jamais investis dans aucun organisme, qu'il soit arménien ou non-arménien (figure 32)

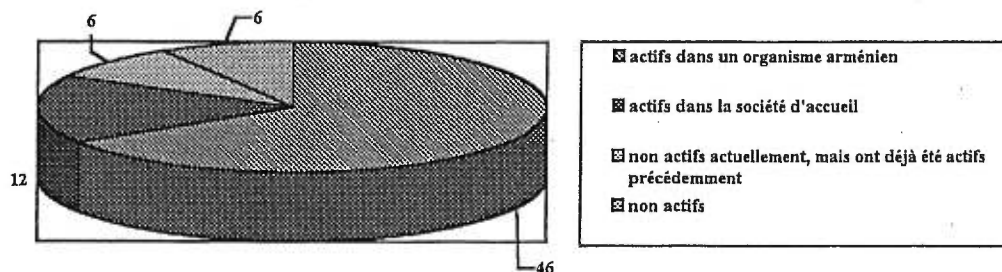


Figure 32: La distribution des répondants, en fonction de leur implication communautaire

CONCLUSION

En fonction des données que nous avons présentées dans ce chapitre, nous sommes en mesure de dire que le représentant type que nous avons rencontré est responsable ou président de l'organisme pour lequel il agit comme porte-parole. Il s'agit d'un homme dans la cinquantaine et de confession apostolique. Il arrive du Moyen-Orient (de l'Égypte ou du Liban) et a migré plus d'une fois. Son installation en Occident date des années 60 s'il vient de l'Égypte, ou des années 70 s'il vient du Liban. Sa décision de changer de pays est en relation avec l'instabilité politique dans son précédent pays de résidence. Sa migration a lieu lorsqu'il avait une vingtaine d'années et il a migré seul, ou elle a eu lieu lorsqu'il était dans la trentaine et dans ce cas, il a migré avec sa conjointe et ses enfants. Il détient un diplôme d'études universitaires du pays où il réside actuellement (s'il est arrivé dans la vingtaine) ou de son pays d'origine (s'il est arrivé dans la trentaine). Il exerce, ou a exercé, le métier d'enseignant ou une profession associée aux sciences appliquées. Il est marié et sa conjointe est d'origine arménienne. Il est également père de deux enfants aujourd'hui adultes. Son implication communautaire est dirigée exclusivement vers la communauté arménienne.

Le portrait type du répondant moyen que nous avons rencontré en tant que membre est le suivant: tout comme le représentant, il s'agit d'une personne de sexe masculin, âgée d'une quarantaine d'année. Il est de confession apostolique et est originaire du Moyen-Orient (probablement du Liban). Toutefois à la différence du précédent, bien qu'il soit également marié, sa conjointe peut être d'une origine autre qu'arménienne. Il est père de deux jeunes enfants âgés de moins de 12 ans. Il possède un diplôme universitaire d'une institution canadienne. Il travaille actuellement dans le domaine des services. Sa migration fait suite à la

situation de guerre présente dans son pays de résidence précédent et le déplacement s'est produit lorsqu'il était adolescent soit vers la fin des années 70 ou au cours des années 80; il est donc venu avec ses parents. Il est éventuellement actif sur le plan communautaire, mais son implication n'est pas toujours ni uniquement dirigée vers la communauté arménienne.

Quatre histoires de vie

JACQUELINE

Jacqueline est dans la jeune quarantaine. Née à Beyrouth d'un père arménien et d'une mère française, l'histoire de Jacqueline, telle qu'elle nous l'a raconté, est particulièrement représentative de la production du 'même et de 'l'étranger'. En voici un extrait:

Je suis née à Paris parce que les circonstances... Mon père faisait des affaires. Il achetait de la marchandise pour le Liban et lors d'un de ces voyages d'affaires, il a rencontré maman et il est tombé amoureux. D'après ce que j'ai compris, chaque voyage d'affaires il rencontrait maman. Je pense qu'au début ce n'était pas très sérieux, une amourette. Mais au bout d'un moment c'était la femme de sa vie. En plus, elle avait la chance d'être extrêmement jolie, une très jolie femme, ça a dû déterminer un peu plus son choix. Ce que ses parents lui proposaient au Liban comme type de mariage ne lui convenait pas; c'était un mariage arrangé, un mariage de raison où il n'y avait aucune part de sentiment. Donc quand il a trouvé son idéal il a dit: «Ce sera ça, parce que tout ce que mes parents me proposent ne correspond pas à ce que moi je veux.» Mais le problème c'était que ni d'un côté, ni de l'autre il y a eu l'approbation. Quand ma mère a parlé de se marier avec un étranger, de surcroît orthodoxe, alors qu'elle était espagnole pratiquante catholique, catholique romaine, s'était un déshonneur. Sa mère a dit: «Je refuse. Je refuse totalement que tu épouses un étranger qui en plus n'est pas de notre religion.» Mais elle aussi avait fait une mésalliance puisqu'elle avait été mise au ban de sa famille parce qu'elle avait épousé un Français. Donc elle a reporté ce schéma sur sa fille. Entre-temps mon père a demandé à mon grand-père de faire des démarches auprès du Catholicos pour faire un mariage orthodoxe. Et ma mère était prête à épouser mon père sous le régime orthodoxe. Le Catholicos a dit: «Étrangère? Ce n'est pas pour les Arméniens. Ce n'est pas normal.» Le Catholicos a écrit une lettre à mon père pour lui dire: «Il y a tellement de filles arméniennes. Tu devrais épouser une Arménienne.» Et mon père a répondu: «Oui, il y a plein de fille Arménienne, mais moi ce n'est pas ce que je recherche. Je ne veux pas.» Donc, mon père de son côté, ne pouvait pas prétendre épouser une étrangère dans un milieu orientale, arménien et au Liban. Mon père étant arménien et ma mère française, le mariage ne pouvant se faire ni d'un côté, ni de l'autre mes parents ont été obligés de prendre une décision. Entre-temps, je pense que j'étais en chemin, même que j'étais née. Mon père ne pouvant plus cacher sa relation a dit:

«Je vais faire une tentative, amener ma femme et ma fille au Liban et les mettre devant le fait accompli. Je vais leur dire: «Voilà la femme que j'aime, voilà l'enfant que j'ai. Vous acceptez, ça se passera très bien ou vous n'acceptez pas et je reprends le bateau suivant et je m'en vais.»

