UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RÉCEPTION DU PROJET DE LOI NUMÉRO 60 DANS LES COMMUNAUTÉS CULTURELLES : LE CAS DE LA COMMUNAUTÉ KABYLE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
FARIDA ZERAR

JANVIER 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À mes professeurs,

Merci, à toi, Christian Agbobli, d'avoir accepté de m'accompagner avec rigueur et patience dans cette écriture et d'avoir permis que le projet s'incarne dans la réalité.

Merci, à toi, Luce Des Aulniers, d'avoir été, pour moi, cette passeuse qui m'a construit des ponts pour voyager entre des univers si différents. J'ai eu le privilège de voir, à travers toi, la noblesse de l'enseignement, l'intelligence de l'engagement, le sens de la communauté, la force de la transmission des femmes en action.

Merci, à vous, Messieurs Jean-Claude Lasry, André Lemieux, Natalia et Jérôme Mariaud De Serre, Guy-Robert St-Arnaud et Fabrizio Vecoli de m'avoir offert des espaces où la parole, à la recherche de sa justesse, était possible.

Au personnel administratif de la faculté de communication,

Merci à vous, Madame Danielle Gariepy, d'avoir été présente avec doigté, discrétion, intelligence et générosité à tout le processus administratif qui a sous-tendu mon cheminement académique. Votre accompagnement m'a révélé à quel point votre travail est précieux et combien votre engagement est fondamental pour nos institutions québécoises.

À mes co-chercheurs,

Merci de m'avoir fait confiance et d'avoir été si généreuses et si généreux de votre temps, de vos récits, de vos expériences et de votre réflexion. Merci pour votre intégrité. Ce travail est aussi le vôtre, sans vous il n'aurait pas été possible.

À ma famille,

Merci à toi, yemma, qui, même en exil, m'a transmis la langue kabyle.

Merci, à toi, Gaya, mon époux, pour ta présence et ton dévouement.

Merci, à toi, ma sœur Djamila, comme le fou du roi, tu m'as accompagnée dans ce processus en me permettant de prendre du recul, de rire et de me moquer de moi-même.

Merci, à toi Chakir Hamimi, mon beau-frère, mon ami, gardien des traditions.

Merci à vous, Anissa et Omar, pour votre collaboration et tous les moments que nous avons partagés.

Merci, à toi, Saïd, mon frère ainé, c'est grâce à toi que j'ai pu poursuivre mes études. Ce mémoire, je te le dois.

À mes amis,

Merci, à vous, Louise Bourbonnais, Achour Berkaine et Nacéra Zergane pour l'aide si précieuse que vous m'avez apportée et la bienveillance dont vous m'avez entourée.

DÉDICACE

Je dédie cette humble réflexion à,

Vava, mon père Achour dont la parole a traversé ce mémoire et dont le combat a accompagné mon parcours,

Mon frère Augustin-Mokrane qui a vécu et qui est mort en homme libre,

Mon frère Rachid qui, fidèle à l'idéal de tant de générations de Kabyles qui l'ont précédé, est mort au combat pour un pays libre, laïque et démocratique,

À toutes ces femmes et ces hommes de Kabylie qui m'ont appris à être citoyenne du monde avant même de quitter mon village,

À toutes ces femmes et ces hommes du Québec qui m'ont initiée à la québéquiÉtude dans laquelle j'ai pu panser mes blessures et réinventé ma vie au quotidien

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS i
DÉDICACE iii
LISTE DES TABLEAUX iv
RÉSUMÉ .....
INTRODUCTION 1
CHAPITRE I PROBLÉMATIQUE 5
1.1 Introduction 5
1.2 L'immigration un défi à entrées multiples dans les sociétés occidentales 6
1.3 De la crise des accommodements à la charte de la laïcité, un contexte québécois 9
1.3.1 Quelques faits saillants de la crise des accommodements 10
1.3.2 Le débat sur la laïcité otage entre exclusion et inclusion de la communauté musulmane 18
1.3.2.1 Les Bons et les Méchants 18
1.3.2.2 Une société québécoise complètement sécularisée, voire areligieuse, et une immigration réduite à une dimension exclusivement religieuse : le cas de la communauté arabo-musulmane 20
1.4 Des Québécois d'origine kabyle soutiennent la charte de la laïcité 35
1.4.1 Une présence médiatique et politique kabyle 35
1.4.1.1 Dans la presse québécoise : *Le journal de Montréal* 36
1.4.1.2 À l'Assemblée nationale 37
1.4.1.3 Au sein du Parti québécois (PQ) 37
1.4.1.4 Médias communautaires 38
1.4.2 L'importance numérique des Kabyles qui ont soutenu la charte et l'inexistence d'association kabyle explicitement dédiée pour la laïcité 39
1.5 Question de recherche : La laïcité au sein des communautés culturelles, le cas de la communauté kabyle 43

CHAPITRE II CADRE CONCEPTUEL 46

2.1 Introduction 46

2.2 Théories de la réception 46

2.2.1 Les origines du concept 47

2.2.2 La période 1930-1980 : le médiacentrisme 48

2.2.3 Les études fragmentées sur la réception : la décennie 80 49

2.2.4 Stuart Hall et les *Cultural Studies* 50

2.2.5 Les spectateurs investis d'une compétence de décodage 51

2.3 La laïcité 52

2.3.1 Étymologie 52

2.3.2 La laïcité, une « singularité » française 53

2.3.2.1 Un parcours jalonné de crises et d'affrontements 54

2.3.2.2 La Révolution française et la déclaration des droits de l'homme et du citoyen 55

2.3.2.3 À partir de la loi de 1882 : un deuxième seuil de laïcisation 56

2.4 La sécularisation et la laïcisation 57

2.4.1 Les origines 57

2.4.2 La connotation idéologique : modernité/religion 59

2.4.3 Les mutations du phénomène religieux dans les sociétés occidentales 60

2.4.4 Quelques définitions 61

2.5. La laïcité en contexte kabyle 62

2.5.1 La Kabylie, quelques repères historiques 62

2.5.1.1 Mais, qui sont les Berbères : les Imazighen ? 64

2.5.1.2 L'Algérie, entre conquêtes et résistances 65

2.5.1.3 L'Algérie, un pays arabo-musulman ? 66

2.5.2 Les linéaments de la laïcité en Kabylie 69

2.5.2.1 La période coloniale : l'exclusion historique des Kabyles et de leur laïcité ... 69

2.5.2.2 La laïcité au sein du mouvement national, plus particulièrement le FLN, Front de libération nationale (1954-1962) 73

2.5.2.3 La laïcité dans l'Algérie postcoloniale française 75

CHAPITRE III CADRE MÉTHODOLOGIQUE 94

3.1 Introduction 94

3.2 La théorisation ancrée ou enracinée 95

3.3 Les prémisses de la théorisation ancrée : origine 96

3.3.1 Contexte d'émergence et caractéristiques 97

3.4 La collecte de données 99

3.4.1 L'observation participante 99

3.4.1.1 Notre terrain 100

3.4.1.2 L'entretien plutôt qu'entrevue 103

3.4.2 Les textes médiatiques 106

3.4.3 Nos co-chercheurs 108

3.4.3.1 L'échantillonnage théorique 109

3.4.3.2 Présentation des co-chercheurs 110

CHAPITRE IV PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS 113

4.1 Introduction 113

4.2 Laïcité et histoire : le contexte d'origine 114

4.2.1 Histoire et postcolonialité 122

4.2.2 La figure de l'autochtone dans la postcolonialité algérienne 122

4.2.3 La conscience historique 125

4.3 Laïcité et religion 126

4.3.1 La laïcité, une valeur kabyle 129

4.3.2 La laïcité kabyle c'est 130

4.3.2.1 Une gestion séculière du village 130

4.3.2.2 Une construction historique et/ou une permanence qui a traversé l'histoire 130

4.3.2.3 L'expression d'un rapport au sacré et/ou d'un sacré 131

4.4. La communication internationale et interculturelle : une interaction entre les contextes d'origine et d'accueil 139

4.4.1 La mobilisation pour la laïcité, un continuum entre l'Algérie et le Québec 139

4.4.2 Dans le contexte de la société d'accueil 142

4.4.2.1 La réception de la charte par nos co-chercheurs 143

4.4.2.2 Le sens qu'ils donnent à leur engagement au Québec 148

CONCLUSION 151

BIBLIOGRAPHIE 153

LISTE DES TABLEAUX

3.1 Données sociodémographiques des co-chercheurs 111

4.1 De l'Antiquité à la colonisation française 115

4.2 Colonialisme français et guerre d'Algérie (1830-1962) 117

4.3 L'Algérie postcoloniale (1962-2001) 120

4.4 Quelques modalités de la laïcité kabyle 127

4.5 Parcours militants des co-chercheurs dans le contexte d'origine 140

4.6 La réception de la Charte de la laïcité par les co-chercheurs 143

RÉSUMÉ

Des membres de la communauté kabyle du Québec ont soutenu publiquement le projet de Loi no 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements* en tant que Kabyles. Ils dénoncent le fait d'être identifiés avec un marqueur identitaire d'ordre religieux et refusent d'être assimilés à une communauté arabo-musulmane. Selon eux, le débat sur la laïcité au Québec semble présenter plusieurs similitudes avec le débat sur la laïcité en Algérie. En se basant sur une recherche qualitative dans laquelle est mobilisée la méthodologie de la théorisation enracinée, cette recherche se propose de saisir les facteurs qui ont amené ces immigrants d'Algérie à soutenir la Charte de la laïcité. Elle tente de mettre en relief les enjeux qui la sous-tendent en lien avec le contexte d'origine et le contexte d'accueil. Leur mobilisation pour la laïcité aussi bien dans leur contexte d'origine que québécois apparaît comme corollaire à l'engagement des Kabyles pour la défense de leur identité, de leur langue, de leur culture, de leur histoire et de leurs valeurs. En exemplifiant la manière dont se déploie le débat sur la laïcité au sein d'une communauté culturelle, elle tente de renouveler le regard sur la laïcité comme une frontière entre un Occident complètement sécularisé et un Orient arabo-musulman exclusivement religieux.

Mots clés : Laïcité ; État laïc ; Laïcisation ; Liberté religieuse ; Religion et État ; Multiculturalisme ; Québec (Province) Charte des valeurs ; Commission Bouchard-Taylor ; Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ; Identité collective ; Histoire de l'Algérie, Histoire de la Kabylie ; Kabyles ; Amazigh; Immigration; Islam; Théorie ancrée ; Grounded Theory ; Analyse par théorisation enracinée; Recherche qualitative

INTRODUCTION

Le 7 novembre 2013, le Parti Québécois, sous le gouvernement de Pauline Marois, dépose le projet de loi no 60 par l'entremise de Bernard Drainville, son ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne. Intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements*, ce projet dont le nom initial est « Charte des valeurs québécoises », suscite la polémique dès son dévoilement le 10 septembre 2013 avant même son dépôt officiel.

L'observation du débat qu'a suscité la charte de la laïcité aussi bien sur les scènes médiatique et politique québécoise qu'à l'intérieur de quelques communautés culturelles[1] met en relief une polarisation du débat. Cette dernière met en scène les défenseurs de la charte et ses pourfendeurs dans une dynamique d'opposition. Parmi les arguments évoqués par ses pourfendeurs, est le fait que la charte diviserait la société québécoise et exprimerait une xénophobie et une hostilité envers des communautés culturelles et particulièrement la communauté musulmane[2].

---

[1] **Pour les Kabyles, il a commencé lors du débat sur les accommodements raisonnables (voir 1.4.1 Une présence médiatique et politique kabyle).**

[2] Ainsi, l'islamophobie est un terme qui désormais fait partie du paysage politique et médiatique québécois et suscite lui aussi la controverse; de même la motion M-103, présentée par la députée libérale Iqra Khalid en Ontario en 2017 et qui dénonce cette islamophobie suscite aussi la controverse. La Presse canadienne. Motion M-103 adoptée : les Communes condamnent l'islamophobie, récupéré de https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1024073/motion-m-103-adoptee-les-communes-condamnent-lislamophobie consulté le 03-08-2017 et La Presse canadienne https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1017531/islamophobie-accusations-sous-entendus-continuent-pleuvoir-ottawa ; consulté le 03-08- 2017.

En plus d'une polarisation du débat entre Québécois « de souche», la controverse semble opposer, dans une perspective manichéenne, une société d'accueil qui serait complètement sécularisée à des communautés culturelles dont certaines seraient exclusivement religieuses. Or, des membres de la communauté kabyle originaires d'Algérie qui s'est imposée sur la scène nationale et internationale comme un pays arabe et musulman et où l'islam, à l'instar de tous les pays arabes, est religion d'État, s'invitent dans le débat : ils soutiennent publiquement la charte de la laïcité. Ce faisant, ils remettent en question l'islamophobie dont la société québécoise est accusée même après l'attentat[3] de la mosquée de Québec dans lequel deux Québécois d'origine kabyle[4] ont pourtant trouvé la mort. Ils dénoncent le fait d'être identifiés avec un marqueur identitaire d'ordre religieux. Ils refusent d'être assimilés à une communauté arabo-musulmane. Selon eux, le débat sur la laïcité au Québec semble présenter plusieurs similitudes avec le débat sur la laïcité portée par la classe politique et la population kabyles en Algérie. Des intellectuels comme Karim Akouche et plusieurs autres Québécois d'origine kabyle, des associations comme l'AQNAL (Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité) ainsi que l'Association Amitié Québec-Kabylie sont autant de manifestations de la mobilisation dans l'espace public des Québécois d'origine Kabyle pour la défense de la charte de la laïcité.

C'est dans le processus de recherche qui a mobilisé, entre autres, une réflexivité sur nous-mêmes en tant que sujet et étudiante en communication internationale et

---

[3] Plusieurs membres de la communauté kabyles dont Rachid Bandou et Rachid Beguenane ont dénoncé le fait que l'on n'a pas permis aux familles des deux victimes d'origine kabyle de faire une allocution en kabyle. Bandou parle de récupération religieuse : «ces islamistes, c'est ça leur véritable nom, ont même refusé à ce qu'une prise de parole soit faite en langue kabyle, langue maternelle des deux défunts, alors que la langue arabe, également étrangère, avait droit de cité». Bandou, 2017, dans https://journaldesvoisins.com/lettres-ouvertes-semaine-17-fevrier-2017/. Quant à Beguenane, il explique dans une conférence le danger de laisser l'espace des rituels aux mains des islamistes (voir la conférence en kabyle : https://www.youtube.com/watch?v=Wyu5r2wKuUE.) C'est d'ailleurs à partir de cet évènement où les Kabyles ont vécu cette discrimination, que le CKC, le Congrès kabyle du Canada, a été créé concrétisant ainsi l'idée d'une organisation pancanadienne kabyle.

[4] Madame Zahra Boukersi, une Québécoise qui se présente comme kabyle, proche d'une des victimes de l'attentat de la mosquée de Québec, a manifesté son désaccord quant à l'instauration d'une journée nationale contre l'islamophobie. Un an après l'attentat, madame Boukersi confie à l'animateur et journaliste, Denis Levesque sur TVA (réseau de télévision francophone) : « Personnellement, nous n'avons pas été victimes d'islamophobie. Au Québec, moi j'ai été agressée par des musulmans, pas par des Québécois». http://www.tvanouvelles.ca/2018/01/23/il-ny-a-pas-dislamophobie-au-quebec-selon-une-proche-dune-victime

interculturelle que nous avons saisi graduellement la raison pour laquelle la position des Kabyles a attiré notre attention. En fait, elle venait de faire apparaître, tout en la réfutant, cette démarcation qui sépare une société québécoise perçue comme étant complètement sécularisée et une communauté identifiée comme arabe et musulmane perçue comme étant exclusivement religieuse. Cette prise de conscience a été le point de départ d'un questionnement qui met en relief, entre autres, des contextes d'interculturalité et d'internationalité qui entrent en interférences. Le débat sur la laïcité en contexte d'immigration dans sa dimension interculturelle (et intercommunautaire) et intra-culturelle (intracommunautaire) en est un exemple.

En nous basant sur une recherche qualitative dans laquelle nous avons eu recours à la méthodologie de la théorisation enracinée, notre recherche se propose de comprendre les facteurs qui ont amené des membres de la communauté kabyle à soutenir la charte de la laïcité. Ce faisant, nous tenterons d'exemplifier la manière dont se déploie le débat sur la laïcité en général et la charte de la laïcité en particulier au sein d'une communauté culturelle : la communauté kabyle. Notre travail comporte quatre chapitres. Le premier expose la problématique et rend compte de son élaboration. Le deuxième chapitre déploie le cadre conceptuel à partir duquel s'élabore notre réflexion. Le troisième chapitre aborde la méthodologie qui a été mobilisée pour notre recherche, la théorisation enracinée. Le quatrième chapitre porte sur la présentation et l'analyse des résultats de notre recherche.

Ces derniers sont le fruit d'une «itération constante entre la collecte de données et leur analyse» qui s'inscrit dans la perspective paradigmatique de la théorisation enracinée. La démarche inductive qui la caractérise nous a amenée à tisser des mises en relations entre ce qui a émergé de notre terrain en relation avec notre question de recherche et les divers éléments suivants : notre observation participante, les entretiens que nos co-chercheurs nous ont accordés, les textes médiatiques émergeant du terrain ou en rapport avec ce dernier, la littérature scientifique et notre posture de chercheure. La théorisation

enracinée a servi non seulement pour analyser les entretiens, mais comme de trame de fond à notre démarche de recherche; elle nous a incitée à porter une attention particulière à la manière même d'organiser notre écriture. Aussi, observation, collecte de données et analyse sont des éléments qui se sont constamment relayés en trajectoire circulaire à chaque étape de notre recherche. Les différentes parties de notre travail sont le fruit de cette interaction entre observation et analyse.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

1.1 Introduction

Le phénomène de l'immigration dans les sociétés occidentales s'inscrit dans un phénomène complexe et multidimensionnel plus large : les migrations humaines. Exemplifiant la mobilité humaine depuis les temps préhistoriques, les mouvements de populations ont souvent contribué à un développement d'ordre économique, humain, culturel et civilisationnel des contrées d'accueil. Ces dernières décennies, ces mouvements[5] sont considérés, à plusieurs égards, comme une source de danger potentiel sur le plan économique, identitaire et sur le plan de la sécurité. Pourtant, dans la majorité des cas, les populations qui vivent des déracinements le font pour fuir des détériorations d'ordre environnemental, économique et politique. Par ailleurs, ces dégradations sont le fruit et les conséquences d'un «désordre mondial» qui, par effet domino, affecte, quoi que de manières différentes, les sociétés d'accueil et les sociétés d'origine. À titre d'exemple, si pour les sociétés d'accueil, il s'agit de penser sa politique d'immigration, pour les sociétés d'origine, il s'agit de stopper l'exode des cerveaux. C'est dans l'optique de ce que Martin-Barbero (2011) désigne comme une

[5] Voir le communiqué de presse des Nations Unies au sujet d'une de ses commissions qui a tenu une table ronde sur les migrations internationales en octobre 1997 : https://www.un.org/press/fr/1997/19971029.AGEF231.html

« globalisation qui met en branle tout un processus d'interconnexion à un niveau mondial » que doit être appréhendé le phénomène de l'immigration en général et du débat sur la laïcité en particulier.

1.2 L'immigration un défi à entrées multiples dans les sociétés occidentales

Bien que l'immigration se pose en termes différents dans des pays avec immigration et des pays d'immigration[6], on assiste, ces dernières décennies, en contexte nord-américain aussi bien qu'européen à quelques constantes : l'immigration représente un défi à plusieurs entrées pour les sociétés occidentales.

> « Les problèmes posés par la question immigrée, par l'immigration, ont changé de nature. On est passé d'une conception économique des problèmes posés par l'immigration autour de la question de l'emploi à une approche globale » (Gaeremynck, 1992, p. 13).

En effet, qu'elle s'inscrive dans un processus sélectif qui répond aux besoins des pays d'accueil (en termes démographiques et économiques en accueillant des immigrants qualifiés, par exemple), ou qu'elle s'inscrive dans une immigration de masse engendrée par des situations extrêmes notamment d'ordre naturel[7] ou humanitaire dans des contextes de guerre, comme la crise des réfugiés syriens[8], l'immigration confronte la classe politique à la complexité de sa gestion. Les différentes catégories d'immigration exigent des réponses adéquates et différenciées. Les défis que pose

---

[6] «Dans le cas de l'immigration, par exemple, il ne peut y avoir d'analogies dans l'étude de l'intégration en France et au Canada, entre un pays avec immigration et un pays d'immigration. Et, au sein du Canada, l'histoire, les politiques d'immigration, les débats linguistiques et les rapports fédéraux provinciaux font jaillir les particularités des processus au Québec, et qui n'ont pas d'équivalent ailleurs» (Hsab, Stoiciu, dans Hsab, Agbobli, 2011, p. 17).

[7] En 2010, lors du séisme qui a ravagé Haïti, le Québec a mis sur pied un programme spécial donnant la possibilité au Québécois d'origine haïtienne de parrainer des membres de leurs familles qui avaient perdu leurs maisons.

[8] Le conflit armé qui oppose plusieurs factions en Syrie depuis 2011 a incité des millions de civils syriens à fuir le pays vers les pays limitrophes et en Europe. Parmi les pays qui en ont reçu : le Canada et l'Allemagne. Le Québec accueillera 7300 réfugiés syriens d'ici la fin de 2016, récupéré de : https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/751708/plan-quebec-accueil-refugies-syriens-villes

l'immigration impliquent des solutions d'ordre social, culturel, politique et «religieux». Parmi les nombreux paramètres qui entrent en jeu dans la mise au point des politiques d'immigration ou, à tout le moins, dans la manière d'appréhender cette dernière, les différentes idéologies qui cohabitent dans les sociétés occidentales sont un élément important. S'il existe des partis favorables à l'immigration, il en existe d'autres qui lui sont hostiles. Un évènement parmi tant d'autres qui illustre cette tension est l'accueil des réfugiés syriens. Si au Québec[9] cet accueil s'est bien déroulé même s'il a suscité quelques appréhensions, en Allemagne, il a servi de cheval de bataille électoral à des partis de droite comme *L'Alternative pour l'Allemagne*[10], lors des élections législatives de septembre 2017. Comme le précise Milhat (2007), son leader, Alexander Gauland, dans «un long réquisitoire contre l'immigration et les musulmans», intensifie sa campagne sur le thème de la peur de la propagation de l'islam en Allemagne en « attaquant la décision de la chancelière allemande d'ouvrir les frontières à des centaines de milliers de demandeurs d'asile en 2015 ». En accueillant un million de Syriens qui ont fui la guerre, Angela Merkel a provoqué une vague de contestations aussi bien en Allemagne qu'en Europe. Par ailleurs, les attentats de Berlin[11], qui s'ajoutent à bien d'autres, viennent conforter les appréhensions ressenties à l'égard de l'immigration en général et de certaines communautés identifiées comme musulmanes, en particulier. Le journaliste Cyran[12], dans une contribution au journal *Le monde diplomatique,* fait le même constat : «un élan de générosité, mais une xénophobie qui progresse». En effet, «le parti d'extrême droite Alternative pour l'Allemagne (AFD), qui exploite le thème du mahométan fourbe après avoir épuisé celui du Grec gaspilleur, a remporté ses scores les plus triomphaux dans l'Est de l'Allemagne (21 % en Mecklembourg-Poméranie-Occidentale et 24 % en Saxe-Anhalt aux élections

---

[9] Radio Canada (2015). Le Québec accueillera 7300 réfugiés syriens d'ici la fin de 2016, récupéré de https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/751708/plan-quebec-accueil-refugies-syriens-villes ;

[10] Milhat, A. Élections en Allemagne: pour Angela Merkel, le casse-tête de la bonne coalition face à la montée de l'extrême droite, récupéré de : https://www.huffingtonpost.fr/2017/09/22/elections-en-allemagne-pour-angela-merkel-le-casse-tete-de-la-bonne-coalition-face-a-la-montee-de-lextreme-droite_a_23214503/

[11] Attentat terroriste revendiqué par L'État islamique survenu à Berlin le 19 décembre 2016.

régionales de 2016) » (Cyran, 2017). Parmi un ensemble complexe de plusieurs éléments que ces événements pointent du doigt nous en soulignons deux. D'abord la fragilité de l'équilibre géopolitique dans lequel le poids de la religion ne peut être ignoré dans la dynamique de la mondialisation contemporaine et d'un des phénomènes qui la caractérisent : la glocalisation.

> Depuis une trentaine d'années, les théoriciens de la modernisation (de Weber à Daniel Lerner, Alex Inkeleset beaucoup d'autres, en passant par Talcott Parsons et Edward Shils) se sont en général entendus pour concevoir le monde moderne comme un espace où le sentiment religieux va diminuant, tandis que le scientisme s'accroît; où le rôle du jeu est moindre, tandis que les loisirs sont de plus en plus enrégimentés; où la spontanéité est étouffée à tous les niveaux. Ce point de vue a inspiré des courants de pensée et des théoriciens aussi différents que Norbert Elias et Robert Belle, mais il semble profondément erroné. L'erreur se situe à un double niveau. Tout d'abord, cette théorie repose sur un requiem prématuré pour la mort de la religion et sur la victoire de la science. Les nouveaux mouvements religieux de toutes sortes démontrent à l'évidence que non seulement la religion n'est pas morte, mais qu'elle pourrait bien peser de tout son poids plus important que jamais sur les politiques globales actuelles, caractérisées par un haut degré de mobilité et d'interconnexions des individus (Appadurai, 2005, p. 35).

Ensuite, en réduisant l'immigration[12] à son caractère exclusivement religieux met en relief, tout en la favorisant, la double instrumentalisation des populations immigrées, aussi bien de la part de la classe politique des sociétés d'accueil comme des partis politiques d'extrême droite que de certains groupes immigrants qui ont des ambitions hégémoniques comme les islamistes. Dans cet ordre d'idées, Amer Meziane (2015) fait

---

[12] Cyran, 2017. Un grand élan de solidarité, mais une xénophobie qui progresse L'Allemagne et les réfugiés, deux ans après, *Le monde diplomatique* Récupéré de https://www.monde-diplomatique.fr/2017/03/CYRAN/57230
En soulignant la dimension religieuse tout en soulignant ce réductionnisme qui met en relief la religiosité de certaines communautés, nous mettons en évidence l'un des arguments qu'avancent aussi bien nos co-chercheurs que les membres de la communauté kabyle pour défendre la charte de la laïcité. À titre d'exemple, on peut lire dans le *Mémoire de l'Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité concernant le Projet de loi No 62 sur la neutralité religieuse de l'État* et déposé en novembre 2016 : L'AQNAL regroupe des Québécois originaires de l'Afrique du nord qui ne veulent pas être identifiés par leur appartenance religieuse et désirent une réelle intégration basée sur les valeurs laïques et démocratiques du Québec. (...). Notre devise est que la protection des minorités ne passe pas par la prééminence de la religion mais par l'insertion socioprofessionnelle (AQNAL) (2016). *Mémoire sur le projet de loi 60 sur la neutralité religieuse de l'État.* www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.»

partie des auteurs qui inscrivent ce réductionnisme religieux des populations immigrantes comme l'un des visages de l'entreprise coloniale et parle de la nécessité de décoloniser la laïcité :

> Pourquoi une République dite «laïque» réduit-elle systématiquement des citoyens à leur appartenance « religieuse» supposée? Pourquoi des inégalités sociales, concrètes et matérielles, prennent-elles la forme de conflits «religieux» au moment où l'on crie «laïcité» sur tous les toits ? «Décoloniser la laïcité» est une hypothèse de réponse collective à ces questions. Elle suggère que ce sont des refoulés coloniaux – et non «l'islam » – qui contreviennent à l'application équitable et démocratique du principe de séparation de l'État et des cultes. La République a voulu créer son «islam» au sein d'un Empire colonial dont l'Afrique du Nord à majorité «musulmane» formait le cœur. Nous assistons à la fois à la réinvention et à l'échec d'un tel projet dans l'ancienne «métropole» d'Europe. Cette réinvention sous-tend une pseudo-«laïcité» réactionnaire qui n'est rien d'autre qu'un système de transformation des questions sociales en questions « religieuses ». En effet, le renvoi systématique d'individus à une appartenance «religieuse» souvent racialisée rejoue des situations coloniales (Amer Meziane, 2015).

Le contexte québécois, bien que ce soit dans une moindre mesure et qu'il présente ses spécificités, n'échappe pas à cette dynamique. La crise des accommodements raisonnables illustre bien cette situation.

1.3 De la crise des accommodements à la charte de la laïcité, un contexte québécois

C'est entre 2006 et 2008 que ce que l'on appelle désormais la crise des accommodements raisonnables a défrayé la chronique au Québec. Comme le mentionne Courtois, cette crise était sous-tendue par un ensemble de considérations dont les modèles d'intégration des immigrants, les différentes conceptions de la démocratie ainsi que la place de la religion dans l'espace public.

> La crise des accommodements raisonnables, qui a secoué le Québec de 2006 à 2008, pose une question politique fondamentale: celle de l'intégration de l'immigration au Québec. Qui définit les règles de l'intégration québécoise? Les institutions fédérales, en fonction d'une charte inscrite dans une constitution à laquelle le Québec n'a jamais adhéré, ou le Québec et les citoyens québécois? C'est aussi le résultat des frictions entre deux conceptions de la démocratie

> superposées sur un même territoire. (...) Au fondement de cette crise, on trouve une critique dans l'opinion du modèle de gestion de la place de la religion dans l'espace publique et d'intégration associés aux « accommodements raisonnables » issus de la tradition juridique canadienne développée depuis 1982. Ainsi, la question des accommodements raisonnables (...) nous paraît poser une question de modèle d'intégration, mais aussi de modèle de démocratie (notamment au sujet de la place de la religion dans l'espace publique), alors que d'un côté des principes canadiens, articulés dans la charte de 1982, et de l'autre des principes québécois, exprimés dans plusieurs lois et politiques québécoises, mais aussi d'une certaine manière appuyés par l'opinion publique critique des accommodements raisonnables, se sont confrontés (Courtois, 2010, p. 284).

Par ailleurs, ce débat est d'autant plus exacerbé qu'il évolue dans un post-11 septembre[13] dont l'Occident peine à se relever d'autant plus que différents attentats revendiqués par des islamistes (ainsi qu'une géopolitique aux prises avec l'État islamique) rend difficile le rétablissement d'un sentiment de confiance et de sécurité. Ainsi, le débat entourant la crise des accommodements raisonnables se meut dans des mémoires collectives dans lesquelles s'inscrivent « l'histoire des relations islamo-chrétiennes depuis l'époque médiévale et surtout islamo-occidentales depuis le 11 septembre 2001» (Brodeur, 2008, p.98).

1.3.1 Quelques faits saillants de la crise des accommodements

Le port du kirpan[14] au sein de la communauté sikhe, le port du foulard au sein de la communauté musulmane ou la nécessité pour les membres de la communauté juive hassidique de ne pas exposer leurs enfants au fait qu'ils voient des femmes en tenue sportive[15] sont autant d'irritants qui créent ce que Bouchard et Taylor appelleront un malaise identitaire :

---

[13] Non seulement l'évènement, mais avec toutes les implications que nous connaissons et tous les questionnements que le «concept du 11 septembre» (Derrida et Habermas) soulève en tant que début d'une ère où les définitions «classiques» de terreur, de guerre, de terrorisme et de terrorisme international perdent leurs contours.

