

Mohammed ELHAJJI*

La diaspora maghrébine à Montréal face aux aléas de l'interculturel: le rôle des médias locaux, transnationaux et communautaires

Résumé

Le but de cet article est d'appréhender l'impact des TIC sur la structuration et la consolidation de nouveaux espaces identitaires diasporiques, leur inscription dans un cadre transnational et leurs réverbérations sur les relations interculturelles dans les sociétés plurielles. Même si notre analyse empirique est concentrée sur la communauté maghrébine établie à Montréal, nous n'hésitons pas à élargir notre éventail de références à de nombreux niveaux et angles du phénomène migratoire; ceci afin de mieux comprendre la question diasporique dans le monde contemporain et, ainsi, contribuer de façon substantielle au débat qui l'entoure. Le texte, fruit de révision bibliographique, d'observation directe et d'entretiens approfondis avec des chercheurs locaux de la thématique, des représentants des communautés ethniques et culturelles étudiées ainsi que d'autres acteurs sociaux intéressés par le phénomène¹, débouche sur la distinction conceptuelle entre ce que nous définissons comme «interculturalité organique» et «interculturalisme instrumental».

Mots-clés: Diaspora, TIC, Espaces transnationaux, Relations interculturelles

Abstract

This article aims to investigate the impact of ICT on structuring and consolidating new diasporic spaces, their position in a transnational frame and their effects on intercultural relations in plural societies. Although our empirical analysis focuses on the Maghrebian community in Montreal, the scope of our analysis is much broader, and covers various stances and levels of migration in order to better understand the problematics of the diaspora in the contemporary world and consequently contribute to the debates it generates. The text is the result of literature review, direct observation and in-depth discussions with local researchers, representatives of ethnic and cultural communities and social actors interested in this phenomenon, and it relies on the conceptual distinction between what we define as “organic interculturality” and “instrumental interculturalism”.

Key words: diaspora, ICT, transnational spaces, intercultural relations

Rezumat

Acest articol își propune să investigheze impactul tehnologiilor de informare și comunicare asupra structurării și consolidării noilor spații diasporice, locul lor într-un cadru transnațional și efectele lor asupra relațiilor interculturale în societățile plurale. Chiar dacă analiza noastră empirică se concentrează asupra comunității magrebiene din Montreal, evantaiul referințelor noastre este unul mult mai larg, acoperind

* Professeur au Programme de Doctorat en Communication et Culture de l'UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brésil; mohahajji@yahoo.com.br.

diverse unghiuri și nivele ale fenomenului migrației, cu scopul de a înțelege mai bine problematica diasporică în lumea contemporană și, deci, de a contribui la dezbaterile pe care le generează. Textul, rezultat al cercetărilor bibliografice, al observației directe și al discuțiilor aprofundate cu cercetători locali ai acestei tematici, cu reprezentanți ai comunităților etnice și culturale studiate, dar și cu actori sociali interesați de fenomen, se bazează pe distincția conceptuală între ceea ce noi definim drept „interculturalitate organică” și „interculturalism instrumental”.

Cuvinte-cheie: diaspora, tehnologii de informare și comunicare, spații transnaționale, relații interculturale

1. Théories de l'identité et identité des théories

Il n'est nul besoin de rappeler combien le fait identitaire, de par ses multiples acceptions et implications, est au cœur des débats qui animent l'espace public contemporain. Qu'il s'agisse de théorie de la globalisation, de discours post-colonial ou d'expérimentations esthétiques d'avant-garde, la question de l'identité s'impose bruyamment et obstinément à l'agenda social, politique et poétique de notre époque. La problématique ne doit pas, pour autant, être abordée de façon uniforme et homogène, mais plutôt mise en contexte et conjuguée aux variables humaines, sociales, culturelles, politiques et économiques qui en définissent les contours et en déterminent la pesanteur.

Aussi, faut-il préciser que notre analyse, relative au fait identitaire diasporique, part de positions théoriques qui privilégient la dimension contextuelle et la perspective géo-anthropologique de la sphère culturelle et communicationnelle locale. Son point d'ancrage est Montréal – ville cosmopolite tiraillée entre l'Europe et l'Amérique du nord, capitale culturelle d'une province francophone qui se sent assiégée, mais déterminée à résister à l'impérialisme culturel anglo-saxon et aux vicissitudes de la globalisation. Nous sommes ici en présence d'une minorité majoritaire ou majorité minoritaire à la recherche d'une formule innovatrice pour résoudre une équation singulière.

Nous avons, ainsi, affaire à un univers qui exige une rigueur méthodologique toute particulière pour que l'on puisse appréhender le sens véritable des rapports à l'altérité, l'interculturel, l'immigration et les diasporas. D'autant plus qu'il n'est pas difficile de constater qu'au Québec, le discours des médias de masse sur les questions identitaires et migratoires ressemble, la plupart du temps, à une sorte d'écho lointain de l'agenda politique français². Entre provincialisme, identification mythique aux «sources» culturelles de la nation et désir de s'inscrire dans les temps et géographie du Centre, les médias québécois finissent par adopter un référentiel étranger à leur univers immédiat.

Une lecture attentive du débat autour de la *burqa* (*hijab* ou foulard en vérité) et de la menace terroriste au Québec, par exemple, ne laisse pas de doute quant au poids du filtre sémantique hexagonal dans la formation et formulation du point de vue de l'intelligentsia et des médias québécois sur leur propre environnement. C'est le cas, notamment, quand il est omis qu'au contraire de l'expérience européenne, l'immigration maghrébine au Canada est majoritairement composée d'une population d'origine urbaine, hautement instruite et qualifiée; généralement beaucoup plus scolarisée que la moyenne québécoise.

De même que l'on met souvent l'accent, et avec beaucoup de sensationnalisme, sur le potentiel conflictuel et la «menace islamiste» latente dus à la présence de la diaspora arabe ou musulmane, mais l'on ne prend pas assez la peine de souligner l'extrême hétérogénéité de cette communauté et son faible taux de pratique effective de la religion – environ 07%³. Ou,

encore, quand quelques revendications à caractère religieux formel, peu nombreuses mais spectaculaires, finissent par éclipser les exigences sociales et politiques de la communauté arabo-musulmane et maghrébine montréalaise.

Les principales doléances des membres de cette communauté (ou désignés en tant que tels), selon les associations concernées, ne seraient pas d'ordre religieuses ou ethniques, mais plutôt relatives à l'égalité politique, à la citoyenneté pleine, au destin commun et à l'acceptation d'une *québécoisité* fondée sur la francophonie (traditionnelle aux pays du Maghreb) et non pas à sur l'origine biologique «de pure souche» (ou «pure laine» dans l'expression populaire locale)⁴.

La question qui se pose, donc, est d'ordre épistémologique; une dispute autour des notions, concepts et méthodes qui doivent être adoptés pour décrypter le réel. L'image obtenue de ce réel ne saura, en effet, être la même que l'on aite recours, par exemple, au paradigme anthropologique culturaliste ou sociologique matérialiste. Si le chercheur se doit de se méfier de toutes les théories, il doit redoubler de prudence encore quand celles-ci sont hégémoniques, consensuelles ou naturalisées.