Nous sommes allés avec maman, ensemble tous au Liban. Ils ont été accueillis poliment, gentiment, comme savent le faire les Arméniens. Mais, tout les séparait: la langue déjà, la culture, ce n'était pas du tout la même culture. Il n'y avait pas les voyages comme maintenant, les gens ne voyageaient pas, ma mère n'était jamais sortie de France. Elle ne connaissait que la France. Et elle a été très surprise par tout ce qu'elle voyait: les femmes qui ne travaillaient pas, qui vivaient en tribu; les personnes qui vivaient en famille, treize, quatorze personnes dans une maison; des gens qui défilaient toute la journée dans la maison -ma mère me disait: «J'étais encore en pyjama, chemise de nuit, que la porte sonnait, on avait du monde de bon matin pour prendre le café.» Des choses qui ne se font pas en Europe. On s'annonce, on prend rendez-vous, si la personne peut on est reçu, si elle ne peut pas c'est fini-; difficultés d'adaptation au niveau nourriture -la nourriture est complètement différente-, se plier à cette multitude de plats -en France on mange un plat principal, une entrée, une salade, un dessert et puis c'est terminé, là il y avait dix plats par jour et on remettait ça le soir-; et puis tout le côté mondanité, le côté *amot é* [c'est honteux, ça ne se fait pas]. Ça c'est un mot qu'elle a retenu et qui la faisait rigoler. Tout est *amot é*, des choses ridicules: il fallait être habillé dès le matin, il fallait être maquillée dès le matin, il fallait avoir le frigo plein en vue de la personne qui pourrait débarquer à la maison... C'était des choses incompréhensibles pour un esprit européen. La petite consolation, c'est qu'elle m'avait. Mais c'était... C'était très difficile à supporter, à surmonter. Du reste quand il a fallu organiser mon baptême, ils n'arrivaient pas à décider si je devais être catholique comme maman ou orthodoxe comme papa.

Mes parents s'étaient mariés civilement, mais pour mon grand-père, ça valait... En Orient ça vaut zéro. Le mariage n'est valable que par le passage à l'église, sinon ça vaut zéro. Donc je n'étais pas baptisée et la question c'était est-ce que je devais être catholique ou orthodoxe. Ça a duré 6 ans. J'avais 6 ans le jour de mon baptême. Sur les photos, je suis une grande fille. Une fois que mon grand-père a admis, entre guillemets, la mésalliance de son fils, il fallait quand même admettre mon existence. Il y a eu une polémique extraordinaire sur ce que devait être le baptême des enfants. Ma mère me voulait catholique romaine et mon grand-père disait: «Non, ils seront orthodoxes.» Finalement ils ont tranché. Ils ont dit que la moitié de la descendance serait catholique et l'autre moitié serait orthodoxe. Je suis dans la moitié orthodoxe, et mon frère est catholique. Ma mère a décidé que non seulement il serait catholique mais que nous irions à Lourdes le faire baptiser pour marquer vraiment sa place. Donc on a fait le déplacement jusqu'à Lourdes et on l'a baptisé à Lourdes.

Moi j'avais appris à parler arménien avec ma grand-mère et mon grand-père disait que ce n'était pas suffisant, il fallait qu'on aille à l'école arménienne. Ma mère, au début, s'est laissée faire puisque l'école arménienne, les Mekhitaristes, était juste en face de notre maison. J'ai fait toute ma maternelle chez les

Arméniens. Donc j'ai eu un diplôme de fin de maternelle et mon grand-père était ravi. Je chantais mes petites comptines arméniennes, je faisais de la danse arménienne avec le costume folklorique, je faisais la révérence, tout ce qu'il fallait. Et au bout d'un moment, ma mère a dit : «Je ne veux pas d'un robot. Qu'ils parlent la langue de leur père, moi je veux bien, mais ce n'est pas ça. Moi je veux une éducation française, qu'ils soient élevés à l'européenne, avec des idées européennes et une façon de fonctionner européenne.» Donc elle nous a retirés de l'école arménienne et nous a mises chez les Français, dans une école privée de bonnes sœurs. Je suis allée jusqu'à la fin de nos études chez les bonnes sœurs françaises. Mon père disait : «Non, c'est bien parce que le niveau est de meilleure qualité déjà. Elles auront une ouverture plus grande. De toute façon je parle arménien à la maison donc l'arménien elles le parleront.» Donc on parlait arménien avec papa arménien et français avec maman... Sinon dans le salon, si les invités étaient de culture française, tout le monde parlait en français, si les invités étaient de culture arménienne, nous leur répondions en arménien. On s'adaptait à la situation. C'était interdit de parler arabe. Mon père ne voulait pas. Il disait : «Ça ce n'est pas notre culture. Tu parles arabe avec les domestiques oui parce qu'ils ne comprennent pas autre chose. Mais je ne veux pas entendre un mot d'arabe dans la maison. Je ne veux pas entendre de radio arabe, je ne veux pas entendre de télévision arabe.» Justement, pour qu'il n'y ait aucune assimilation possible avec les autochtones. Donc pas de portes ouvertes pour le mariage. A lors ça, c'était très clair. Il voulait que nous épousions à la rigueur un Français, mais essentiellement un Arménien. Mon père disait: «Un Européen, il n'y aura pas de problème. Tu me ramèneras un Belge, un Suisse, pas de problème. Mais un Arabe ce n'est pas notre culture.»