[14] L'affaire du kirpan : https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/297726/kirpan-coursup

[15] L'affaire des fenêtres du YMCA : http://ici.radio-canada.ca/radio/maisonneuve/07112006/79656.shtml

> Selon toute apparence, nous devons, pour ce faire, regarder du côté de l'insécurité du minoritaire, qui constitue un invariant dans l'histoire du Québec francophone. Cette insécurité s'est manifestée récemment de diverses façons : résurgence du débat sur la langue, appréhensions suscitées par la mondialisation, nouveau questionnement sur l'identité et l'intégration des immigrants, crainte de la ghettoïsation. Durant nos consultations, plusieurs intervenants ont tenu des propos très sombres, évoquant parfois la disparition de la culture francophone. Le sentiment d'une perte de repères semble aujourd'hui très répandu. Plusieurs considèrent que la Révolution tranquille a détruit les traditions fondatrices et que les grands idéaux qui l'ont nourrie n'ont pas été remplacés. Ici comme ailleurs, les attentats du 11 septembre 2001 ont fait naître chez certains un climat de suspicion envers les citoyens musulmans. (...). Tous ces facteurs semblent avoir conjugué leurs effets de telle sorte que les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Les controverses sur les prières au début des conseils municipaux, le crucifix à l'Assemblée nationale et le rituel de Noël, pourtant largement provoquées par des Québécois d'origine canadienne-française, ont été vues comme autant de menaces à l'endroit des traditions nationales. L'impression non fondée selon laquelle la plupart des immigrants seraient de fervents croyants et que leur culture serait nourrie d'un matériau plus substantiel ou plus robuste a fait ressortir le sentiment de vide symbolique qui afflige certains Québécois canadiens-français. Un certain nombre d'entre eux ont remis en question la sécularisation rapide des dernières décennies, tandis que d'autres réagissaient à l'émergence de « nouvelles » religions qui semblait contrevenir au mouvement de laïcisation de la société québécoise. (...). Ouvrant ces vieilles plaies, la « vague » des ajustements a heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français. Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation. Chez une partie de la population, cette crispation a pris pour cible l'immigrant qui est devenu en quelque sorte un bouc émissaire (Bouchard, Taylor, 2008).

Mario Dumont, chef de l'Action démocratique du Québec (ADQ) de 1994 à 2009, fait partie des premiers acteurs de la classe politique québécoise à faire de ces irritants son cheval de bataille. Il entreprend de faire pression sur Jean Charest, Premier ministre du Québec et chef du Parti libéral du Québec (PLQ) de 1998 à 2012, en l'incitant à clarifier sa position quant à la gestion de la crise. Cette dernière pointe vers l'immigration comme un danger potentiel pour la société québécoise, son identité et ses valeurs. En mettant l'emphase sur ce malaise, l'ADQ contribue à créer une confusion entre les demandes d'ordre religieux et les lacunes d'une politique d'intégration des immigrants. En réponse à cette «injonction» portée par une surenchère médiatique, Jean Charest, crée la Commission Bouchard-Taylor le 8 février 2007. Cette commission, tout en permettant au PLQ d'éviter les risques de «s'enfarger» dans un sujet aussi sensible, offre un espace d'expression et d'écoute pour tous les citoyens désirant s'exprimer ainsi que pour toute une multitude d'acteurs socio-culturels. Cet espace a permis de

visibiliser, dans une intrication de doléances et d'enjeux de différents ordres, aussi bien la perception que les Québécois de «souche[16]» ont des immigrants que les réalités de ces derniers. Parmi les éléments qui en ressortaient, la communauté algérienne[17] semble se scinder en deux : une qui se réfère à une appartenance arabo-islamique (et qui mettrait de l'avant l'importance du fait religieux) et l'autre qui la rejette et qui est favorable à la charte de la laïcité, ce que corrobore la recherche de Camarasa-Bellaube (2010) sur l'immigration algérienne. Elle souligne le fait que pour plusieurs Algériens, surtout ceux qui constituent la deuxième vague migratoire (décennie 1990) la religion constitue un repère identitaire. En effet, dans une trajectoire migratoire, dans laquelle la reconstruction d'une identité face à l'altérité est de l'ordre du réflexe, la religion devient un élément régulateur d'un univers symbolique.

> Nous avons rencontré plusieurs Algériens, arrivés au cours de la dernière décennie, qui nous ont assurés que jusqu'à leur arrivée à Montréal il n'était pas dans leurs habitudes de respecter les commandements religieux. Ils se sont identifiés à la foi musulmane en émigrant et en se trouvant dans un environnement culturel inédit et singulier : de majoritaire en Algérie, l'islam est devenue minoritaire et ne régit pas les orientations de la société. Cette expérience se traduit de différentes manières et l'observation du Ramadhan pour certains, les célébrations religieuses, la prohibition de l'alcool et de la viande de porc, l'observation des prières quotidiennes, mais également pour les femmes le port du voile, sont autant de signes dont usent les migrants. Le retour aux racines religieuses pour eux, au Québec, apparait comme le moyen d'une affirmation identitaire au milieu de la mosaïque ethnique, religieuse et culturelle de la province. C'est l'une des multiples façons de vivre l'émigration et pour certains l'exil (Camarasa-Bellaube, 2010, p. 136).

Quant à ceux qui réfutent le bien-fondé des accommodements d'ordre religieux, ils font partie de ceux qui ne se reconnaissent pas une appartenance arabo-musulmane et sont en grande partie des Kabyles.

---

[16] Nous entendons par Québécois de souche, les Québécois nés au Québec et qui s'identifient comme historiquement et culturellement comme les descendants des Canadiens Français qui ont marqué l'avènement de la Nouvelle France et du fait français en Amérique du Nord.

[17] Pour avoir un portrait de la communauté algérienne et kabyle, se référer, entre autres, à la recherche de Marion Camarasa-Bellaube avec la collaboration d'Aurélien Yannic : *La Méditerranée sur les rives du Saint-Laurent : une histoire des Algériens au Canada* et *Vivre sa berbérité au Québec : l'immigration kabyle à Montréal*, recherche menée par Valérie Beaumont.

> L'ensemble de la communauté algérienne ne revendique pas son appartenance islamique. Une frange militante de l'émigration au Canada rejette son appartenance à l'islam et à la culture musulmane. Ils assimilent la religion à la culture arabe, qui a de leur point de vue annihilé et partiellement détruit la civilisation berbère en Algérie. Ils souhaitent une laïcité plus proche de l'appréciation française que québécoise. Ils militent dans le mouvement berbère à Montréal. Certains sont également de culture laïque sans que cela apparaisse ou soit revendiqué (Camarasa-Bellaube, 2010, p. 136).

Dans le contexte québécois, ils considèrent que des accommodements d'ordre religieux ne servent qu'une ghettoïsation communautariste, entrave à une intégration harmonieuse qu'ils subissent malgré eux. Dans le contexte d'origine, le rejet de l'appartenance à l'islam et à la culture arabe par les Kabyles n'est pas seulement l'expression d'un militantisme ou d'une position politique. En fait, il s'agit du rejet du cadre référentiel «arabo-musulman». L'historien Redjala, qui s'est penché sur l'histoire de la revendication berbère en Algérie portée majoritairement par les Kabyles, dit à ce propos :

> Les militants de la berbérité, y compris ceux qui ont choisi la philosophie marxiste, n'ont jamais remis en question l'islamité de l'Algérie ni l'héritage arabe. Leur préoccupation était de faire la part du spirituel et du temporel, afin que la religion ne devienne un instrument au service d'ambitions politiques. En revanche ce qu'ils refusaient et que la génération actuelle continue de refuser c'est une arabisation forcée qui les oblige à renoncer à leur être le plus profond (Redjala, 1994, p.27).

Ce référentiel arabo-musulman, dans le cadre algérien, instrumentalise politiquement la langue arabe et l'utilise au détriment de la langue berbère en général et kabyle en particulier. Il instrumentalise aussi la religion musulmane, notamment sous sa forme radicale au détriment du respect de la liberté de conscience et de la tolérance religieuse qui est présente dans la société kabyle. Il faut souligner que la majorité des Kabyles de l'Algérie postcoloniale qui remettent en question le référentiel arabo-musulman parlent et/ou maitrisent les quatre langues : le kabyle, l'arabe dialectal[18], l'arabe classique et le

[18] Le MCB, Mouvement culturel berbère (de Kabylie) a défendu les langues populaires : le berbère et l'arabe dialectal.

français[19]. Ce qui n'est pas le cas pour les Algériens d'obédience arabo-musulmane qui ne connaissent pas le kabyle (ou le berbère) et le rejettent avec dédain, car il se met en porte à faux avec ce référentiel arabo-musulman. Sur le plan religieux, la Kabylie connait une plus grande souplesse religieuse face à l'islam dont la pratique varie d'une région à une autre, d'un village à un autre, d'une famille à une autre[20], à la non observance[21] rigoureuse des pratiques religieuses comme le ''ramadhan'' (le jeûne musulman), à l'athéisme (respectueux des croyances religieuses) et aux autres traditions religieuses comme le christianisme. C'est ce qui explique que cette conscience identitaire qui s'accompagne d'une mobilisation politique n'est pas le fait d'une frange militante. Cette militance, en l'occurrence pour la laïcité dans le cadre de la Kabylie, est l'expression d'une réalité sociale plus profonde. Lors des élections municipales de 1990 que la Kabylie a majoritairement boycottées et des élections législatives de 1991 en Algérie, le Front[22] Islamique du Salut (FIS), un parti islamiste a remporté une victoire nette dans la majorité des régions d'Algérie sans pouvoir

[19] La Kabylie enregistre le plus haut taux de réussite au baccalauréat depuis 9 ans (les études sont en arabe et en français), Récupéré de : http://www.lematindz.net/news/24958-bac-2017-tizi-ouzou-en-haut-du-classement-pour-la-neuvieme-annee-consecutive-video.html ; consulté le 03-04-2018

[20] Au sein d'une même famille, peuvent se côtoyer plusieurs pratiques : musulmanes, chrétiennes, athées, et '' païennes''. À ce propos, on assiste ces dernières années à la revalorisation de ce que certains (en langue française) désignent comme la spiritualité kabyle et d'autres comme du paganisme, animisme tout en débarrassant ces termes de toutes connotation négative. En kabyle, des termes comme paganisme, religion, spiritualité n'existent pas. Il existe tout simplement un mot ''taqbaylit'' que l'on pourrait traduire par Kabylité pour parler de ces choses. Cependant, la communauté scientifique kabyle et notamment les linguistes travaillent pour retrouver les termes ou pour mettre au point des néologismes qui traduisent ces réalités. Voir, à titre d'exemple, une présentation des chants païens de Kabylie animée par Kezzar et Lounaci, Récupéré de : https://www.youtube.com/watch?v=yEtSwTc1M1k

[21] Depuis plusieurs années, les autorités algériennes (policiers et gendarmes) maltraitent (matraquent) et emprisonnent les non jeuneurs ou les dé-jeuneurs. En réponse à cette pratique répressive que les Kabyles vivent comme une atteinte à leur liberté de conscience, ces derniers organisent des manifestations dont des déjeuners républicains. Voir, à titre d'exemple, ce déjeuner républicain, récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=kYOJsKh32cY

[22] Le Front islamique du salut (1989-1992) dont les leaders sont Abbassi Madani et Ali Belhadj est un parti islamique qui œuvrait à l'instauration d'une république islamique qui serait conforme à la société arabe du 7e siècle sous le règne de Mohamed et où la charia coranique serait appliquée à la lettre.

s'implanter en Kabylie (Stora[23], 1995, Brulé, Fontaine, 1997, Mehenni, 2017) et où le vote législatif, en 1991, s'est exprimé en Kabylie à 94% en 1991 (Mahé, 2001).

Quoi qu'il en soit, cette commission a servi de catharsis pour l'expression d'un malaise généralisé (société d'accueil, communautés culturelles, classe politique et intellectuelle), notamment celui ressenti face à des communautés culturelles qui semblent vouloir réintroduire le religieux dans l'espace public. Cette polémique a teinté les élections générales québécoises déclenchée par Jean Charest, chef du Parti libéral du Québec (PLQ) et Premier ministre du Québec, le 26 mars 2007. On assiste alors à la formation d'un gouvernement minoritaire du PLQ où l'ADQ de Mario Dumont, qui enregistre une ascension rapide, mais éphémère, devient l'opposition officielle. Quant au PQ, il occupe la deuxième place de l'opposition. Faisant suite à cette grande consultation publique, le rapport Bouchard-Taylor présente ses résultats et ses recommandations le 22 mai 2008. Il met en relief plus une crise des perceptions[24] moussée par une surmédiatisation qu'une réelle crise d'accommodements.

> Nous avons ainsi constaté qu'il existait un certain décalage entre les pratiques qui ont cours sur le terrain (notamment dans les milieux de l'éducation et de la santé) et le sentiment de mécontentement qui s'est élevé dans la population. L'analyse du débat sur la question des accommodements au Québec révèle que 55% des cas recensés durant les vingt-deux dernières années (soit 40 cas sur 73) ont été portés à l'attention publique durant la seule période allant de mars 2006 à juin 2007. L'enquête menée sur les cas les plus médiatisés durant cette période d'ébullition révèle que, dans 15 cas sur 21, il existait des distorsions importantes entre les perceptions générales de la population et la réalité des

[23]Pendant la décennie 1990 où les exactions des islamistes ont atteint leur paroxysme, la Kabylie était désignée par la population, «la petite Suisse». En effet, si les islamistes ont pu assassiner, en Kabylie, des symboles comme Matoub Lounès, ils n'ont pas pu perpétrer des massacres collectifs, n'étant pas introduit au sein de la population locale : (...). « De leur côté, les groupes islamistes armés, du GIA ou de PAIS (Armée islamique du salut), tentent de coordonner leur action, de se centraliser. Leur force de frappe se manifeste essentiellement dans les bourgs et les quartiers qui avaient massivement soutenu le FIS avant l'interruption du processus électoral de janvier 1992. Elle se traduit par le racket auprès des commerçants, les enlèvements de femmes pour les « mariages de plaisir », mais aussi par les sabotages du téléphone, de l'éclairage public, les incendies de grandes surfaces, d'usines ou d'administrations » (Stora, 1995).

[24] Le Devoir, 2008. *Rapport Bouchard-Taylor - La crise des perceptions,* récupéré de https://www.ledevoir.com/non-classe/191167/rapport-bouchard-taylor-la-crise-des-perceptions

> faits telle que nous avons pu la reconstituer. Autrement dit, la vision négative des accommodements qui s'est propagée dans la population reposait souvent sur une perception erronée ou partielle des pratiques ayant cours sur le terrain. Notre rapport décrit plusieurs cas qui permettent de soutenir cette conclusion (Québec (Province). Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008).

Même s'il met l'accent sur la «conciliation », ce rapport provoque aussi la controverse. En 2012, lors des élections générales déclenchées par Jean Charest, le Parti québécois forme, à son tour, un gouvernement minoritaire où le PLQ devient l'opposition officielle. Le gouvernement de Pauline Marois, dépose le projet de loi 60[25]. Ce projet a pour objectif principal de doter d'un cadre institutionnel ce qui est considéré comme des valeurs communes de la société québécoise, comme le mentionne l'extrait des notes explicatives dans la présentation du projet :

> Ce projet de loi a pour objet d'instituer une Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement. Le projet de loi a aussi pour objet de préciser, dans la Charte des droits et libertés de la personne, que les droits et libertés fondamentaux qui y sont prévus s'exercent dans le respect des valeurs que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci, tout en tenant compte des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique (PL 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, 1e sess, 40e lég, Québec, 2013).

Lors de la consultation générale et des auditions publiques sur ce projet, plusieurs Kabyles à titre individuel ou associatif, se sont exprimés et ont manifesté leur soutien pour ladite charte. Quelques mois plus tard, le Parti Québécois, alors au pouvoir, déclenche les élections qu'il perd le 7 avril 2014. Par ailleurs, l'actualité nationale et internationale continue à mettre sous les feux de la rampe la présence de musulmans dans la société d'accueil québécoise et canadienne. À titre d'exemple et au moment où

[25] Nous l'avons déjà souligné, ce projet de loi est d'abord la « Charte des valeurs québécoises », ensuite la « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements », avant de devenir la Charte de la laïcité.

nous écrivions notre projet de mémoire, le « niqab »[26] et les réfugiés[27] syriens étaient des éléments qui avaient retenu l'attention pendant la dernière campagne électorale au niveau fédéral. Quelques semaines plus tard, les attentats de Paris[28] défrayaient la chronique internationale avec toutes les conséquences que nous observons, dont les conflits au Moyen-Orient qui impliquent la communauté internationale et ses manifestations dans les sociétés occidentales. Aussi, qualifié de politique, de modéré, de radical, qu'il soit différencié de l'islamisme ou qu'il lui soit associé, l'islam semble compromettre le processus d'une laïcisation durement acquise au Québec. Qu'il soit perçu comme une menace ou comme la victime d'une islamophobie, l'islam ne laisse personne indifférent. Tente-t-il de se tailler une place dans le paysage politico-religieux québécois ? Aspire-t-il, par l'intermédiaire de la communauté dite musulmane et des Québécois qui le défendent à une visibilité qui le prend en compte et qui assoie sa légitimité ? Représente-t-il l'identité d'une communauté ? Est-il l'expression d'une minorité islamiste ou révèle-t-il une instrumentalisation politique ? Quoi qu'il en soit, le *Projet de loi 60* suscite un débat qui divise la classe politique et la société civile, mobilise le milieu académique (universitaire) et les médias qui se font le porte-parole

---

[26] Comme le rapporte Katherine Brulotte (Radio Canada), Zunera Ishaq est devenue un personnage central, dans la campagne électorale fédérale de 2015 : Pakistanaise d'origine, prête serment, à visage couvert, à Mississauga, en banlieue de Toronto. Elle se bat devant les tribunaux depuis 2013 afin de pouvoir prêter serment en portant le niqab. La question du niqab a été au cœur de la campagne depuis que, le mois dernier, la Cour d'appel fédérale a confirmé un jugement précédent de la Cour fédérale qui invalidait une directive ministérielle visant à interdire aux femmes de prêter serment à visage couvert.
Radio-Canada, 2015. Thomas Mulcair, chef NPD, dit avoir vu venir affaire niqab, récupéré de http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/743737/thomas-mulcair-chef-npd-dit-avoir-vu-venir-affaire-niqab

[27] C'est dans ce climat où les attentats revendiqués par l'État islamique défrayent la chronique que la crise des réfugiés survient. Ce dossier devient aussi un sujet sensible et polémique entre la volonté de leur donner asile et l'inquiétude au niveau de la sécurité que cet accueil suscite comme le rapporte, entre autres, Louise Leduc dans *La Presse* du 20 novembre 2015 : «Quelques jours après les attentats de Paris et après la valse-hésitation du gouvernement Couillard face à l'afflux massif et rapide de réfugiés syriens, les Québécois sondés par CROP pour le compte de *La Presse* se montrent beaucoup moins accueillants qu'à l'habitude».

[28] Le 13 novembre 2015 : attaques suicides non loin du stade de France et au Bataclan, salle de spectacle. Ces attentats qui ont fait plusieurs morts et blessés sont revendiqués par l'État islamique. Ces attentats font suite aux attentats de Charlie hebdo en janvier 2015. C'est dans ce climat que la question des réfugiées s'est posée.

des divers acteurs sociaux. Les controverses se déploient autant chez les Québécois de « souche » qu'à l'intérieur de de la communauté kabyle.

1.3.2 Le débat sur la laïcité otage entre exclusion et inclusion de la communauté musulmane

Même si la charte de la laïcité impliquait (et implique toujours) toute la société québécoise dans son ensemble, le débat s'est rapidement retrouvé pris en otage entre l'exclusion et l'inclusion de la communauté dite musulmane. Cette prise en otage du débat sur la charte de la laïcité a engendré une polarisation qui s'est déclinée comme «une onde de choc» en plusieurs démarcations et qui a semé la confusion.

1.3.2.1 Les Bons et les Méchants

Le débat sur la laïcité a été porté, entre autres, par des enjeux électoralistes et une médiatisation qui a contribué à construire une communauté arabo-musulmane surfaite et homogène :

> Le grand débat sur la charte des valeurs québécoises s'est rapidement porté sur la laïcité puis, plus intensément, sur le port de signes religieux ostentatoires dans la fonction publique pour culminer sur le port du hidjab (La Rivière, 2014, p.111).

Ainsi, xénophobie rimerait avec islamophobie : « Si vous êtes laïque, on vous a surement déjà traité de xénophobe, de raciste, d'islamophobe et même d'arabophobe, sans oublier paranoïaque » (La Rivière, 2014, p.11). Conséquemment, le débat sur la laïcité a institué une ligne entre les « bons » et les « méchants », les bons étant les pourfendeurs de la charte et les mauvais étant les défenseurs de la charte. À titre d'exemple, nous citons quelques propos rapportés le 11 septembre 2013 par RCI[29], Radio Canada international. Pour le chef du Nouveau Parti démocratique, Thomas

[29] Parent, S. (2013, 11 septembre) La charte québécoise provoquera-t-elle une nouvelle crise constitutionnelle avec le Canada ? Récupéré de : http://www.rcinet.ca/fr/2013/09/11/avec-sa-charte-des-valeurs-le-quebec-cree-t-il-une-nouvelle-crise-constitutionnelle-avec-le-canada/

Mulcair, il est tout simplement « intolérable » qu'une femme portant le foulard islamique doive quitter son emploi dans une maternelle, par exemple, au Québec. Il promet de « se tenir debout » pour contrer l'initiative du gouvernement du Parti québécois. RCI rapporte aussi que Justin Trudeau qualifie la charte de politique de division. En effet, en marge de l'ouverture du local électoral d'un de ses candidats, le chef du Parti libéral déclare : « Je continue de savoir très bien que les Québécois et les autres Canadiens méritent mieux que cette charte. Nous croyons que nous devons défendre les libertés des gens et non les restreindre [...]. Nous allons nous battre contre cette charte qui ne représente pas l'ouverture d'esprit des Québécois» (Trudeau, cité dans Parent, RCI, 2013). Par ailleurs, le Premier ministre établit un lien avec la ségrégation américaine : « Le mois dernier, M. Trudeau avait par ailleurs fait un lien entre la charte des valeurs québécoises et la ségrégation américaine, propos que la première ministre du Québec Pauline Marois avait qualifiés d'irrespectueux » (Parent, RCI, 2013). D'un autre côté, le Huffington Post du 13 novembre 2013 rapporte qu'en plein débat sur la charte de la laïcité, le leader parlementaire libéral québécois Jean-Marc Fournier a souligné, à l'occasion de la commémoration de la « Nuit de Cristal », les destructions et les atrocités commises par les « chemises brunes » dans la nuit du 9 au 10 novembre 1938 contre les juifs en évoquant les exactions nazies contre les symboles religieux (Ouellet, 2013). Ses propos ne sont pas passés inaperçus et « il a dû se défendre d'avoir tissé un lien entre les interdits religieux inscrits au *Projet de loi 60* du gouvernement péquiste et l'oppression du régime hitlérien contre la religion juive » (Ouellet, 2013). Quant à la députée fédérale d'Ahuntsic, Maria Mourani, elle a qualifié le projet de nationalisme ethnique et ses anciens collègues lui reprochent d'avoir rejeté le projet sans même en avoir discuté, peut-on lire au Huffington Post[30] . Le même journal rapporte que la charte de la laïcité provoque une hausse d'islamophobie comme le dénonce le « Collectif québécois contre l'islamophobie[31]». Ainsi, les défenseurs de

[30] http://quebec.huffingtonpost.ca/news/maria-mourani/ ; consulté le 03-04-2014

[31] http://quebec.huffingtonpost.ca/2013/11/05/charte-des-valeurs-des-musulmans-rapportent-une-hausse-des-gestes-islamophobes_n_4220354.html ; consulté le 03-04-2014

la laïcité sont associés à un nationalisme ethnique, à une montée d'islamophobie et, comme cela semble être suggéré, à des pratiques nazies. La charte de la laïcité est associée à un enjeu identitaire et serait porteur d'une xénophobie qui exclurait les immigrants et d'une islamophobie qui nourriraient des stéréotypes négatifs stigmatisant la communauté musulmane.

1.3.2.2 Une société québécoise complètement sécularisée, voire areligieuse, et une immigration réduite à une dimension exclusivement religieuse : le cas de la communauté arabo-musulmane

La polarisation du débat autour de la charte de la laïcité, a institué une ligne de démarcation entre une société québécoise qui serait complètement sécularisée, voire areligieuse, et une communauté qui se définit par sa confession, en l'occurrence la communauté arabo-musulmane. Cette dichotomie a eu plusieurs conséquences.

1.3.2.2.1 L'invisibilisation de sa diversité interne

À l'instar des contextes d'accueil, les contextes d'origine des acteurs issus de l'immigration et dont ils sont porteurs sont tout aussi construits par des dimensions historiques, culturelles, politiques, identitaires et par des rapports dominés-dominants[32] et une diversité de plusieurs ordres dont la diversité religieuse. Ainsi, comme les sociétés occidentales, ces communautés sont loin d'être homogènes et la communauté dite musulmane ne fait pas exception :

> Mais pour avoir une idée concrète de tous ces islams –arabo-berbère, iranien, indien, turc, malais et d'Afrique noire- il faut être présent à La Mecque au moment du pèlerinage. Il y a alors

[32] Hsab et Stoiciu présentent l'orientalisme d'Edward Saïd comme un incontournable pour comprendre les rapports de domination entre «l'Occident» et «l'Orient». Cependant, cet orientalisme se décline en un orientalisme interne qui met en relief les rapports de domination qui forgent les relations entre les peuples et les pays dits arabo-musulmans.

> le plus grand rassemblement religieux du monde avec une multitude de peuples, de nationalistes, de langues, de costumes, de coutumes (Delcambre, 1990, p. 71-72).

Quant à Belabdi (2011), en abordant les retombées médiatiques négatives post 11-septembre sur la communauté dite[33] arabe, il met en relief la diversité de cette dernière :

> Notons que dans les communautés visées comme la communauté arabe, il y a des musulmans, des catholiques, des protestants, des orthodoxes, autrement dit des tendances et des croyances multiples, comme il en existe dans toutes les communautés du monde (p. 196).

Ainsi, en plus de sa diversité religieuse, la communauté dite arabe est traversée par une diversité d'ordre ethnique[34] et la communauté dite musulmane, en plus de sa diversité ethnique, est traversée par une diversité religieuse comme l'islam sunnite, shiite, ibadite, soufi et même «animiste»[35]. Cette diversité n'est pas sans conséquences, car elle engendre, à son tour, une multitude de rapports au religieux, mais elle est d'abord le fruit de l'histoire. L'islam, une jeune et vigoureuse religion de quatorze siècles, s'inscrit, comme toutes les religions fondées, en continuité et en rupture avec plusieurs traditions. Comme le soulignent, entre autres, Rodinson et Mantra ainsi que Ferjani (2005), les traditions abrahamiques (judaïque et chrétienne) et les religions polythéistes se côtoyaient dans la Péninsule arabique préislamique. La région du hidjaz lieu de la révélation islamique (au sein de la tribu des Quraychites) au 7e siècle n'échappe pas à cette réalité. Ainsi, même si l'arabisation et l'islamisation sont deux phénomènes intimement liés, l'islam, tout au long de son histoire expansionniste, a dû interagir, et continue à le faire, avec des matrices culturelles et civilisationnelles des peuples qu'il

---

[33] La diversité se pose aussi bien sur le plan religieux qu'ethnoculturel. La communauté arabe est elle-même un construit historique et géopolitique, nous y reviendrons quand nous aborderons le concept du panarabisme.

[34] Si nous devions utiliser une image ce serait celle de l'Union européenne. C'est comme si au lieu de s'appeler union européenne, elle s'identifiait à une ethnie européenne particulière, comme l'Union allemande ou germanique, par exemple.

[35] Un des éléments qui caractérisent la pratique dite traditionnelle ou culturelle de l'islam (comme du christianisme d'ailleurs) en Afrique (dont la Kabylie) est l'influence des spiritualités locales (nous y reviendrons). Une des manifestations de cette influence est ce que le regard occidental appelle «l'animisme».

a conquis. Cette contextualisation historique[36] est particulièrement importante en ce qui concerne les sociétés « travaillées par le fait islamique ». En effet, cette connaissance historique permet d'assurer

> « une rigueur scientifique, de respecter la réalité des choses, la composition réelle des sociétés en termes de groupes ethnoculturels, mais aussi en termes de mémoires collectives qui sont souvent liées à des traditions orales et qui ne sont donc pas écrites. Ces traditions et ces mémoires orales nombreuses en Afrique du Nord (Maghreb) et au Proche Orient s'exprimant en arabe dialectal ou dans des dialectes berbères sont des mémoires vivantes. Pourtant elles sont occultées et disparaissent sous l'appellation de sociétés musulmanes» (Arkoun, 2005).

L'islamisation et l'arabisation, processus à géométrie variable, se sont déployées et continuent à le faire, différemment d'un contexte culturel à l'autre. À titre d'exemple, l'islamisation des Turcs, des Perses et des Indonésiens (entre autres) n'a pas entrainé leur arabisation linguistique et culturelle complète et sur le plan identitaire, ils ne se revendiquent pas comme des Arabes. Contrairement à l'islamisation d'une grande partie des Nord-Africains, dont les Algériens, qui a entrainé leur arabisation et l'abandon de leurs cultures et de leurs organisations sociales. Paradoxalement, des communautés chrétiennes arabes et/ou arabisées, plus proches du foyer initial de la révélation coranique au Moyen-Orient, sont restées «imperméables» à l'islamisation (Camps, 1983). Il en résulte une multitude de représentations dans lesquelles se déploie historiquement l'islam qui teintent les modalités de sa régulation que ce soit dans un cadre privé ou dans un espace public.

À titre d'exemple, si dans un contexte québécois[37], le maintien du crucifix à l'assemblée nationale suscite la controverse, dans des pays comme l'Algérie[38], la

---

[36] Cette contextualisation historique est la présentation et l'analyse d'une partie des données, nos co-chercheurs ont abondamment mis l'emphase sur l'aspect historique. En effet, l'enseignement de l'histoire est un enjeu central dans la construction d'une identité collective.