Dans le cas particulier qui nous intéresse, en plus de définir la totalité d'une communauté, par ailleurs diverse et hétéroclite (aussi bien ethniquement que socialement, si l'on considère l'existence d'Arabes et Berbères, laïcs et croyants, arabophones et francophones, etc..), à partir du choix idéologique de certains de ses segments (ceux qui se reconnaissent dans une perspective islamique spécifique et s'y identifient), le fait même d'embrasser la dichotomie «minorité / majorité» pose un sérieux problème méthodologique et ne rend pas nécessairement plus intelligible la nature de la relation de la «majorité – minorité» québécoise avec ses «minorités» internes.

Ce qui nous oblige à rejoindre l'opinion d'Eagleton (Eagleton, 2005) et Wallerstein (Wallerstein, 1994) quant aux risques idéologiques d'associer la notion de minorité à l'idée systématique d'oppression et de discrimination. Car, comme les deux auteurs le soulignent, il n'est pas rare que les minorités soient favorisées et reliées organiquement à l'establishment, alors que la «majorité» est opprimée et tyrannisée. Le cas de l'Afrique du Sud de l'ère de l'Apartheid, de l'Inde de l'Empire britannique, des nations africaines et asiatiques de l'époque coloniale, etc.. sont autant d'exemples de cette réalité bouleversante.

Nous n'ignorons pas, bien entendu, le sens figuré de la notion et sa portée philosophique relative à la privation d'autonomie et de droit à la parole ou coercition physique, comme, d'ailleurs, nous ne contestons pas son efficacité idéologique en contextes socioculturels et politiques spécifiques. Il nous est difficile, néanmoins, de résister à la tentation matérialiste d'appréhender le terme dans sa concrétude et objectivité historique et statistique, au lieu de nous plier docilement à la métaphore poststructuraliste.

Notre réserve est plus forte encore par rapport au principe multiculturaliste, érigé en loi suprême aussi bien pour la compréhension que pour la gestion sociale et territoriale de la différence et l'altérité. Problématique que nous avons déjà eu l'occasion de soulever dans le cadre de travaux antérieurs (ElHajji, 2008) soulignant, à l'instar du mexicain Canclini (Canclini, 2004, 2005), la nécessité d'investir épistémologiquement davantage dans la notion d'interculturel, plus appropriée au contexte social global et à la réalité historique actuelle. Car, sans aller jusqu'à déqualifier complètement le concept de multiculturalisme – eu égard à ses effets révolutionnaires sur l'eurocentrisme hérité des Lumières, nous estimons qu'actuellement, ses incidences négatives sur la société et sur les individus dépassent de loin les bénéfices de ses conquêtes initiales.

Le premier reproche adressé au multiculturalisme concerne sa récupération par l'establishment et son utilisation en tant qu'antidote aux mots d'ordre de lutte de classe et d'égalité sociale contenus dans les projets de gauche d'antan. Ainsi, la prétendue nature émancipatrice du multiculturalisme, brandie par les défenseurs des différences culturelles et identitaires, se confondrait, parfois, avec une vulgaire stratégie discursive en faveur du maintien du *status quo* économique et social.

L'adoption du modèle social multiculturel représenterait, d'autre part, un danger en potentiel aux principes mêmes de laïcité et libertés individuelles, sans lesquels les démocraties occidentales n'auraient plus de sens réel. Accepter la primauté du communautaire sur l'individuel, renier à l'individu son droit absolu de choisir ses appartenances et filiations sociales et affectives reviendrait à abdiquer de l'esprit même de démocratie et de modernité.

Dilemme qui ne se pose pas uniquement dans les situations de flagrante violation des droits de la personne, comme dans le cas de répression paternelle ou familiale contre les femmes par exemple, mais aussi quand les membres des communautés ethniques ou issues des différentes diasporas qui forment le paysage urbain global se voient, dans la pratique, contester ou relativiser leur droit de parole directe et obligés à se positionner à partir et en fonction de leur origine ou de leur supposée religion. N'est-ce pas là, concrètement, une négation de leur citoyenneté et autonomie pleines? N'en deviennent-ils pas, en vérité, des citoyens de seconde classe? N'est-ce pas là, parfois, une stratégie subtile de la part des détenteurs du pouvoir d'éviter d'aborder les questions de fond – à caractère idéologique, politique, économique et social?

C'est, donc, en fonction de cet ensemble de considérations théoriques que nous nous voyons appelés à préférer le concept d'interculturalité. Non que la notion soit une panacée pour tous les maux de notre époque, mais pour sa proximité des dynamiques constitutives du phénomène urbain global /transnational. Car, en effet, dans cette perspective, les relations interculturelles ne sont pas définies négativement par les conflits réels ou potentiels entre deux groupes ou communautés, mais par les possibilités de compréhension entre la totalité des groupes et communautés obligés à cohabiter dans le même espace et temps historiques; soient-ils de nature culturelle, ethnique ou sociale.

Contrairement au modèle multiculturel, l'interculturel ne se laisse pas séduire par la facilité méthodologique d'encadrer les flux humains en cellules préconçues et figées, sans tenir compte de leurs nuances, subtilités, contradictions et «indéfinitions» subjectives, sociales, culturelles et idéologiques. Loin de stratifier la société contemporaine en monolithes identitaires et culturels, il la conçoit comme un continuum de subjectivités, où la diversité, hybridation et métissage sont perçus en tant que traits inhérents à la condition humaine et, pour cela même, célébrés et mis en valeur. Il s'agit, en fait, d'un véritable paradigme philosophique capable de transformer notre regard et notre mode d'agir et interagir dans et avec le monde actuel. Surtout si l'on considère le facteur global / transnational qui ne nous permet plus d'ignorer l'Autre ou de feindre que sa présence et existence ne nous affectent pas.

De fait, en accord avec Salas Astrain (Astrain, 2003), l'idée d'interculturalité correspond à une forme sociétale originale où les communautés ethniques et/ou groupes sociaux se reconnaissent et cherchent à se comprendre dans leurs différences, ainsi mises en valeur. Le préfixe «inter» traduit, dans ce sens, la possibilité d'interaction positive à travers des instances ou espaces dialogiques qui promeuvent non seulement l'entendement mutuel (qui ne serait qu'un simple *modus vivendi*), mais les échanges et collaboration entre les différents acteurs sociaux en contact.

Prémisse qui nous rappelle l'expérience de Southall, rapportée par Baumann (Baumann, 2001), où la totalité des diasporas présentes dans cette partie de la banlieue londonienne ont fini par construire un espace identitaire particulier à la fois commun et pluriel. Un cas exemplaire de mise en pratique de la philosophie et éthique interculturelles, dont le principe organisateur n'est pas la dichotomie «groupe diasporique / société majoritaire» ou «diaspora vs diasporas», mais plutôt la convivialité dans la différence, la reconnaissance et mise en valeur de l'Altérité, l'emprunt et appropriation, sans complexe ni peur, des pratiques culturelles de l'Autre et, surtout, comme cela est minutieusement décrit par l'auteur, l'édification d'espaces physiques et symboliques (centres culturels et expériences esthétiques collectives) de nature à la fois diasporiques et transnationaux.