Moi, mon choix personnel était de finir mes études et de venir en Europe continuer, parce que j'étais faite pour faire des études, c'était mon désir. J'adorais les arts, la peinture. J'aurais voulu faire une école d'arts à Paris... Ça il n'en était pas question. Mon père m'a dit: «Tu fais ce qu'il te plaît au Liban. Tu fais de la danse, de la musique, de la peinture, tu fais ce que tu veux, mais tu as une culture de salon. Une intello ça ne m'intéresse pas.» Pour lui, le summum de la réussite c'était le mariage. Bien se marier, bien se placer c'était le summum de la réussite. Or ce n'était pas du tout mon projet de vie. Je lui ai expliqué que je n'avais pas la même vision. Ce n'était pas la peine, il ne pouvait pas me comprendre. Il me disait: «Moi ce que je veux, c'est que tu sois une bonne épouse, une bonne maman et que tu sois heureuse dans ta vie de maman, d'épouse. Ça ce sera mon bonheur et toi, je suis sûr que tu seras épanouie comme ça.» Or, mes amies se mariaient très jeunes à cette époque-là, dans ma génération j'ai des amies qui à seize ans étaient déjà mariées. Bon, il y avait la belle robe blanche, la belle fête, il y avait tout ça, mais ça s'arrêtait là, après il n'y avait plus rien. Je me projetais mal dans ce genre de vie. Et ma mère adhérait quand même à ses idées. Elle disait: «Tu vis ici. On vit en Orient. Tu dois avoir la pensée, le schéma de vie d'ici. On vivrait en Europe que ce serait différent.» Donc quand j'ai vu qu'il... Déjà, il commençait à me présenter des partis possibles... Quand on a 16 ans, un homme de 30 ans, c'est un vieillard. Entre-temps, Chahé [son mari] avait quitté la Syrie. Son papa était mort, puis il y a eu le problème de la nationalisation et tout ça, et ils sont venus au Liban essayer de vivre un peu plus

librement. J'allais, comme tous les Arméniens dans les bals, dans les soirées, ce genre de mondanités. Et lors d'une de ces mondanités, Chahé était à une table avec sa maman et un des prêtres de l'église Mekhitarian nous a présentés. Mon père était ravi, ravi. C'était un Arménien, c'était une famille arménienne, ça ne pouvait être que bien. C'était arménien, donc béni d'avance. Nous sommes restés deux années à nous fréquenter, mais en tout bien tout honneur. Jusqu'au moment où Chahé devait choisir pour faire des études. Il partait en Belgique pour faire des écoles de textile pour faire des études supérieures. Mon père m'a mise un peu au pied du mur: «Écoute, vous avez l'air de bien vous accorder. Si ce garçon te plaît, tu dois prendre une décision.» J'ai dit: «Mais papa, je suis très jeune, j'ai 19 ans. Je ne peux pas prendre une décision à 19 ans.» Il m'a dit: «Il va partir faire ses études à l'étranger et là, de l'eau va couler sous les ponts. Il se peut que là-bas il rencontre quelqu'un et entre-temps, toi tu attendras ici comme une gourde et le temps passera et il sera un peu tard pour toi.» Parce que le temps, c'était très important pour une fille. Je me suis dit qu'il va me coller après un bonhomme qui ne sera plus de mon âge et je vais supporter un vieillard toute ma vie. Alors j'ai dit: «OK, je me marie.» Alors il a dit: «Il se marie et après il part faire ses études.» Et je me suis mariée. J'avais à peine 19 ans.

On est resté deux années dans le nord de la France, le temps que Chahé fasse ses études de textile. À cette époque-là ce n'était pas la guerre, le niveau de vie était agréable, c'était vraiment très, très bien la vie au Liban. On est retourné au Liban, il a commencé à ouvrir un bureau avec son petit travail de textile, puis la guerre est arrivée. Entre-temps je suis tombée enceinte. J'ai eu ma fille. La guerre est arrivée. Il a perdu son travail parce que ça a été bombardé, tout a été rasé. On a reçu quelques obus à la maison. Il m'a dit: «De toute façon on doit recommencer à zéro. Alors ne penses-tu pas que ce serait mieux de recommencer à zéro ailleurs que de recommencer de nouveau ici?» J'ai dit: «OK on y va.» Sans trop savoir, puisque rien ne nous attendait, ni travail, ni... C'était l'aventure. On est arrivé avec un petit bébé, avec toutes les difficultés que ça peut... On est allé à Marseille parce que sur le plan climatique c'était plus proche de Beyrouth et de Beyrouth il avait des liaisons avec son travail en France. On y a vécu sept ans, puis on a été muté à Paris. Évidemment après, une fois qu'on a fait un petit peu son trou on n'a plus envie de recommencer ailleurs. Après on s'est adapté à la vie française, sans se couper de nos racines. On tenait à rester arméniens tout en étant... Et je revendique ma double culture. Je suis arménienne, mais tout de même française.

DIKRAN

Dikran est membre militant d'un des trois partis politiques arméniens à Montréal. Agé de plus de soixante ans, il raconte comment il a inséré le parti et nous fait part de son expérience en tant que représentant.