[37] Richer. J (20 octobre 2015). Le débat sur le crucifix reprendra mardi, Récupéré de : https://www.lesoleil.com/actualite/politique/le-debat-sur-le-crucifix-a-lassemblee-nationale-reprendra-mardi-33cd85e86f11df3da9a7f9da7ba399ec

[38] Les taraouihs sonores, une agression contre la sacralité du Coran et la tranquillité du citoyen Récupéré de :http://lequotidienalgerie.org/2011/08/07/les-taraouihs-sonores-une-agression-contre-la-sacralite-du-coran-et-la-tranquillite-du-citoyen/

Tunisie[39] et le Maroc[40] ce sont les hauts parleurs, entre autres, dont se munissent les minarets des mosquées qui provoquent la polémique. Il est évident que le débat autour du crucifix est d'ordre symbolique, contrairement aux minarets qui posent un problème d'ordre pratique : le bruit. En effet, les muezzins qui appellent à la prière cinq fois par jour (notamment à l'aube) du haut des minarets des mosquées le font en utilisant des hauts parleurs. Alors que la population se perçoit comme majoritairement musulmane[41] ou se dit comme telle, il ne s'agit en aucun cas de remettre en question la pertinence ou la légitimité de la prière. Il s'agit tout simplement de baisser le volume du haut-parleur qui la diffuse, surtout à l'aube. En effet, pour certains croyants (pratiquants ou pas) il s'agit de ne pas réveiller brutalement les enfants et les malades d'autant plus que l'islam ainsi que sa pratique populaire prévoit des accommodements pour assouplir ce qui est exigé du croyant[42]. Pour d'autres, il s'agit de contrer (implicitement) la manifestation

---

[39] Une polémique est suscitée par une parlementaire tunisienne qui réclame la diminution des décibels engendrés par les appels à la prière avec des hauts parleurs placés en haut des minarets des mosquées. Récupéré de : https://blog.sami-aldeeb.com/2010/12/27/tunisie-on-sinsurge-contre-lappel-a-la-priere-des-minarets/

[40] Au Maroc, également, les hauts parleurs utilisés pour la prière et notamment celle de l'aube sont pointés du doigt. Le politologue Saïd Lakhal, entre autres, dénonce non seulement la nuisance sonore, mais aussi leur utilisation comme un outil de propagande, Récupéré de : https://www.yabiladi.com/articles/details/6755/maroc-polemique-l-utilisation-haut-parleurs-dans.html ;

[41] Soit sur le plan religieux, soit sur le plan politique, soit sur le plan identitaire.

[42] Le croyant musulman doit faire cinq prières par jour dont celle de l'aube à des moments précis de la journée. Cependant, il existe plusieurs accommodements qui permettent une pratique plus souple. En effet, le croyant (dans certaines conditions) peut faire ses cinq prières à la fin de la journée, (il y a aussi des prières qui peuvent être faites d'avance ou qui peuvent être écourtées) s'il est difficile pour lui de s'acquitter de son devoir aux heures précises où elles doivent être faites. Ainsi, les salles de prières dans des espaces de travail comme les bureaux et les entreprises ne font pas partie du paysage social algérien et encore moins kabyle. C'est dans ce contexte que les islamistes ont commencé à remettre en question les pratiques accommodantes d'un islam dit traditionnel (par un de nos co-chercheurs et que nous désignons aussi par l'islam populaire). Pour eux (c'est le cas des salafistes), cet islam est l'expression d'un paganisme sauvage, et il faut revenir à la source (Mohamed, leur prophète, et les premiers musulmans) et vivre selon le mode de vie qui était en vigueur au 7e siècle dans une partie de la péninsule arabique, l'Arabie saoudite actuelle. C'est dans ce sens que même des musulmans sont assassinés. Dans le même ordre d'idées, des islamologues comme Stamboli, un Kabyle, sont assassinés (1994) : ''Proche du RCD (le Rassemblement culturel berbère, dirigé par Saïd Sadi), il signait fréquemment des éditoriaux dans le journal *Liberté*. Il participait à des conférences et à des débats pour dénoncer le détournement de l'islam par les gens du FIS et les groupes terroristes qui gravitent autour de lui. Autrement dit, Rabah Stambouli était aux yeux des islamistes un homme d'autant plus dangereux qu'il leur était impossible de l'attaquer sur le terrain religieux: il était lui-même un musulman fervent et un spécialiste du Coran'' (L'Humanité, 1994). Récupéré de : https://www.humanite.fr/node/85708

ostentatoire et agressive avec laquelle l'islam investit l'espace public ces dernières décennies. La polémique autour de la «pollution sonore» oppose ceux qui demandent de baisser le volume et ceux qui veulent maintenir le niveau sonore de l'appel à la prière. Cet exemple n'illustre-t-il pas différentes facettes que peut prendre la régulation du religieux et les différentes dimensions qui la sous-tendent ? D'abord, ce fait met en évidence l'importance des espaces symboliques collectifs et individuels (immatériels) et leurs interférences avec des espaces physiques (matériels). En effet,

> Au-delà de sa fonction pratique, par sa forme et son usage un lieu a un contenu social composite, exprimable en termes symboliques, qui sont eux-mêmes absolument déterminés par les circonstances historiques dans lesquelles ils sont exprimés. Par exemple, une usine peut être, concurremment ou simultanément, un symbole de progrès, de production et d'emploi, ou de chômage, d'exploitation et de pollution. [...].Tous les lieux, du fait qu'ils sont signifiants, sont donc porteurs d'autre chose que d'eux-mêmes en tant qu'étendues matérielles. On pourrait dire qu'en principe tous les lieux ont une dimension symbolique. Augustin Berque (1996 : 79) parle à cet égard de « l'écosymbolicité » intrinsèque de l'écoumène. Si cela est vrai, il faut ajouter tout de suite qu'il y a des lieux plus symboliques que d'autres. C'est pour cela que la dimension symbolique de l'espace est à la fois un enjeu et un instrument de pouvoir : celui qui manipule les symboles peut manipuler les processus d'identification, et peut donc influer sur la constitution du groupe qui légitime l'exercice de ce pouvoir (Monnet, 1998).

Ensuite, il pointe du doigt la dynamique du rapport politique/religion, espace privé/espace public, pour ne parler que de ces dimensions, tout en mettant en relief l'existence d'une vision du monde (que le sujet est prêt à défendre si, à tort ou à raison, elle lui semble menacée) que peut sous-tendre l'expérience subjective religieuse ou d'ordre religieux du sujet.

> Les lieux symboliques aménagés par les autorités publiques comptent parmi les symboles les plus communs dans une société donnée. Ces symboles sont communs dans les deux sens : ils sont compris par tous, c'est-à-dire que leur symbolique n'échappe à personne à l'intérieur du groupe, et partagés par tous, c'est à dire que leur symbolique institue comme un tout l'ensemble des spectateurs du symbole : ils sont à ce titre pleinement des « lieux communs » (...). Dans les sociétés où le pouvoir religieux institutionnel est fort, les églises doivent compter ainsi au rang des lieux symboliques de la puissance publique (Monnet, 1998, p.195).

Comme le souligne Monnet, la symbolique des lieux communs dans un groupe donné

n'échappe à personne. C'est dans cet ordre d'idées que le débat suscité par quelques décibels de moins dans un haut-parleur diffusant la prière du matin qui déchire le silence de l'aube prend tout son sens.

Ainsi, la régulation du religieux n'est pas le monopole des sociétés occidentales, mais le propre des sociétés humaines depuis celles que l'on a appelées primitives : chez elles il y avait une démarcation rigoureuse entre le sacré et le profane. Cependant, ces régulations prennent les marques de l'espace et du temps. En effet, comme le mentionne Arkoun (2013) « pour l'historien, la croyance est une construction sociale progressive au cours de l'histoire ». L'islam n'échappe pas à cette règle et son évolution interne porte les marques de l'histoire. À titre d'exemple, nous soulignons un des innombrables éléments, le rapport au pouvoir, un problème auquel a été confrontée la *Umma* (communauté) dès la mort de Mohamed, le prophète des musulmans. Ces différentes modalités de la succession du pouvoir ont engendré une multitude de conflits aussi bien armés que dogmatiques entre musulmans. Ces affrontements ont eu un impact considérable sur l'évolution de l'islam qui se fait sentir jusqu'à nos jours :

> Pour les uns, la majorité des musulmans, le calife doit être élu parmi les membres de la tribu de Mahomet. On les nomme sunnites. Pour d'autres, beaucoup moins nombreux, le calife ne peut être qu'un membre de la famille du Prophète. Seuls Ali[43] et ses fils auraient dû succéder au Prophète. On les appelle chiites. Enfin, pour une minorité, le calife doit être le plus digne et le plus pieux des musulmans, « fut-il esclave noir ». Ce sont les Kharédjites. Actuellement les kharédjites sont à peine deux millions très inégalement répartis. On en trouve une partie en Algérie dans le Mzab, en Tunisie dans l'ile de Djerba (Delcambre, 1990, p. 23-24).

1.3.2.2.2 L'exemple de la communauté algérienne

En Algérie, trois langues et donc trois cultures cohabitent ainsi que quatre grandes traditions religieuses. Pour nous une langue, c'est plus qu'un instrument, c'est l'expression d'une vision du monde qui s'inscrit dans une culture :

> Pour lui (Benjamin Lee Whorf), le langage est beaucoup plus qu'un simple moyen d'expression de la pensée; il constitue en fait un élément majeur dans la formation de la pensée. En outre, et pour employer une image d'aujourd'hui, la perception même que l'homme a du monde environnant est programmée par la langue qu'il parle, exactement comme un ordinateur.

[43] Cousin et gendre de Mohamed.

> Comme celui-ci, l'esprit de l'homme enregistre et structure la réalité extérieure[44]en accord strict avec le programme. Deux langues différentes étant souvent susceptibles de programmer le même groupe de faits de manière tout à fait différente, aucune croyance ni aucun système philosophique ne sauraient être envisagées sans référence à la langue (Hall, 1966, 1971, p. 14).

Dépendamment des contextes historiques et politiques cohabitent dans des dynamiques conflictuelles ou convergentes la spiritualité autochtone amazighe (berbère) endogène à l'Afrique du Nord, le judaïsme, première religion monothéiste qui a marqué l'Afrique du Nord, le christianisme occidental qui, selon des historiens comme Claude Lepelley[45], a pris son essor en Afrique du Nord, berceau de plusieurs Pères de l'Église comme Augustin, puis l'islam, résultat des conquêtes arabo-musulmanes du 7e siècle.

À partir de 1962[46], en se basant sur des référents d'ordre ethnique (arabe) et confessionnel (musulman) exclusifs, l'islam occulte la pluralité d'expression de la

---

[44] Et je dirais même intérieure, car au-delà des images, nos dialogues intérieurs se font dans une langue précise.

[45] Comme le rapporte Henri Tessier dans l'extrait de la conférence organisée par l'Institut d'Études augustiniennes le 13 mars 2003, l'évêque d'Alger fait référence à ces racines africaines du christianisme : prendre conscience de ce fait est très important pour les chrétiens d'Europe, comme pour les habitants actuels du Maghreb. Les Européens doivent apprendre qu'une partie notable de leurs racines chrétiennes latines se trouvent au sud de la Méditerranée. Et les habitants du Maghreb doivent aussi connaître le rôle qu'ont joué leurs ancêtres dans une tradition culturelle et religieuse qui leur apparaît aujourd'hui comme une réalité totalement étrangère à leur terre. Cette prise de conscience peut avoir aussi son importance pour les jeunes Églises d'Afrique qui regardent leurs sources spirituelles comme uniquement européennes, oubliant non seulement les origines orientales de la Bible et les développements de la patristique orientale, mais aussi le rôle de l'Afrique romaine. Le professeur Claude Lepelley réfléchissant sur notre sujet, n'hésite pas à exprimer sa position sous cette forme paradoxale: «Le christianisme occidental n'est pas né en Europe, mais au sud de la Méditerranée ». Cette affirmation qui peut étonner est pourtant largement étayée par l'histoire (Tessier, 2003).

[46] En septembre 1962, Ben Bella fut élu président de la République algérienne démocratique et populaire. Il suspendit la Constitution du pays en octobre 1963 et l'islam fut décrété «religion d'État». C'est dans l'islam que le pouvoir algérien allait puiser sa légitimité. Dans les sociétés musulmanes, l'islam est légitimant; comme l'arabe classique est le véhicule du Coran, il devint nécessairement, lui aussi, légitimant. Bref, pour être reconnu comme légitime, le pouvoir politique algérien devait reconnaître à l'islam et à la langue arabe une place de choix. La Constitution de 1962 déclarait dans son article 3: **«L'arabe est la langue nationale et officielle.»** Même si le texte constitutionnel omet délibérément de spécifier le type d'arabe, il s'agit de l'arabe classique issu du Coran. Le nouveau régime refusa tout statut à l'arabe algérien et au berbère (tamazight) en invoquant le motif que les Français s'y seraient intéressés durant la colonisation. Les autorités algériennes décidèrent en plus que l'arabe algérien et le berbère étaient des langues «impures» parce qu'elles contenaient des mots étrangers. Dès le début, Ben Bella avait annoncé ses couleurs en déclarant plusieurs fois à l'aéroport de Tunis, le 14 avril 1962: «Nous

personnalité algérienne qu'elle soit d'expression berbérophone, arabophone ou francophone.

Si dans le contexte algérien, cette négation de la pluralité est remise en question et le sujet de grandes controverses (et de violences), dans le contexte d'accueil, les forces en présence tentent aussi de réduire la représentativité algérienne à un cadre de référence arabo-musulmane qui jouit de la légitimité du pouvoir étatique algérien. La cérémonie funéraire célébrée à la mémoire des personnes tuées lors de l'attentat[47] de la mosquée de Québec illustre cette situation. Deux hommes de ceux qui ont été assassinés sont d'origine Kabyle. Lors de la cérémonie funéraire, des membres de la famille d'une des deux victimes ont voulu prononcer quelques mots en Kabyle. Les responsables ont refusé. Le *Journal de Québec* du 7 février 2017 rapporte ces faits :

> Des proches d'Abdelkrim Hassane, tué lors de l'attaque dans la mosquée de Sainte-Foy à Québec, s'indignent que l'arabe ait été préférée à la langue kabyle pour lui rendre hommage lors de la grande cérémonie tenue à Montréal la semaine dernière[48].

---

sommes arabes. Nous sommes arabes. Nous sommes arabes!» Il avait aussi affirmé: «L'Algérie est un pays arabe et musulman. On ne le dissociera pas du reste du monde arabe.» Autrement dit : hors de l'unicité arabe en Algérie, point de salut! Donc, désormais, l'Algérie allait être arabe, musulmane et sa langue officielle, l'arabe classique, au détriment de ses caractères berbérophone et francophone. C'était là l'essentiel du marché conclu avec le colonel Houari Boumédiène afin que celui-ci le soutienne avec son armée et impose le régime à la population Leclerc. J (2017). L'aménagement des politiques linguistiques dans le monde, Récupéré de http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie.htm

[47] Survenu le 29 janvier 2017 l'attentat de la grande mosquée de Québec est perpétré par Alexandre Bissonnette. Il a ouvert le feu sur des hommes qui faisaient leur prière tuant 6 personnes et blessant d'autres.

[48]Agence QMI.(2017, 7 février). Récupéré http://www.journaldequebec.com/2017/02/07/des-proches-dun-algerien-tue-a-quebec-denoncent-la-ceremonie-funeraire-montrealaise-1 http://www.tvanouvelles.ca/2017/02/07/des-proches-dun-algerien-tue-a-quebec-denoncent-la-ceremonie-funeraire-montrealaise

Cette situation très courante en Algérie[49] illustre aussi toute la différence entre la pratique populaire des religions (dont l'islam[50]) adaptée à la culture kabyle où l'identité et la confession sont dissociées. Ce faisant, elle exemplifie la mutation d'un islam populaire discret et privé à un islam politique qui impose la langue arabe et une ritualité qui ne respecte pas les rituels locaux. L'hégémonie (au sens gramscien du terme) arabo-musulmane en contexte algérien s'exporte en contexte québécois dans un espace intracommunautaire et intercommunautaire. Comme le précise Cohen-Emerique (1993), ce ne sont pas des cultures qui se rencontrent, mais «des individus, des groupes qui mettent en scène une culture». Dans le même ordre d'idées, ce fait illustre une manière dont s'élabore l'interférence entre interculturalité et internationalité qui, à son tour, construit le phénomène de la glocalisation. En effet, dans sa réflexion sur les conséquences culturelles de la globalisation Appadurai souligne :

> Les déplacements de population suivent la même logique que la médiation électronique. L'histoire des migrations de masse (volontaires ou contraintes) est une donnée neuve dans l'histoire humaine. Pourtant, si on les juxtapose au flux rapide des images, des scénarios et des sensations des mass media, on obtient un nouvel ordre d'instabilité dans la création des subjectivités modernes. De même que les travailleurs immigrés turcs en Allemagne regardent des films turcs dans leurs appartements allemands, que les Coréens de Philadelphie regardent les jeux Olympiques qui ont eu lieu à Séoul en 1998 grâce aux réseaux satellites depuis la Corée, et que des chauffeurs de taxi pakistanais de Chicago écoutent les cassettes de prières enregistrées dans les mosquées du Pakistan ou de l'Iran, nous assistons à la rencontre entre le mouvement des images et des téléspectateurs déterritorialisés, c'est-à-dire à la constitution de diasporas de publics enfermés dans leur petite bulle – autant de phénomènes qui renversent les

[49] La mutation de l'islam en Algérie se sent aussi dans la mutation des rituels funéraires, entre autres. L'espace symbolique que représente la mort fait des enterrements des espaces de pouvoir. Les rituels traditionnels portent des traces profondes et vivaces de spiritualité autochtones et ont un caractère festif. Ainsi, les défunts doivent passer la nuit à la maison et la famille au sens large du terme (que ce soit dans un quartier en milieux urbain ou dans un village en milieu rural), ainsi le voisinage «doit offrir» une veillée funèbre. Chez les kabyles on parle de la dernière fête du défunt. Bien que des variantes existent d'un village à un autre, les chants sacrés, pour ceux qui sont de confession musulmane, ne portent pas seulement sur le coran. Ce sont des chants d'ordre philosophique et éthique qui chantent la mort et la vie. Comme c'est le cas dans la pensée méditerranéenne (en Italie, par exemple), ces chants remplissent la fonction de louanger le défunt et de consoler sa famille. Les femmes participent à ces chants. Les «nouveaux» rituels d'obédience salafiste contrastent avec le caractère festif de ces rituels. Le défunt ne passe pas la nuit et seule une lecture solennelle du Coran en arabe est autorisée. Il n'est pas rare que des conflits éclatent entre membres d'une même famille ou d'un même village à propose de ces rituels. Il est fascinant de voir comment cette problématique des rituels en contexte d'origine se déplace en contexte d'accueil.

[50] L'un des courants musulmans qui a marqué la Kabylie et le soufisme porté par la «Tariqa Rahmania».

> théories fondées sur la prééminence de l'État-nation, défini comme l'arbitre suprême des changements sociaux décisifs (Appadurai, 2005, p. 31).

Désormais, la politique en général et la mise au point des politiques de l'immigration et de sa gestion doivent prendre en considération la déterritorialisation des phénomènes d'ordre socio-culturel qui, même s'ils sont d'ordre immatériel et symbolique, ont un impact dans des situations tangibles. Comme le mentionnent Hsab et Stoicui (2011), « les communications internationales servent de contexte pour comprendre les enjeux d'interculturalité, alors que les communications interculturelles servent de contextes pour comprendre les enjeux d'internationalité » (p.10). Ils ajoutent par ailleurs, que la communication dans un cadre interculturel est sous-tendue par un univers de représentations qui ne permet pas de réduire la communication à une fonctionnalité, celle de transmettre de l'information, car la communication porte en elle une dimension rituelle.

1.3.2.3 Le renforcement d'une identité religieuse au détriment de l'identité citoyenne

La dichotomie entre une société québécoise sécularisée et une communauté culturelle perçue comme exclusivement religieuse produit un discours «politiquement correct» qui ne remet en question ni l'identité religieuse, ni la religiosité, ni le bien-fondé du choix de désigner, par un marqueur d'ordre religieux une communauté qui, loin d'être homogène, entretient des rapports différents au religieux[51]. Saliha Abdenbi, une membre de la communauté kabyle et de l'AQNAL, l'Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité, l'explicite de la manière suivante dans une chronique intitulée AQNAL : la laïcité un fondement de la démocratie publiée par Vigile Québec :

> AQNAL, dans son désir de se définir autrement que par la religion, propose de mettre en avant la laïcité, considérée comme une valeur universelle et non proprement occidentale. Ce qui en

[51] Dans le contexte algérien, beaucoup sont athées, d'autres pratiquent des religions différentes de l'islam et bien d'autres se convertissent au christianisme, un phénomène qui a pris de l'ampleur dans tous les pays musulmans depuis ces dernières décennies marquées par l'intégrisme islamiste.

> substance nous laisse à penser que la revendication d'AQNAL pour la laïcité, dans ce cas, est le produit d'un double processus. D'abord celui de la déculpabilisation quant à l'appropriation de cette même revendication par les peuples des pays musulmans ou des pays non occidentaux. Ensuite, un processus de sa légitimation dans le discours revendicatif qui a trouvé racine dans le rejet du paternalisme occidental, mais aussi dans la réclamation, sans complexe, de l'héritage du siècle des Lumières.
> Il apparaît, ainsi, que la démarche d'AQNAL relève moins d'un défi que d'un choix assumé qui repose sur une construction intellectuelle élaborée par des Non-Occidentaux, en l'occurrence, des Nord-Africains, qui réclame la vérité de l'universalité des valeurs modernes : laïcité, égalité entre les hommes et les femmes, etc., et se démarque de ce fait « du discours des associations à caractère religieux qui revendiquent une appartenance idéologique sous couvert de l'Islam comme source première de leur identité » comme l'a souligné Akli Ourdja, cofondateur de l'association. Par ailleurs, AQNAL dénonce, outre le parti pris de la plupart des médias, « le profilage ethnico-religieux comme conséquence de la surenchère des accommodements religieux, dont souffre la communauté, vue à travers des clichés néo-orientalistes qui ne voient qu'à travers la religion » précise Ali Kaidi, également cofondateur d'AQNAL (Abdenbi, 2014)[52].

C'est à partir de ces prémisses, que ce discours statue sur les capacités d'intégration de cette communauté et le danger potentiel qu'elle représente. Dans le meilleur des cas, l'Algérien est perçu comme un arabo-musulman victime de la xénophobie québécoise, dans le pire des cas, il est considéré comme un terroriste potentiel. À l'inverse, en aucun cas, les acteurs québécois «de souche» (politiciens et féministes, entre autres, qu'ils soient favorables ou non à la charte de la laïcité), ne s'identifie comme chrétiens, ou de sensibilité chrétienne, ou de culture chrétienne. La polarisation du débat autour de la charte a validé, légitimé et renforcé le fait que «l'islam soit pensé comme une globalité». Il a aussi permis d'utiliser un référent confessionnel comme un véritable «marquage communautaire» alors que le catholicisme ne remplit plus cette fonction. En effet, le débat sur la laïcité au Québec n'est pas nouveau. Parallèlement au processus de sécularisation, la laïcisation est un processus qui a commencé avant la Révolution tranquille et qui a contribué à la mise en place d'éléments qui allaient faciliter et

[52] Adenbi, S. (2014, 10 mars). L'AQNAL : la laïcité est le fondement de la démocratie, *Vigile Québec.* Récupéré de https://vigile.quebec/articles/aqnal-la-laicite-est-un-fondement-de-la-democratie

accélérer les ruptures dont elle était porteuse (Milot, 2002 et Lamonde, 2010). Le nationalisme québécois a été son compagnon de route :

> Soutenue par de nouvelles élites plus instruites, la nouvelle représentation collective qui se déploie pendant la Révolution tranquille comporte, pour les canadiens français, une revalorisation d'eux-mêmes et une conviction qu'ils peuvent changer leur destinée. L'entrée des Québécois dans l'économie capitaliste aurait pu signifier pour eux l'intégration aux institutions et au mode de vie anglo-canadiens ou encore états-uniens. On assiste plutôt à un croisement d'affinités électives entre deux idéologies qui ne se renforcent l'une et l'autre : « la foi dans le développement et l'intensification du nationalisme québécois » (Mc Roberts et Posgate, 1983, p. 119, cité par Milot, 2002, p. 113).

Le processus de laïcisation et son accélération fait partie des avenues pour les Québécois de négocier leur identité entre continuité et ruptures et de dépasser l'opposition entre identité québécoise (plutôt que canadienne française) et la religion catholique. En effet, le nationalisme québécois tente de s'extirper de son héritage religieux, car «la conception de la nation sort de l'ancrage ethnico-religieux qui la caractérisait depuis un siècle. La langue devient le principal vecteur de la survie de la souveraineté nationale» (Milot, 2002, p. 113). Qu'elle associe son passé religieux à une «grande noirceur», qu'elle le réduise à ses travers, qu'elle le considère comme la matrice dans laquelle sont nés les droits de la personne, qu'elle reconnaisse son apport dans la construction des institutions québécoises et du maintien de la langue française, la société québécoise a fait le choix de «s'émanciper» collectivement de la tutelle religieuse. Elle a fait le choix d'une identité collective qui ne s'exprime pas avec «un marquage confessionnel».

Or, cette démarcation entre société québécoise sécularisée et communauté arabo-musulmane est en porte à faux avec cette perspective et, dans le contexte québécois[53], elle contribue à surfaire quantitativement et qualitativement une communauté musulmane d'abord (arabe ensuite[54]). Cette surenchère du fait islamique associé au fait

---

[53] Et en porte à faux avec des mouvements politiques et culturels qui combattent l'hégémonie religieuses dans le contexte des pays dits arabo-musulmans.

[54] À l'échelle macroscopique, les Arabes, les Perses, les Turcs et, dans une moindre mesure, les Berbères (entre autres) se sont disputés le leadership au nom de l'islam. Dans le cas de l'Algérie, l'islam est

arabe contribue à construire une homogénéité artificielle qui peut servir des ambitions hégémoniques qui s'insinuent aussi bien sur le plan social que politique. Ce n'est pas sans rappeler, dans le contexte d'origine, une tension vers «l'étatisation généralisée de l'islam»:

> La plupart des États du monde musulman (notamment les États arabes) confèrent à l'islam une visibilité institutionnelle forte en la décrétant religion de l'État, religion du chef de l'État, voire en faisant de la législation islamique l'une des sources principales de la législation étatique (Frégosi, 2008, p. 49).

Dans le cadre québécois, ce phénomène se décline plutôt en une tension vers la surmédiatisation assurant une visibilisation qui s'inscrit dans cette fameuse citation du journaliste Léon Zitrone[55] : «Qu'on parle de moi en bien ou en mal, peu importe. L'essentiel, c'est qu'on parle de moi !» Ainsi, ce référentiel religieux a les coudées franches pour évacuer le référentiel citoyen aussi bien d'origine que d'accueil.

Ce marquage confessionnel communautaire, relayé par le langage courant à travers les rouages communicationnels à divers niveaux, légitimé par la classe politique et pris en compte par l'ensemble de la société procède à un déplacement ou un transfert qui met à mal la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* et *la Charte canadienne des droits et libertés* : du religieux comme un droit individuel, on arrive au religieux comme un droit collectif. Ainsi, l'intensité polémique liée à ces évènements réside dans le sentiment que la régulation du religieux dans les sociétés libérales ,qui s'est plus ou moins fixée depuis la fin des guerres de religion entre le 16e et 17e siècle en Europe, est remise en question, comme le soulignent Barras *et al.* :

---

intimement lié à la langue arabe puisqu'il la légitime comme la langue sacrée du Coran. Ce statut lui donne le droit de s'imposer dans une dynamique ethnocidaire au détriment de la langue kabyle, mais pas seulement. En fait, elle s'impose au détriment de toute expression de l'identité algérienne qui ne fait pas sien le référentiel (symbolique, politique, historique, éthique) arabo-musulman-islamique-islamiste.

[55]Zitrone, L. (s.d.) Citation célèbre, *Le Parisien*. Récupéré de http://citation-celebre.leparisien.fr/citations/56112.

> Le retour de l'enjeu religieux sur le devant de la scène, à la fois académique et publique, s'explique en partie par la remise en question du modèle traditionnel de régulation du religieux mis en place au sortir des guerres de religions des XVIe et XVIIe siècles. En 1648, les Traités de Westphalie mettent fin à la guerre de Trente ans, qui a opposé catholiques et protestants à travers l'Europe. Ces traités ont une portée considérable puisqu'ils donnent naissance à un nouveau système de relations internationales, basé sur la souveraineté d'États-nations. Sur le plan religieux, chaque État souverain gère désormais librement la religion de ses citoyens. La religion devient donc l'affaire de l'État plutôt que de l'Église. Sa régulation relève dès lors du domaine politique plutôt que du domaine ecclésiastique (Barras *et al.*, 2016).

Ainsi, quelques éléments ont contribué à faciliter l'implantation du modèle westphalien de régulation religieuse : un espace religieux relativement homogène (celui de la chrétienté européenne héritage de l'Empire chrétien d'Occident), l'avènement des États-nations européens, une économie qui ne connaît pas encore les travers hégémoniques du libre marché néolibéral et l'effervescence de l'esprit de la modernité qui contient les germes de la révolution française, entre autres, avec son cortège de la philosophie des Lumières et, en 1789, l'avènement des Droits de l'Homme et du Citoyen[56]. Or, Baras *et al.* attirent notre attention[57] sur le fait qu'au tournant des années 1990 l'essor du pluralisme religieux exacerbé par la mondialisation ainsi que

---

[56] Sur le plan religieux, on peut lire dans l'article 10 : Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

[57] Nous pourrions considérer la paix de Westphalie comme une étape d'un processus de laïcisation, celle des relations internationales, et la Révolution française comme l'étape qui, progressivement, parvient à reléguer le religieux à la sphère privée. Or, cette évolution du religieux et de sa régulation est spécifique à une aire culturelle et civilisationnelle, celle des pays catholiques et protestants d'une partie de l'Europe. Ainsi, le rapport au sacré, son expression religieuse et sa régulation sur le plan politique et social n'a pas connu la même évolution ailleurs dans le monde et notamment dans les pays conquis par l'islam. Cet état de fait a une incidence sur le débat qui entoure la laïcité au Québec. Tandis que les accommodements d'ordre religieux, dans le contexte québécois, interviennent sur le plan individuel, les revendications d'accommodements religieux semblent revêtir une dimension collective et communautaire dans le contexte musulman. Est-ce cette perspective, l'accommodement religieux comme droit individuel versus l'accommodement religieux comme revendication identitaire collective, qui constituerait un irritant dans la crise des accommodements ? En effet, c'est dans cet ordre d'idées que le débat qui attire l'attention sur la communauté dite musulmane semble exprimer un malaise quant à l'ambition hégémonique du retour du religieux.

l'hégémonie du libre marché remettent en question la pertinence et l'efficacité du modèle westphalien :

> (...) au niveau économique, la nouvelle hégémonie du libre marché a une double conséquence sur le plan de la régulation du religieux. D'une part, elle donne lieu à un désinvestissement de l'État social qui conduit l'émergence de nouveaux acteurs, en particulier religieux, comme fournisseurs de prestations sociales. On assiste ainsi à la mise en place de différentes formes de collaboration entre l'État et les acteurs religieux, qui ne sont pas sans incidence sur la façon dont le religieux est régulé. En effet, certains acteurs sont officiellement reconnus par l'état alors que d'autres collaborations restent informelles, fragilisant la situation des acteurs religieux non reconnus. D'autre part, le triomphe du libre marché conduit à une croissance du consumérisme qui transforme dans certains cas les formes du religieux en mettant l'accent sur la visibilité et la publication du soi. Ainsi, le modèle religieux n'est plus seulement régulé par l'État, comme dans le modèle traditionnel westphalien. Désormais, l'économie joue également un rôle de régulation en influençant l'expression même du religieux. Ces mutations rendent visibles les limites des modèles traditionnels de régulation mis en place lors de la construction de l'État-nation, limites qui se trouvent au coeur des questionnements académiques actuels » (Barras *et al.*, 2016).