2. Espace transnational et manifestations diasporiques

Évidemment, Interculturel et Transnational ne sont ni synonymes ni composantes obligatoires de la même équation. Pourtant, s'il est aisé d'imaginer un nombre infini d'expressions interculturelles qui ne passent pas par le transnational, il n'en sera pas de même pour concevoir l'actuelle réalité transnationale sans son corrélat interculturel; ou, du moins, cela ne serait guère souhaitable. Car, l'idée de transnationalité doit être examinée à la lumière des récentes transformations historiques responsables de la reconfiguration de l'ensemble du paysage sociopolitique de notre époque.

Notre définition de la notion remet aux modes d'organisation et d'action des communautés diasporiques insérées dans plus d'un cadre social national étatique, ayant des références culturelles, territoriales et/ou linguistiques originelles communes et reliées entre elles à travers des réseaux sociaux transnationaux (réels ou virtuels) qui véhiculent des discours de solidarité et/ou d'identification, au-delà des frontières formelles de leurs pays d'accueil respectifs. Il s'agit, donc, d'un phénomène «post-national», inhérent à la réalité sociale et politique qui caractérise le monde contemporain, marqué par les mouvements migratoires en masse et l'inéquation, désormais structurelle, entre les plans national-étatique et culturel-identitaire; où la diversité culturelle et identitaire, appartenances multiples et autres formations diasporiques sont plutôt la règle et non une exception ou anomalie passagère.

Il s'agit aussi, selon la révision théorique de Le Bail (Le Bail, 2006), qui reprend, notamment, les travaux de Glick-Schiller, Basch et Blanc-Szanton (Glick-Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992) et de Portes (Portes, 2001), d'un processus socioculturel quotidien et continu, par lequel les membres de la communauté transnationale, à travers leurs actions sociales et activités symboliques, élaborent et ré-élaborent un certain nombre de stratégies qui leur permettent de configurer leur réel et environnement sociopolitique en fonction de leurs différents niveaux d'appartenance et cadres d'identification.

Le point central de ces cadres d'identification et de reconnaissance étant, il est important de le souligner, qu'ils peuvent passer aussi bien par le territoire d'origine (historique ou mythique) que par un sentiment d'appartenance plus large qui peut, pour sa part, être ou fondé sur des actions solidaires et des réseaux de communication effective avec les communautés «sœurs» ou de nature purement symbolique, qui se nourrit de repères culturels abstraits que l'on suppose partagés par tous ou la majorité des membres de la communauté transnationale ou diaspora en question; indépendamment du pays et de la société d'accueil et de l'histoire particulière de chaque sous-groupe.

Aussi, comme on peut le constater, les concepts de communauté transnationale et diaspora convergent à plus d'un égard et, parfois, finissent même par se confondre – la plupart des auteurs les utilisent indifféremment. D'autres, pourtant, considèrent qu'il n'existe pas d'équivalence réciproque entre les deux notions. Si toute diaspora est naturellement une communauté transnationale,; toute communauté transnationale, en revanche, ne constitue pas nécessairement une diaspora, a conscience de sa nature diasporique et agit en conséquence. Il faut dire que le terme «diaspora», une fois détaché de son sens biblique originel, n'a cessé d'acquérir de nouvelles et de plus en plus amples connotations liées à l'immigration et aux déplacements transnationaux.

En plus de son association systématique aux migrations humaines – il existerait, aujourd'hui, presque autant de diasporas que d'origines nationales et ethniques dans le monde, l'on peut aussi noter une claire et évidente re-signification positive de la notion. Aussi, parallèlement aux discours théoriques et littéraires relatifs au sentiment d'exil, déchirement, déracinement et souffrance en général, on assiste, de plus en plus, à un exercice discursif et social qui reflète un certain orgueil d'être immigré, de faire partie d'une communauté diasporique et/ou jouir d'une double ou multiple appartenance.

Parfois, bien sûr, les deux sentiments se confondent ou s'alternent en fonction du contexte social et subjectif. Le même sujet immigré, par exemple, peut exprimer son sentiment d'orgueil par rapport à de son appartenance diasporique ou s'en plaindre à des moments différents de sa vie et/ou dans des situations spécifiques. Tout dépend des enjeux et buts des acteurs en interaction; rappelons-nous, à ce propos, du concept «stratégique» de «stratégies identitaires» (Camilleri & al, 1990).

La définition du phénomène diasporique engage, par ailleurs, d'autres variables et doit, pour cela même, être continuellement actualisée. Certaines conditions de base sont, toutefois, indispensables pour que l'on puisse parler de situation véritablement diasporique. Soulignons, notamment, le fait que le mouvement migratoire qui lui est associé relatif est soit numériquement significatif; que l'installation dans les pays ou régions de destination esoit permanente; qu'il existe l'existence des filières ou des réseaux (formels ou informels) d'appui aux nouveaux arrivants; qu'il existe des l'existence d'institutions associatives ou solidaires dans les pays ou régions de destination; que l'on maintient des le maintien de relations matérielles et/ou symboliques avec le groupe ou pays d'origine et les communautés de la même origine établies dans d'autres pays; qu'il y a un et l'investissement matériel et symbolique dans le maintien du sentiment d'appartenance et allégeance à la culture et/groupe ethnique d'origine.

Aussi, est-il évident qu'il existe, comme cela ressort de notre analyse, une forte corrélation entre l'espace transnational, les communautés transnationales et les diasporas. Encore que l'époque actuelle attribue un sens tout particulier à cette corrélation, il faut reconnaître que cette convergence conceptuelle et factuelle ne date pas d'aujourd'hui. Il n'y a pas de doute, en effet, qu'avant même que l'on puisse parler d'états nationaux, une certaine spatialité transnationale – vecteur et continent de formes organisationnelles diasporiques, existait déjà; la diaspora juive en est le paradigme parfait.

Ce qu'il faut retenir de l'exemple juif, toutefois, c'est justement son inscription dans le livre et sa configuration textuelle – discursive donc; forme communicationnelle s'il en est qui démontre que l'espace transnational n'existe que dans la mesure où il est communicationnel (dans le sens d'échanges matériels et/ou symboliques) et que le fait diasporique est absolument tributaire de son substrat et structure en réseau. D'ailleurs, il ne manque pas d'exemples his-

toriques de diasporas qui ont fini par être complètement assimilées par la société majoritaire à cause, justement, de la faiblesse de leurs réseaux et tissus communicationnels.

Ou bien ù doit-on inverser l'équation et affirmer que seules les diasporas dotées de forts réseaux communicationnels, capables de s'étendre au-delà de leurs sociétés d'accueil et maintenir des liens et relations continues avec leurs congénères dans d'autres parties du monde ont pu et peuvent survivre? L'assimilation aurait été et serait, dans ce sens, la règle et le destin des communautés expatriées, alors que leur survie dépendait et dépend, d'abord, de leur sa configuration en communauté transnationale – une communauté dotée de réseaux de communication qui s'inscrivent dans une temporalité et une spatialité qui dépassent leur environnement immédiat, *hic et nunc*. Ce qui nous ramène à la nécessité de situer la question diasporique dans le contexte contemporain; car, comme on le sait, la principale caractéristique de notre époque est, sans doute, sa haute vélocité sociale et historique.