Moi, j'ai été enrôlé quand j'avais 17 ans. Alors j'étais dans l'association culturelle du parti. Je m'intéressais beaucoup à la culture, à la culture arménienne. On faisait des lectures, on faisait des réunions. On discutait de tel livre, de tel poème, etc. Et ça m'a aidé beaucoup à enrichir mes connaissances. À partir de là, le milieu était...enfin mes amis; il y avait beaucoup de gens qui étaient membres du parti. On m'a proposé de devenir membre du parti, tout simplement. Je sympathisais avec le parti, tout mes camarades étaient membres du parti, alors j'ai accepté de devenir un membre du parti. Alors on m'a dit: «Tu vas avoir six mois d'études.» On m'a fait étudié l'idéologie du parti. Il y avait des classes, d'autres jeunes. On passait deux fois, trois fois par semaine, deux heures de temps, à écouter, à lire et tout ça, pour bien connaître l'idéologie du parti. Six mois après, j'ai rempli un formulaire et j'ai été accepté. J'ai passé un examen et j'ai été accepté. Je suis devenu membre. C'est comme ça que l'on fait chez nous. Alors comme vous vous l'avez constaté, la jeunesse se désintéresse du parti et même des associations culturelles. Pourquoi? Parce qu'ici c'est une autre culture, ce n'est pas le Liban. Mes enfants qui ont joué dans l'équipe d'élite de basket-ball à Beyrouth, sont venus continuer ici et plus tard ils ont dû abandonner. Parce qu'ils m'ont précédé. Ils sont venus en 1986. Quand ils sont venus, à la proposition de devenir membre du parti, mon fils a refusé. Moi, étant son père, je n'ai pas insisté. Il ne voulait pas. Alors je n'ai pas insisté. C'est ça le mal. Parce que la culture ici auprès des jeunes a beaucoup d'influence. C'est pourquoi, nous, le parti...D'ailleurs, je l'avoue, tous les partis politiques ont un seul objectif en diaspora qui est de sauvegarder la culture arménienne, la survie de la culture arménienne, la survie de la langue. Cela ne veut pas dire que nous sommes des nationalistes, mais comme vous le savez, nous sommes issus des Arméniens plusieurs fois millénaires, d'une civilisation plusieurs fois millénaires. Et depuis l'aube de notre naissance comme nation et comme peuple, nous sommes accrochés à nos coutumes, à notre tradition et à nos coutumes. J'avoue que les autres partis aussi ont pour seul objectif ce fait. Et c'est vrai que les jeunes se désintéressent des partis et des associations. Ce qui n'est pas tout à fait de notre goût...enfin comme parti. Parce que c'est une culture différente, il y a beaucoup de tentations en dehors des associations culturelles, sportives et du parti, etc. Et la jeunesse ne veut pas perdre son temps dans les réunions, les réunions culturelles, etc. Et ils mènent une vie à la canadienne, à l'occidentale, ce qui n'est pas le cas au Liban par exemple.

Moi, j'ai mon petit-fils qui est en âge scolaire et on l'a placé à l'école Saint-Nareg des catholiques parce que mon beau-fils est membre de la communauté catholique. Ma propre fille pensait placer mon petit-fils à Sourp Hagop, je lui ai dit: «Jamais, je ne suis pas d'accord pour ça. Vous avez deux choix: Alex-Manoogian ou Saint-Nareg.» Parce que, malheureusement, à l'âge de 5 ans ils commencent à endoctriner les enfants. De parler du parti Dachnak, de parler de...de parler de...de parler de... C'est leur source pour ramasser des membres. C'est comme ça qu'ils ont réussi. J'avoue qu'ils sont plus nombreux que nous, mais nous avons plus de sympathisants qu'eux.

L'Arménie, pour moi, représente la mère patrie. Moi qui suis né au Liban, je me considérais comme Libanais. Vous voyez comme c'est une misère de vivre ça étant Arménien? Mes parents font partie de la génération qui a vécu le génocide. Alors quand on me demandait: «Vous êtes quoi?» Je répondais: «Libanais d'origine arménienne.» Ici, au Canada, qu'est-ce que je dis, qu'est-ce que je dois dire? «Je suis Canadien-Libanais d'origine arménienne.» C'est un peu dur ça. C'est un peu dur de dire ça. Écoutez, quand mes enfants ont quitté le Liban en 1986, moi je travaillais et j'étais avec ma femme là-bas. Alors j'avais décidé à 100% et c'était la décision finale, d'aller m'installer en Arménie. J'avais fait mes calculs que j'avais de petites économies qui pouvaient nous suffire pour toute ma vie à moi et à ma femme. Parce que je connais l'Arménie, j'y suis allé plusieurs fois. J'avais beaucoup d'amis là-bas, j'avais des parents. Quand la guerre a éclaté au Liban, la guerre civile en 1975, enfin déjà en 1986 tout ce que j'avais comme économie s'est évaporé. Parce que la monnaie libanaise a dégringolée, s'est dévaluée. Moi j'avais une assurance-vie payée par la compagnie pour laquelle je travaillais et qui devait me rapporter à peu près 50 000\$, 60 000\$, mais c'était en monnaie libanaise, alors ça vaut 100\$ maintenant. Mes indemnités de fin de services qui devaient me rapporter dans les 40 000-50 000\$, c'était en livres libanaises, j'ai obtenu 2 500\$ US. Vous voyez. Alors je n'avais plus les moyens d'aller m'installer en Arménie. Heureusement, parce qu'actuellement c'est très difficile d'être en Arménie. Il faut l'avouer. Si je suis capable de vivre là-bas, si j'avais les moyens de vivre là-bas, je l'aurais fait. Pour moi, le Canada et le Québec ça représente un pays d'accueil envers lequel je suis très très redevable. Je me sens redevable. Bientôt, dans une année ou deux, je commencerai à encaisser ma pension de vieillesse. Dans ma situation à moi, c'était un rêve auquel je ne pouvais même pas rêver au Liban qu'à un moment donné je recevrai une pension de vieillesse qui nous pourrait nous suffire à moi et à ma femme. Je suis reconnaissant envers ce pays.

Ça ne fait pas longtemps que fils est marié, ça fait moins de deux ans. Je ne peux pas insister. Je ne suis pas le type qui insiste: «Il faut que tu apprennes l'arménien.» Des fois je fais des allusions. Je crois qu'elle n'est pas intéressée [il parle de sa bru] parce qu'elle a des amies à elle, dans sa famille qui ont été apprendre l'arménien à Sourp Hagop. Il y a des cours pour l'arménien, ils ont été apprendre. Le fait qu'il se soit marié avec une étrangère... Il ne faut pas dire une étrangère, d'une autre origine. Ma femme était un peu réticente.