1.3.2.4 De la construction d'une communauté arabo-musulmane à la construction d'un poids politique pour l'islam en contexte québécois

Si la politique de l'immigration est complexe et couvre plusieurs aspects, elle semble, ces dernières années, se réduire à un seul élément, celui de la religion qui sert à la définir. Cette insistance sur la religiosité des communautés culturelles crée la confusion. Comme un écran de fumée, elle invisibilise plusieurs enjeux liés à l'immigration en réduisant cette dernière à une problématique confessionnelle. La polémique et sa médiatisation, en ciblant l'islam, ont contribué à renforcer le discours victimaire de ce dernier. Se déployant entre discours victimaire, attentats terroristes et une majorité silencieuse qui «n'aspire» qu'à vivre en paix au Québec, l'islam a servi d'aimant autour duquel se sont agglutinées toutes sortes de questions contentieuses. Plusieurs enjeux, notamment la régulation du religieux, la sécurité, l'immigration, la laïcité, la condition féminine, l'électoralisme politique, la gestion de la diversité culturelle (multiculturalisme versus l'interculturalisme), l'historique du rapport au

religieux (à la fois à l'échelle du Québec et de l'Occident), différentes conceptions de la laïcité, l'enjeu identitaire du Québec et sa souveraineté, se sont retrouvés, d'une manière ou d'une autre liés à l'islam, voire, subsumés par l'islam. Cette dynamique portée par une surenchère médiatique a offert à un islam porté par une ambition hégémonique, et au détriment de ceux et celles qui aspirent à vivre leur foi qui ne constitue pas un marqueur identitaire dans l'intimité et la sérénité de leurs foyers, un poids politique inespéré qui lui a permis de faire des gains importants en Amérique du Nord. La loi sur l'islamophobie M-103 est une illustration de cette dynamique.

1.4 Des Québécois d'origine kabyle soutiennent la charte de la laïcité

Dès les débats autour des accommodements raisonnables, des membres de la communauté kabyle ont participé aux débats. Cependant, c'est la mobilisation des Québécois d'origine kabyle en faveur de la charte de la laïcité qui nous a amenée à nous pencher sur cette question. Plusieurs éléments ont concouru à aborder cette mobilisation comme une catégorie générale, la laïcité dans les communautés culturelles, et une exemplification particulière, la laïcité dans la communauté kabyle.

1.4.1 Une présence médiatique et politique kabyle

Un des premiers éléments qui nous a incitée à réaliser cette recherche est la multitude des «sorties médiatiques» et des «positionnements publics» des acteurs qui ont soutenu la charte, et cela, autant sur la scène communautaire kabyle que sur la scène québécoise. Par ailleurs, que ces personnes aient soutenu la charte de la laïcité en tant que kabyles représente un changement dans la manière de se rendre visible au sein même de cette communauté. En effet, pendant plusieurs décennies, le mouvement associatif kabyle en Algérie et au sein de la diaspora s'est rendu visible sous le terme de Berbères et/ou d'Amazigh. Ce déplacement, de berbère à amazigh, à kabyle, illustre l'évolution du

mouvement de revendication identitaire kabyle au sein duquel la laïcité est un enjeu central. Dans le cadre de ce travail, nous présentons quelques textes médiatiques qui, tout en faisant partie des sources que nous avons mobilisées pour la collecte des données, illustrent cette présence médiatique et politique.

1.4.1.1 Dans la presse québécoise : *Le journal de Montréal*

«Des leaders kabyles défendent la laïcité» est un titre qui introduit dans le *Journal de Montréal*, le 2 février 2015, un article intitulé, *La laïcité, premier rempart contre l'intégrisme.* Il s'agit d'une lettre, *Appel de Québécois d'origine kabyle à leurs concitoyens* dans laquelle des membres de la communauté kabyle et des associations kabyles[58] soutiennent la charte de la laïcité pour «barrer la route à l'intégrisme islamiste au Québec». En parlant des islamistes, ils précisent qu'aux yeux de ces derniers, «l'islam n'est pas seulement une religion, mais aussi un projet de société qu'il faut mettre en œuvre quels qu'en soient les moyens, y compris le terrorisme». Ils dénoncent aussi le double langage de certains imams, qui « prêchent l'islam tolérant publiquement, dans un langage lénifiant, mais font le contraire dans les mosquées et les ghettos montréalais» en usant de la *taqiyya*, un concept basé sur la tromperie et approuvé par la loi coranique. Cette lettre a été une réaction au premier ministre Philippe Couillard « qui a affirmé récemment que l'intégrisme est une pratique religieuse qui demeure un choix personnel acceptable tant qu'elle n'enfreint pas les droits des autres », rapporte la journaliste Dominique Scali[59] dans *Le Journal de Montréal.* Cette dernière rapporte aussi la réponse de Karim Akouche : «L'intégrisme, c'est le terrorisme qui n'est pas passé à l'action».

---

[58] Association Amitié Québec-Kabylie et l'association Tafsut.
[59] Scali, D. (2015). Des Leaders kabyles défendent la laïcité. Récupéré : https://www.journaldemontreal.com/2015/02/02/des-leaders-kabyles-defendent-la-laicite

1.4.1.2 À l'Assemblée nationale

Plusieurs membres de la communauté kabyle se sont exprimés à l'Assemblée nationale pour défendre le Projet de loi 60. Parmi eux, Karim Akouche[60], poète, romancier et dramaturge, intervient à l'Assemblée nationale et dépose un mémoire en faveur du projet de loi n° 60 :

> L'idéologie multiculturaliste et ses dégâts
>
> L'heure est grave. La laïcité est menacée. La liberté est foulée aux pieds. De nouveaux clercs surgissent sur la scène médiatique et rabâchent leur moraline sirupeuse. Ils cognent. Ils hurlent. Emmitouflés de vertus, ils bafouent les acquis de la Révolution tranquille pourtant arrachés de longue lutte. Piégé par le multiculturalisme, le peuple est plongé dans la confusion. Le religieusement correct a investi l'espace public. L'élite, égarée dans un conformisme délétère, ne voit plus l'intérêt général. Les médias plombent le débat des idées. Le champ de la critique se resserre. L'oxygène de la liberté se raréfie[61] (Akouche, 2013).

1.4.1.3 Au sein du Parti québécois (PQ)

Rachid Bandou

Dans ses différentes activités, Rachid Bandou[62] a défendu et défend la charte de la laïcité. Dans une entrevue accordée à Kabyle.com, un des sites d'actualité de la communauté kabyle, il dira à l'occasion de sa candidature au PQ :

> KC : La charte de la Laïcité influera-t-elle ou non sur le choix des électeurs ?

---

[60] Il est l'auteur, entre autres, de *Allah au pays des enfants perdus*, un roman sans tabous sur l'Algérie d'aujourd'hui, et de la pièce de théâtre *Qui viendra fleurir ma tombe ?* Sa pièce, *Toute femme est une étoile qui pleure*, où il dénonce l'islam radical, les oppressantes traditions, l'excision et la marchandisation du corps de la femme, a eu un franc succès à la Place des Arts de Montréal les 10, 11, 12 et 13 octobre 2013. Elle sera rejouée de nouveau à la Place des Arts le samedi 7 juin 2014. Sa liberté de ton, son engagement contre l'obscurantisme et en faveur de l'identité berbère, à l'instar de son intervention musclée dans le documentaire *Mon Algérie et la vôtre* diffusé aux Grands Reportages et à Zone Doc de RDI (voir : https://www.youtube.com/watch?v=30ycFZWOSxI), lui ont valu des menaces.

[61] Extrait du mémoire *Le Québec sera laïque ou ne sera pas,* déposé à l'Assemblée nationale, en décembre 2013, dans le cadre de la commission parlementaire sur le projet de loi n° 60.

[62] Fondateur de l'association Amitié Québec Kabylie est considéré comme un «double indépendantiste». Il œuvre pour l'autodétermination de la Kabylie et l'indépendance du Québec. Membre du PQ, il était candidat de cette formation aux élections provinciales en 2014 dans les circonscriptions l'Acadie et de

> R.B. : Tout le débat sur la charte des valeurs et de la laïcité a curieusement été ghettoïsé à Montréal fortement peuplée par l'immigration tout en excluant le reste du Québec majoritairement acquis au projet. Les opposants à la Charte ont, durant tout le débat, brandi le spectre de la peur pour faire croire à certains immigrants que la laïcité est contre la liberté de religion alors que c'est faux. En effet, l'histoire de l'humanité nous apprend que c'est l'un des trois Papes, d'origine berbère, Gélas 1er qui instaura même la fête de la Saint-Valentin et qui a formulé pour la première fois l'idée de la laïcité et donc, de ce qu'allait devenir l'Occident laïc d'aujourdh'hui.

Dans le *Journal de Montréal,* du 18 septembre 2013, Sarah-Maude Lefebvre[63] titre son article : *Certains musulmans[64] en faveur de la charte de la laïcité.* Elle rapporte les propos de Rachid Bandou, entre autres :

> «Je n'en peux plus que l'on fasse croire à la population que les immigrants forment un bloc monolithique, alors que c'est faux. On ne voit et n'entend que les leaders des communautés culturelles et religieuses. Les gens qui sont en faveur de la charte n'ont pas voix au chapitre», dénonce Rachid Bandou, président de l'Association Amitié Québec-Kabylie. Celui qui s'est présenté comme candidat du Parti québécois lors de la dernière élection déplore le climat de tension actuel. « Ce n'est pas tout le monde qui est contre la charte. Nous, les personnes immigrantes, n'avons pas tous la même opinion», précise-t-il.
> L'Association Amitié Québec-Kabylie a d'ailleurs lancé une pétition sur les réseaux sociaux, plus tôt cette semaine, pour récolter des appuis. Hier, 368 personnes avaient signé le manifeste « cette immigration favorable à la charte des valeurs québécoises » (Lefebvre, 2013).

1.4.1.4 Médias communautaires

Un des sites les plus représentatifs quant à l'explicitation de la laïcité dans sa ligne éditoriale est sans doute KabyleUniversel.com dans lequel une grande partie des sujets traités sont liés à la laïcité. Il couvre le débat sur la laïcité aussi bien en Algérie qu'ailleurs dans le monde et particulièrement au Québec grâce notamment à la collaboration des kabyles qui résident au Québec et qui participent au débat sur la laïcité.

Saint-Laurent. Il a été, entre autres, membre du Mouvement Laval français, coordonnateur de la section francophone Amnistie internationale, membre de la Commission de la citoyenneté du Bloc québécois. Il est, entre autres, membre élu du Conseil général La Société Saint-Jean-Baptiste (SSJB) et membre du Comité provisoire de la diversité du PQ.

[63] Lefebvre, S.-M. (2013, 18 septembre). Certains musulmans en faveur de la charte des valeurs. *Le Journal de Montréal.* http://www.journaldemontreal.com/2013/09/18/certains-musulmans-en-faveur-de-la-charte.

[64] Il est courant que les médias présentent toutes les personnes qui viennent de l'Afrique du Nord comme musulmans peu importe leurs confessions. Ce qui a d'ailleurs irrité plusieurs personnes qui ont signé la pétition.

> L'idée centrale de ce blogue repose sur la promotion de la culture berbère, en général, et kabyle en particulier, dans un cadre démocratique et **laïc**, pour un monde où les différences créent des couleurs et non des conflits, où les hommes vivront leurs cultures en harmonie, dans un esprit d'échange, les unes avec les autres, et non les unes aux dépens des autres. Nous considérons ce site d'un point de vue universel pour révéler, du mieux que nous puissions le faire, l'aptitude de notre culture à donner et à recevoir, nous le voulons un espace de contribution pour sauver une identité autochtone en péril, menacée de disparition par le billet de deux idéologies agressivement conquérantes, le panarabisme et l'islamisme, en l'occurrence (...). Nous sommes un groupe d'amis, des amis par nos idées d'abord, qui croyons à quelques valeurs, toutes aussi universelles les unes que les autres, comme **la laïcité**, la démocratie, l'égalité, la liberté et le respect entre les peuples (KabyleUniversel.com

1.4.2 L'importance numérique des Kabyles qui ont soutenu la charte et l'inexistence d'association kabyle explicitement dédiée pour la laïcité

Notre observation participante[65] nous a permis de réaliser l'importance numérique des Kabyles qui se sont mobilisés pour la laïcité lors des rassemblements[66] en faveur de la charte de la laïcité et de noter que beaucoup d'entre eux font partie des initiateurs de ces manifestations. Conséquemment, un des premiers éléments que nous voulions vérifier est l'existence d'associations kabyles qui se dédient explicitement pour la laïcité comme AMAL-Québec, l'Association des musulmans et des Arabes pour la laïcité. Paradoxalement, que ce soit en France ou au Québec ce n'est pas le cas. Pourtant, comme au Québec :

> En France, le mouvement associatif berbère, pour le moment encore largement kabyle, affiche également quelques spécificités. Sur les quelques cinquante à soixante associations recensées- la moitié à Paris et en région parisienne- la quasi- totalité affirme clairement son adhésion à la laïcité. Il y a chez les dirigeants de ces structures peu d'ambiguïtés : qu'il s'agisse de l'ACB (Association de culture berbère) de Paris - en pointe sur cette question -, de l'ACB de Mantes-la-Jolie, ou du Val-d'Oise, de l'Association des étudiants berbères ou celle des juristes berbères, qu'il s'agisse aussi, en province, des associations de Nancy, de Saint-Étienne, de Grenoble, de Nantes et de Rennes, toutes promeuvent les principes laïcs et convergent vers le refus de l'instrumentalisation de la religion. Non seulement les associations berbères de France revendiquent l'expérience française de la laïcité et s'y inscrivent, mais elles refusent de fondre

[65] À titre d'exemple, les conférences et les évènements animés par ou pour soutenir Djemila Benhabib, auteure et militante connue et reconnue pour la défense de la laïcité.

[66] À titre d'exemple, nous avons noté qu'une grande partie des Algériens qui gravitent autour de Djemila Ben Habib et qui sont présents (des habitués) à ses rassemblements sont des kabyles qu'ils soient kabylophones, arabophones et/ou francophones.

> les identités multiples de l'immigration algérienne, ou des Français d'origine algérienne, dans le seul creuset de la religion ou de la langue arabe (Harzoune, 1999, p.23).

Ainsi, même si, majoritairement ce sont des Kabyles qui sont au sein de l'ACAL[67], Association Action Culturelle Amazighe Laïque, en France et au sein de l'AQNAL, Association québécoise des Nord-Africains, au Québec, ce n'est pas le terme de Kabyle qui est mis de l'avant. Si ce sont les termes d'Amazigh et de Nord-Africain qui sont mis de l'avant c'est qu'ils remplissent deux fonctions : ils ne renvoient à aucune confession et sont plus inclusifs. Le premier inclut les Kabyles et tous les Berbères en ne spécifiant aucune religion. Le deuxième inclut tous les habitants de l'Afrique du Nord sans référence confessionnelle et sans référence ethnique. Il est important de souligner que les acteurs socio-politiques et culturels kabyles utilisent le terme de l'Afrique du Nord (inclusif sur le plan ethnique) et boycottent le terme géopolitique de Maghreb[68], car ce dernier met l'accent d'une manière exclusive sur l'ethnie arabe conquérante. Notre observation a été entériné par monsieur Ali Kaidi, cofondateur de l'AQNAL, qui nous a fait part du processus qui a été mobilisé pour trouver le nom de l'AQNAL[69] :

---

[67] Cassen, P. (2012, 28 mai). Arezki Bakir, président de l'Association des Kabyles de France : contrôler l'immigration pour contrer l'Islamisation, *Riposte.* Récupéré de https://ripostelaique.com/arezki-bakir-president-de-lassociation-des-kabyles-de-france-je-suis-inquiet-pour-la-france.html

[68] Le terme «Maghreb» est un mot d'origine arabe, *El Gharb,* qui veut dire l'ouest. *El Marghrib* est un terme géopolitique qui désigne les pays de l'Afrique du Nord en général, mais d'une manière plus spécifique l'Algérie, le Maroc et la Tunisie comme faisant partie de l'empire arabo-musulman d'Occident. L'historien Ibn Khaldoune (1332-1406) parlait du Maghreb islamique en incluant l'Andalousie. Il faut souligner un autre élément. L'équivalent du terme géopolitique Maghreb est *Tamazgha* (mettant ainsi l'accent sur l'amazighité (berbérité) de l'Afrique du Nord), néologisme qui tente de sortir des définitions données à cette partie du monde par l'Occident et l'Orient conquérants. Si le terme de *Tamazgha* est utilisé par les Kabyles entre eux, ils ne le mettent pas de l'avant et privilégie le terme d'Afrique du Nord.

[69] Le cas de l'AQNAL est très représentatif d'une réalité aisément observable sur le terrain. Plusieurs Kabyles s'impliquent dans le mouvement associatif algérien et appuient la charte en s'identifiant comme Algériens. Si nous ne les abordons pas c'est pour respecter leur choix de ne pas s'identifier comme Kabyles. Si nous avons pu aborder le cas de l'AQNAL, c'est grâce à monsieur Ali Kaidi, un de ses fondateurs qui nous a accordé son témoignage en en parlant de l'intérieur. D'autre part, les médias québécois les présentent très souvent comme Arabes et musulmans. En effet, les médias québécois leur imposent cette identification arabo-musulmane (musulman, de culture musulmane) l'enjeu étant la crédibilité. En s'appuyant sur des musulmans ou des personnes de culture musulmane qui soutiennent la

Même si la quasi majorité des personnes (fondateurs et/ou ceux qui gravitent autour de l'AQNAL) sont d'origine kabyle, qu'ils soient arabophones et/ou kabylophones, cela a duré plus d'un an pour donner un nom qui convient à l'esprit de notre groupe. Plusieurs propositions ont été mises de l'avant. On était coincé dans le cadre maghrébin, musulman, arabe parce que ce sont les appellations avec lesquelles sont identifiés habituellement les nouveaux arrivants de cette région. Nous voulions éviter la confusion arabe/musulman en Occident. Il y a Arabes juifs, chrétiens, athées. Il y a des non arabes qui sont musulmans. On n'a pas retenu le terme maghrébin et arabe, car ils excluent la composante amazighe (berbère) de la région. On a n'a pas retenu le terme de kabyle ou d'Amazigh, car nous voulions ratisser large. On n'a pas retenu le terme de musulman pour deux raisons. D'abord, ça exclut les autres confessions qui existent en Afrique du Nord, ensuite c'est contredire le caractère laïc que d'avoir recours à une identification confessionnelle. Nous voulions nous mobiliser pour la laïcité...point. Nous voulions que la laïcité soit libre de toute référence ethnique, culturelle, confessionnelle. Pour nous, la laïcité est une référence universelle. Alors, Afrique du Nord est une référence géographique inclusive. D'un autre côté, même avec ce terme large, des amis Kabyles ont rejoint le MLQ, car ils ne voulaient pas être dans un ghetto.

Encore quelques textes médiatiques pour illustrer cette situation :

1.4.2.1 Akli Ourdja[70] et Ali Kaidi[71], cofondateurs de l'AQNAL, Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité

---

charte, les «Québécois de souche» qui défendent la charte peuvent apporter la preuve qu'ils ne sont pas islamophobes. Une grande partie des Kabyles se sentent trahis par cette manœuvre qu'ils vivent comme une récupération politique à leur détriment. D'autres jouent le jeu par stratégie pour que leurs voix soient entendues, l'objectif étant de contrer la propagation de l'islamisme.

[70] Akli Ourdja est québécois originaire d'Algérie. Il a obtenu sa maîtrise en philosophie, en 2011. Son mémoire s'intitulait : *La dimension libérale dans la philosophie politique de John Locke* . Il a enseigné la philosophie au lycée (cégep) de 1992 à 2011. Il a été membre fondateur du syndicat d'enseignants (CLA) dans son pays d'origine. Dès son arrivée au Québec en 2011, il a participé aux débats organisés, dans le cadre du Festival du monde arabe, sur divers sujets pertinents comme la laïcité et la démocratie, le printemps arabe. C'est ainsi qu'il a découvert qu'il n'existait pas d'association au sein de sa communauté qui militait en faveur de la laïcité sans adjectif. Militant pour la laïcité, il est l'un des organisateurs du rassemblement pour la laïcité et la liberté de conscience du 3 août 2013 devant le consulat algérien à Montréal et aussi l'un des membres fondateurs de l'association AQNAL (extrait du site web de l'AQNAL).

[71] Ali Kaidi a enseigné la philosophie à l'Université d'Alger entre 1996 et 2011. Il a obtenu son doctorat en philosophie en 2011. Il publie des articles qui traitent des questions philosophiques et politiques dans kabyleuniversel.com. Il est connu dans sa communauté pour son militantisme en faveur de la laïcité et de la démocratie dans son pays d'origine et au Québec. Il est l'un des organisateurs de la manifestation pour la laïcité et la liberté de conscience du 3 août 2013. Cette manifestation s'est organisée devant le consulat d'Algérie à Montréal pour protester contre la persécution des non-jeûneurs en Algérie par la police pendant le mois de ramadan. Il est aujourd'hui l'un des fondateurs de l'association AQNAL.

Le 13 février 2014, Ourdja et Kaidi, déposent un mémoire[72] en faveur de la charte de la laïcité (projet de loi 60) :

> Akli Ourdja : La création de l'association AQNAL... a été créée en 2013. Ce qui nous a animés, c'était notre volonté de donner une voix aux Québécois et aux Québécoises originaires des pays nord-africains et aussi du Moyen-Orient qui ne se reconnaissent pas dans le discours tenu par plusieurs associations à caractère religieux, écoles, centres islamiques, centres de rapprochement culturel, etc., qui revendiquent une appartenance idéologique sous couvert de l'islam et comme source première de leur identité. Nous nous inscrivons dans un discours différent de celui de l'islam politique en insérant notre démarche aux valeurs qui sont les nôtres et que nous, nous pouvons partager avec notre société d'accueil. (...) Les valeurs de modernité, à savoir l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français, la séparation entre l'État et l'Église ont été, pour nous et pour les grands pans des immigrants en provenance de l'Afrique du Nord, les balises qui nous ont guidés pour le choix du Québec comme seconde patrie (AQNAL, 2014).
>
> Ali Kaidi : La laïcité ouverte et le multiculturalisme sont deux idéologies qui ont le même objectif, celui de contraindre les immigrants à s'intégrer dans leur communauté d'origine selon des critères idéologiques d'enfermement et de regroupement, soumis à un groupe d'individus radicaux souvent et fait usage de slogans qui séparent de la société d'accueil au lieu de chercher à une intégration autour de ce qu'ils partagent avec elle. AQNAL croit à l'intégration citoyenne, une intégration qui se fait par la mise en valeur de ce qui est universel en chaque individu, indépendamment de sa communauté et non pas par ce qui constitue sa particularité communautaire. La laïcité nous permet de mettre de l'avant ce qui nous rassemble et non ce qui nous divise, à savoir : la neutralité de l'État et de ses institutions ; l'égalité entre les hommes et les femmes ; et la primauté de la citoyenneté sur l'appartenance religieuse et la fin de tous les privilèges liés à cette dernière. Merci. (AQNAL, 2014).

C'est donc à partir de cette observation du terrain que nous nous sommes tournés vers une recension (qui n'est pas exhaustive) des textes médiatiques qui entérine cette grande catégorie : la laïcité dans les communautés culturelles.

[72] Voir la vidéo de leur intervention à l'assemblée nationale : http://www.assnat.qc.ca/fr/video-audio/archives-parlementaires/travaux-commissions/AudioVideo-49781.html

1.5 Question de recherche : La laïcité au sein des communautés culturelles, le cas de la communauté kabyle

La mobilisation des Québécois d'origine kabyle en faveur de la charte de la laïcité nous a permis de déplacer le regard vers les communautés culturelles. Quelles sont les communautés culturelles qui se sont mobilisées pour le débat sur la laïcité et comment l'ont-elles fait ? Un des éléments que révèle le terrain est l'importance que revêt la manière qu'ont les groupes de se définir, de se présenter, de se dire. À ce propos, nous faisons nôtre cette réflexion menée par Martin-Barbero sur une approche culturelle de la globalisation, bien qu'il se soit penché sur le cas l'Amérique latine :

> [...] C'est pourquoi la polysémie du verbe conter en castillan est si significative. Contar (conter) signifie tant raconter, narrer une histoire, qu'être tenu en compte par d'autres[73]. Ce qui implique que pour être reconnus, pour que les autres tiennent compte de nous, nous devons pouvoir raconter nos histoires, nos récits, puisqu'il n'existe pas d'identité sans narration, celle-ci n'étant pas seulement une forme d'expression, mais bien la constitution de ce que nous sommes. De cette façon, pour que la majorité des cultures du monde soient politiquement tenues en compte, il est indispensable que cette diversité des identités puisse être racontée. Et ce, dans chacune des langues propres à ces diverses identités tout comme en langage multimédia qui traverse ces langues par un double mouvement de traductions et d'hybridations –de l'oral à l'écrit, à l'audio-visuel, à l'hypertextuel– issus d'une interculturalité dans laquelle les dynamiques de l'économie et de la culture-monde mobilisent non seulement l'hétérogénéité des groupes et son réajustement aux pressions du global, mais aussi la coexistence, à l'intérieur d'une même société, de codes et de récits les plus variés, ébranlant ainsi l'expérience que nous avions jusqu'alors de la notion d'identité. Ce que la globalisation met en jeu, ce n'est donc pas seulement une plus grande circulation des produits, mais une réarticulation profonde des relations entre pays et entre cultures, par une décentralisation qui concentre le pouvoir économique et une déterritorialisation qui hybride les cultures (Martin-Barbero, 2001, p.13).

Si, comme le mentionne Martin-Barbero (...) « les possibilités tant au niveau individuel que collectif de se faire reconnaître, d'être tenus en compte et de prendre part aux décisions qui nous affectent dépendent de l'expressivité et de l'efficacité des récits » (2001, p. 13), (...) on peut avancer que le choix de se nommer pour se

[73] C'est nous qui mettons la note de bas de page. Si en castillan, la dimension d'être pris en compte est contenu dans le verbe "contar", en kabyle il existe une expression qui signifie

«visibiliser» (AMAL[74], AQNAL[75], kabyles et dans un contexte français ACAL[76]) et Mosaïc[77]) dans la prise de la parole publique n'est pas anodin. Cela met de l'avant le désir qu'ont les groupes de se différencier et de se présenter devant la société d'accueil et la manière dont ils désirent être identifiés et ''d'être pris en compte'' par elle. Si en castillan, la dimension d'être pris en compte est contenu dans le verbe *contar*, en kabyle il existe l'expression *iwar makhinine ansik,* qui signifie « il faut penser au jour où on te demande d'où viens-tu ». Ce constat ne constitue-t-il pas un élément révélateur d'enjeux qui modulent les positionnements de différents groupes culturels par rapport à la laïcité que le débat sur la charte en contexte québécois ne fait que réactiver aussi bien pour les Québécois de souche que les communautés culturelles ?

Dans cette perspective, plusieurs questions se sont alors posées à nous comme : est-ce que le soutien de la charte de la laïcité des Québécois d'origine kabyle est une influence québécoise ? Il est malaisé de partir de ce postulat, car si la société d'accueil a une influence sur les immigrants, il est malaisé pour les immigrants de première génération d'absorber des changements profonds de l'ordre de la vision du monde. Les mécanismes culturels sont profondément enracinés dans la psyché humaine et sont en grande majorité inconscients. Par ailleurs, notre observation s'est portée sur ceux qui étaient en faveur de la charte et qui l'ont manifesté publiquement. Elle s'est aussi portée sur ceux et celles qui l'ont soutenue d'une manière anonyme comme c'est le cas des personnes qui nous ont accordé des entretiens informels et dont une infime partie constituera notre groupe de co-chercheurs. Cet échantillonnage est trop restreint pour saisir, quelque peu, le phénomène à l'œuvre. L'investigation de la laïcité en contexte d'origine kabyle s'est imposée. Cependant, notre terrain nous a «imposé» une

---

[74] AMAL : Association des musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec.
[75] AQNAL : Association des Nord-Africains pour la laïcité au Québec.
[76] Association Action Culturelle Amazighe Laïque est une des associations amazighes (berbères) majoritairement kabyle qui fait la promotion de la laïcité en France.
[77] Fédération laïque des citoyens de sensibilité musulmane, Mosaic. Voir : https://www.lemonde.fr/societe/article/2009/06/13/une-federation-laique-et-apolitique-pour-les-musulmans-moderes_1206475_3224.html

adhérence au contexte québécois. En ce sens, nous ne voulions pas faire une enquête sur les Kabyles, mais explorer le sens de leur mobilisation pour la laïcité en contexte québécois dans une trajectoire migratoire. C'est dans cette perspective et portée par des considérations qui ont émergé au cœur d'une itération constante entre données et analyse[78] qu'une question de recherche a émergé :

En partant de la réception de la charte de la laïcité par une partie des membres de la communauté kabyle, quels sont les facteurs qui les ont amenés à la soutenir ?

[78] C'est à partir des données et de leur analyse que s'est déployée la problématique, elle est en ce sens le résultat de cette itération.

CHAPITRE II

CADRE CONCEPTUEL

2.1 Introduction

C'est dans une logique de théorisation ancrée que s'est déployé notre cadre conceptuel. En ce sens, il s'est d'abord élaboré à partir des concepts que mobilise notre question de recherche : les théories de la réception et la laïcité en contexte kabyle que ce soit dans le pays d'origine ou d'accueil. Cependant, au fur et à mesure, émergeaient de notre terrain d'autres éléments qui ont contribué à constituer notre cadre théorique. Car, si dans sa présentation, il appert dans une logique linéaire, son élaboration a répondu à la dynamique de l'*emergent fit* ou d'ajustement à ce qui émerge (Guillemette, 2012). À l'instar de ceux et celles qui ont soutenu publiquement la charte de la laïcité, nos co-chercheurs se sont tous référés à leur histoire et à leur contexte d'origine. Conséquemment, retracer la laïcité et son évolution en contexte kabyle est un élément important à explorer.

2.2 Théories de la réception

Étant au cœur de notre question de recherche, la notion de « réception » nous amène à inscrire notre réflexion non pas dans une démarche explicative en nous questionnant sur ce qu'est la laïcité, mais dans une démarche compréhensive en nous amenant à observer ce que la laïcité nous fait faire et à tenter d'en saisir le sens. Le *nous* comprend aussi bien la communauté «accueillante» que la communauté «accueillie», car parmi

les éléments qui, à notre sens, contribuent à répondre à notre question de recherche, se trouve l'identification des modalités de cette rencontre entre les «intégrants et les intégrés». C'est dans cette vision que nous avons retenu la définition suivante des études de réception :

> Les études de réception se penchent sur la manière dont les « individus » et les publics « reçoivent » les « objets culturels » et la manière dont ils agissent sur ces derniers comme des textes écrits ou des productions audiovisuelles ou artistiques. Le développement actuel des études de réception est tangible ; l'analyse des textes, œuvres et discours en termes de représentation se déplace vers des analyses en termes de réception : ce qui intéresse n'est plus tant l'état du monde que décrivent ou proposent les textes, mais bien la circulation des discours qu'ils engendrent dans le monde social; on ne cherche plus tant à savoir ce que disent les textes que ce que "les gens" en pensent, ce qu'ils en font, ce que ça leur fait, voire ce que ça leur fait faire (Servais, 2012, p.1).