L'on peut affirmer, ainsi, qu'aussi bien la constitution du nouvel espace transnational, essentiellement techno-informatique, que l'actuelle forme sociétale diasporique sont le résultat direct de l'intensification et accélération du processus de globalisation; lui-même de nature technologique, dans la mesure où ce sont les nouvelles technologies de communication qui sont à l'origine de l'intégration du globe et du «rétrécissement de la planète» – selon la logique de la réduction vertigineuse du temps nécessaire pour atteindre n'importe quel point du globe (Harvey, 1989). Et c'est-là, à notre avis, la principale nouveauté, le principal fait historique véritablement original et inédit qui distingue l'époque contemporaine de toutes les autres.

La base concrète de la globalisation n'est, en effet, autre que la panoplie d'instruments technologiques, principalement informatiques, qui enveloppent le monde en une véritable toile communicationnelle, relie, virtuellement toute sa superficie et rend de plus en plus accessibles la plupart de ses régions et contrées. Aussi, les moyens de transport et TIC constituent-ils, aujourd'hui, le centre névralgique et l'élément organisationnel central de notre époque, marquée, justement, par la mobilité et connectivité.

D'une part, il y a les moyens de communication traditionnels qui ont aboli les distances entre les membres des communautés migrantes, leur terre d'origine et les migrants de la même origine éparpillés de par le monde. Pensons aux efforts physiques, à l'investissement matériel et au temps nécessaires pour se déplacer d'un point du globe à un autre, il y a encore quelques décennies. Pensons surtout aux déplacements transatlantiques et transcontinentaux pour évaluer à leur juste valeur les transformations survenues de façon pratique et concrète dans la vie des diasporas et des communautés transnationales.

D'autre part, il y les TIC, qui ont rapproché de façon dramatique les communautés diasporiques et leurs membres. Pensons, alors, aux efforts, coûts et temps nécessaires pour l'échange d'informations entre ces mêmes populations à la même époque indiquée antérieurement. Pensons à la difficulté que représentaient des actions, aujourd'hui jugées banales, telles que l'accompagnement de la vie culturelle et/ou politique du pays ou groupe d'origine pour que l'on aie une idée quant au rôle des TIC dans le maintien de l'identité d'origine et dans l'observation de pratiques symboliques qui lui sont liées.

Ces TIC, en vérité, n'ont pas seulement réduit les distances entre les différentes régions de la planète et bouleversé sa géographie humaine, mais ont aussi provoqué le transfert d'un grand nombre de pratiques sociales de l'instance spatiale vers la dimension temporelle et la sphère virtuelle. Le résultat d'une opération financière, par exemple, ne dépend plus de la place où celle-ci est effectuée, mais de l'instant exact de sa réalisation. En industrie, le *just-in-time* n'est rien d'autre que la substitution des stocks spatiaux par le continu flux temporel

des pièces nécessaires pour le processus d'assemblage. En *e-learning*, c'est le temps d'accès au système qui remplace la classe traditionnelle. En amour, les salles de *chat* et *sites* spécialisés remplacent les places publiques, salons de fêtes et autres endroits traditionnels de «dragage» et recherche de l'âme sœur. En politique, les campagnes virtuelles remplacent les manifestations et occupations spatiales, etc..

En ce qui concerne notre problématique, les TIC se sont imposées en tant que précieux instruments aussi bien d'organisation sociale et politique que de maintien de l'identité d'origine du groupe. Leur usage inclut des pratiques des plus banales aux plus sophistiquées: depuis l'e-mail et téléphonie par internet jusqu'aux banques de données, moteurs de recherche spécialisés et d'autres recours de pointe.

Nous observons même l'émergence, sur la toile, de nouvelles bases combattives et organisationnelles de groupes diasporiques que l'on pensait définitivement disparus. Cela paraît trivial, mais il est possible de recomposer n'importe quelle communauté transnationale sur la face du globe, la réorganiser et la relier à son pays et/ou culture d'origine. Peu importe le nombre des ses membres, le temps passé en exil et les liens effectifs qui ont réellement existé avec le pays et/ou culture d'origine. Car, en plus de la facilité de ce genre d'entreprise, nous assistons, comme nous l'avons souligné auparavant, à une claire re-signification positive des appartenances diasporiques.

Évidemment, cela peut être dû à un large éventail de facteurs sociaux et subjectifs (frustrations économiques et politiques ou insatisfactions d'ordre purement existentielle), mais le résultat est le même: émergence et résurrection d'innombrables communautés diasporiques. Aussi, l'on peut-on «ré-inverser» l'équation vue plus haut et se demander si, aujourd'hui, le grand défi ne serait plus le maintien de la culture et de l'identité d'origine des diasporas, mais plutôt leur insertion et enracinement dans les pays et sociétés d'accueil?

3. Chaînes satellitaires et médias communautaires

Sans ignorer les cas de racisme, rejet, stigmatisation ou ghettoïsation dont ont souffert et continuent à souffrir de nombreuses communautés ethniques de par le monde, nous devons-nous aussi reconnaître que la dynamique d'intégration progressive et même d'assimilation à long terme des migrants était, de par le passé, une réalité concrète. Une fois arrivés, le contact avec le pays ou région d'origine se réduisait au minimum et dépendait des rares et plutôt lents moyens de communication d'antan (Leloux & Radice, 2008).

Alors qu'aujourd'hui, ce contact n'est jamais réellement rompu, réduit ou ralenti, mais peut-être parfois même potentialisé par les flux humains et médiatiques qui conforment l'écologie subjective et cognitive de notre époque. Car, si l'ampleur proportionnelle des distances géographiques conjuguée à la relative lenteur des moyens de communications de l'époque pré-globale permettaient encore une ré-élaboration profonde et harmonieuse de l'identité d'origine dans l'environnement local d'accueil, aujourd'hui, au fur et à mesure qu'une nouvelle sphère ethnique et culturelle transnationale se configure, le détachement de l'univers symbolique initial et l'éloignement des communautés «sœurs» éparpillées à travers le monde deviennent plus ardues.

La vie en communauté, la venue continue de nouveaux migrants, l'accessibilité matérielle aux moyens de transport, les médias transnationaux et TIC⁵ continuent à pourvoir les migrants de flux ininterrompus de leur imaginaire et univers symbolique d'origine. Ce sont, en

fait, des équipements collectifs symboliques et des technologies sociales et subjectives qui exacerbent plus encore l'actuel principe de vitesse, mobilité et médiatisation des rapports sociaux qui régule notre réel.