Alors le moment où ils allaient se marier, la maman du jeune homme qui est très pratiquante catholique, voulait que le mariage soit célébré dans une église portugaise. Quand ma fille est venue me dire ça, j'étais un peu choqué. Pourquoi? Si j'étais un simple Arménien, j'aurais peut-être accepté. Mais étant un responsable de parti et que ma fille... Il y aura beaucoup d'amis qui vont venir assister à la cérémonie et que le mariage soit célébré dans une église autre que notre église, ça allait m'agacer beaucoup. J'ai dit: «Écoutez ma fille...», je lui ai expliqué tout ça: «S'ils veulent insister, c'est à toi de décider. C'est toi qui décide et c'est lui qui décide. Mais moi, ça va me faire l'effet d'un poignard dans le dos. Débrouille-toi, fais ce que tu veux.» Alors à ce moment elle a dit: "Non papa, je vais insister pour que ça se fasse à l'église arménienne apostolique.» C'était d'accord. Il m'a dit: «Est-ce que le prêtre catholique peut assister et participer à la cérémonie?» J'ai dit: «Mais bien sûr. Même si ce n'est pas possible du point de vue Église à Église, j'insisterai, c'est un ami à moi.» Et ça a été arrangé comme ça.

DAVID

David est commerçant et vit à Montréal depuis une dizaine d'année. L'histoire de David est reflète bien les motifs qui influent sur l'absence de participation de certains Arméniens. Elle est d'autant plus intéressante que David est originaire du Liban, et que les Arméniens du Liban sont reconnus, en diaspora, être particulièrement politisés. Dans les extraits qui suivent, David raconte pourquoi il n'a jamais fréquenté les écoles ni les associations arméniennes, il nous parlent aussi de sa perception des Arméniens en diaspora et en Arménie

Mon père n'a jamais voulu me mettre dans une école arménienne au Liban. Parce que les écoles arméniennes n'étaient pas trop forte dans l'éducation française ou anglaise. Elles étaient juste fortes en arménien puis un peu en anglais. Là il y a des gens qui vont dire: «Ah, non, non. Ce n'est pas vrai ce que tu dis.» Mais, dans les écoles... Il m'a toujours mis dans les écoles françaises-libanaises. Au Liban, il y avait l'école La Sagesse, il y avait l'École des Frères. Ce sont toutes des écoles qui ont été commencées par des religieux Français, etc. C'était l'éducation... Tous les enseignants là-bas avaient eu leur diplôme, ils étaient bien... Ils avaient eu leur certificat, etc. dans des pays extérieurs, alors tu avais une bonne éducation. C'était toutes des écoles privées. Pour toutes ces raisons-là, je n'ai presque jamais été dans des écoles arméniennes. La seule fois où je suis allé à l'école arménienne, c'était juste pour des raisons de commodités. Parce que pendant la guerre il y avait des écoles arméniennes qui étaient très proches de chez moi, très, très proches, l'une à 50 mètres et l'autre à 200 mètres de ma maison. J'imagine qu'il voulait que j'apprenne un peu l'arménien, alors ça c'était une raison; l'autre raison étant que c'était proche. Mais on apprenait mille fois... Disons qu'il n'y a rien de mauvais avec l'histoire arménienne, mais c'était un peu trop. Pour mon père, l'éducation française et anglaise était plus importante que d'autre chose. J'écris en arménien, je le lis, mais je ne l'écris pas comme j'écris le français ou l'anglais. Évidemment, c'est une question de pratique. Le temps que je suis allé dans les écoles arméniennes c'est peut-être pendant une période de un an, un an et demi à l'école St-Grégoire. C'était une école catholique. Imaginez-vous quand j'étais là, juste pour vous montrer comme ça marche les choses, ils m'avaient dit: «Si tu ne viens pas prendre la communion pour devenir catholique, on ne te fait pas passer.» Mais on était des 'petits-culs'. On était des petits jeunes, je ne sais pas, 8, 9 ans, 10 ans. Il y avait des profs là-bas qui nous disait «Si tu ne deviens pas catholique, pour la communion, on ne va pas te faire passer de classe. On va te donner des mauvaises notes.» On avait eu peur, on a été. Et nos parents ont dit: «OK, on n'a pas le choix. Si tu es dans l'école, il faut le faire.» Je n'ai rien contre les catholiques ou les orthodoxes, je m'en fous des deux, moi. Je ne vais même pas à l'église, mais je suis peut-être meilleur chrétien que ceux qui vont chaque dimanche à l'église.

Quand je vivais à Chypre, je n'allais pas non plus à l'école arménienne. Tu sais pourquoi? Parce que ces idiots ne m'ont pas accepté. C'était parce que mon éducation était en français et pas en anglais. À Chypre, tu avais l'arménien, le grec, et après c'était l'anglais. Je ne savais pas l'anglais. Je ne connaissais pas un mot d'anglais. Je savais 'yes, no', c'est tout. Ils ne m'ont pas accepté. La même chose en Égypte. Ils ne m'ont pas accepté. Ils ont dit: «Il va faire la bagarre et tout ça. Il va nuire aux autres étudiants.» C'était avec l'argent. Ce n'était pas gratuit. On ne voulait pas que ce soit gratuit. À Alexandrie, il y avait Sourp Boghos, je pense. Ma mère aussi a été étudiante là-bas et ma grand-mère, etc. Moi, ils ne m'ont pas accepté. Mon père était tellement fâché avec ça, avec les gens en Égypte et les gens à Chypre qu'il a dit: «Vous êtes des connards. S'il y avait une école turque à côté, j'allais envoyer mon fils là-bas.» Tu imagines? Tu dis que: «Ah, oui, on est Arméniens, on s'aime et tout ça, mais pour des raisons banales... Parce qu'il ne parle pas anglais, ils ne vont pas accepter un Arménien dans une école arménienne. Alors ça, c'est... Mais, présentement, la langue que je parle le mieux, c'est l'anglais. Même si je parle le français quand même assez bien là, mais si je dois me défendre, je me défends en anglais. Évidemment c'est la langue où je me sens le plus à l'aise. L'arménien, souvent, par exemple la conversation quotidienne: «Bonjour, comment ça va...» Je le parle à la maison. À la maison on parle en arménien. Mais souvent je veux dire quelque chose à mon père, puis je ne trouve pas le mot, alors là je parle en anglais ou en français. Souvent c'est en anglais. Le mot que je cherche, je ne le trouve pas. Alors mon vocabulaire arménien n'est pas trop fort. Exactement la raison est que je n'ai pas été trop longtemps dans les écoles arméniennes.