2.2.1 Les origines du concept

Les études et les théories de réception ont une double origine disciplinaire et méthodologique. La première source est celle de la théorie de la littérature qui « suppose l'existence des études littéraires, instaurées au XIX^{e} siècle, à partir du romantisme» (Compagnon, 1998, p. 18). Au cours du XX^{e} siècle, et après avoir mis l'accent sur la littérature, l'auteur et son intention, le monde, l'œuvre tout en se référant implicitement à un lecteur idéal, celui qui comprend le sens ou le message de l'œuvre (le lecteur qui ne comprend pas l'œuvre étant dans l'erreur ou la carence c'est-à-dire ne bénéficiant pas d'assez d'outils pour comprendre le texte), l'attention s'est portée sur le lecteur lui-même : «la lecture est empathique, projective, identificatoire» (Compagnon, 1998). Comme Proust le redira dans *Le temps retrouvé*, le lecteur applique ce qu'il lit à sa propre situation, par exemple à ses amours, et « l'écrivain ne doit pas s'offenser que l'investi donne à ses héroïnes un visage masculin » (Proust, 1927, cité par Compagnon, 1998, p. 169). Ainsi :

> Dans le sillage de Proust et de la phénoménologie, nombreuses sont les démarches théoriques qui ont remis en valeur la lecture – la première lecture aussi bien que les suivantes-, comme l'esthétique de la réception, identifiées à l'école de Constance (Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss), ou la Reader-Response theory (théorie de l'effet de lecture), suivant son appellation américaine (Stanley Fish, Umberto Eco) (Compagnon, 1998, p. 171).

Ce faisant, on tente de trouver ce qui dans le texte dirige la lecture :

> Après le « lecteur modèle » d'Eco, on parlera de contrat (Véron), de « pacte » (Pedler), de « promesse » (Jost). Il s'y est joué un débat sur les limites de l'interprétation (Eco/Derrida) qui a contribué à élargir la notion de texte aboutissant à ce que les *Cultural Studies* nomment « texte médiatique » (Servais, 2012, p. 4).

La deuxième source est née dans la foulée des sciences sociales dites des *media studies* (Breton et Proulx, 2012) et *la mass communication research* (Mattelart et Mattelart, 2004). En effet, le développement des médias de masse a impliqué dès le XIX^{e} siècle l'augmentation de la masse des individus qu'ils pouvaient atteindre, ce qui explique l'inquiétude engendrée par leur capacité d'influence : les médias aliènent-ils ou manipulent-ils les masses ou, au contraire, sont-ils un outil d'éducation et d'émancipation de ces dernières ? (Servais, 2012). D'une manière plus précise, elle se trouve « dans les travaux sociologiques s'intéressant aux effets à long ou à moyen terme des médias sur leurs récepteurs ; elle éclaire la dimension collective de la réception et met en avant le *public* » (Servais, 2012, p. 3).

2.2.2 La période 1930-1980 : le médiacentrisme

Harold Lasswell (1902- 1978) fait partie de ceux qui ont initié la conceptualisation de la *mass research communication*, notamment avec son livre paru en 1927, *Propaganda Techniques in the World War*. L'entre-deux-guerres a été le théâtre d'une polémique portant sur la place, le rôle, le bien-fondé moral et éthique de la propagande dans le contexte d'une démocratie (Mattelart et Mattelart, 2004, Breton et Proulx, 2012). Après la Deuxième Guerre mondiale, le terme de propagande négativement connoté sera remplacé par le terme de « persuasion » (Breton et Proulx, 2012), terme qui sera central dans la contribution de Carl I. Hovland concernant son étude de la communication persuasive et de ses mécanismes. C'est dans ce contexte que l'étude des médias s'inscrit dans une vision médiacentrique et le paradigme des effets des médias (et cela jusqu'aux années 60) part du postulat de la toute-puissance de ces derniers dans leur

capacité d'influencer les esprits d'une manière directe et indifférenciée ce qui implique que le « récepteur » n'a pas de moyen de résister à cette influence et de la moduler. Tout en étant dans le paradigme des effets, Paul F. Lazarsfeld (1901-1976) et Robert Merton (1910-2003) font partie des auteurs qui introduisent l'idée que l'influence des médias n'est pas « si directe que cela ». Ils redécouvrent l'importance du groupe primaire et font émerger le concept de *two-step flow* qui met en relief le rôle des leaders d'opinion et des intermédiaires dans le processus de la communication (Mattelart et Mattelart 2004, Breton et Proulx, 2012). Pendant la décennie 60-70, s'opère le déplacement des effets aux fonctions, et l'étude des médias s'inscrit dans la perspective d'une sociologie fonctionnaliste (qui dit quoi par quel canal à qui et avec quel effet ?) et selon Laswell remplirait trois fonctions : surveillance, intégration, transmission. À partir des années 70-80 le médiacentrisme sera abandonné et l'idée de publics actifs qui font un usage sélectif et interprétatif des médias émerge : c'est le concept de *uses and gratifications* qui, porté par l'école de Columbia, définissent le consommateur médiatique comme actif et affirme que les individus usent des médias pour remplir des besoins d'ordre social et psychologique (Servais 2012, Breton et Proulx 2012, Mattelart et Mattelart, 2004).

2.2.3 Les études fragmentées sur la réception : la décennie 80

C'est à partir des années 80 que les études sur la réception commencent précisément et trois générations de travaux de recherche ont contribué à produire des connaissances sociologiques sur les publics et leur réception des programmes de radio et de télévision : d'abord, les « études de réception » se sont penchées sur les stratégies d'interprétation des « formes et des contenus offerts aux auditeurs et téléspectateurs » tout en expliquant les types de décodages utilisés par ces derniers ; ensuite les travaux d'ethnographie des téléspectateurs ont investi le quotidien en s'intéressant à la réception secondaire ; enfin, les travaux sur la construction sociale des publics, la mise

en contexte des pratiques de réception dans un espace plus global de production et de circulation d'une culture médiatique (Breton et Proulx, 2012).

2.2.4 Stuart Hall et les *Cultural Studies*

La contribution de Stuart Hall (1932-2014) a marqué un tournant important dans la fondation d'un champ d'études de la réception capable de réfuter les postulats fonctionnalistes de l'école et de la *mass medias research* américaines (Breton et Proulx, 2012, Mattelart et Mattelart, 2004). Son article sur l'encodage et le décodage est un texte fondateur des *cultural studies*. Selon Breton et Proulx, il est considéré comme le Bourdieu britannique. Influencé à la fois par Barthes (sémiologie) et par le structuralisme français, « il juge nécessaire d'articuler une analyse sémiotique des textes médiatiques à l'analyse politique des médias en tant que système d'imposition idéologique d'un pouvoir » (Breton et Proulx, 2012, p. 240). Ainsi, en se référant au modèle de l'hégémonie élaboré par Gramsci, il met en relief la nécessité de procéder à une analyse du fonctionnement subtil du pouvoir idéologique des médias qui se constitue par un processus de « naturalisation » de ce qui se présente comme évident et qui va de soi (Breton et Proulx, 2012). Hall articule sa pensée autour de l'encodage et du décodage en prenant appui sur le processus de communication télévisuel qui se déploie selon quatre moments distincts : production, circulation, distribution/consommation, reproduction. Dans cet ordre d'idée, l'audience est à la fois le récepteur et la source du message, car ce dernier a été conçu selon l'image que se fait l'institution télévisuelle du spectateur/récepteur. Quant au décodage, Hall en définit trois types : dominant (épouse le point de vue hégémonique), oppositionnel (épouse une vision contraire à l'idéologie dominante) et négocié (souscrit partiellement aux valeurs dominantes et, se référant à une expérience vécue, en réfutent d'autres) (Breton et Proulx, 2012, Mattelart et Mattelart, 2004). Ainsi, Hall avance que pour comprendre l'impact idéologique d'un message, il ne faut pas seulement prendre en compte la structure des textes médiatiques qui portent une lecture prescrite, mais il faut aussi

analyser les pratiques de réception des sujets (conformité, négociation, opposition) (Breton et Proulx, 2012).

2.2.5 Les spectateurs investis d'une compétence de décodage

Le courant de recherche le plus typique des études de réception est certainement celui qui attribue une compétence spécifique aux lecteurs, auditeurs, spectateurs, à savoir la capacité d'interprétation des messages (Breton et Proulx, 2012, p. 242). Cependant, le décodage individuel s'inscrit dans un décodage collectif, car :

> le récepteur individuel participe en même temps à une (ou plusieurs) « communauté interprétative », c'est-à-dire un regroupement d'individus qui n'est pas d'abord fondé sur des similitudes du point de vue des origines socioéconomiques de ses membres, mais plutôt sur le partage commun d'un même mode d'interprétation du discours social (en provenance des médias) (...), c'est-à-dire un même code (Breton et Proulx, 2012, p. 242).

La réception du projet de loi n° 60 par les membres de la communauté kabyle illustre bien cette notion de « communauté interprétative». Mise au point par Fish[79] dans le cadre d'une théorie littéraire :

> L'idée de communauté interprétative était très féconde. Non seulement elle permettait de dépasser la dichotomie sujet/objet, mais elle expliquait à la fois l'accord – les lecteurs opérant à l'intérieur d'une même communauté ont tendance à voir le même texte – et le désaccord – les membres de communautés interprétatives différentes vivent et, dans un sens très affaibli, font des textes différents » (Fish, 2007, p. 130).

Comme le soulignent Andrianjafitrimo et Idelson, la notion de communauté interprétative a évolué et revêt une pluralité d'usages :

> Dans la lignée d'Arjun Appadurai, de Benedict Anderson ainsi que dans celle des *cultural studies* en général, Jacky Simonin propose d'interroger ce qu'il appelle la « production de la localité » par les communautés interprétatives (par exemple, constituées par les diasporas) qui s'imaginent des univers d'appartenance relevant à la fois du mondial, du global et du local (Andrianjafitrimo et Idelson, 2017).

---

[79] *Is there a Text in this Class, the Authority of Interpretive Communities* paraît en 1980. Avant d'être traduit en français en 2007 sous le titre de *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives* et préfacé par Citton, Fish est plus connu par ses «opposants» comme Eco et Compagnon (Citton, 2007).

La réception de la charte de la laïcité par les membres de la communauté kabyle s'inscrit dans cette optique : c'est à partir de leur double expérience de la laïcité aussi bien dans le contexte d'origine que dans le contexte d'accueil qu'ils ont déployé leur position.

2.3 La laïcité

La laïcité est un terme qui est associé à un héritage d'ordre historique, politique, philosophique et éthique (entre autres) imposant et jouit d'une pérennité qui en fait une réalité contemporaine sensible et un concept dynamique sans cesse réinvesti dans le milieu académique. Associé à d'autres termes tout aussi chargés historiquement comme la sécularisation et la laïcisation, le terme de laïcité a des racines étymologiques qui se ramifient dans un champ sémantique qu'il convient d'aborder, même succinctement.

> On peut (...) appeler champ sémantique l'aire couverte par la ou les significations d'un mot de la langue à un moment donné de son histoire, c'est-à-dire appréhendée en synchronie. Lorsque le mot considéré est polysémique (c'est-à-dire possède plusieurs significations différentes, mais apparentées), la description de son champ sémantique doit rendre compte tout à la fois de la parenté de sens et des différences entre les significations du mot (Fuchs, 2018).

2.3.1 Étymologie[80]

C'est sur le modèle administratif romain que se calqua l'organisation ecclésiastique notamment l'organisation territoriale de l'Église (avec sa division en diocèses, le terme se référant avant tout à une circonscription administrative impériale) dont nous avons hérité jusqu'à nos jours. Des termes comme évêques (*episcopos* qui signifie

[80] Il n'y a pas que le terme de laïcité qui s'inscrit dans héritage gréco-romain, les termes de religion, de spiritualité, d'animisme et de paganisme s'inscrivent aussi dans un héritage gréco-romain et chrétien.

responsable de la communauté), presbyte (*presbutéros* qui signifie surveillant, responsable) et diacre (*dianokos* qui signifie serviteur, préposé) étaient des termes grecs d'usage commun dans la Rome antique. Dans le cadre de l'Église, ces termes instituaient déjà une hiérarchie dans laquelle le mot laïcus désignait une personne qui peut exercer certaines tâches au sein de l'Église, mais qui n'appartenait pas au clergé. Micheline Milot aborde l'origine du terme laïcité comme suit :

> Le mot a une double genèse étymologique qui nous renvoie à deux perspectives différentes, à deux types d'opposition. L'une provient du vocabulaire ecclésiastique latin *laicus*, qui signifie celui qui n'a pas reçu « les ordres religieux ». On différencie ainsi le clerc et le laïc au sein de la communauté chrétienne. (...) Une autre origine plus ancienne provient du grec, le *laos*, qui signifie le « peuple ». L'étymologie grecque est certainement la plus déterminante dans la définition de la laïcité qui prend forme dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle. En effet, dès qu'elle apparaît dans les dictionnaires, la laïcité évoque une réalité politique selon laquelle l'État ne tire plus sa légitimité d'une Église ou d'une confession religieuse, mais de la souveraineté du peuple (Milot, 2008, p.9).

Si étymologiquement, les racines du terme «laïcité » sont gréco-romaines, historiquement la laïcité est une singularité française.

2.3.2 La laïcité, une « singularité » française

Le thème de la laïcité ne peut être abordé sans faire référence à ses origines françaises. La laïcité est souvent perçue comme une singularité française et, selon Milot (2008), trois facteurs contribuent à expliquer cette perception. Premièrement, le terme de laïcité, défini dans la langue française, ne provient pas de la traduction d'une autre langue. Ensuite, elle est associée à la Révolution Française. Finalement, « fortement articulée à une conception de l'appartenance citoyenne que peu de nations occidentales ont adoptée », elle représente le modèle de la « citoyenneté républicaine française », (Milot, 2008).

> La République française s'est construite autour de la laïcité. Tous les Etats démocratiques respectent la liberté de conscience et le principe de non-discrimination ; ils connaissent des formes diverses de distinction entre politique et religieux ou spirituel. Mais la France a érigé la laïcité au rang de valeur fondatrice (Stasi, 2003, p.9).

Quant à l'historien Odon Vallet, le pouvoir politique s'est institutionnalisé dès la formation (en Mésopotamie et au troisième millénaire avant J.C.[81]) des premières Cités-États et il est étroitement lié au pouvoir religieux : toutes les Cités-États, sans exception avaient une déesse ou un dieu protecteurs et tous les pays ont eu une religion unique ou une religion dominante. Ce n'est qu'à l'époque des Lumières, une époque récente dans l'histoire de l'humanité, que le pouvoir politique s'émancipe du pouvoir religieux (Vallet, 2006).

2.3.2.1 Un parcours jalonné de crises et d'affrontements

Ce n'est pas un hasard si la laïcité française est associée à un anticléricalisme ou encore à un sentiment antireligieux, car «l'histoire de la laïcité ne s'est pas faite sans crises ni affrontements» (Stasi, 2003, p. 10). Tout au long de l'évolution du christianisme en général et de son évolution en France en particulier, des affrontements révélant des luttes de pouvoir ont caractérisé la dynamique des rapports État (ou royaume)/Église. La laïcité s'inscrit dans un processus jalonné de continuités et de ruptures et la Renaissance fait partie de ces événements qui marquent la fin d'une époque et le début d'une autre. Du 15^{e} au 16^{e} siècle, la Réforme protestante menée en France par Jean Calvin est autant une réponse au besoin d'extirper «l'authenticité» du message chrétien au commerce des indulgences qui met en relief la corruption de l'élite ecclésiastique qu'un moyen d'émanciper le pouvoir politique de la tutelle de l'Église. En effet, dans plusieurs pays européens, la théocratie universelle que prône la papauté est un obstacle autant pour les souverains qui désirent une plus grande autonomie par rapport à l'Église que pour des populations qui se révoltent contre leurs souverains. En France, la réforme engendre des conflits et des guerres civiles dans lesquelles les éléments ethniques,

[81] Excepté dans quelques parties du monde comme en Afrique et en Océanie.

linguistiques et culturels qui jadis constituaient une identité commune ne suffisaient plus : la religion devenait un élément distinctif pour lequel on s'affrontait et qui allait aboutir à une scission entre l'Église catholique et les Églises protestantes, car l'offensive de la Contre-Réforme n'a réussi à «récupérer» que les catholiques qui se sont «convertis» au protestantisme et la paix n'a fini par s'instaurer qu'après une lutte âpre qui s'est étendue sur plusieurs siècles. L'Édit de Nantes de 1598 qui met un terme aux guerres de religions dans le royaume de France entre catholiques et protestants est révoqué en 1658 alors que les guerres reprennent. C'est en 1787 que l'Édit de Versailles, sous le règne de Louis XVI, met un terme aux persécutions des protestants. On peut alors considérer qu'un pluralisme religieux commence à s'instaurer dans la foulée des philosophes des Lumières qui répandent la notion de droits des individus, de séparation des pouvoirs, de distinction entre peuple et nation. Principe républicain construit par l'histoire, la laïcité «se réfère à la Grèce antique, la Renaissance et la Réforme, l'Edit de Nantes, les Lumières, chacune de ces étapes développant à sa manière l'autonomie de la personne et la liberté de la pensée» (Stasi, 2003, p. 10).

2.3.2.2 La Révolution française et la déclaration des droits de l'homme et du citoyen

Cependant, c'est la Révolution française que Baubérot (2007) qualifie de «premier seuil de laïcisation» qui marque une rupture radicale :

> La Révolution marque l'acte de naissance de la laïcité dans son acception contemporaine. L'autonomie de la conscience, y compris sur le plan spirituel et religieux, est affirmée. Cette notion est si neuve qu'elle est formulée avec prudence à l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Le 20 septembre 1792, l'Assemblée législative laïcise l'état civil et le mariage. La citoyenneté n'est plus liée à la religion (...). L'adoption de la constitution civile du clergé, intervention politique dans le domaine religieux, ouvre de sanglantes fractures (Stasi, 2003, p. 10).

La Révolution représente une rupture au moins pour deux raisons. La première est qu'elle s'accompagne de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, ce qui situe la référence « morale » éthique en dehors de référence religieuse :

> La *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* affirme la liberté d'opinion et d'expression, même religieuse, et surtout, la détermination de l'identité et des droits de l'individu hors de la norme religieuse. Le fondement du pouvoir est désormais uniquement politique et non religieux. Le processus de laïcisation se met en route ; c'est sur le rapport du protestant Boissy d'Anglas que la loi du 3 ventôse an III (21 février 1795) proclame officiellement la séparation des Églises et de l'État, et la liberté des cultes sans appui de l'État, (Vassaux, 2005).

La seconde raison est que la France rejetant désormais son titre de « fille ainée de l'Église» met fin à une monarchie de droit divin. L'Église, mise sous tutelle par le pouvoir d'État, revêt le caractère d'une institution de socialisation concurrencée par d'autres institutions comme la médecine et l'école et enfin le pluralisme des cultes est reconnu et rentre dans les mœurs politiques et sociales. En 1801, Napoléon inaugure le système des « quatre cultes reconnus » (catholique, réformé, luthérien et israélite) : avec le Concordat, la liberté religieuse est désormais contrôlée par l'État, et il faudra attendre 1905 pour retrouver une véritable laïcité, (Vassaux, 2005). Néanmoins, « l'entrée en vigueur du code civil laïcise définitivement les droits de la personne et de la société » (Stasi, 2003, p. 11).

2.3.2.3 À partir de la loi de 1882 : un deuxième seuil de laïcisation

Le régime du Concordat se maintient jusqu'au 19^{e} siècle et l'Église et la République, les «deux Frances» s'affrontent.

> Les Républicains entendent soustraire la société à la tutelle de l'Eglise catholique et à son emprise sur les consciences. C'est dans cet esprit que sont adoptées les grandes lois scolaires de la III^{ème} République. Deux modèles de laïcité s'opposent. L'un, combatif, anticlérical, est défendu par Emile Combes ; l'autre prône la séparation mutuelle de l'État et des religions dans le respect de toutes les options spirituelles. Ce dernier modèle, plus libéral et tolérant, porté notamment par Aristide Briand, Jules Ferry et Jean Jaurès, l'emporte. La laïcité s'enracine alors dans nos institutions avec la grande loi républicaine du 9 décembre 1905 qui sépare les Églises de l'État (Stasi, 2003, p. 11).

Parmi les lois qui constituent un deuxième seuil de laïcité, la loi sur l'instruction publique obligatoire de Jules Ferry en 1882. Elle affranchit l'instituteur de la surveillance du ministre du culte et constitue un premier pas vers l'affranchissement de

l'Éducation de la tutelle de l'Église. Ensuite la loi du 1er juillet 1901 sur les associations préserve la liberté et les droits des individus tout en permettant leur action collective. Finalement, la loi de 1905 qui promulgue la séparation des Eglises et de l'Etat en abolissant le Concordat de 1801, en mettant fin au système des « cultes reconnus » (Baubérot, 2007). Ainsi, la «République assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes » (mais) « ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». La notion de citoyenneté est libérée de toute référence religieuse et « la France cesse de se définir comme nation catholique tout en renonçant au projet d'une religion civile républicaine». Cette séparation est douloureusement ressentie par beaucoup de Français et suscite de nombreux conflits. Après l'épreuve partagée de la première guerre mondiale, la paix religieuse est rétablie avec l'accord de 1924 entre le Saint-Siège et le gouvernement français (Stasi, 2003, p. 11).

C'est sans doute ses fondements philosophiques et l'affrontement qui a présidé à son avènement qui fait de la laïcité un terme chargé à plusieurs égards qui sert de «terreau» à l'émergence de deux autres termes : la sécularisation et la laïcisation.

2.4 La sécularisation et la laïcisation

Érigé en paradigme, le concept de sécularisation s'inscrit traditionnellement dans la sociologie des religions et représente un cadre interprétatif qui scrute le phénomène religieux du point de vue de l'évolution de la religion au sein des sociétés modernes (Willaime, 2006, Baubérot, 2013).

2.4.1 Les origines

Les origines de ce terme sont historiques et juridiques comme le précise Willaime :

> Avant d'être utilisé en sociologie, le terme de sécularisation a désigné un processus historique et juridique de transfert de propriété d'une institution ecclésiastique à une institution séculière, processus posant ainsi une distinction entre le religieux et le séculier compris comme non religieux. Déjà, avec la distinction entre le clergé régulier et le clergé séculier, puis entre les clercs et les laïcs, cette distinction entre le religieux et le mondain était établie, l'idée essentielle du mot sécularisation étant dès lors celle d'un transfert d'une propriété ou d'un état ecclésiastique à une propriété ou un état séculier. Le mot ayant fini par désigner un mouvement général de passage d'une juridiction religieuse à une juridiction non religieuse (en France, on a parlé de laïcisation) avec une connotation de baisse d'influence et de pouvoir de la religion sur les individus et la société (Willaime, 2006, p. 757).

En effet, comme le mentionne Monod, l'*Encyclopédie* de 1765 définit la sécularisation comme « l'action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou lieu qui était régulier » (cité dans Monod, 2002, p. 21). C'est dans le contexte français que ce processus prend tout son sens, car comme le souligne le philosophe, dans son ouvrage intitulé *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg :*

> C'est pendant la Révolution française que retentit le mot d'ordre : «tous les biens de nation doivent être sécularisés», qui annonce la nationalisation des biens de l'Église, en novembre 1789, et la constitution civile du clergé. La métaphorisation et l'extension de cet acte politique en fait la tâche même de l'époque (« la raison exige les sécularisations », *Die Vernunft fordert die Säkularisierungen* est ainsi le titre d'un ouvrage paru en 1798 qui déclencha une polémique philosophique et politique en Allemagne), entendue comme libération des tutelles théoriques et pratiques imposées à l'humanité au cours des âges. La sécularisation devient ainsi, pour un temps, un mot qui pointe un horizon pratique, « une valeur-programme culturelle et politique d'émancipation de toutes les dominations théologiques-ecclésiales, de liquidation des restes du Moyen-Âge (Monod, 2002, p.27).

Ainsi, le discours qui s'empare de la sécularisation dans cette perspective, se déploie dans une vision manichéenne qui oppose «une barbarie médiévale» au sein de laquelle la société est sous le joug de l'Église et où le trône et l'autel signent une alliance à défaire et une modernité, lumière des Lumières, au sein de laquelle l'homme s'émancipe par la raison, le savoir, la science; il s'émancipe d'une vision théocratique du monde et travaille à l'avènement d'une société démocratique où le peuple exerce son pouvoir (Monod, 2002).

Par ailleurs, le terme s'enracine dans un champ sémantique et politique plus large :

> Le terme est forgé sur le latin *saeculum* qui traduit, dans la *Vulgate*, le grec αίών ou plus précisément oú ... ος αίών, « le monde présent», «ce siècle», par opposition à ó μέλλων αίών, le monde à venir, qui fait l'objet de la prédication, le «royaume» promis par le Christ. Il s'agit alors de faire valoir la distance entre la royauté du Christ et toute la royauté temporelle, mondaine, politique : la distinction du spirituel et du temporel, du sacré et du profane se prêtera à un jeu indéfini de variation. Les usages philosophiques de la catégorie de sécularisation viseront souvent le rapatriement vers l'ici-bas, le monde présent et politique, de ce qui n'apparaissait, dans l'annonce évangélique, que sous la modalité de la promesse salvifique (Monod, 2002, p. 18).

Dans cette perspective, Monod pointe du doigt le fait que «la distinction entre les clercs et le peuple ou les laïcs marque une coupure interne à l'Église ». Cette coupure a un impact quant au rapport « aux biens de ce monde». Ainsi, les clercs, devant se consacrer à la contemplation et à la prière, ne sont pas de ce monde marqué par sa temporalité et les biens terrestres dont ils doivent se distancer et se désintéresser. Comme le mentionne Monod, l'*Encyclopédie* de 1765 définit la sécularisation comme «l'action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou lieu qui était régulier» (cité dans Monod, 2002, p. 21). Quant à la charge politique, elle remonte au moins jusqu'à la Paix de Westphalie de 1648 dont les ententes viennent mettre un terme à la Guerre de Trente ans. On peut lire dans l'*Encyclopédie* :

> L'Allemagne ayant été déchirée par une guerre de 30 ans, sous le règne de Ferdinand II et de ses successeurs, on fut encore obligé de recourir à des sécularisations, pour satisfaire les parties belligérantes, en conséquence, par le traité de Westphalie, qui rendit la paix à l'Allemagne, on sécularisa un grand nombre d'évêchés et d'abbayes, en faveur de plusieurs princes protestants, qui ont continué à jouir de ces biens jusqu'à ce jour, malgré les protestations des papes, qui ne voulaient point donner les mains à de pareils arrangements (*Encyclopédie*, 1765).

C'est ainsi, que le terme de sécularisation fait son entrée dans le champ politique en portant tout l'héritage des guerres de religions qui, ensanglantant l'Europe, a opposé catholiques et protestants.

2.4.2 La connotation idéologique : modernité/religion

Par ailleurs, la sécularisation est intimement liée à la modernité :

> Au-delà de cet héritage historique et juridique, il est important de souligner qu'en philosophie le terme a engagé la compréhension même de la modernité occidentale à partir de la place accordée au religieux – en l'occurrence le judaïsme et le christianisme – dans l'émergence même de la modernité (Willaime, 2006, p. 757)

Mobilisée au sein de la sociologie des religions avec des fondateurs comme Durkheim et Weber, la sécularisation s'est déployée «au cœur de l'interrogation sociologique sur la modernité et du devenir du religieux au sein des sociétés modernes» et du désenchantement du monde et porte les traces d'une connotation idéologique (Willaime, 2006). Une de ces traces est qu'elle oppose la modernité à la religion, la progression de l'une impliquant le déclin de l'autre. Or cette équation ne permet pas de saisir la variation, les déclinaisons et les transformations à la fois du phénomène religieux et du processus de sécularisation. Ainsi,

> «l'interprétation identifiant modernité et sortie de la religion – comme si, dans un jeu à somme nulle, plus de modernité signifiait obligatoirement moins de religion – a pu d'autant plus prévaloir que, dans les sociétés européennes en tout cas, l'observation empirique de l'évolution des appartenances et des pratiques religieuses chrétiennes venait confirmer cette thèse » (Willaime, 2006, p. 756).

2.4.3 Les mutations du phénomène religieux dans les sociétés occidentales

Cependant, l'observation empirique de la société ne confirmait pas cette sécularisation dans le sens qu'une mobilité religieuse, la prolifération et le développement de différentes spiritualités (je ne suis pas religieux, mais spirituel, ou encore *believing without belonging*) dans lesquelles les individus vivent leurs croyances sans s'inscrire dans une tradition religieuse «reconnue» ou en y faisant référence, mais avec des «aménagements» personnels sont des éléments qui réfutent le déclin du fait religieux à tel point que des sociologues ont mis de l'avant le terme de désécularisation (Willaime, 2006).

2.4.4 Quelques définitions

La sécularisation selon la thèse classique défendue entre autres par Bryan Wilson se définit comme *the process whereby religious thinking, practice and institutions lose social signifiance* (1966, p. XIV, cité par Willaime, 2006, p. 760). Quant à P. L. Berger (1967), il la définit comme le processus par lequel « des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux » (1971, p. 174, cité par Willaime, 2006, p. 762). Cependant, en 1997, Berger a remis en question la thèse de la sécularisation en parlant de « désécularisation » (Willaime, 2006). En fait,

> La sécularisation a fait l'objet de théorisation plus nuancée par rapport à cette polarisation « avancée de la modernité/recul de la religion ». Il a fallu que la sociologie se donne des outils d'analyse nécessaires pour aborder de front la question « productions religieuses de la modernité » : foisonnements de spiritualités du nouvel âge dans les classes sociales bien intégrées à la modernité, revitalisation des fondamentalismes et des intégrismes dans les grandes traditions religieuses, apparition de nouvelles formes de religiosité souvent éclectiques, ne se rapportant à aucune autorité religieuse. Ce que l'on avait cru disparu s'était en réalité transformé et adapté aux conditions de l'homme moderne et à ses besoins spirituels, psychologiques ou relationnels. Dans ce contexte, ce qu'on a considéré pendant un certain temps comme « un retour du religieux » doit plutôt être vu comme un processus continu d'adaptation et d'acculturation des modes de sacralisation de l'expérience humaine (Milot, 2002, p. 28).

Si sécularisation et laïcisation semblent être utilisées indistinctement par des auteurs anglophones, parmi les auteurs francophones Baubérot (1994), ensuite Milot (2002) font la distinction entre ces deux notions. Nous retenons la définition de Micheline Milot :

> La sécularisation correspond à une perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale. Par la sécularisation, on peut mettre en évidence le fait que le processus s'accomplit sous la poussée des autres champs de l'activité sociale (économique, intellectuelle, artistique, etc.), sans conflit important et le plus souvent sans débat (Milot, 2002, p. 32).