Ce qui, en plus de nous rappeler la question de la prédominance du substrat temporel sur le spatial et la centralité des médias dans l'organisation sociale et politique du monde global dans lequel nous évoluons, met en évidence notre réalité contemporaine constituée de flux (Appadurai, 2005). Flux humains et flux médiatiques; migrations humaines et migrations médiatiques; et le croisement des deux, qui donne forme à notre subjectivité contemporaine, irrémédiablement déterritorialisée, en perpétuel mouvement, errance ou transhumance.

Les migrations deviennent, de ce fait, un phénomène subjectif où les déplacements ne sont pas seulement ou nécessairement spatiaux et physiques, mais aussi et surtout imaginaires. Avant même de quitter sa terre natale ou sans la quitter, le sujet global contemporain se trouve déjà emporté vers d'autres horizons, loin de son environnement immédiat et sa routine quotidienne. Ou en s'insérant dans les flux humains et en se déplaçant physiquement, ou en étant traversé par les flux d'images, sons et formes venus d'ailleurs; et, dans les deux cas, déraciné et déterritorialisé – intégrant la sphère des «identités voyageuses», dans l'expression de Yang Mayfair, reprise par Mattelart (Mattelart, 2007).

Dans le contexte diasporique, toutefois, ces flux produisent le même effet, mais, si l'on peut dire, dans le sens inverse. Alors que les médias locaux des pays d'accueil offrent aux diasporas une interface d'interaction avec le monde qui les entoure – un espace symbolique qui, quand les conditions sociales et politiques le permettent, peut être un instrument efficace d'intégration et d'action démocratique; les médias communautaires et transnationaux, eux, contribuent, à des niveaux différents, au maintien des liens affectifs et identitaires qui les relient aux pays et cultures d'origine.

La différence entre médias diasporiques communautaires et médias transnationaux, c'est qu'en principe, les premiers reflètent la réalité locale de la communauté et peuvent servir d'espace symbolique pour son insertion dans la société d'accueil et la négociation des niveaux et modalités de la double appartenance et identification de ses membres. Les médias transnationaux, par contre, sont généralement porteurs de préoccupations et idéaux propres à la société d'origine ou, dans le meilleur des cas, des discours généraux à toutes les communautés diasporiques originaires de la dite société; sans tenir compte des spécificités locales de chacune d'elles. Aussi, serait-il intéressant de s'interroger sur le rôle de chacune des deux modalités dans la configuration d'espaces sociaux et identitaires plus ou moins interculturels.

Mais il faut observer, tout d'abord, que lorsqu'on parle de médias transnationaux dans le contexte diasporique, c'est surtout à la TV satellitaire qu'on pense. Ce sont, à ce titre, plus de 160 satellites de télécommunications envoyant le signal TV du monde et au monde entier; permettant, grâce à leurs fonctions de relais et de rediffusion par ricochet, que plus de 6.000 chaînes de TV et 3.000 de radio soient captées aux quatre coins du globe (Amezaga, 2007). Ce qui, bien sûr, ne peut que miner le pouvoir étatique de contrôle de l'espace médiatique national et remettre en cause la traditionnelle prérogative de l'État-nation de «monopole de la gestion de l'imaginaire collectif» (ElHajji, 2007a).

La diffusion par satellite permet, d'autre part, la construction d'espaces médiatiques «pan-nationaux» qui contribuent au développement de «sentiments pan-nationaux» (Amezaga, 2001) ou «nationalisme à distance» (Anderson, 1998). Autrement dit, la TV satellitaire constitue un facteur important dans la configuration médiatique de la sphère diasporique et du renforcement des liens affectifs, identitaires et culturels aussi bien entre les groupes dias-

poriques et leur pays d'origine qu'entre les différentes communautés transnationales qui se reconnaissent dans la même origine ethnique ou culturelle.

La véritable force de la TV par satellite ne réside pas, toutefois, dans le nombre de ses chaînes ou sa couverture virtuellement universelle, mais surtout dans sa vocation domestique et familiale. Sa capacité de pénétrer au plus intime et plus profond de la structure sociale diasporique – là où les questions identitaires, les multiples appartenances et la négociation des formes d'intégration dans la société majoritaire sont débattues et évaluées; de même que les stratégies de résistance aux menaces d'assimilation sont élaborées et simulées.

L'étude réalisée par Aoudia à Montréal va dans ce même sens (Aoudia, 2009). Il en ressort, notamment, que la consommation des médias transnationaux n'est ni uniforme ni homogène, mais plutôt assez créative et diversifiée. Leurs fonctions et finalités potentielles vont du ressourcement culturel et identitaire à l'accompagnement d'événements extraordinaires, en passant par le divertissement ou la mise en place d'une ambiance sonore du pays d'origine. L'étude fait allusion, d'autre part, à certaines pratiques occasionnelles et de l'ordre de l'expérimentation ou, encore, à l'usage différencié de ces médias en fonction de la tranche d'âge, genre et classe sociale de leur public.

Le plus frappant dans cette étude, toutefois, est l'utilisation de la TV satellitaire en tant que refuge psychologique – justement, par ceux qui souffrent le plus de difficultés d'intégration au sein de la société d'accueil et s'estiment représentés négativement par les médias locaux. L'auteure alerte, à ce propos, sur les risques de repli communautaire, ghettoïsation et exacerbation de la stigmatisation que ce genre de logique peut entraîner. Car, il est certain que cette situation ne peut être que le prélude au cercle vicieux de stigmatisation «renfermement sur soi» stigmatisation.

Alors qu'une autre catégorie de migrants, même en se plaignant de la sous-représentation de leur communauté ou de sa représentation négative par les médias nationaux, insistent sur l'utilité de ces médias dans le processus de leur intégration. Quelques uns, parmi ceux-ci, vont jusqu'à manifester leur position contraire à la consommation de la TV satellitaire, sous prétexte qu'elle perturberait le processus de leur intégration au sein de la société d'accueil; faisant, ainsi, un usage réflexif et stratégique (et non romantique) de ces médias.

Nous-mêmes, lors de notre séjour de recherche à Montréal, avons été frappés par des positions politiques aussi opposées parmi les migrants maghrébins que nous avons rencontrés. Ceux qui se sentaient stigmatisés par les médias locaux et la société majoritaire étaient, justement, ceux qui prêchaient le discours multiculturaliste et communautariste et étaient les plus liés à la sphère médiatique transnationale. Alors que ceux qui estimaient que leur migration était réussie prônaient l'approche interculturelle, l'intégration définitive au sein de la société québécoise et n'étaient pas de fervents usagers des médias transnationaux de leur pays d'origine.

Aussi, les médias transnationaux peuvent-ils constituer un facteur déterminant dans l'attelage des communautés diasporiques à leurs pays ou cultures d'origine. Ce qui ne veut pas dire que leur consommation représente un problème en soi; puisque leur usage peut notamment servir de source d'équilibre et de comparaison entre les différents discours reçus. Le principal inconvénient de ces médias, à notre avis, est qu'ils ne peuvent pas être véritablement à l'écoute des groupes diasporiques, refléter leur vie réelle et exprimer leurs préoccupations légitimes. Au contraire des médias communautaires locaux qui, en principe, peuvent s'imposer en une sorte d'«intellectuel organique» de la communauté.