Je n'ai jamais fait partie d'associations arméniennes non plus. Parce qu'au Liban, quand tu appartenais à une association arménienne, le '*agoump*' comme on dit, le club... Pendant la guerre, c'était des gros charlatans qui géraient ça, puis ils te lavaient le cerveau des jeunes. Après ça, tout à coup, tu devenais contre tes parents. Ils disaient: «N'écoute pas tes parents.» Ils te donnaient des fusils, des choses comme ça, pour combattre les gens du pays, etc. En réalité c'était plutôt des militaires et des choses. Puis ils s'entre-tuaient, tu sais les dachnaks, hunchaks. Puis tu allais tuer tes propres cousins. C'est pour ça qu'on est toujours, toute notre famille, restée loin de ces associations-là. Ici à Montréal aussi parce qu'on n'a pas eu le... Depuis qu'on est arrivé, il n'y a eu personne... Ce que j'ai fait, c'est avec mon propre travail, avec ma propre fatigue que je l'ai faite. Personne ne m'a aidé. Tu peux dire: «As-tu demandé pour de l'aide?» Mais je suis sûr à 90%, il n'y a personne qui va t'aider. J'ai été une fois dans une association arménienne, mais ça ne m'intéresse pas. Peut-être qu'il y a des gens qui m'ont donné un mauvais exemple, c'est tout... Peut-être que je sais d'avance ce qui se passe dans ces associations-là. C'est un cliché de dire qu'ils ne sont jamais capables d'atteindre un résultat. Ils vont peut-être parler pendant des heures, des heures et des heures et il n'y a rien qui se passe... Ce n'est pas juste ici, à Montréal, mais dans d'autres villes ou dans d'autres pays, il y a du népotisme, il y a de la corruption au niveau... Il y en a partout évidemment, mais... Bon je n'ai pas été intéressé. Je dis que ça ne vaut pas la peine de perdre mon temps. Dans les associations arméniennes, je ne suis pas impliqué, mais je suis impliqué dans d'autres associations; je suis Franc-maçon. Ça prend un peu de mon temps, mais pas beaucoup.

Souvent, quand j'ai un peu de temps pour moi-même et que j'ai du temps pour réfléchir, je me sens comme... Quand je lis des choses sur l'Arménie, etc., je suis un peu... Je retombe en amour avec ça. Je me dis: «Ah, je manque beaucoup de choses.» C'est là où tout à coup, je deviens passionné de rencontrer des Arméniens, puis je cherche des trucs sur des Arméniens. Mais ça ne dure pas longtemps. Tout de suite on est perdu dans notre vie quotidienne. Mais si je trouve la nécessité d'être entouré d'Arméniens... L'aspect que je parle plusieurs langues, l'aspect que j'ai vécu dans plusieurs pays... Je me sens sept, huit différentes cultures moi. Dans chaque pays où j'ai vécu, j'ai mangé leur bouffe, je parle avec leur accent. Quand je parle avec un Chypriote, je me sens tout à coup Chypriote. Si je suis au Liban et il y a un Canadien, je me sens plus proche au Canadien. Je ne suis pas un Arménien modèle qui va crier partout, qui va faire la bagarre. Je suis un peu international, comme disent les Juifs.

Je ne sais pas c'est quoi l'affaire avec les Arméniens. La plupart, sont jaloux. Je trouve qu'ils ont une jalousie au lieu de... Peut-être que tous ceux que j'ai rencontrés sont des jaloux ou quoi. Je vais te donner un exemple. Il y en a un qui entre... Je ne dis pas que tous les Arméniens sont comme ça. Ce n'est pas généralisé. Il y a un type qui entre. Il me dit: «Combien ça coûte ça?» «Normalement douze dollars. Je te le laisse pour neuf, taxes incluses parce que j'aime les Arméniens et je veux que tu saches que...» «Come on, je suis Arménien, il faut que tu me le fasses à un bon prix quand même.» Je dis: «Écoute, je ne peux pas te la donner gratuit.» «Je te donne quatre piastres.» C'est ça la mentalité de la plupart. Mais comme je dis, ce n'est pas tout le monde, ça dépend de quelle classe ils viennent. Moi, je sais le prix que je charge. C'est moins cher qu'au Jean Coutu. Fait que même là, je veux faire quelque chose de bon pour mon copain Arménien, pour me sentir plus proche de lui et être fier d'être, mais... Souvent ils sont là et ils pensent qu'on les vole ou quelque chose, alors... Quand un Arménien entre, puis le Grec, le Québécois, je dis que c'est le même prix pour tout le monde. C'est fini, il n'y a plus de prix. Même parfois je sais que je dois charger plus cher à l'Arménien parce que je sais qu'il va marchander. C'est la vérité des choses. C'est malheureux mais c'est comme ça.