Quant à la laïcisation,

> « elle introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société, notamment en contexte pluraliste. Cette régulation se trouve traduite dans le cadre juridique, soit dans les Constitutions, soit dans le droit coutumier (*Common Law*). Une telle séparation du politique et du religieux est une condition essentielle

> de l'exercice de la justice politique à l'égard de la liberté de conscience dans une société démocratique (Milot, 2002, p. 32) ».

Cette distinction permet de mettre en évidence que le processus de la laïcisation implique une volonté politique d'organiser ou de réorganiser la situation et le statut de la religion dans la société et dans son rapport au politique. Cette intention peut revêtir une dimension conflictuelle, car elle peut expliciter des tensions entre différentes instances sociales (Baubérot, 1994). Elle permet aussi de souligner que le processus de sécularisation peut être initié par des facteurs d'ordre économique et scientifique, entre autres, dans une dynamique qui peut induire des tensions, mais pas des affrontements majeurs. Dans le cadre de notre recherche, ces concepts de sécularisation et de laïcisation tels qu'énoncés ont été opératoires dans le cadre de notre réflexion sur la laïcité en contexte kabyle.

2.5. La laïcité en contexte kabyle

Comme dans le cas de la laïcité en contexte occidental, le processus de laïcisation et l'explicitation de la laïcité dans le paysage politique kabyle (sous-tendus par un processus de sécularisation) est le fruit d'une évolution historique. La laïcité kabyle s'apparente à la laïcité républicaine française et constitue une singularité dans un pays dit arabe et dont l'islam est religion de l'État. Elle est aussi intimement associée à la revendication identitaire berbère et kabyle. Il convient d'expliciter quelques repères historiques pour saisir quelques aspects du phénomène à l'œuvre, la laïcité kabyle en contexte d'origine et, par extension en situation migratoire, dans le contexte québécois.

2.5.1 La Kabylie, quelques repères historiques

Située au Nord-Est de l'Algérie, la Kabylie elle est l'une des régions amazighophones (berbérophone) de l'Algérie et de l'Afrique du Nord et compte 12 000 000 millions

d'habitants pour 40 000 km2 (Mehenni, 2017, p. 10). Les Kabyles sont originaires de Kabylie[82], mais le terme de Kabylie lui-même n'existe pas en kabyle. En langue kabyle et en arabe cette région est désignée respectivement comme *tamurt leqbayel*[83] et *Bled Qabaïls* ce qui signifie littéralement le pays des Kabyles.

> Le nom de Kabylie est d'origine toute française et n'a pas d'équivalent dans la langue du pays. Pour désigner la contrée qu'ils habitent, les indigènes disent : *thamourth el k baïls*, le pays des Kabyles » (Kaltbrunner, 1871, p.33).

Cette appellation est toujours vivante. Quand les Kabyles parlent de rentrer en Kabylie, même s'ils sont en Algérie, ils disent en kabyle *adruhagh a tmourth*[84], ce qui signifie littéralement «je rentre au pays». Par ailleurs, la Kabylie a un poids politique qu'elle a acquis grâce à son rôle historique qui en fait un bastion de la résistance contre les colonialismes successifs. Dans *Récits de Kabylie*, Carrey décrit la campagne de 1857 qui s'inscrit dans la conquête française (1830-1962) en mentionnant cette contrée insoumise qui est la grande Kabylie du Djurdjura :

> Les Kabyles ou Berbers, race indigène, grossis de tous les transfuges des vaincus successifs du Nord Afrique, montagnards, sédentaires, travailleurs, passionnés de liberté et d'égalité absolues, tiennent encore en échec la colonie française. Descendants mélangés, mais directs des autochtones ou premiers habitants du pays, les Kabyles se gardent à bon endroit comme légitimes propriétaires du sol ; à ce titre, ils sont les ennemis naturels des races diverses qui sont venues s'implanter sur leur continent. Tous les colonisateurs successifs du Nord Afrique, Mèdes, Carthaginois, Romains, Arabes, Français, ne sont à leur yeux que des envahisseurs détestés, qu'ils doivent combattre sans relâche, et que tôt ou tard ils chasseront de leur terre natale (Carrey, 1858, 2004).

Elle s'impose aussi comme faisant partie de l'équation dans une post-colonialité dynamique qui a le souci d'une éthique de l'altérité. Sur le plan politique, cette dernière se traduit par une mobilisation pour la démocratie, la laïcité et le respect des droits humains dans l'Algérie postcoloniale française.

---

[82] Qu'ils vivent en Kabylie, ailleurs ou entre la Kabylie et une autre région d'Algérie ou en dehors de l'Algérie.

[83] Par ailleurs, les Français ont repris ce terme des Arabes, se serait un terme arabe, selon Kaltbrunner, entre autres.

[84] Le terme de *tamourt* désigne à la fois le pays et la terre.

> La Kabylie occupe une place très particulière dans l'ensemble du monde berbère contemporain. Le poids démographique de la Kabylie, son rôle dans l'histoire récente de l'Algérie, l'importance et le dynamisme de ses élites de tous types, son rôle décisif dans l'émergence de la conscience et de la revendication berbères contemporaines en font, à tous égards, une région phare du monde berbère (E.B. Dahmani et Dahmani, M., 2004).

2.5.1.1 Mais, qui sont les Berbères : les Imazighen ?

Premiers habitants d'Afrique du Nord, les Berbères y sont depuis des temps immémoriaux. Le territoire historique des Berbères s'étend sur l'Algérie, le Maroc, la Tunisie, la Libye, la Mauritanie, les Iles Canaries, une partie de l'Égypte, le Nord du Mali et du Niger. Malika Hached, spécialiste en préhistoire et protohistoire parle de la permanence des Berbères dans l'histoire :

> «Protoméditerranéens de la préhistoire, Libyens et Garamantes de l'Antiquité, Berbères du Moyen Âge, enfin, Imazighen[85] actuels : telle est l'extraordinaire permanence de l'histoire du peuple berbère» (Hached, 2000, p. 7).

M.S. Fellag[86], un humoriste kabyle, usera d'humour dans son célèbre spectacle, Djurdjurassic[87] Bled. Pour souligner les origines autochtones berbères des Algériens il dira : «nous les Berbères nous étions là bien avant les dinosaures !» (Fellag, 2009).

---

[85] « Les Berbères ne se donnèrent pas eux-mêmes ce nom. Ils le reçurent, sans vouloir s'en servir, des Romains qui les jugeaient étrangers à leur civilisation et les qualifiaient de Barbares (*barbari*). Les Arabes en firent le mot brâber, berâber (au singulier berber, berbri) », (Julien, 1994, p.12). Aussi, les acteurs de la revendication de l'identité berbère en Kabylie et en Afrique du Nord recourent aux termes d'Imazighen, pluriel d'amazigh qui signifie «homme libre», pour se désigner eux-mêmes.

[86] Il est aussi acteur, il a interprété le rôle principal dans Monsieur Lazhar, un film dramatique québécois écrit et réalisé par Philippe Falardeau et sorti le 28 octobre 2011. Le scénario est une adaptation de la pièce Bashir Lazhar d'Évelyne de la Chenelière. https://www.youtube.com/watch?v=YwDtYVPBaFY.

[87] S'inspirant du titre du film *Jurassic Park,* Fellag nomme un des spectacles les plus célèbres en Algérie, Djurdjurassic Bled. Djurdjura est le nom du massif montagneux de la grande Kabylie et qui a une connotation sacrée chez les Kabyles et bled signifie pays en arabe. Cette satire est, entre autres, la réponse au discours officiel qui (comme le colonisateur français enseignait que les ancêtres des Algériens étaient Gaulois), prêchait que les ancêtres des Algériens sont des Arabes qui seraient venus du Moyen

> La question de l'origine des Berbères a fait couler beaucoup d'encre. Les auteurs grecs et latins, puis arabes et européens ont avancé les légendes les plus fantaisistes à ce sujet : origine perse, mède, cananéenne, yéménite, ibérique, celtique, germanique, grecque... La motivation idéologique de ces thèses est évidente : chaque conquérant a fait venir les Berbères d'ailleurs pour légitimer sa propre présence et sa domination en Afrique du Nord. (...) Au contraire, les données préhistoriques et linguistiques établissent l'ancienneté et la continuité du peuplement et de la langue berbères dans leur aire d'extension. Les Berbères ont des racines anciennes en Afrique du Nord et il est raisonnable de les considérer comme les « autochtones » de l'Afrique du Nord, avec tout ce que peut avoir de relatif cette notion (Chaker, 2018).

2.5.1.2 L'Algérie, entre conquêtes et résistances

À l'instar de tout le continent africain (et de tous les pays de l'Afrique du Nord[88]), l'Algérie a subi des dominations étrangères successives et ses frontières ont changé à travers l'histoire. D'un autre côté, comme le souligne Chaker, s'il y a eu conquêtes, il y a eu résistances.

> L'histoire des Berbères apparaît comme une succession d'invasions et de dominations étrangères : celle des Phéniciens et de leurs successeurs, les Puniques, de la fin du IIe millénaire avant J.-C. jusqu'à la destruction de Carthage (– 146), celle de Rome (– 146 à + 439), celle des Vandales (439 à 533), des Byzantins (533 à 647), des Arabes qui apportent l'islam (la conquête est achevée au début du VIIIe siècle), celles des Turcs Ottomans (début du XVIe siècle), enfin celle des puissances coloniales européennes à partir du XIXe siècle. Depuis longtemps, les Berbères semblent avoir été un peuple « aux marges de l'histoire », dominé et marginalisé par les conquérants successifs. Pourtant, contrairement à bien d'autres peuples de la périphérie méditerranéenne, ils ont survécu jusqu'à nos jours. Leur société, leur culture et leur territoire recelaient sans doute des capacités de résistance exceptionnelles (Chaker, 2018).

Si cette résistance a pris des formes différentes d'un pays à un autre et d'une époque à une autre, en Algérie, elle jouit d'un souvenir et d'une mémoire particulièrement vivace et articule la post-colonialité algérienne. La Kabylie a joué à travers l'histoire jusqu'à aujourd'hui un rôle prépondérant dans cette résistance tout en étant solidaire de la

---

Orient. Dans ce spectacle, Fellag aborde plusieurs aspects de la post-colonialité algérienne. https://www.youtube.com/watch?v=0tZUYttO10k.

[88] Bien que les modalités de ces dominations soient différentes d'un pays à l'autre. À titre d'exemple, dans le cadre de la domination française, la Tunisie et le Maroc sont sous protectorat français tandis que l'Algérie est le théâtre d'un peuplement par des colons européens et d'une guerre de libération qui a pris la forme d'une lutte armée de 1954 à 1962, alors le Maroc et la Tunisie recouvrent leur souveraineté dès 1956.

résistance des autres Berbères et en cultivant leur mémoire. Aussi, c'est à juste titre que la Kabylie a acquis une réputation de résistance contre le colonialisme (et/ou l'envahisseur) comme le mentionne Camille Lacoste-Dujardin :

> Leur disposition (les kabyles) de défense permanente contre les intrusions extérieures a amené leurs tribus à résister farouchement à tous les envahisseurs, dont successivement les Turcs et les Français, au point que ces derniers ne purent conquérir la Kabylie avant 1857, soit pas moins de vingt-sept années après avoir débarqué en Algérie (1830). Encore fallut-il s'y prendre à plusieurs reprises et jusqu'à sévèrement réprimer, quatorze années plus tard, l'insurrection de 1871 qui embrasa surtout la Kabylie. L'on connaît aussi la part capitale que les Kabyles ont prise à la guerre d'indépendance de l'Algérie de 1954 jusqu'en 1962, puisque la wilaya III, celle de la montagne kabyle, fut un des lieux de maquis et de combats les plus constants et les plus acharnés tout au long de ces huit années de guerre, à laquelle toute la population kabyle a payé un tribut particulièrement lourd (Lacoste-Dujardin, 1997, p. 126).

2.5.1.3 L'Algérie, un pays arabo-musulman ?

Si l'Algérie est un pays amazigh et a subi plusieurs conquêtes, pourquoi passe-t-il pour un pays exclusivement arabo-musulman ? L'origine de cette identité exclusive trouve d'abord ses racines historiques dans les conquêtes arabo-musulmanes de l'Algérie comme le précise Ouerdane (en parlant des différentes conquêtes) :

> Seule la conquête arabe a réussi à s'implanter définitivement entre le VII^{e} siècle et le X^{le} siècle par le truchement de la religion musulmane. L'islam, imposé, puis finalement adopté -et adapté- car il semblait respecter les valeurs fondamentales des populations, notamment par son aspect communautaire et égalitariste, fut largement répandu pendant la période islamo-berbère (VIII^{e}-XIV^{e}) (Ouerdane, 1990, p. 39).

Cependant, ce n'est pas cet épisode de l'histoire de l'Algérie qui a été décisif dans l'arabisation de l'Algérie. L'arabité de l'Algérie ne dépend pas d'un nombre élevé de la population ethniquement arabe, car les conquêtes arabes ne sont pas des «entreprises de peuplement» :

> Les pays de l'Afrique du Nord sont aujourd'hui des États musulmans qui revendiquent, à juste titre, leur double appartenance à la communauté musulmane et au monde arabe. Or ces États, après bien des vicissitudes, ont pris la lointaine succession d'une Afrique qui, à la fin de l'Antiquité, appartenait aussi sûrement au monde chrétien et à la communauté latine. Ce changement culturel, qui peut passer pour radical, ne s'est cependant accompagné d'aucune

> modification ethnique importante : ce sont bien les mêmes hommes, ces berbères dont beaucoup se croyaient romains et dont la plupart se sentent aujourd'hui arabes (Camps, 1983, p. 7).

De plus, les conquérants arabo-musulmans, comme bien des colonisateurs avant eux, se sont heurtés à une résistance farouche menés par différents chefs amazighs. Même si les Arabes n'étaient pas assez nombreux pour réaliser une colonisation au sens de peuplement, il y a eu conquête, par la tribu des Banu Hilal, et surtout il y a eu résistance. Faite d'attaques répétées, l'invasion de l'Afrique du Nord et de l'Algérie débute dès les années 647 et ce n'est qu'en 701 que la résistance est vaincue avec la défaite de Dyhia[89]. Cependant, comme le souligne Camps, l'islamisation a été plus rapide que l'arabisation. Au moins deux facteurs ont concouru à l'accélération de cette islamisation. Pour ne pas payer le *kharadj*, impôt imposé par les Arabes à ceux qui n'étaient pas musulmans, les Africains du Nord se convertirent à l'islam. Conséquemment, ce sont les convertis à l'islam au sein des populations conquises par cette religion qui ont participé à l'expansion de l'islam :

> Comme aux chrétiens orientaux, l'Islam devait paraître aux Africains plus comme une hérésie chrétienne (il y en avait tant !) que comme une nouvelle religion ; cette indifférence relative expliquerait les fréquentes « apostasies » certainement liées aux fluctuations politiques. Quoi qu'il en soit, la conversion des chefs de fédérations, souvent plus pour des raisons politiques que par conviction, répandit l'Islam dans le peuple. Les contingents berbères, conduits par ces chefs dans de fructueuses conquêtes faites au nom de l'Islam, furent amenés tout naturellement à la conversion. La pratique des otages pris parmi les fils de princes ou de chefs de tribus peut avoir également contribué au progrès de l'Islam. Ces enfants islamisés et arabisés, de retour chez leurs contribules, devenaient des modèles car ils étaient auréolés du prestige que donne une culture supérieure (Camps, 1983, p. 11).

Finalement et paradoxalement, c'est pendant la période moderne et contemporaine, comme nous l'avons déjà mentionné, que le caractère exclusif arabe et musulman de

---

[89] Une reine berbère (amazighe) originaire des Aurès, un des territoires berbère (amazighs) . Les Arabes la surnomment Kahina qui signifie sorcière. Capturée, elle est décapitée et l'histoire locale rapporte que les «Arabes» ont jeté sa tête dans ce qui allait devenir le *bir el kahina*, le puits de la Kahina. Ouannès, Ph. KĀHINA AL-reine berbère », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], : http://www.universalis.fr/encyclopedie/al-kahina/

Aussi Nostalgie Kabylie (2013). Histoire de la Kahina (Dihia), *AmazigWorld.org*.http://www.amazighworld.org/history/index_show.php?id=4133

l'Algérie s'est imposé avec plus de violence et de conflits au fur et à mesure que s'est accélérée la politique de l'arabisation et de l'islamisation, voire de la réislamisation[90] de l'Algérie. Cette arabisation s'est aussi articulée autour du rejet de la dimension amazighe de l'identité algérienne et a eu des conséquences dont les effets sont toujours actifs :

> Cette politique d'arabisation a entraîné plusieurs conséquences fâcheuses. Elle a polarisé les différences entre les élites arabophones et les élites francophones, élites que le système d'éducation actuel continue largement de reproduire. La politique d'arabisation a aussi favorisé l'émergence du nationalisme berbère. L'arabisation et la poursuite de l'arabité ont eu comme corollaire l'islamité. La religion musulmane avait échappé au colonialisme français et était même devenue le principal pôle de la résistance algérienne. C'est pourquoi les autorités algériennes se sont toujours appuyées sur une politique d'arabisation, car celle-ci consacrait la légitimité de l'État dont l'islam était le dépositaire. La religion a été ainsi utilisée comme un instrument pour contenir une possible progression des mouvements laïcs et démocratiques. En même temps, elle a favorisé les mouvements extrémistes islamistes et permis d'augmenter leur influence politique jusqu'à menacer le pouvoir en place. Or, les Kabyles se sont toujours opposés à cet État arabo-musulman duquel ils se considèrent exclus en tant que groupe ethnique. Ils ont toujours refusé cette interprétation de l'histoire exclusivement arabo-musulmane et cette conception arabo-centrique de la question nationale (Leclerc, 2017).

C'est dans ce contexte du refoulement de la question berbère en général et kabyle en particulier portée par la Kabylie et ses évolutions qu'il nous faut appréhender la question de la laïcité car, comme le précise Ouerdane (1990), les enjeux sous-jacents et les implications de la question berbère sont le pluralisme linguistique, culturel et politique, la démocratie sociale et la laïcité de l'État. C'est dans ce sens que la définition de la laïcisation que nous avons retenue est opérationnelle dans le cadre de la laïcité en contexte kabyle. En effet, la mobilisation de l'élite politique kabyle pour une laïcité républicaine (à la française) exprime cette volonté «d'introduire dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion», dans ce cas musulmane.

[90] Il y a eu un changement dans les pratiques religieuses à partir des années 80 dans plusieurs régions d'Algérie et ce changement commence à se faire en Kabylie actuellement. L'islam populaire «animiste» a été la cible des intégristes musulmans comme il a été la cible du Mouvement des réformistes (Ouléma).

2.5.2 Les linéaments de la laïcité en Kabylie

Il s'agit donc, dans le cadre de ce travail, de retracer les jalons de la laïcité qu'elle soit « explicite » ou «implicite» dans le sens où, même si le terme de laïcité n'est pas explicité, la référence à la religion comme repère identitaire et comme principe de gestion politique n'est pas mis de l'avant ou inscrite dans les textes qui l'institutionnalisent dans des formations politiques «Kabyles»[91].

2.5.2.1 La période coloniale : l'exclusion historique des Kabyles et de leur laïcité

Raberh Achi est un des chercheurs qui s'est penché sur l'application de la laïcité par la France dans ses colonies, notamment en Algérie. Il nous fait remarquer que non seulement le principe républicain de la laïcité n'a pas été respecté (ni celui de la neutralité de l'État) par la France en Algérie, mais que la France a mis au point une véritable politique encadrant l'islam produisant ainsi « un islam unique au monde »[92].

> En 1910, Alfred Le Châtelier, l'une des éminences grises de la Troisième République sur les questions musulmanes, rappela sans détour que l'Algérie avait été pour la France un véritable laboratoire de la « politique musulmane » : « C'est par l'Algérie que nous avons pris contact avec l'Afrique musulmane. En quatre-vingts ans, nous y avons fabriqué un islam unique au monde ». Loin d'être emphatique, le jugement de ce professeur au Collège de France, premier titulaire de la chaire de « sociologie et de sociographie du monde musulman », résonne au

---

[91]Le Mouvement pour l'autonomie de la Kabylie, maintenant Mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie, le FFS, Front des forces socialistes et le RCD, Rassemblement pour la culture et la démocratie sont des partis dont la composante est majoritairement kabyle, mais se présentent comme des partis algériens d'envergure nationale.

[92] L'État algérien reproduira la même politique concernant le culte. En Kabylie, les *cheikh el djama* étaient choisis et « entretenus » par la population. Le *cheikh* ne se mêlait pas des affaires courantes du village, mais il était disponible pour conduire les prières et recevoir les personnes qui voulaient lui soumettre leurs problèmes. *Cheik el djama* signifie littéralement le vieux de la mosquée. Nous soulignons ce détail, car il contraste sur le fait que le terme d'Imam n'est pas utilisé comme le veut la terminologie arabo-musulman (même si le terme de *cheikh* et de *djama* sont d'origine arabe). Cette façon d'identifier les gens du culte s'apparente à la figure archétypale du Sage et en l'occurrence du sage africain. Il est à la fois consulté comme un directeur de conscience, comme un oracle, comme un médiateur, comme un griot, comme un médiateur entre le monde intérieur (notamment dans l'explication des rêves) et le monde extérieur. C'est dans cet univers de la spiritualité africaine et de la pensée méditerranéenne que se déploie (et/ou se déployait) l'islam africain de Kabylie.

> contraire par sa justesse. Nulle part ailleurs dans les colonies musulmanes de l'Empire la France n'a à ce point reconnu, administré et financé l'islam. En effet, dès la conquête de ce territoire colonial, les autorités militaires puis civiles héritèrent des prérogatives cultuelles du pouvoir ottoman et s'empressèrent de les adapter à la situation coloniale, tout en cherchant à rassurer les vaincus au sujet de l'administration des affaires religieuses. (...). Pourtant, la nécessité de contrôler le principal mode d'expression collective des colonisés, associée à la crainte d'une importante et durable résistance sous la bannière de l'islam, notamment sous la houlette des confréries religieuses, acheva de rendre caduc cet engagement de neutralité. Dès les débuts de la conquête, un ensemble de mesures poursuivit au contraire le contrôle systématique de toutes les formes d'expression collective de l'islam. Il visa tout d'abord celui qui était le plus ancré, le domaine foncier, à travers l'incorporation au domaine public des fondations pieuses (*habous*) qui servaient à financer les activités cultuelles durant la période ottomane. (...). S'agissant du personnel religieux, trois médersas furent créées en 1850 pour contrôler la formation des imams, mais également des juges (*qadi*) et des interprètes (*khodja*). Plusieurs circulaires du Gouvernement général de l'Algérie datées de mai 1851 reprirent la classification qui prédominait durant la période ottomane : les muphtis, imams et responsables de l'appel à la prière (*muezzin*) furent rangés dans un personnel supérieur et une série d'emplois chargés de les assister dans un personnel secondaire. Et, pour l'ensemble des clercs adoubés et rémunérés par le pouvoir colonial, la catégorie de « fonctionnaires du culte » s'imposa au sein de l'administration. Une loi du 23 décembre 1875 rationalisa ce système en centralisant les dépenses départementales dédiées au culte musulman (rémunérations, entretien des lieux de culte...) dans le budget du Gouvernement général de l'Algérie (Achi, 2015).

Ainsi, la France de la loi de 1905 réalisant la séparation de l'Église et de l'État a mis au point une véritable «administration du culte qui répondit d'abord aux impératifs de la domination coloniale» (Achi, 2005).

> La signification contradictoire du principe de séparation se trouve parfaitement exemplifiée en France et caricaturée en situation coloniale. L'administration des cultes en France métropolitaine révèle une forme de laïcité « conciliatrice ». Ainsi de multiples dérogations sont institutionnalisées, des pratiques administratives créent des usages dérogatoires pour faire de la séparation des Églises et de l'État un compromis protéiforme plus qu'une règle juridique intangible (Archi, 2005, p.165).

Les conséquences de cette politique de l'encadrement du culte musulman au service de son projet colonial se font ressentir jusqu'à aujourd'hui en Algérie. Elle a dénaturé le lien que les populations locales entretenaient avec la religion. Elle s'est évertuée à réduire la résistance patriotique[93] au *djihad* de la guerre sainte tout en renforçant le

[93] En effet, le colonisateur français a tout intérêt à cantonner la résistance patriotique dans un délire religieux. Reconnaitre la résistance au projet colonial comme l'expression d'un patriotisme (comme les

recours à l'islam comme un marqueur identitaire. En se basant sur la politique de diviser pour mieux régner, elle a encadré le culte musulman pour intervenir dans le choix des chefs religieux qui servaient de relais de l'ordre colonial. Ce faisant, elle opéra une double exclusion de la laïcité. Tout d'abord, elle tenta de détruire[94] les structures en place notamment la «laïcité» locale, en déstructurant la manière dont l'organisation sociale et administrative régulait le rapport entre le pouvoir politique (conseil du village) et du religieux (la mosquée). En effet, comme le souligne Plantade :

> Le rôle de l'assemblée du village est une autre illustration de la proto-laïcité endogène de la société kabyle. Cette institution, la *tajmaat,* rassemble les hommes adultes du village afin de gérer en commun les affaires publiques. Dirigée en pratique par les doyens des grandes familles – les jeunes n'ont quasiment pas voix au chapitre –l a *tajmaat* constitue un remarquable espace de débat laïc sur les affaires de la Cité. Certes, le président de séance ouvre et ferme celle-ci par un bref verset du Coran, mais ceci n'est guère différent du serment sur la Bible que prêtent les présidents américains. Les discussions de la *tajmaat* concernent la gestion réelle et concrète des affaires du village et ne dévient pratiquement jamais dans le domaine théologique. Cette séparation souple mais effective du temporel et du spirituel est symbolisée par l'interdiction faite aux marabouts locaux d'assister à la *tajmaat* (sauf dans les villages exclusivement ou majoritairement composés de familles maraboutiques). La *tajmaat,* institution kabyle au sens large qui se trouve aussi dans certaines zones arabisées anciennement kabyles du Nord constantinois, n'hésite pas à ériger des lois (*qanun*) parfois même en contradiction avec le droit musulman. Par exemple, le règlement des cas de vol ou de meurtre ainsi que le droit relatif aux successions obéissent en Kabylie à des logiques différentes de celles du droit coranique (Plantade, 2012).

Ensuite, elle n'accorda pas à «ses indigènes» l'appropriation de la laïcité «à la française».

> Les principes politiques et juridiques républicains y (en Algérie) furent limités, voire vidés de leur contenu, selon les orientations de la domination coloniale. L'État français et son administration coloniale entretinrent une fiction de l'isonomie afin de se conformer à leur objectif de mission civilisatrice et de formaliser juridiquement leur projet colonial. Ce fut particulièrement le cas en matière cultuelle. L'attitude de l'État colonial en direction du culte

---

leaders kabyles de la résistance que ce soit dans le cadre des confréries religieuses du 19e siècle ou dans le nationalisme kabyle du 20e siècle) invalide l'entreprise coloniale. À la déshumanisation du sauvage que l'on veut civiliser, s'ajoute l'inscription de sa résistance dans un archaïsme religieux complètement invalidé par les paradigmes de l'évolutionnisme et de la modernité autant que par l'histoire de la France qui a érigé la laïcité comme principe fondateur avec tout ce que cela implique sur la notion de l'État-Nation et de la citoyenneté.

[94] L'évolution historique de la Kabylie coloniale à la Kabylie postcoloniale (postcolonialité par rapport à la colonisation française et à la politique de l'arabisation et de l'islamisation) prouverait qu'elle a échoué en Kabylie.

> musulman en Algérie peut être considérée comme un des vecteurs majeurs d'action du projet colonial français et fut à l'origine des obstacles qu'il rencontra »[95] (Achi, 2005, p.163).

Deuxièmement, cette double exclusion s'inscrivit dans la politique arabe de la France qui réitère et réactualise la conquête arabo-musulmane en «invisibilisant[96]» les Berbères en général et les Kabyles en particulier, leur résistance et leur laïcité :

> En raison des intérêts culturels de la France au Moyen-Orient qui remontent en un sens aux croisades, Napoléon III avait rêvé de faire de l'Afrique du Nord un empire arabe lié à la France. Francis Luchaine écrit :
>
> Napoléon III avait caressé l'idée d'un grand empire arabe dont il aurait été l'empereur. Le ou les royaumes arabes, vassaux de la France, auraient donc eu une certaine autonomie administrative, économique et sociale. Liés à la France, imprégnés de culture française, ils auraient constitué un Empire arabe d'Occident dont les fastes auraient dépassé ceux du Califat de Cordoue. Ainsi se serait-il établi un islam fort parce qu'aidé par la France, occidental parce qu'imprégné d'esprit français, particulariste parce que reposant sur le particularisme des Berbères. Loin d'être le vassal de la Sublime porte, cet empire arabe par sa force et sa grandeur aurait au contraire attiré vers lui les provinces du Moyen-Orient qui se détachaient de l'Empire turc qu'on appelait «l'homme malade» et aurait par conséquent considérablement étendu l'influence française» (Ouerdane, 1990, p. 40).

Amar Ouerdane note que cette idéologie impériale est la concrétisation de la négation historique des Berbères par la France et explique la logique qui a prévalu dans le découpage territorial et administratif de la Kabylie. La France a séparé la Kabylie en Grande et Petite Kabylie, la première rattachée au département d'Alger et la deuxième étant rattaché au département de Constantine, ce dernier :

---

[95] Achi, R. (2005). La laïcité en situation coloniale. Usages politiques croisés du principe de séparation des Églises et de l'État en Algérie. *Histoire de la Justice 16*, 163-176. doi : 10.3917/rhj.016.0163

[96] Toujours dans la logique de l'entreprise coloniale, le Kabyle étant l'autochtone (le patriote) qui défend sa terre, la France colonisatrice a tout intérêt à « l'invisibilisation » de la résistance autochtone. La politique de l'arabisation et de l'islamisation pendant la guerre d'Algérie et dans l'Algérie postcoloniale s'inscrit dans cette logique. Dans le préambule de la constitution algérienne de 1963 on peut lire : L'Islam et la langue arabe ont été des forces de résistance efficaces contre la tentative de dépersonnalisation des Algériens menée par le régime colonial. L'Algérie se doit d'affirmer que la langue arabe est la langue nationale et officielle et qu'elle tient sa force spirituelle essentielle de l'Islam ; toutefois, la République garantit à chacun le respect de ses opinions, de ses croyances et le libre exercice des cultes. Voir la *Constitution de 1963*, récupéré sur http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/constitutions/constitution1963.htm

> ...étant la région la plus arabisée et la plus arabisante de l'Algérie, du fait de sa proximité avec la Tunisie presque complètement arabisée et de l'existence depuis longtemps du plus important centre d'enseignement arabe dans le pays (ville de Constantine), assimilera une partie importante de la population de la petite Kabylie» (Ouerdane, 1990, p. 41).