Organicité et propension à l'interculturel qui ne sont pas dues au hasard, mais la conséquence logique de la nature même de la communication communautaire; principalement par son caractère discursif responsable de l'énonciation et du maintien de l'identité de la collec-

tivité dont elle émane. L'existence et la survie du groupe diasporique sont, en effet, tributaires de sa capacité d'élaboration de discours sociaux qui le définissent et le différencient des autres groupes et de la société majoritaire.

En s'organisant autour de leurs systèmes de classification et représentation du réel, à travers leurs propres instances d'énonciation de leur identité collective, les groupes diasporiques visent, en fait, l'institution et la perpétuation d'une marque subjective distincte, à même de consolider leurs intérêts sociaux. Car, afin d'assurer leur pérennité et de s'imposer en tant que différence par rapport à d'autres formations sociales, les communautés diasporiques sont obligées de définir leur projet existentiel et de délimiter leur champs d'action; notamment par le biais de leurs moyens de communication tant internes qu'externes.

En plus de constituer un niveau important du cadre symbolique général d'énonciation de l'identité du groupe diasporique, la communication communautaire joue un rôle cohésif crucial pour l'intégration de ses membres. L'intensité du sentiment d'appartenance de l'individu vis-à-vis du groupe et le degré d'organicité de la collectivité étant, d'autre part, proportionnels à l'efficacité des moyens de communication communautaire qui les étayent. Car, s'il n'est pas besoin de rappeler que toute identité est construite à partir de récits narratives sur soi-même et sur l'Autre, dans le cas spécifique des diasporas, c'est sur la base de cet exercice que sont élaborées leurs stratégies de légitimation de leurs projets existentiels et de conquête de consensus, tant parmi leur public que par rapport à la société majoritaire.

Parallèlement à sa fonction de production, reproduction et circulation de sens au-dedans et en dehors du groupe, le discours élaboré par les moyens de communication communautaire constitue en soi une construction idéologique réflexive dont le but est de provoquer volontairement un impact sur la cognition sociale de ses récepteurs internes et externes. Ce qui équivaut à une action politique effective dans l'expression et la légitimation de l'univers social, culturel et politique du groupe parmi ses membres et aux yeux du monde.

Ce n'est pas par hasard que les groupes diasporiques sont, généralement, dotés de médias communautaires assez efficaces qui renforcent leur cohésion sociale, culturelle et politique; ce qui démontre combien il est vital pour ces groupes de pouvoir se manifester par rapport à la réalité sociale et politique dans laquelle ils s'insèrent. Car, en plus d'exprimer leurs positions et leurs points de vue sur les questions en débat dans la société nationale, ce genre de discours formel offre aux membres du groupe un cadre et un modèle d'action et d'argumentation légitimes et cohérents.

Il existe, certes, une corrélation étroite entre les formes organisationnelles d'une communauté et les instances d'énonciation de son projet socio-historique, dans la mesure où, lors de l'élaboration de ses pratiques communicationnelles, la communauté finit par développer des stratégies discursives qui agissent comme des dispositifs symboliques dans la dispute pour l'imposition de sens (encore que pluriel et polyphonique) tant parmi ses propres membres que face à la société en général. La communication communautaire sert, ainsi, de plate-forme de revendication des marques identitaires indispensables pour la pérennité de l'*ethos* du groupe, et de champ de négociation des territoires existentiels et subjectifs nécessaires pour sa pleine intégration dans la société d'accueil.

Les modèles discursifs et l'interlocution dialogique sont, en effet, quelques unes des techniques employées par les communautés minoritaires dans leur effort de se penser en tant que projet social, politique et philosophique et, en même temps, simuler les possibilités de négociation de ce projet avec l'ensemble de la société. Car, si, comme nous le savons, les groupes et classes sont toujours impliqués dans une "bourdivine" lutte symbolique dans le

but de négocier et d'imposer une définition du monde conforme à leurs intérêts sociaux, culturels et politiques, les discours développés dans cette perspective constituant le meilleur baromètre pour comprendre et discerner les objectifs et les règles de cette lutte.

Un autre avantage considérable de la communication communautaire est d'offrir à la société d'accueil une interface de communication qui permet une plus grande accessibilité aux projets sociaux et politiques des groupes constitutifs de la société, évitant ainsi les amalgames idéologiques, les soupçons infondés et les préjugés déguisés. D'autre part, cette même pratique communicationnelle finit par encourager les groupes diasporiques à élaborer des discours cohérents et en syntonie avec les idéaux des sociétés nationales où ils s'insèrent. Car, il ne serait guère viable d'adopter des discours contradictoires ou trop ambigus à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté; eu égard aux inévitables échanges et contacts sociaux, intergénérationnels, interinstitutionnels et intercommunautaires (ElHajji, 2007b).

L'analyse du bimensuel *Atlas.Mtl*, réalisée par René et Antonius confirme le rôle des médias communautaires dans l'énonciation de l'identité des groupes diasporiques et l'élaboration de stratégies de légitimation de leurs projets existentiels et de conquête de consensus, tant parmi leur public que par rapport à la société majoritaire. Les principes de cohérence discursive (inviabilité des discours contradictoires ou trop ambigus) et de double audience (les médias communautaires sont aussi et nécessairement reçus par la société majoritaire), surtout, semblent orienter la rédaction de *Atlas.Mtl* dans sa ligne éditoriale.

Décrit par les auteurs comme un journal en faveur de «la négociation des rapports de force entre les citoyens d'origine maghrébine et le groupe majoritaire» et adepte d'une «identité arabo-musulmane laïque, modérée et libérale, spécifiquement maghrébine, assumant son appartenance à une société québécoise laïque, et faisant partie de la diaspora internationale maghrébine» (René & Antonius, 2009, p. 92), *Atlas.Mtl* est un exemple concret de cette inclination des médias communautaires pour l'interculturel et l'intégration des groupes diasporiques au sein de la société majoritaire.

Analyse qui nous a été corroborée lors de nos entretiens avec les deux responsables du journal. Abdelghani Dades et Rachid Najahi ont beaucoup insisté sur le fait de compter parmi leur public des membres d'autres communautés ethniques de Montréal, comme les e-mails reçus de lecteurs italiens et grecs, notamment, pouvaient le confirmer. Aussi, nous ont-ils répété à plusieurs reprises qu'ils considèrent *Atlas.Mtl* d'abord un organe de communication montréalais, dont les préoccupations et intérêts sont ceux de tous les montréalais; ensuite un média ethnique qui examine et traite l'actualité à partir de la perspective des communautés culturelles de la ville; enfin un journal communautaire maghrébin qui fait de ce groupe ethnico-culturel sa cible centrale et principal champ d'ancrage.

Pourtant, comme nous essayons de l'expliquer plus loin, le désir d'insertion dans la société majoritaire et l'adoption de stratégies interculturelles de la part des communautés ethniques telle que la maghrébine, n'est pas une garantie en soi de son succès.