Moi je considère les Arméniens d'Arménie, pas vraiment comme un Arménien. À chaque fois que j'ai un Arménien d'Arménie qui arrive là... Ils sont là pour profiter de toi je trouve. Ce sont des profiteurs. Ils arrivent et ils disent: «Moi, je suis Arménien. Je me suis battu pour sauver l'Arménie, contre les Turcs, bla, bla, bla, contre Azerbaïdjan et tout ça, donne-moi 20\$.» Puis là, ça c'est bien connu, ils disent: «Mon cher frère...» C'est juste qu'eux, ils ont été sous l'influence russe pendant 70, 80 ans. Ils n'ont pas eu le choix, mais ils sont devenus comme ça. Ils ne connaissent pas mère, frère, ils profitent. C'est toujours l'argent. Je ne les blâme pas, mais je ne les considère pas comme proches, comme Arméniens. Peut-être que j'ai toujours aussi rencontré les mauvais gens. J'aime ça qu'il existe un pays arménien, j'en suis fier. Mais je me dis que si je me rends là, que si je reste là un mois je vais avoir une différente perspective du pays, des gens. Mais jusqu'à maintenant, les gens que j'ai rencontrés étaient des gens désagréables, c'est tout. Et moi, je ne pense pas qu'il y aurait une possibilité que les Arméniens se réunissent puis aillent en Arménie et tout ça. Ça c'est juste un rêve qui n'arrivera jamais, à cause des différences de cultures. Les Arméniens

grecs déjà, regardez, je ne sais pas si vous avez entendu. Les Arméniens Égyptiens, les Arméniens Libanais sont séparés déjà dans leur 'agoump', je ne sais pas où. Ils ont formé leur propre... Déjà au niveau extérieur il y a des divisions, comment voulez-vous qu'il y ait leur contraire. De toute façon, je pense que si les Arméniens de l'extérieur, de la diaspora disons, ont l'intention d'aller là pour faire leur entreprise, moi je pense que les Arméniens d'Arménie vont les envahir, ils vont comme tout prendre leur argent et dire: «Va-t-en.» C'est ça l'impression qu'on a d'eux autres. On ne se sent pas la même chose.

Mais, j'aimerais visiter ce qu'on a, ce qui nous reste. J'aimerais aller là juste comme bénévole. J'aimerais aller là pour aider. Même si tout ce que je dis est contradictoire quand même j'aimerais aller là pour les aider. Ils ne sont pas tous nécessairement méchants. J'aimerais aller là. Je ne suis pas quelqu'un qui n'aime pas les Arméniens, je n'aime pas ce qu'ils font parfois. À part ça, le passeport vraiment c'est une nationalité, une identité. C'est ce qui te donne l'identité arménienne ou non. Oui, oui, j'aimerais ça, c'est sûr. Mais ça ne changerait pas grand chose. C'est juste pour l'identité, mais pour traverser les frontières avec un passeport canadien on peut aller n'importe où. Mais pour des raisons d'identité, oui. Avant, je ne connaissais pas même ce que ça veut dire diaspora. Je ne savais pas que j'étais un Arménien de la diaspora. J'étais né au Liban, j'étais un Arménien libanais. Mais, maintenant je sais qu'il y a beaucoup d'Arméniens partout dans le monde qui sont probablement dans une situation pareille à moi. Je me sens fier quand j'entends qu'il y a des Arméniens en France qui sont dans le gouvernement, qui ont de grandes positions. C'est important. Mais ces Arméniens-là, peut-être pour se rendre à ses positions-là... Parce qu'avec un nom arménien dans un pays étranger, les gens disent: «C'est quoi ça? Ça veut dire quoi ça?» Pendant assez longtemps, j'avais honte de mon nom de famille parce que c'était long. Il y avait des z et des y, c'était difficile à prononcer, puis les gens riaient de moi. Mais que veux-tu c'est ça. Maintenant, j'ai changé d'idée. Quand j'ai commencé ma boutique ici, j'allais faire des commissions chez des gens. Ils me disaient: «Es-tu Belge ou...?» «Non je suis Canadien.» Ça me dérangeait que les gens me demandent ce que je suis tandis que moi j'allais là pour faire un travail. Je pensais qu'ils étaient méchants, mais quelqu'un m'a dit: «Non, ils sont juste curieux, ils veulent savoir.» Maintenant quelqu'un me demande et tout de suite je lui dis: «Je suis Arménien.» Parce que je me dis que oui, il faut être fier de ce que l'on est. Pourquoi se cacher? Pourquoi les bonshommes Juifs avec la barbe et le mini-hat et tout ça se promènent dans la rue? Parce qu'ils veulent être identifiés comme un Juif, ils ne cachent pas ce qu'ils sont. Alors pourquoi nous, on cacherait ce que l'on est? Peut-être que tout ce qui nous reste, c'est le nom en réalité. Si on change ça aussi, alors on perd tout.

Pour moi, quand je suis allé aux écoles arméniennes au Liban, les écoles étaient moins fortes. C'est pour ça que mon père ne voulait pas m'envoyer. Mais ici, je pense que c'est meilleur. Je ne nie pas ce que je suis finalement, puis j'aimerais ça que mes enfants sachent parler l'arménien, même mieux que moi j'espère. Je ferai une étude pour voir ce qu'ils apprennent aux enfants. Puis je m'en foutrai de ce que c'est: ça c'est Dachnak, Hunchak ou Ramgavar, parce que les Arméniens souvent: «Ah, tu ne viens pas chez nous? Alors tu dois être de l'autre côté.» Alors tu vois comment ils ont une petite tête ces gens-là.

TAMAR

Tamar est arrivée au Canada à vingt ans. Elle constitue un cas particulier dans notre échantillon puisque malgré son absence de socialisation arménienne dans l'enfance, elle occupe aujourd'hui une position de représentante. Son histoire est particulièrement significative en ce qui touche l'importance du réseau dans l'accès aux postes de représentant.