2.5.2.2 La laïcité au sein du mouvement national, plus particulièrement[97] le FLN, Front de libération nationale (1954-1962)

La mobilisation des kabyles pour la laïcité ne commence pas à partir de 1963. Dès sa naissance, le nationalisme algérien a été l'otage de deux orientations diamétralement opposées : la première d'obédience arabo-musulmane, la deuxième laïque et «algérianisante» taxée de berbériste portée par la Kabylie d'où la majorité des chefs historiques de la révolution sont originaires, dont Abane Ramdane[98] et Hocine Ait Ahmed[99]. Amar Ouerdane relate cette période :

---

[97] Les divergences entre ses deux courants, l'Algérie algérienne ou l'Algérie arabo-musulmane commencent bien avant 1954, notamment avec *L'Étoile Nord-africaine.* Ce conflit (qui s'est exprimé, entres autres, par la crise dite berbériste de 1949) entre une Algérie exclusivement arabo-musulmane et une Algérie algérienne dont les promoteurs sont taxés péjorativement de «berbéristes» est incarné par Imache Amar et Messali El Hadj (Ouerdane, 1990). Messali, comme d'autres chefs de partis politiques algériens, se tourne vers «Genève, où résidait le chef de file de «l'arabo-islamisme» de l'entre-deux-guerres : l'émir libanais Chékib Arslan» (El-Ahanf, *et al.,* 1991, p. 22). L'option arabo-musulmane est impulsée par le mouvement réformiste musulman égyptien et incarnée par l'Association des oulémas musulmans algériens. Cette association a pour tâche de réformer l'islam et de le purifier de ses pratiques populaires. Ces dernières sont perçues comme des résidus superstitieux et primitifs du paganisme, de l'animisme, du fétichisme. Leur objectif était de former le citoyen musulman dans une *oumma islamiya,* nation islamique restaurée. La figure emblématique de ce mouvement est Ben Badis dont la devise était : le peuple algérien est musulman et, à l'arabité, il appartient (traduction libre) : Tout en expliquant les «vérités de la religion», son chef, Abdelhamid Ben Badis, et ses compagnons, combattaient la naturalisation et l'assimilation et défendaient la langue arabe et le culte musulman; car «ce qu'il faut, c'est le maintien de la race, de la culture arabe, de l'islam; c'est le maintien de la patrie musulmane, car nous sommes à une époque décisive de la lutte pour la vie» (El-Ahnaf et al., 1991, p. 22). Immache, en se référant ouvertement à la berbérité et à l'organisation socio-politique traditionnelle du village kabyle dont la laïcité endogène ne passe pas inaperçue aux tenants de l'arabo-islamisme déclenchent les foudres de ces derniers en Algérie comme au Moyen-Orient où les panarabistes et les panislamistes participent à la diabolisation des Kabyles.

[98]Considéré comme l'architecte de la révolution, c'est un homme politique kabyle qui a combattu les Français. Il est l'organisateur du congrès de la Soummam, la première plate-forme pour la constitution d'une république algérienne indépendante quelques années avant l'indépendance. Il est assassiné en 1957 par un des tenants de l'Algérie arabe et musulmane.

[99] Un des chefs kabyles historiques de la révolution algérienne et fondateur du FFS, Front des forces socialistes en 1963, parti d'opposition au régime algérien.

> La phase décisive de la guerre de libération nationale (1954-1957) est, sur le plan interne, marquée par le conflit entre les deux principales tendances au sein de la direction du FLN-ALN. Incarnée par le conflit Abane-Ben Bella, cette lutte constitue en fait le prolongement des crises antérieures qui ont jalonné l'histoire du mouvement national. D'un côté les nationalistes arabo-islamiques soutenus par les pays arabes, notamment l'Égypte; de l'autre, les nationalistes révolutionnaires, démocrates et laïques qu'on pourrait qualifier d'algérianistes[100]. Dans ce sens, on peut avancer que le conflit Abane-Ben Bella[101] relançait le débat des années 1948-1949 : Algérie algérienne ou Algérie arabo-musulmane ?» (Ouerdane, 1990).

C'est donc au sein de l'aile démocratique et laïque kabyle que tente de s'articuler implicitement, timidement et avec beaucoup d'ambigüité une institutionnalisation de la laïcité intrinsèquement liée à la démocratie. Le congrès de la Soummam en Kabylie du 20 août 1956 est un moment historique dans la révolution algérienne. La plate-forme de la Soummam « définit la révolution comme une lutte pour la renaissance d'un État algérien sous la forme d'une république démocratique et sociale et non la restauration d'une monarchie ou d'une théocratie révolues». Elle sera contestée par les tenants de l'orientation arabo-musulmane qui «sabotent» l'orientation idéologique «algérianiste» (et non berbériste) que ce congrès voulait assoir. Abane Ramdane, surnommé l'architecte de la Révolution algérienne et l'initiateur du congrès et de la plate-forme de la Soummam, sera assassiné (comme bien d'autres) par ses frères de combat un an après cet évènement majeur dans la lutte du peuple algérien. Cet assassinant marque la dérive d'un nationalisme algérien vers un nationalisme arabo-musulman sans cesse réactualisé pour légitimer un despotisme étatique que Ait Ahmed, un des dirigeants du FLN, dénoncera quelques années plus tard après une indépendance confisquée.

---

[100] Ces algérianistes sont identifiés péjorativement comme des berbéristes, car le terme algérien est associé au nationalisme algérien qui, lui, est phagocyté par le nationalisme arabe dont le panarabisme est l'expression de son ambition hégémonique ainsi que par l'islam. Ce dernier est caractérisé par son esprit expansionniste dès son avènement, le panislamisme et ce que l'on appelle actuellement l'islam politique n'étant que des expressions de cette logique expansionniste.

[101] D'obédience arabo-musulmane, il fait partie des acteurs de la révolution, il est le premier président de l'Algérie indépendante. Il amorce l'arabisation et l'orientalisation effrénées de l'Algérie.

2.5.2.3 La laïcité dans l'Algérie postcoloniale française

Créé dès 1963 pour contrer le « verrouillage de la vie politique imposé par le système du Parti unique», le Front des forces socialistes, le FFS, est le premier parti d'opposition. Hocine Ait Ahmed, son leader, est kabyle. Comme nous pouvons le lire sur le site officiel du FFS, il démissionne du Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) et de tous les organes du nouveau pouvoir au lendemain de l'indépendance lors de la crise dite de l'été 1962. Il dénonce la dérive fasciste de la révolution dont l'enjeu principal est la démocratie usurpée par l'armée des frontières. Dans le préambule de la constitution, on retrouve les traces d'une vision pluraliste de l'identité algérienne qui inclut toutes les sensibilités, même l'islamité, ce qui réfute la thèse berbériste qui implique la volonté d'une exclusivité berbère (Ouerdane, 1990). Par ailleurs, la neutralité de l'État et le respect de la liberté de conscience est explicitée :

> Fidèle aux valeurs du mouvement de libération national, le FFS se réclame des idéaux de liberté, d'égalité, de justice et de solidarité.
>
> Les valeurs identitaires que sont l'amazighité, l'islam, l'arabité et la modernité constituent le ciment autour duquel s'est forgée la nation algérienne. Aucune de ces valeurs ne peut se dissocier des autres. Elles constituent l'algérianité, une identité dynamique. La référence à ces valeurs communes est le garant de l'unité nationale. (...)
>
> Le FFS est pour la liberté de conscience et la neutralité de l'État en la matière.

Ce préambule tranche avec la constitution de l'Algérie postcoloniale de 1963 :

> Article 2 : Elle est partie intégrante du Maghreb arabe, du monde arabe et de l'Afrique.
>
> Article 4 : L'Islam est la religion de l'Etat. La République garantit à chacun le respect de ses opinions et de ses croyances, et le libre exercice des cultes.
>
> Article 5 : La langue arabe est la langue nationale et officielle de l'Etat.

Originaire des Aurès, Kateb Yacine[102] , un des rares intellectuels arabophones qui s'est mobilisé aux côtés des Kabyles pour la cause amazighe, fait référence au fait que l'indépendance de l'Algérie, pour laquelle la Kabylie a joué un rôle essentiel, a été confisquée.

> Aujourd'hui, par les armes, nous avons mis fin au mythe ravageur de l'Algérie française, mais pour tomber sous le pouvoir d'un mythe encore plus ravageur : celui de l'Algérie arabo-islamique. L'Algérie française a duré cent trente ans. L'arabo-islamique dure depuis treize siècles ! L'aliénation la plus profonde, ce n'est plus de se croire français, mais de se croire arabe (Yacine, 1989, p.7).

Le dialogue politique n'étant pas possible et les liquidations physiques et politiques (assassinats, emprisonnements, diffamation) faisant partie des mœurs politiques des pouvoirs successifs d'Alger, Ait Ahmed déclenche une insurrection[103] en pays kabyle qui sera sans lendemain. Il s'exile après s'être évadé de prison en Suisse[104] où il décède. Il refuse d'être enterré au «Carré des martyrs» à Alger[105] et c'est en héros qu'il est reçu par la population kabyle pour être enterré dans son village natal. C'est donc avec cette fracture que l'Algérie rentre dans l'indépendance et il n'est pas surprenant que l'identité nationale de l'Algérie postcoloniale fût un enjeu majeur sur lequel la constitution a statué et qui a opposé la Kabylie au pouvoir d'abord, et quelques décennies plus tard aux islamistes. Cependant, ce n'est pas tellement cette opposition au pouvoir et aux islamistes qui a laissé un goût amer chez les Kabyles. La diabolisation des Kabyles a produit chez une grande partie de la population algérienne un sentiment de rejet et de méfiance : le Kabyle est un collaborateur de la France (*hizb França*, le

---

[102] Kateb Yacine, écrivain et dramaturge francophone, est l'un des rares intellectuels arabophones qui s'est engagé pour la revendication identitaire berbère et qui a soutenu la Kabylie.

[103] Nous avons sélectionné un documentaire de l'Institut national de l'audiovisuel relatant l'insurrection de la Kabylie où l'on peut entendre un aîné parler de la Kabylie comme la première démocratie au monde. Notre propos ici n'est pas de confirmer ou d'infirmer cette affirmation. Ce que nous pointons du doigt, c'est la perception que cet aîné a de sa propre société. Voir Révolte de Hocine Ait Ahmed et Mohand Oulhadj en 28 septembre 1963 par Malik Cheurfa.flv récupéré sur https://www.youtube.com/watch?v=Esx2NFawWKM.

[104] Il rentre en Algérie ente 1988 et 1992.

[105] Cimetière réservé aux personnalités politiques.

parti de la France), un mécréant, l'ennemi de Dieu et de son prophète (*adouou allah wa rassoulou*), un mécréant, un séparatiste, un sioniste (ami des Juifs)...

2.5.2.3.1 La Kabylie, la famille qui avance face à la famille qui recule[106]

Après la guerre, la voix politique kabyle est étouffée et ses leaders assassinés ou exilés. Ce sont les acteurs culturels et les artistes qui prennent le relai pour initier des mouvements pacifiques qui ont contribué à la conscientisation et à la transmission des valeurs comme la démocratie et la laïcité et qui va fournir une génération des leaders politiques qui eux vont expliciter la laïcité. Cette explicitation se faisait au fur et à mesure que l'orientation arabo-musulmane s'intensifiait et que l'islamisme, entrainant la radicalisation de toute une génération de jeunes Algériens se propageait.

2.5.2.3.2 Le Mouvement culturel berbère, le MCB

Constitué par des écrivains, des artistes (poètes, chanteurs, dramaturges...) au sein duquel on note une forte présence féminine, ce mouvement culturel est kabyle. S'il choisit de se désigner comme Mouvement culturel berbère c'est dans une perspective panberbériste. Les leaders du MCB tissent des liens avec les Imazighen (Berbères) du Maroc et des îles Canaries, entre autres, et ce rapprochement donnera, notamment, le Congrès mondial amazigh (CMA). Ce mouvement opère un véritable éveil des

---

[106] Tahar Djaout, écrivain kabyle «francographe» comme il le disait lui-même, parlait de ce clivage comme de deux Algéries qui s'affrontent entre théocratie («la famille qui recule») et laïcité («la famille qui avance»). Il sera assassiné en 1993. Voir Kebbas, M. (2010). Tahar Djaout, romancier du verbe libre, *Recherches & Travaux* [En ligne], 76. Récupéré de http://journals.openedition.org/recherchestravaux/404. Aussi K.K.(s.d.) Djaout raconté par la famille qui avance, dans *Actualité,* récupéré de http://www.liberte-algerie.com/actualite/djaout-raconte-par-la-famille-qui-avance-190608/print/1

consciences : il sensibilise les populations kabyles et non kabyles quant au patrimoine civilisationnel amazigh et leur permet de renouer avec leur histoire et leur identité plusieurs fois millénaires. Il constitue une véritable neutralisation et déconstruction de l'enseignement de l'histoire officielle. La diaspora kabyle en France fonde l'Académie berbère et la chanson kabyle engagée prend un essor considérable en Europe et en Kabylie même si elle est censurée et bannie des canaux officiels. Tels des griots africains, ils chantent la généalogie des personnages historiques qui ont marqué le destin des Kabyles et de toute l'Afrique du Nord dans tous les domaines. Il faut savoir que la poésie et les poètes ont une place centrale dans la culture kabyle[107]. Ce patrimoine artistique est omniprésent dans la vie de tous les jours et mobilisé dans des circonstances spéciales qu'elles soient joyeuses ou tristes. Ainsi, aux balles assassines, ces acteurs opposaient les guitares et la poésie. Cette effervescence culturelle est contrôlée par l'État algérien qui tente de la réduire en éliminant ses leaders et en la vidant de son *éros,* notamment en la folklorisant

2.5.2.3.3 La laïcité en poésie !

Ce mouvement ne parle pas explicitement de laïcité, mais comme le souligne Chachoua, il est perçu, et à juste titre comme un mouvement laïc.

> D'une part, le mouvement berbère parait spontanément laïc du fait qu'il est un mouvement universitaire, et essentiellement juvénile, sans lien social ou politique avec la religion. Aucun appel du religieux, aucun appel en direction des religieux, aucun usage oral ou scripturaire du texte, de la morale ou du corps des clercs kabyles n'ont été sollicités lors des événements du printemps kabyle d'avril 1980 (Harbi, 1980 ; Galissot, 1980 ; Déjeux, 1983), neutralité éthique et politique assez rare dans l'histoire des mouvements sociaux et politiques algériens et musulmans en général (Chachoua, 2008).

[107] À ce sujet, consulter le mémoire de Farida Ziane intitulé *Matoub Lounès, chanteur populaire, symbole de la lutte citoyenne.* On peut saisir le rôle traditionnel du poète dans la société kabyle qui a été réactivé par ce mouvement.

Des poètes comme Idir, Ait Menguellat, Matoub, entre autres, dénoncent tous l'hégémonie religieuse et l'ethnocide arabo-musulman. À titre d'exemple, Idir, en 1976, dira dans une chanson intitulée *Muqlagh*[108] (J'ai regardé) :

(...) Je m'arrête au sommet d'une crête pour protester
Et mon cri plaintif s'évapore dans l'abîme,
Je prête attention à quelque écho salvateur
Lorsque, soudain, mon esprit se trouble,
L'Orient m'apparait alors et me désoriente
En me dictant une soumission fatale,
Je m'en retourne au pays berbère
Et j'entrevois Sa Majesté Jugurtha[109]
Je sens dans le bien-être de la brise
Le bonheur de clamer ton nom
Après avoir décrypté ton message
Je suis fier d'être ton descendant

Menguellat[110], en 1982, dira dans une chanson intitulée, *Ettas, Ettas,* qui signifie : Dors, Dors :

À celui qui a perdu le sommeil, c'est dans notre pays que tu vas le trouver
Nous l'aimons et il nous réconforte, il nous possède, attention, n'y touche pas
Celui qui veut se réveiller, on le rendort en lui disant :
Dors, dors, il est encore tôt, tu n'as pas encore droit à la parole
Allez femmes kabyles, apportez un éventail[111]
D'où devez-vous l'apporter ?
Vous l'apporterez de la Mecque
Celui qui va être éventé par cet éventail
Se rendormira et ne se réveillera
Dors, dors, il encore tôt, tu n'as pas encore droit à la parole

---

[108] Idir *Muqley* https://www.youtube.com/watch?v=ayMm0V3oCaU

[109] L'Algérie actuelle faisait partie de la Numidie. Ce pays a été le théâtre des Guerres puniques qui ont opposé Rome (Romains) à Carthage (Phéniciens) et (Berbères) pour le contrôle de la Méditerranée. Massinissa (238-148 av. J.-C.) s'est allié aux Romains pour arracher Carthage des griffes des Phéniciens. Son petit-fils, Jugurtha (160-104 av. J.-C), qui reprendra la devise de son prédécesseur «l'Afrique aux Africains», périra dans les geôles de Rome (voir cette vidéo que des touristes kabyles à Rome ont postée sur YouTube : *Roi Jugurtha. Enquête sur ses traces à Rome* https://www.youtube.com/watch?v=xoCyEwmEn8I) .Sa résistance aux Romains qui, à leur tour, voulaient prendre le contrôle de la Méditerranée et étendront leur hégémonie à l'Afrique du Nord, est connue sous le terme de Guerre de Jugurtha.

[110] Voir : https://www.youtube.com/watch?v=iw0CGuR_Nu0

[111] En fait une branche d'arbre en forme d'éventail qui sert à ventiler.

Quant à Matoub Lounès[112] en 1998, en pleine violence étatique et islamiste, il parodie les paroles de l'hymne national arabe d'Algérie :

> Il n'est pas d'espoir à guetter, en s'accotant sur la patience
> Le montagnard ne verra pas son règne, fut-il savant et esprit sagace
> Sur les mains de l'injustice les boutures sont faites, sa récolte est tragédie,
> Ils ont Sali le visage de nos ancêtres, il est souillé, ranci,
> Ils ont peint à la chaux l'atroce grimace de la religion et du panarabisme sur le visage de l'Algérie
> Imposture ! Imposture ! Imposture !

Ce sont ces poètes qui ont transmis l'histoire du pays (ils ont aussi chanté la Kahina, la reine qui a résisté aux conquérants arabes) et éveillé les consciences tant et si bien que les noms de ces rois et reines sont très prisés par les Kabyles et tous les Algériens qui se reconnaissaient dans cette histoire millénaire. Donner ces noms à ces enfants était un acte de résistance puisque ces noms étaient interdits, ils étaient considérés comme une importation étrangère à l'Algérie ! Aussi, à l'arabité exclusive de l'Algérie, ils rappellent l'amazighité de toute l'Afrique du Nord et à l'islamité exclusive de l'Algérie mobilisée pour légitimer l'arabité comme ethniquement, linguistiquement et culturellement supérieure, ils prônent leur culture comme une véritable théologie de la liberté. C'est à partir de cette liberté vécue et perçue comme valeur intrinsèque de leur culture que ce mouvement implicitement laïc refuse de parler de religion comme un référent identitaire, même si une partie de la population kabyle pratique un islam populaire. Les acteurs du Printemps berbère et du processus de l'explicitation politique de la laïcité comme barrage à l'islam politique seront les acteurs et les héritiers du MCB. Pour eux, la radicalisation salafiste n'est qu'une forme parmi d'autres d'une colonisation qui dure depuis 14 siècles.

---

[112] Voir *Matoub Lounès - Parodie hymne algérien sous-titré, récupéré de* https://www.youtube.com/watch?v=3jENWO2OLmc

2.5.2.3.4 Le printemps berbère : Tafsut Imazighen

C'est en 1980 que la crise qui couvait depuis 1962[113] éclate au grand jour. L'interdiction d'une conférence de Mouloud Mammeri, écrivain et linguiste kabyle par les autorités, est, écrit Kateb Yacine, «la goutte qui fait déborder le vase ». Les étudiants de Tizi-Ouzou, ville principale de la Kabylie, dénoncent cette censure (une parmi une liste longue d'interdictions de manifestations culturelles : chants, danse, théâtre) : ils manifestent dans la rue. Violemment réprimée par la police antiémeute, cette manifestation donne naissance à *Tafsut Imazighen*[114], le Printemps berbère. Depuis, la fête du printemps, rituel saisonnier traditionnel festif et joyeux, est devenue une commémoration qui s'inscrit dans la résistance et un devoir de mémoire : en Kabylie et partout dans le monde (à Montréal notamment) la diaspora kabyle commémore le printemps kabyle. Le discours officiel accuse la Kabylie de mettre en danger l'unité nationale du pays. C'est à ce discours que Kateb Yacine fait référence :

> L'Algérie offre le spectacle d'un pays subjugué par la mythologie de la nation arabe, car c'est au nom de l'arabisation qu'on réprime Tamazight. Les ennemis de Tamazight prétendent que son enseignement nuirait à l'unité de la nation. Les fossoyeurs de l'unité nous parlent d'unité, le voleur crie au voleur » (Yacine, 1989, p. 7).

---

[113] Nous retenons la date de 1962 dans le cadre de l'Algérie post-française, mais le clivage entre la Kabylie et les tenants de l'orientation arabo-musulmane lui est antérieur : «En tout état de cause, il est maintenant clair que l'explosion de 1980 n'a pas éclaté comme un coup de tonnerre dans un ciel serein : elle résultait d'un long processus de maturation qui a traversé la Kabylie et les populations kabyles expatriées (principalement en France), dont il est tout à fait possible d'identifier les conditions et déterminations, les principaux moments et les acteurs. L'interdiction, le 10 mars 1980, d'une conférence de Mouloud Mammeri sur la poésie kabyle ancienne n'a été que l'étincelle qui a mis le feu aux poudres à une situation tendue depuis plusieurs années déjà (Chaker, 1992, p.97-98).

[114] À propos du printemps berbère, voir les vidéos suivantes : Ait Ahmed et le printemps berbère de 1980. https://www.youtube.com/watch?v=XW_o54M1EVg ; Le printemps Berbère en Kabylie "*Pour Que Nul Ne L'oublie* https://www.youtube.com/watch?v=iMBq4NC6G1A&oref=https%3A%2F%252; Kateb Yacine parle de la Kabylie , de l'Arabisation, du Printemps Berbère 1980, récupéré dans https://www.youtube.com/watch?v=pKloGGm0mN0;

Tafsut Imazighen, le Printemps berbère, marque un tournant dans la «visibilisation» du mouvement culturel berbère et de la Kabylie à l'intérieur et à l'extérieur[115] de l'Algérie :

> Le "printemps berbère" de 1980 a brutalement porté sur la scène publique un problème culturel et politique jusque-là très largement ignoré, voire occulté. Jusqu'aux années quatre-vingt, on a pu écrire de savants et brillants essais de sociologie politique et culturelle sur l'Algérie (ou le Maghreb en général) en oubliant totalement la donnée berbère. Et les rares auteurs - surtout des Anglo-Saxons - qui se sont interrogés sur ce point répondaient tous que les Berbères, en tant que tels, ne constituaient plus dans le Maghreb contemporain des acteurs effectifs ou potentiels de l'Histoire. Globalement, les sciences sociales académiques considéraient alors que le processus d'intégration nationale avait atteint un stade tel que le paramètre berbère ne pouvait plus jouer de rôle spécifique dans le devenir politique et culturel de l'Afrique du Nord. On n'épiloguera pas ici sur la signification intellectuelle et idéologique de cette appréciation quasi unanime à l'époque. Disons simplement que l'observateur attentif du terrain algérien avait pourtant à sa disposition, dès l'indépendance, de très nombreux indices concordants qui pouvaient l'amener à penser que la "braise berbère" n'était pas éteinte. Sans même descendre au niveau de l'observation fine du terrain berbère (en Algérie et en France), la simple étude des résultats des différentes consultations électorales, nationales et locales, sous les régimes Ben Bella puis Boumédienne, suffisait à montrer que la Kabylie avait un comportement politique tout à fait particulier, à l'opposé de celui du reste du pays, notamment en ce qui concerne les taux d'abstention, avoisinant plus d'une fois les 80 pour cent ! (Chaker, 1992, p.97-98).

Chaker nous amène à saisir les implications de cette visibilisation à l'intérieur de l'Algérie. Des acteurs culturels qui œuvrent pour l'identité berbère existent partout en Algérie et en Afrique du Nord. Cependant, si les tenants de l'hégémonie arabo-musulmane qui investissent le pouvoir algérien n'ont pas réussi à invisibilser cette revendication en Kabylie, ils ont pu la contenir ailleurs, notamment dans les Aurès dont est originaire Kateb Yacine. Cette invisibilisation, facilitée par à un manque de mobilisation populaire massive et d'organisation que la Kabylie possède, est bénéfique pour l'establishment politique : elle réduit la contestation à la Kabylie pour la présenter comme un cas isolé et la minoriser dans l'opinion publique nationale et internationale. Conséquemment, il est plus aisé de mettre au point un discours qui diabolise la Kabylie

[115] Bien qu'il n'ait pas bénéficié de la médiatisation qui a entouré ce que l'on appelle désormais «l e printemps arabe». Ainsi, «20 avril 1980, le premier printemps arabe est berbère» (Berkani, 2016) n'est pas seulement le titre d'un article, mais une phrase que l'on entend souvent chez les kabyles (dont nos co-chercheurs). Voir *France-Info : Afrique.* Algérie, 20 avril 1980. Le premier printemps arabe est berbère, Récupéré sur http://geopolis.francetvinfo.fr/algerie-20-avril-1980-le-premier-printemps-arabe-est-berbere-104181.

dans l'opinion publique algérienne, d'autant plus qu'il est entériné par des figures d'autorité comme le président de la République[116]. Ce discours présente essentiellement les kabyles comme étant un danger pour l'unité nationale, comme des collaborateurs avec l'impérialisme français au service des Juifs et des mécréants, ennemis de l'islam et des Arabes.

2.5.2.3.5 La création du RCD, le Rassemblement pour la culture et la démocratie

En 1988[117] après les événements d'octobre, un pluralisme politique et associatif est instauré et plusieurs partis politiques sont formés. Le 9 février 1989, le RCD[118], un autre parti d'opposition, est créé dont le leader est le psychiatre kabyle Saïd Sadi, un des acteurs du MCB (que nous avons déjà mentionné) et du «mouvement 80» et un des fondateurs de la Ligue des droit de l'Homme algérienne qui a séjourné en prison. La composante kabyle militante du RCD ainsi que ses dirigeants constitue une écrasante majorité. En abordant la République, les textes fondateurs du RCD reprennent les principes laïcs qui existent déjà dans la Plate-forme de la Soummam rédigé par Abane Ramdane, 33 ans plus tôt, en pleine Guerre d'Algérie.

> 1. La République
>
> En Algérie, l'option républicaine tire sa légitimité de l'engagement solennel des acteurs de la libération nationale de fonder « un État démocratique et social», loin de toute « théocratie révolue».

---

[116] Sur la toile on peut voir des vidéos qui circulent dans lesquelles des hommes politiques dénigrent ouvertement la Kabylie. À titre d'exemple, nous proposons une vidéo du président Houari Boumediene qui a succédé à Ben Bella, premier président de l'Algérie, après un coup d'État en 1965, dans laquelle il traite les Kabyles de racistes et de régionalistes. Par ailleurs, il est intéressant de voir comment cette vidéo est montée. Tout en regardant des manifestations de la Kabylie qui se sont passées après la mort de Boumediene, on peut entendre un discours qui articule, tout en le légitimant, un regard aliénant aussi bien les Kabyles que les non Kabyles : Voir Boumediene insulte les kabyles et la Kabylie https://www.youtube.com/watch?v=g_znEQOkE6A.

[117] Le 5 octobre 1988, des jeunes Algériens sortent dans la rue pour manifester contre le pouvoir en place. Un de leurs slogans : «one, two, three, l *eqbayels faqu bakri*», un, deux, trois, les Kabyles en étaient conscients depuis longtemps, dans le sens de la conscience politique de la Kabylie. Cette manifestation sera réprimée elle aussi dans le sang. Les islamistes prendront le leadership de cette révolte.

[118] Rebaptisé par les islamistes Rassemblement contre Dieu.

Les textes fondateurs du RCD abordent aussi la question épineuse du code de la famille qui, s'inspirant de la charia islamique, statue sur la condition féminine :

> 2. Le principe d'égalité
> Constitutive de la pratique sociale algérienne, l'égalité fonde le pacte civil qui régit la république et garantit la citoyenneté. Consacré par la constitution, le principe d'égalité entre les citoyens et notamment entre femmes et les hommes se heurte souvent aux dérives patrimoniales et népotiques des institutions. Le code la famille qui renie l'engagement des Algériennes dans le combat libérateur et les luttes démocratiques doit être abrogé.

Finalement, en se référant à l'organisation socio-politique des sociétés rurales (sans nommer les villages kabyles), il explicite sans équivoque le principe de laïcité :

> 4. Les principes de laïcité et de modernité politique
> La laïcité est le mécanisme politique moderne qui aménage les rapports entre État et religion. Loin d'être un rejet de la religion, le principe de laïcité garantit les libertés de conscience et de culte. Il permet d'affranchir la religion de la tutelle de l'État pour la restituer au champ de la foi .Elle organise la coexistence pacifique entre les différents cultes. Ce vécu est une donnée socio-culturelle largement répandue dans les pays d'Afrique du nord. De nos jours, les sociétés rurales s'organisent toujours dans la séparation sereine des pouvoirs du chef du village et ceux du responsable religieux

Le programme du RCD se met en porte à faux avec les orientations de la constitution algérienne qui fait de l'islam la religion de l'État et articule une opposition frontale avec le programme islamiste qui ne fait qu'être cohérent avec la politique d'arabisation et d'islamisation mise au point à tous les niveaux de la société algérienne par les instances politiques et étatiques[119]. C'est là que la laïcité prônée par la classe politique kabyle met en évidence une dissonance cognitive[120] qui légitime la violence islamiste et ruine celle d'un État qui a fait de l'islam sa religion :

---

[119] Voir à ce propos le site portant sur l'aménagement linguistique et les langues dans le monde qui aborde le cas de l'Algérie : http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie.htm.

[120] Fischer attire notre attention sur le besoin fondamental de cohérence qu'ont les individus de traduire dans leurs pensées, leurs sentiments et leurs actes : «ce besoin explique notre tendance à organiser, de la manière la plus optimale pour nous, à la fois nos opinions et notre manière de comprendre le monde, et de nous comporter en conséquence» (Fischer, 2010, p. 71). La théorie de la dissonance cognitive nous permet d'appréhender ce phénomène développé par Festinger en 1957 (Fischer, 2010) : Selon lui (Festinger), les notions essentielles de cette théorie sont extrêmement simples : « L'existence simultanée d'éléments de connaissance qui, d'une manière ou d'une autre, ne s'accordent pas (dissonance), entraine de la part de l'individu un effort pour les faire, d'une façon ou d'une autre, mieux s'accorder (réduction de la dissonance (Fischer, 2010, p. 71).