4. Interculturalisme instrumental et interculturalité organique

La question qui se pose, donc, est de savoir comment est-ce que l'interculturalité est perçue par la société majoritaire? Qu'entend-on par la notion de l'interculturel? Rappelons-nous de la définition proposée au cours de notre analyse et relative à une forme sociétale originale où les communautés ethniques et/ou groupes sociaux se reconnaissent et cherchent à se compren-

dre dans leurs différences, ainsi mises en valeur. Insistons, surtout, sur le préfixe «inter» qui traduit la possibilité d'interaction positive à travers des instances ou espaces dialogiques qui promeuvent non seulement l'entendement mutuel, mais les échanges et la collaboration entre les différents acteurs sociaux en contact.

Fait non sans importance, la notion d'interculturel est adoptée officiellement par la province du Québec; au contraire du reste du Canada qui est, pour sa part, officiellement multiculturaliste et est même le seul État au monde à disposer d'un ministère du multiculturalisme. Ce qui révèle une volonté avouée de rejeter le modèle multiculturaliste hégémonique et de dépasser ses présupposés politiques, idéologiques et organisationnels. Équation tout à fait en phase avec le discours identitaire indépendantiste qui définit l'identité québécoise, notamment, en termes de résistance au «colonialisme canadien et anglo-saxon».

De fait, si le Québec privilégie l'utilisation formelle de l'expression «société interculturelle» à la place de la nomenclature officielle du gouvernement du Canada qui a érigé le multiculturalisme en politique d'État, c'est à cause de sa condition culturelle et linguistique (minoritaire au sein de la fédération et majoritaire au niveau de la province). Intellectuels et hommes politiques nationalistes suspectent que l'imposition et la mise en place de politiques multiculturalistes par l'État fédéral ne serait, en vérité, qu'un subterfuge pour affaiblir l'identité culturelle et linguistique québécoise et la rendre minoritaire sur son propre territoire. Car, selon cette lecture, le multiculturalisme réduirait l'identité québécoise à une composante parmi les dizaines d'autres cultures issues de l'immigration.

Il s'agit, ainsi, de ce que nous définissons comme un interculturelisme «instrumental», né de positions idéologiques et décisions politiques, du haut vers le bas. Qui, selon les intellectuels engagés et représentants d'associations communautaires de la diaspora que nous avons interviewés, ne seraient qu'une stratégie discursive qui viserait la délégitimation des actions politiques et culturelles d'Ottawa. L'enjeu et but ultime du discours interculturelisme québécois ne seraient pas la recherche d'un modèle égalitaire d'insertion de tous les groupes ethniques et culturels de la province, mais plutôt, une manœuvre politique dans une bataille plus ample entre les deux entités pour asseoir leur autorité morale et conquérir l'adhésion des citoyens à leur cause.

Car, en même temps que la proposition québécoise parle de «société interculturelle», elle insiste sur l'obligation des allophones à participer au fond culturel et linguistique québécois «commun» et non sur l'ouverture de toutes les parties sur les autres ou la participation de tous à un même fond culturel commun – en continue transformation et évolution. Il s'agirait, donc, d'un «interculturelisme à voie unique», dont l'impératif de l'acceptation de la différence retomberait sur les uns et pas sur les autres; contrairement à ce que le préfixe *inter-* suggérerait. Autrement dit, le concept d'«interculturel» propagé par le Québec ne serait qu'un autre nom du même vieux projet assimilationniste républicain français – source éternelle d'inspiration de la province, mis à jour et adapté au contexte politique et social local.

Dans le cas spécifique des maghrébins (traditionnellement francophones et fiers de leur appropriation de la langue de Molière), il existe un sentiment de frustration et de révolte contre le discours «biologisant» de l'identité nationale, soutenu par les segments conservateurs de la société et de la sphère politique québécoises. Alors que leur migration au Québec serait, du point de vue nord-africain, la conséquence de leur sentiment d'appartenance à la famille francophone qui devrait être appréciée en tant que geste romantique de solidarité avec leurs «frères de langue» contre «l'Empire», ces derniers se seraient montrés ingrats, en déqualifiant l'argument linguistique et en se tournant vers le mythe de l'origine biologique et san-

guine française qui fait d'eux de véritables français – de souche (de sang) et non pas seulement des francophones ou «usagers d'une langue véhiculaire universelle».

Du côté québécois, les plaintes envers les maghrébins vont dans le sens de leur incompréhension de l'histoire de la province et de leur abus de l'hospitalité et de la bonne foi du Québec et des Québécois. On leur reproche, par exemple, d'être plus exigeants sur le plan social et politique au Québec qu'ils ne le seraient, l'ont été ou l'auraient été dans leurs pays et société d'origine. Quant à l'argument linguistique, les nationaux ripostent que si la vocation francophone des maghrébins était authentique, ils devraient être plus souples sur la question de leur identité d'origine et plus sensibles aux aspirations politiques du peuple québécois.

La principale source de mésentente entre les deux parties reste, cependant, la question religieuse. Les maghrébins se plaignent, notamment, de la tendance de l'élite sociale locale à céder aux clichés médiatiques et aux généralisations sensationnalistes, sans prendre la peine d'approfondir ses analyses pour la formation d'une opinion juste sur la culture et les pratiques religieuses des nord-africains et, surtout, sans tenir compte des spécificités sociales (niveau d'instruction, origine urbaine, culture cosmopolite, pratique religieuse modérée, etc.) de la population immigrée (Labelle, Rocher & Antonius, 2009).

En fait, il semble que le recours au référentiel religieux, de la part des segments les plus conservateurs de l'intelligentsia québécoise, trouve ses bases dans la recherche d'un terrain identitaire solide et immuable pour le nationalisme québécois. Preuve en est la revendication de plus en plus fréquente, de la part de cette même mouvance, d'imposer le catholicisme en tant que composante fondamentale de l'identité nationale québécoise (Bock-Côté, 2011). Ce qui, évidemment, fait grincer des dents les minorités culturelles et ethniques à caractère religieux et contribue à radicaliser encore plus les adeptes du communautarisme étroit.

Il serait, d'autre part, difficile de défendre le comportement paradoxal de certains groupes de la diaspora maghrébine. Alors que, souvent, ils ont dû quitter leurs pays d'origine, fuyant le carcan des traditions locales et l'intolérance des tenants d'un islam rigide, une fois installés au Québec, ils deviennent de fervents défenseurs de ces mêmes traditions et de ce même islam qui les ont fait migrer. Ce qui porte à croire que leur véritable objectif n'est pas la sauvegarde d'éléments soi-disant essentiels de leur identité d'origine, mais plutôt le détournement du religieux au profit du politique, dans le grand jeu de lutte pour le pouvoir symbolique.

Parallèlement, il faut reconnaître qu'au niveau micropolitique et subjectif, les échanges symboliques et affectifs entre maghrébins et Québécois d'origine sont assez présents, acceptés et même valorisés dans l'espace social. En plus des relations interpersonnelles dans les champs de travail, amitié, amour ou mariages, de nombreuses marques d'hybridation socio-culturelle peuvent aussi être constatées dans les manifestations artistiques de la ville et dans leur production et circulation.