Je suis dans la communauté. Par l'association, je suis un peu à côté malgré que ça fait partie de la communauté; c'est une association arménienne. Qu'est-ce qui me motive? C'est le fait que je suis Arménienne d'origine et pendant longtemps je n'ai pas eu l'occasion d'être dans la communauté parce que j'étais en Afrique. Ensuite, quand je suis venue ici, j'étais trop impliquée dans mes études donc je n'ai pas participé non plus pendant plusieurs années. Maintenant que j'ai presque terminée... Quand je suis arrivée au Canada, je me sentais Arménienne, mais comme je n'avais jamais été dans la communauté et tout ça, donc j'avais plus tendance... Bon, je n'allais pas dans les associations arméniennes non plus, j'étais vraiment dans mes études, comme je te l'ai dit au début. Donc je fréquentais les associations étudiantes et tout ça. Malgré que j'ai participé à la fondation de l'Association des Étudiants Arméniens de l'Université de Montréal. J'étais vraiment très active là-dedans. J'étais la Présidente aussi, puis ça m'intéressait beaucoup. Mais je l'ai fait quand même quand j'étais déjà rendue en maîtrise, donc ça faisait quelques années que j'étais là. Donc, je pense qu'en fréquentant les Arméniens d'ici, j'ai renforcé cette identité. Je me sentais moins Arménienne quand je suis arrivée parce que je n'étais jamais dans le milieu. Malgré que chez nous, on parlait aussi l'arménien. On parlait arménien et français. Je pense que c'est personnel cette affaire-là, parce que mon frère, il allait lui aux associations arméniennes dès le début, dès que l'on est arrivé. Moi, ça ne m'intéressait pas du tout. Ce qui m'intéressait, c'était mes études et c'est tout. Mais après un certain temps, quand j'étais rendue en maîtrise, là je commençais à m'intéresser. Peut-être par les quelques amis arméniens que j'avais qui m'ont dit: «On va préparer l'Association des Étudiants Arméniens de l'Université de Montréal.» Parce qu'il y en avait une à McGill, une à Concordia. Eux me poussaient vraiment à... aider à trouver les noms des gens. C'était vraiment quelque chose. Là, je commençais à me sentir un peu plus Arménienne. Et puis après ça, j'ai commencé à avoir des amis qui étaient de Sourp Hagop. Mon frère lui était très actif, mais à Tékéyan. Des fois, j'allais avec lui à des randonnées de ski, des trucs comme ça. Peut-être que c'est ça, comme j'étais loin des Arméniens, je n'avais pas vraiment trop, trop d'affinité, d'intérêt. Et après, comme j'avais des amis de Sourp Hagop, ils me disaient: «On organise telle affaire.» J'ai commencé à aller à Sourp Hagop plus et là, je pense que mon identité s'est peut-être développée davantage. Je me suis sentie plus Arménienne. Je ne me suis jamais sentie plus Canadienne qu'Arménienne, ça jamais. Mais j'avais comme un conflit d'identité. Jamais je ne me suis sentie plus Canadienne parce que ça ne faisait pas assez longtemps que j'étais ici, puis de toute

façon j'ai changé tellement de pays... Je n'ai pas de point d'attache et je n'ai pas le besoin d'appartenance non plus. Donc j'étais ici et on aurait décidé d'aller ailleurs que ça ne m'aurait pas fait grand chose. Je n'avais pas ce sentiment d'appartenance au Canada. Mais après, donc en allant à Sourp Hagop, j'ai commencé à avoir plus de sentiment d'appartenance aux Arméniens et puis après, le comble c'est quand je me suis mariée. Là mon mari a dit: «À la maison, on ne va parler uniquement arménien.» Parce que chez nous, c'était arménien et français. Mais je ne lisais plus l'arménien. Là j'ai commencé à lire l'arménien parce qu'on reçoit des journaux arméniens et puis des fois il faut écrire en arménien. Mais moi, je ne suis allée qu'une année à l'école arménienne lorsque j'étais toute petite. Mais là ça commence à me revenir tranquillement. Je pense que j'ai repris pas mal parce que j'écris beaucoup en arménien maintenant, avec les différentes activités et tout ça. Donc mon identité arménienne s'est renforcée au fil des ans et quand je me suis mariée encore plus, parce que mon mari est très patriotique disons. Mais je ne peux pas comparer au fait d'être Canadienne. Je suis Canadienne d'adoption si on veut, mais je ne peux pas m'identifier à la nation canadienne. Pourtant, je ne me sens pas étrangère non plus à elle, mais ce n'est pas comme... Je ne pourrais pas dire que je me sens Canadienne plus qu'Arménienne, à aucun moment.

Je suis aussi membre de plein d'associations non-arméniennes. J'ai été nommée par l'Office des professions à siéger sur l'Ordre des Médecins. Ils ont besoin de gens externes. Je pense qu'ils ont eu mon nom. Quelqu'un leur a donné mon nom et ils m'ont contacté. Mais l'association, c'est moi qui ai fait la démarche de la fonder. Par contre, d'autres comités, ce sont eux qui sont venus me chercher. Il faut dire que je ne refuse pas parce que ce sont des choses qui m'intéressent aussi. J'étais assez active à un moment donné, après ça j'ai laissé tomber. J'ai laissé tomber des activités.

Mais c'est parce qu'à un moment donné les règlements d'Hamazkaïn disent que tu ne peux pas fréquenter une autre association culturelle en même temps qu'Hamazkaïn. Ce qui fait que comme je fréquente une autre association. Malgré qu'on m'invite, mais je n'y vais pas. Parce que quand j'étais membre d'Hamazkaïn, il y a plusieurs années, les gens pensaient que j'étais membre de Tékéyan. Mais moi je n'ai jamais été membre de Tékéyan. J'allais. Comme je te dis, si mon frère allait, j'allais avec lui, mais je n'ai jamais été membre. Je fréquentais un peu. Donc là, on m'a dit: «Si tu veux être membre d'Hamazkaïn, tu ne peux pas être membre de Tékéyan.» Parce que ce sont deux associations culturelles. Ils ne font pas la même chose et ce ne sont pas les mêmes gens non plus. Puis tout doit passer par les trucs hiérarchiques, décisionnels. Et ça, ça m'agaçait.