Il ne semble pas y avoir, par ailleurs, de tendance excessive au cloisonnement communautaire, ghettoïsation ou discrimination généralisée. Il s'agit plutôt de zones de friction et de moments de tension qui découlent beaucoup plus de difficultés de communication intercommunautaire que l'interculturalisme instrumental n'arrive pas à dissiper;; d'une part, en fonction de son interprétation partielle par l'élite québécoise et, d'autre part, à cause de l'incompétence des institutions diasporiques maghrébines à se réapproprier de sa structure discursive pour l'utiliser en sa faveur.

Ce qui nous fait croire que, malgré les difficultés et frictions persistantes, l'on ne peut pas ignorer l'existence d'une dynamique interculturelle «organique» susceptible de parvenir, sur le long terme, à une formule solide et durable de convivialité et d'ouverture sur l'Autre. le

modèle interculturel considère, en effet, la différence en tant que donnée inexorable de la réalité globale. Pourtant, s'il n'ignore pas la possibilité de tensions latentes ou de conflits effectifs, il met en exergue les vertus du dialogue et de la négociation afin de parvenir à des formes de convivialité justes et mutuellement satisfaisantes.

Notes

¹ Entretiens réalisés lors d'un séjour à Montréal, financé par le Gouvernement du Canada dans le cadre de son Programme d'Études Canadiennes.

² Les conclusions relatives à l'alignement des médias québécois sur l'agenda hexagonal, présentées dans les paragraphes à suivre, constituent une synthèse partielle d'entretiens réalisés avec plusieurs universitaires et associatifs à Montréal en 2010.

³ «Jeûner, un tour de force au Québec?», ledevoir.com: <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/328870/jeuner-un-tour-de-force-au-quebec>.

⁴ «Discriminés avant l'entrevue», lejournaldemontreal.com: <http://edition-e.lejournaldemontreal.com/epaper/viewer.aspx>.

⁵ Ce sont des dizaines de logiciels gratuits de téléphonie *voip* en plus du traditionnel et mondialement connu *Skype*. Sans oublier les communications par vidéo qui joignent l'image au son – restituant, ainsi, un contact humain et une expérience sensorielles plus chaleureux et plus proches du réel.

Bibliographie

1. Amezaga, J. A., & al. (2001). Usos de la televisión por satélite entre los y las inmigrantes magrebies en Bilbao. *Revista de estudios de comunicación*, 10(6), 81-105.
2. Amezaga, J. A. (2007). Geolinguistic Regions and Diasporas in the Age of Satellite Television. *International Communication Gazette*, 69(3), 239-261.
3. Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. Londres: Verso.
4. Aoudia, K. (2009). *Réception par satellite et internet des médias arabes transnationaux: intégration et transformations identitaires d'immigrants maghrébins à Montréal* (thèse de doctorat). Montréal: UQAM.
5. Appadurai, A. (2005). *Après le colonialisme*. Paris: Payot.
6. Astrain, R. S. (2003). Ética intercultural e Pensamento Latino-Americano. In A. Sidekum (Ed.), *Alteridade e multiculturalismo* (pp. 319-347). Ijuí: Unijuí.
7. Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
8. Benaïche, R. (2011). *Identité et rapport à la culture arabo-musulmane: Enquête exploratoire auprès de jeunes adultes d'origine maghrébine résidants à Montréal*. (mémoire de maîtrise en sociologie). Montréal: UQAM.
9. Bock-Côté, M. (2008). *Le nouvel argumentaire fédéraliste*. Québec: IRQ.
10. Bock-Côté, M. (2011). *La question de l'identité québécoise, hier, aujourd'hui et demain*. Montréal: Tribune Juive.
11. Camilleri C., & al. (1990). *Stratégies identitaires*. Paris: PUF.
12. Canclini, N. G. (2004). *Culturas Híbridadas*. São Paulo: EDUSP.
13. Canclini, N. G. (2005). *Diferentes, desiguais e desconectados – Mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
14. Cogo, D., & Gutiérrez, A. H. (Eds.) (2008). *Migraciones Transnacionales y Mediso de Comunicación: Relatos de Barcelon e Porto Alegre*. Madrid: Catarata.

15. Eagleton, T. (2005). *Depois da Teoria: Um Olhar sobre os Estudos Culturais e o Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
16. ElHajji, M. (2007a). As Esferas da Interculturalidade. In I. Machado (Ed.), *Semiótica da Cultura e Semiósfera* (pp. 205-218). Sao Paulo: Anna Blume.
17. ElHajji, M. (2007b). Communication Interculturelle et Nouvelles Formes de Négociation de la Citoyenneté. *Diogenes*. 220(4), 110-117.
18. ElHajji, M. (2008). Papel da Comunicação Comunitária Cultural na Construção de Espaços Identitários Transnacionais. In B. Fuser (Ed.), *Comunicação para a Cidadania: Caminhos e Impasses* (pp. 35-52). Rio de Janeiro: E-Papers.
19. Glick-Schiller N., Basch L., & Szanton-Blanc C. (1992). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: Annals of the New York Academy of Sciences.
20. Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell.
21. Kymlicka, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale des droits des minorités*. Paris: La Découverte.
22. Labelle, M., Rocher, F., & Antonius, R. (2009). *Immigration, Diversité et Sécurité: Les Associations Arabo-Musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*. Montréal: PUQ.
23. Le Bail, H. (2006). *La nouvelle immigration chinoise au Japon: Circulation des élites transnationales et reconfiguration des citoyennetés nationales et locales*. (thèse de doctorat). Paris: Institut d'Études Politiques de Paris.
24. Le Journal De Montréal. (2012). *Discriminés avant l'entrevue*. Consulté le 06.10.2012 sur <http://edition-e.lejournaldemontreal.com/epaper/viewer.aspx>.
25. Leloup, X., & Radice, M. (2008). *Les Nouveaux Territoires de l'Ethnicité*. Laval: PUL.
26. Mattelart, T. (2007). *Médias, Migrations et Cultures Transnationales*. Bruxelles: De Boek.
27. Porter, I. (2011). Jeûner, un tour de force au Québec? *Le Devoir*. Consulté le 06.10.2012 sur <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/328870/jeuner-un-tour-de-force-au-quebec>.
28. Portes, A. (2001). Introduction: the Debates and Significance of Immigrant Transnationalism. *Global Network*. 1(3), 181-193.
29. Quéirin, J. (2009). Éthique et culture religieuse – La pédagogie de l'accommodement. *Le Devoir* Consulté le 06.10.2012 sur <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/279456/ethique-et-culture-religieuse-la-pedagogie-de-l-accommodement>.
30. René, M. F., & Antonius, R. (2009). La diversité vue par un journal communautaire maghrébin à Montréal. *Global Media Journal*. 2(2) 91-111.
31. Wallerstein, I. (1994). A Cultura como Campo de Batalha Ideológico do Sistema Mundial Moderno. In M. Featherstone (Ed.), *Cultura Global: Nacionlismo, Globalização e Modernidade* (pp. 41-68). Petrópolis: Vozes.