> La théorie de l'ordre social islamique s'appuie sur la notion coranique du « comportement du bien et de l'interdiction du mal » (1)[121] qui est l'un des attributs majeurs de la communauté de Mahomet. Très tôt dans l'histoire de l'islam, les docteurs de la Loi et leurs disciples ont voulu remplir cette fonction chaque fois que l'autorité publique manquait à le faire. De nos jours, les islamistes, organisés ou simples prédicateurs, se considèrent comme les héritiers des oulémas[122] (qui se croyaient eux-mêmes les «héritiers du prophète») et prétendent avoir le droit - attesté par le coran- d'exercer la censure morale et la sauvegarde de la moralité publique. Devant la défaillance de l'État – lequel ne respecte pas nécessairement la charia (2)[123]- les groupes islamistes mènent campagne, de Casablanca à Sanaa, contre la violation quotidienne des valeurs et des commandements de la religion, et passent à l'acte comme c'est le cas en Tunisie, en Égypte, et surtout en Algérie. L'État est alors placé devant la contradiction insurmontable d'appliquer la loi, qui le somme de protéger la sécurité des citoyens contre les agissements agressifs de certains groupes islamiques (et courir alors le risque d'être accusé de protéger les pécheurs et les incroyants contre les croyants et la lettre de la religion), ou de laisser faire les activistes religieux et renoncer ainsi à sa souveraineté en matière de maintien de l'ordre public (El-Ahnaf et al., 1991, p. 129-130).

La dimension paradigmatique de cette aporie (qui engendre cette dissonance cognitive) se décline en des dimensions psychosociales et politiques, entre autres, qui articulent les luttes de pouvoir et les luttes idéologiques. C'est la violence qu'engendre cet espace inconfortable portée par un «vortex traumatique» que la laïcité kabyle tente de désamorcer et de neutraliser en renvoyant dos à dos le terrorisme d'État et le terrorisme islamique. Aussi, l'explicitation de la laïcité est un acte de résistance, un de plus, particulièrement dangereux dans le contexte de la décennie noire[124]. En effet, pour les

---

[121] La note de bas de page est introduite par l'auteur : Plus joliment rendu par « la commanderie du bien et le pourchas du mal».

[122] C'est nous qui introduisons cette note de bas de page. Cependant, la référence des islamistes aux Oulémas, les réformistes musulmans, pose un problème pour ces derniers quand ils cherchent une légitimation historique quant à leur combat contre le colonialisme occidental : les Oulémas n'ont jamais été favorables à la lutte armée contre la France.

[123] La note de bas de page est introduite par l'auteur lui-même : Même en Arabie saoudite où la charia est censée régner sans partage, il se trouve des groupes religieux pour prétendre que la Loi d'Allah n'est pas respectée.

[124] Certains auteurs désignent la décennie 1980 comme la décennie noire à laquelle a succédé la décennie rouge, la décennie 1990. Quoi qu'il en soit, nos co-chercheurs mobilisent le terme de décennie noire comme celle qui commence en 1991 lors de l'arrêt du processus électoral qui anticipait la victoire du F.I.S, le front islamique du salut en Algérie. Le « gouvernement algérien » craint de perdre le pouvoir. Le mouvement islamique avec ses différents groupuscules (comme : AIS, armée islamique du salut, GIA, Groupe islamique armée, FIDA, Front islamique du djihad armé, MIA, Mouvement islamique armé, GSPC, Groupe salafiste pour la prédication et le combat) passe à l'action armée et perpète le massacre de villages entiers. Il sème la terreur par des attentats, viols, kidnapping. Il s'en prend aussi et surtout à toute l'élite algérienne dont une partie est kabyle et francophone : journalistes, sociologues, médecins, artistes, acteurs sociopolitiques.

tenants de l'islam politique (étatique ou radical) la laïcité est une tare occidentale et une hérésie kabyle :

> Votre démocratie mutile l'être. Elle milite pour une aliénation matérielle. Elle sépare le profane du sacré et ouvre la voie à l'égoïsme, à l'hypocrisie, à l'individualisme, à l'idéologie laïque et à la perpétuation de l'État-anthropophage. L'idéologie du RCD banalise l'indifférence dans une société profondément musulmane, croyant en l'unicité du Créateur, qui a honoré l'homme-total, le vicaire de dieu sur terre, qui devra rendre compte de ses pensées et de ses actes, de l'atome mal ou bien (cité dans El-Hanaf *et al.*, 1991, p. 99).

Par ailleurs, ce combat contre la laïcité s'inscrit dans un agenda politique plus global : l'éradication de l'intelligentsia algérienne (dont une grande partie est kabyle[125]) qui représentait cette «alternative démocratique» et qui est identifiée par les islamistes comme la source du mal et de la décadence du monde musulman. Les propos d'Ali Belhadj, l'une de deux figures emblématiques du FIS, est un exemple sans équivoque parmi d'autres:

> Frères d'islam, valeureux soldats et gardiens de la foi, les intellectuels les plus perspicaces ignorent que l'invasion militaire s'est transformée aujourd'hui en une invasion culturelle insidieuse et répugnante qui s'est donné pour tâche de laver le cerveau de la nouvelle génération de tout ce qui est profondément islamique. Pour réaliser ce but abject, elle s'est attaquée à nous au moyen de lettrés, de journalistes, d'écrivains et d'artistes qui n'ont d'autre souci en tête que de nuire à l'islam et à ses gens par tous les moyens, exploitant l'ignorance qu'a la *oumma* des vérités de sa vraie religion. En plus de cela, on les voit œuvrer du matin au soir à effacer l'islam de la conscience de la *oumma* pour y substituer tout ce que la civilisation occidentale présente de plus corrompu, de plus fascinant. (...) Il faut que les valeureux frères sachent que je ne me cantonne pas dans cet article dans une attitude défensive. Le temps est venu en effet de défendre ceux qui ont subi une défaite intellectuelle et psychologique, qui sont tombés sous les coups d'une campagne brutale, de la guerre psychologique déclenchée par les partis laïcistes et les associations suspectes. Certains disent : « l'islam est une religion qui s'est gardée de la violence et du fanatisme, c'est la religion de la générosité, de la tolérance et de la paix». Je souscris à ces mots, mais vis-à-vis de qui ?! Mon attitude est aujourd'hui celle du combattant pour Dieu qui voit que l'islam est en même temps la religion de la générosité et de la tolérance et la religion de la force, du djihad et du fouet contre qui est orgueilleux et n'en fait qu'à sa tête. C'est une religion qui allie le Livre juste et l'épée conquérante (....) (cité dans El-Ahnaf et al., 1991, p. 133).

[125] Nous disons kabyle dans deux sens : kabyle dans le sens d'origine kabyle et kabyle dans le sens des idées, de l'idéal démocratique et laïc tel que porté par l'élite et la rue kabyle. Nous le soulignons, car nos co-chercheurs l'ont abondement mentionné dans les deux sens.

Plusieurs partis de Gauche, notamment, et dans lesquels il y avait une présence forte de militants kabyles se mobilisaient contre l'islamisme, mais sans expliciter la laïcité[126] :

> Ainsi, le Rassemblement pour la Culture et la démocratie (RCD) a été parmi les premiers à estimer «qu'il n'appartient pas à la religion de se substituer aux structures de l'État(...), la religion (...) doit être gérée par des instances qui ne sont pas contingentes de toutes ces contraintes», après avoir constaté que « la religion a investi le champ politique, a servi de ciment et a occulté un ensemble de données concrètes que vit la société». Ce parti est le seul à parler explicitement[127] de «laïcité» ; son secrétaire général, le docteur Saïd Saadi, a en effet déclaré que » la laïcité n'est pas une hérésie dans les données historique du Maghreb, c'est une réalité à chaque fois, bien sûr, que les populations ont la possibilité d'organiser librement l'exercice du culte» (El-Hanaf *et al.*, 1991, p. 101).

Pour la première fois la laïcité fait explicitement son entrée dans le paysage politique algérien : plusieurs membres et sympathisants du RCD payeront de leur vie leur engagement pour la liberté de conscience et la liberté d'expression.

2.5.2.3.6 Matoub Lounès : l'emblème du combat pour la laïcité

Un des acteurs du MCB, mouvement culturel berbère de Kabylie, Matoub est le Gilles Vigneault et le Félix Leclerc de la Kabylie. Connu pour son engagement pour la cause amazighe et son attachement indéfectible pour sa Kabylie natale, il fait de la laïcité son combat de chaque instant, jusqu'à sa mort, pour contrer l'islamisme. Le 25 juin 1998, Matoub Lounès[128] est assassiné sur une route de Kabylie et sa femme blessée. Cette fois-ci, ces assassins ne ratent pas leur cible. En 1995, Matoub est kidnappé et relâché sous la gigantesque pression populaire, en plein boycott scolaire de la Kabylie qui revendiquait l'enseignement de la langue amazigh à l'école et de sa reconnaissance officielle. Assassiné dans son propre pays, il recevra de son vivant et après sa mort

---

[126] Sans expliciter non plus la revendication amazighe, en ce sens les Kabyles.

[127] C'est nous qui soulignons : l'idée de la laïcité a toujours sous-tendues les formations politiques kabyles comme nous l'avons tenté de le démontrer.

[128] Voir à cet effet une interview : Matoub Lounes: Je suis Algerien, Berbère et Laïc, sur https://www.youtube.com/watch?v=us7F5pFXGVU

plusieurs prix et distinctions dont : le Prix de la Mémoire, décerné par La Fondation France Libertés, le 6 décembre 1994 à Paris, des mains de Danielle Mitterrand, et le Prix de la Liberté d'Expression au Canada, le 22 mars 1995, par l'organisation des journalistes canadiens (SCIJ)[129]. Plusieurs rues en France portent son nom[130]. Il compose plusieurs chansons où il dénonce la violence de l'État, des islamistes et les limites des partis politiques kabyles. Dans son dernier album qui sort quelques semaines avant sa mort, il compose sur la musique de l'hymne arabe algérien[131] où il y dénonce l'arabité et l'islamité de l'Algérie comme une trahison[132]. Le 5 juillet suivant sa mort, symboliquement anniversaire de l'indépendance, la loi promulguant la généralisation de la langue arabe exclut définitivement la langue amazighe et les «valeurs kabyles». Ces deux événements provoquent un raz de marée de contestation en Kabylie et à travers sa diaspora (notamment à Montréal). Ces évènements sont les signes avant-coureurs d'un autre évènement : le printemps noir de 2001.

---

[129] Plusieurs sites kabyles reprennent le discours qu'il a prononcé à cette occasion : http://www.ziane-online.com/kabylie/matoub/articles/liberte_expression.htm

[130] À titre d'exemple, voir la photo d'une rue de Paris : https://fr.wikipedia.org/wiki/Lounès_Matoub#/media/File:Matoub_loun%C3%A8s.jpg

[131] Il existe plusieurs hymnes amazighs : l'hymne amazigh de Kabylie que chantaient les maquisards kabyles, akker a mis umazigh, debout fils de Mazigh. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=ArjB3ZMta0Q
L'hymne national kabyle des indépendantistes, récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=RY_k5oJxtpA
L'hymne qui porte sur les Imazighen de l'Afrique du Nord, car partout en Afrique du Nord, il y a des amazighs qui revendiquent, à l'instar des Kabyles, la reconnaissance de leurs pays comme des pays amazighs : L'hymne officiel de amazigh. Récupéré de : https://www.youtube.com/watch?v=YQ2oF_gjgjA,

[132] Voir la vidéo suivante qui montre le texte (Matoub Lounès - Parodie hymne algérien sous-titré) Récupéré de : https://www.youtube.com/watch?v=3jENWO2OLmc

2.5.2.3.7 Le Printemps noir et le mouvement citoyen des Archs[133]

Le 18 avril 2001 à 2003, un autre «printemps berbère», plus meurtrier, ensanglante la Kabylie, c'est le printemps noir. Les autorités algériennes voulaient dissuader la population kabyle de commémorer *Tafsut Imazighen*, c'est-à-dire, les évènements du printemps de 1980. Massinissa Guermah, un jeune kabyle de 18 ans est abattu à bout portant dans l'enceinte de la gendarmerie à Beni-Douala[134] en Kabylie. Cet assassinat provoque une contestation populaire (plus de 120 kabyles sont assassinés[135], plusieurs milliers sont blessés et jusqu'à présent, ces crimes sont restés impunis) et le mouvement citoyen kabyle, les Archs s'organise : ses acteurs refusent des leaders et l'autorité «verticale» et se réfèrent aux structures traditionnelles politiques kabyles pour organiser la résistance. Même si dans leurs revendications[136] la laïcité n'est pas explicitement à l'ordre du jour, leur référence à l'organisation sociopolitique kabyle est en soi un geste éminemment et symboliquement «laïc». Ali Kaidi, cofondateur de l'AQNAL qui étudie ce mouvement dans le cadre d'une maitrise en sciences politiques et qui a vécu ces évènements, dira à ce sujet :

> Il fut une mobilisation populaire pacifique sans précédent dans l'histoire de l'Algérie : ses acteurs ont réussi à mobiliser le 14 juin 2001, plus de deux millions de kabyles pour une marche à Alger. La répression fut féroce probablement à la hauteur de la peur qu'elle a inspiré au pouvoir central d'Alger. Ce pouvoir a réactivé la fibre régionaliste et raciste que comme la haine viscérale du kabyle inhérente à l'idéologie arabo-islamique (Kaidi, 2017).

Ce mouvement sera à l'origine de deux éléments importants en lien avec la laïcité. L'organisation sociale et politique séculière traditionnelle est « réactivée » à travers la Kabylie :

---

[133] À ce propos voir, entre autres, le documentaire suivant : La marche du 14 juin 2001,le peuple kabyle marchait sur Alger, Printemps Noir. Récupéré de : https://www.youtube.com/watch?v=2zkfTc4BuJc (entre autres).

[134] À l'origine Ait Douala. Tous les *Ait* typiquement kabyles ont été transformés par *Ben* d'origine juive d'abord et arabe ensuite.

[135] Tous les assassinats mentionnés et bien d'autres sont restés impunis jusqu'à aujourd'hui. Cette impunité rejoint l'esprit de la concorde civile mise au point par Bouteflika qui a gracié les islamistes.

[136] Voir, à cet effet, le texte des revendications des Archs dans Plate-forme d'El-Kseur, *Perspective Monde*,14 juin 2001, récupéré de : http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?iddictionnaire=2103.

> La société kabyle s'organise pour limiter les pertes en vies humaines et les partis politiques catalogués de relais du pouvoirs sont mis hors-la-loi au même titre que ce dernier. La Kabylie s'autogouvernerait. Les Archs que la presse algérienne appelle les «Arouches» émergent des profondeurs de la mémoire collective et gèrent tant bien que mal le territoire. Pendant trois ans aucun ministre algérien n'a foulé la terre kabyle autrement que de manière clandestine (Mehenni, 2017, p.88-89).

La figure emblématique de ce mouvement est Kamel Irchene, un jeune manifestant qui succombe à ses blessures par balles le 27 avril 2001. Touché par plusieurs balles au thorax, il écrit sur le mur d'un café de la ville le mot "LIBERTE" avec son propre sang.

Paradoxalement, c'est suite à cette série d'évènements dans lesquels, dans un dernier cri du cœur où cette ''jeunesse souhaite que le pays reste uni '' (Dalal, 2002) que naît le MAK, le mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie. L'accueil violent des manifestants kabyles par les Algérois et les injonctions *retournez chez vous*[137] a consacré le divorce entre une partie de la population kabyle et le reste de l'Algérie[138].

2.5.2.3.8 Le MAK, le mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie

Farhat Mehenni est une des figures emblématiques du MCB et un des membres fondateurs du RCD et de la Ligue algérienne pour la défense des droits de l'Homme.

---

[137] Zedjiga (2016), co-chercheure.

[138] À ce propos, Kamira Nait Sid (2016), présidente du Congrès mondial amazigh((voir Kamira Nait Sid - La Kabylie aux Nations Unies sur https://www.youtube.com/watch?v=4Xb0dDTF-8I) nous dira lors de son passage à Montréal *aujourd'hui, ce qui nous sépare du reste de l'Algérie, c'est bien au-delà de l'identité ou d'un projet de société, mais c'est des rivières de sang* (Nait Sid, 2016). Récupéré sur https://www.wmaker.net/siwel/Conference-de-Massa-Kamira-Nait-Sid-a-Montreal_a9192.html.

Poète engagée, il met sa poésie au service de la lutte politique. Il fonde en 2001, en pleines contestations du printemps noir, le mouvement pour l'autonomie de la Kabylie qui devient en 2013 le Mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie. Le 1er juin 2010, il forme l'Anavaḍ Aqvayli Uɛḍil, le Gouvernement provisoire kabyle à Paris. Dans ce contexte «indépendantiste», la laïcité, inscrite dans les textes fondateurs du MAK, est la pierre angulaire d'un «Nous kabyle» qui se distingue du reste de l'Algérie :

> Pour s'être battue pour la liberté et la reconnaissance de son identité durant les trente années de dictature du Front de libération nationale (FLN), la Kabylie, fer de lance du berbérisme, n'a jamais été gagnée par le raz de marée islamiste algérien. Toutes les élections pluralistes qui s'y sont déroulées depuis 1990 sont là pour le prouver : les islamistes y essuient toujours des échecs. La Kabylie est laïque depuis des siècles. Sa laïcité n'est le fait ni d'une décision violente à la turque ni d'une loi à la française. Elle est simplement culturelle et répond au besoin de liberté de chaque individu et de chaque village, mais aussi à la nécessaire solidarité entre tous ses enfants (Mehenni, 2014)[139].

Ainsi, cette distinction ne s'articule pas seulement autour de la langue et de l'histoire, mais aussi autour de la revendication de la laïcité comme une valeur kabyle et une marque distinctive des kabyles. Ainsi, le serment des Kabyles *Jma liman*, qui signifie 'Au nom de toutes les fois'' consacre le principe du respect de la pluralité religieuse et de la liberté de conscience, et l'organisation traditionnelle kabyle qui sépare le pouvoir religieux et la gestion de la cité consacre la neutralité de l'État en matière religieuse. Ces éléments sont autant d'éléments qui sont mobilisés par les leaders du MAK : la laïcité est un principe fondateur d'un État kabyle. Le point 7 du procès-verbal[140] du troisième congrès du MAK qui s'est tenue le 26 février 2016 en Kabylie est explicite :

> 7- Réaffirmer les points de souveraineté adoptés lors de la convention nationale kabyle, à savoir:

---

[139] Mehenni, F. (2014, 1er octobre). La Kabylie est une terre de résistance à l'islamisme. *Le Monde*. Récupéré de https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/10/01/la-kabylie-est-une-terre-de-resistance-a-l-islamisme_4498092_3232.html

[140] https://www.siwel.info/proces-verbal-du-3eme-congres-du-mak_7821.html

- Le kabyle est la langue nationale et officielle du futur État kabyle.

- La laïcité est son socle social et aucune religion ou dogme ne prévaudra en son sein.

- L'identité et les attributs démocratiques du peuple kabyle sont des valeurs immuables de la nation kabyle.

Ainsi, comme le mentionne Plantade :

> L'histoire de la Kabylie est émaillée de mouvements violents à forte connotation religieuse, depuis les Chrétiens donatistes du 4ème siècle jusqu'à la confrérie musulmane Rahmaniya du 19ème siècle en passant par les Kotamas chi'ites du 10ème siècle. Pourtant, outre une pratique spécifique de l'islam, la société kabyle a développé au cours des siècles un fonctionnement institutionnel (la *tajmaat*) garantissant une séparation souple entre les affaires religieuses et celles de la Cité. Par ailleurs, suite à la conquête française de l'Algérie, de nombreux Kabyles ont adhéré à la vision laïque prônée par les républicains français. L'ensemble de l'élite intellectuelle, artistique et politique kabyle contemporaine forme ainsi un bloc « laïciste » atypique dans le paysage algérien, lequel freine encore aujourd'hui l'émergence d'un islam politique puissant en Kabylie (Plantade, 2012).

C'est dans le sens de freiner l'émergence d'un islam politique puissant en Kabylie que, selon le MAK, un état kabyle s'impose, car le maquis kabyle a été transféré aux islamistes et le reste du territoire aux forces de l'ordre. La présence de ses derniers étant justifiée par la présence des islamistes qu'ils sont sensés combattre, des barrages militaires se multiplient sur les routes de Kabylie en en faisant une zone militarisée.

> Le terrorisme islamiste n'a été transféré en Kabylie qu'à partir de 1997, lorsque le pouvoir algérien conclut un accord de paix avec l'Armée islamique du salut (AIS). Pendant cinq ans, alors que le terrorisme ravageait Alger et ses environs (1992-1997), la Kabylie faisait figure de pays paisible et sûr. (...). Dès 1995, les Kabyles furent les premiers à s'organiser et à prendre les armes contre le terrorisme islamiste. L'accord signé entre le pouvoir et l'AIS en 1997 avait besoin d'un bouc émissaire : la Kabylie, qui refusait d'accepter un Etat arabo-islamique. La fin du terrorisme posait problème au régime algérien. En son absence, comment justifier la présence de l'armée en Kabylie ? (...). Les terroristes sont autorisés à se venger contre les Kabyles et l'armée est chargée de leur garantir la liberté d'action et l'impunité. Ce sont les barrages militaires qui protègent à ce jour la circulation de ces nervis (Mehenni, 2014).

Par ailleurs, cette politique d'islamisation salafiste de la Kabylie ne tend pas seulement à islamiser la jeunesse kabyle, mais à ternir sa réputation[141] :

---

[141] L'assassinant d'Hervé Gourdel s'inscrit, selon Mhenni, dans cette logique. Mehenni. F. (1 octobre 2014). La Kabylie, terre de résistance à l'islamisme. *Le Monde.* Récupéré de :

Les terroristes islamistes amnistiés sont envoyés en tant qu'imams en Kabylie. Nombre d'entre eux ont été chassés par les comités de village pour avoir incité à la haine et au meurtre. Le maintien du terrorisme en Kabylie permet de faire passer, auprès des médias internationaux et des chancelleries, la thèse suivante : « Le pouvoir algérien se bat contre le terrorisme islamiste. Il fait de son mieux, mérite le soutien de l'Occident. Mais le terrorisme ne subsiste qu'en Kabylie, qui se bat contre ce même pouvoir. Les Kabyles sont donc, sinon les complices des terroristes, du moins leurs alliés objectifs ! » Par conséquent, le pouvoir algérien serait à encourager dans sa lutte contre les Kabyles qui l'empêchent d'éradiquer les terroristes. L'astuce est diabolique (...). La Kabylie n'a pas d'État, pas de service de sécurité. Les militaires et les terroristes islamistes sont armés, les Kabyles non.

---

https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/10/01/la-kabylie-est-une-terre-de-resistance-a-l-islamisme_4498092_3232.html

CHAPITRE III

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

3.1 Introduction

L'objet de notre recherche est de saisir l'expérience que des membres de la communauté kabyle ont vécue par rapport au débat sur la laïcité au Québec et les raisons pour lesquelles ils l'ont soutenue. Cependant, l'élaboration de notre question de recherche ne s'est pas déployée à partir d'une hypothèse dont nous voulions vérifier le fondement. L'articulation de notre question de recherche est elle-même l'expression un processus «itératif» entre données et analyses. Ce processus a été motivée par la curiosité d'explorer le sens de la mobilisation de quelques membres de la communauté kabyle pour la charte de la laïcité. C'est dans ce sens que la théorisation enracinée s'est imposée à nous, car un des éléments qui distingue la méthodologie de la théorisation enracinée (MTE) sur le plan de sa fonction en sciences est qu' :

> elle ne cherche pas à prouver quoi que ce soit. Elle vise plutôt l'exploration de situations, l'identification de concepts pertinents et la génération d'hypothèse. Sa finalité est de saisir la variabilité et la complexité du comportement humain. L'aboutissement du travail d'exploration ne constitue pas tant un ensemble de découvertes ou la reconnaissance d'une « vérité», mais plutôt l'élaboration d'une interprétation théorique qui permette de mieux saisir et de mieux comprendre les phénomènes humains (...)» (Corbin, 2012, p. IX).

Ce qui nous a semblé pertinent ce n'est pas tant une démarche explicative de ce que fait la laïcité, mais une démarche compréhensive qui questionne ce que la laïcité nous fait faire. Le « nous » étant aussi bien la communauté «accueillante» que la

communauté «accueillie» ce qui implique la compréhension des contextes d'origine et d'accueil. Dans cette perspective, la théorisation enracinée, a été mobilisée dans le processus de recherche lui-même ainsi que dans l'analyse des données. Au-delà des fondements de la théorisation ancrée comme démarche et comme méthode d'analyse, le plus important pour nous, dans ce premier exercice de mise en relation, c'est de permettre à notre pensée de prendre des risques entre cette espace antinomique de la déduction et de l'induction en réduisant cette antinomie, car :

> (...) Peut-on considérer la séparation entre la rigueur de la déduction et la fécondité de l'induction comme absolue, se demande H. Lefebvre. (...). On peut donc réduire l'antinomie classique entre induction et déduction, en constatant : 1^0 que la déduction du syllogisme[142] formel pur est, à la limite, une tautologie si son contenu ne lui ajoute rien; 2^0 que l'induction rigoureuse est rarement utilisable, car on n'est jamais sûr d'avoir la liste complète des objets d'où l'on extrait la loi les concernant; (...). Dans les deux cas, la pensée prend un risque, établit un compromis entre rigueur et invention (Grawitz, 2001, p. 19).

3.2 La théorisation ancrée ou enracinée

Dans le cadre de ce travail, nous utilisons les termes de théorisation ancrée ou enracinée selon les auteurs. *The Grounded theory* est l'expression qui est traduite par plusieurs expressions dont la plus répandue est «théorie ancrée» (Luckerhoff, Guillemette, 2012). Si ces auteurs font partie de ceux qui optent pour la théorisation enracinée, c'est pour des raisons sémantiques :

> Bien que le terme *grounded* ait plusieurs significations en anglais, jamais il ne signifie «ancré». Un ancrage empêche un bateau (ou une maison, par exemple) de bouger; cette symbolique est contraire aux fondements épistémologiques de la *Grounded Theory*. On ne trouve dans aucun texte en anglais sur la *Grounded Theory* le lien synonymique avec *anchored*. Par contre, la symbolique de l'enracinement est une façon de nommer le processus que constitue cette méthodologie, un processus qui constitue à constamment lier construction théorique aux données du terrain, un processus qui n'est jamais complètement terminé. Le terme «enracinée» correspond à la famille sémantique anglaise des mots «*field*», «*root*», «*grounde*», etc. (Luckerhoff et Guillemette 2012, p. 7).

---

[142] Dans le texte, le syllogisme de Socrate : Socrate est un homme, tous les hommes sont mortels, donc Socrate est mortel. Ce syllogisme permet de reconnaitre la nature mortelle de Socrate par un raisonnement déductif (Grawitz, 2001, p. 16).

3.3 Les prémisses de la théorisation ancrée : origine

Mise au point par Pierre Paillé, professeur à l'Université de Sherbrooke, l'expression de théorisation ancrée est une « traduction » de *Grounded Theory*, introduite dans les années 1967 par deux sociologues américains, Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss dans l'ouvrage *The Discovery Of Grounded Theory; Strategies for Qualitative Research*. Les deux auteurs sont respectivement issus des universités de Columbia et de Chicago et leur approche méthodologique provient de leur travail de recherche portant sur le processus de « mourir à l'hôpital » publié en 1965 : *Awareness of Dying*. Traduit en français par Marc-Henry Soulet et Kerralie Oeuvray en 2010 et préfacé par Pierre Paillé, *The Discovery of Grounded Theory* aborde une méthode de recherche dont l'intérêt, loin de s'épuiser, quoique «d'abord limité à la communauté sociologique, s'est généralisé à toutes les disciplines des sciences humaines et sociales (Paillé, dans Glaser et Strauss, 2010, p. 24). En partant du postulat que les individus agissent en fonction du sens qu'ils accordent à leur environnement social et à leurs expériences personnelles (Bowers, 1988) et en s'appuyant souvent sur l'observation directe et participante, elle s'inscrit dans le courant de la recherche qualitative. Empirique et inductive, elle met l'accent sur la compréhension des processus qui permettent aux individus de produire et de donner un sens à leur expérience ainsi qu'à leur environnement (Hutchinson, 1993).

> La théorisation ancrée est une méthode d'analyse qualitative « visant à générer inductivement une théorisation au sujet d'un phénomène culturel, social ou psychologique, en procédant à la conceptualisation et la mise en relation progressive et valide de données empiriques qualitatives » (Paillé, 1996, p. 184).

Cependant, il ne faut pas se laisser effrayer par le terme de théorisation, car

> théoriser ne signifie pas viser la production de la grande théorie à laquelle tous rêvent, mais que peu ont eu le privilège de contempler. Un reproche que l'on peut adresser à la *grounded theory* comme les ouvrages existants la définissent est qu'elle entretient de telles prétentions, ce qui a pour effet d'éloigner des utilisateurs potentiels sous le prétexte qu'ils ne veulent pas «faire une théorie». Or qu'est-ce que théoriser? C'est dégager le sens d'un événement, c'est lier dans un schéma explicatif divers éléments d'une situation, c'est renouveler la compréhension d'un phénomène en le mettant différemment en lumière. En fait, théoriser, ce n'est pas, à strictement parler, faire cela, c'est d'abord aller vers cela; la théorisation est, de façon essentielle, beaucoup plus un processus qu'un résultat » (Paillé, 1994, p. 149).

Ainsi, la théorisation ancrée ne s'inscrit pas dans un modèle hypothético-déductif et n'a pas pour objectif de vérifier une théorie, mais d'en produire dans le sens de renouveler la compréhension d'un phénomène. Elle est « à la fois le processus et le résultat, tout en indiquant que le résultat lui-même n'est pas une fin, mais plutôt l'état dans lequel se trouve, à un moment donné, une construction théorique donnée » (Paillé, 1996, p. 184). Par ailleurs, elle est toujours enracinée dans les données que livre le terrain. Aussi,

> Démarche « itérative de théorisation progressive d'un phénomène », la direction que prend la recherche est dictée par les données et dans la praxis dans un but de théorisation sans que son évolution ne soit liée au nombre de fois qu'un mot ou qu'une proposition apparaissent dans les données (Paillé, 1994).

L'analyse par théorisation ancrée ne commence donc pas après l'étape de recueil de données, mais en même temps. Ainsi, la formulation de notre question de recherche ne part pas d'une hypothèse de travail de recherche, mais elle est déjà le résultat d'une codification, d'une catégorisation et d'une mise en relation des données qu'une attention métacognitive nous a permis de mettre en relief au fur et à mesure que nous développons notre compréhension de l'approche méthodologique. C'est par le « jeu d'approximations successives » que permet son aspect itératif que l'analyse par théorisation ancrée procède à « la conception de son objet » et à la théorisation des phénomènes qui l'articulent en se basant sur cette congruence empirique qui met en évidence les singularités du terrain et ce qu'il y a de plus substantiel dans les données empiriques.

3.3.1 Contexte d'émergence et caractéristiques

Allant à contre-courant de la sociologie américaine des années 1960, la théorie ancrée propose un « renversement de la situation » :

> D'un côté, une prétention à une théorie hégémonique du social, testée à répétition selon une logique de fractionnement en une multitude de variables; de l'autre, une politique des petits pas dont le point de départ est une réalité locale et contextuelle qu'il s'agit de hisser à un niveau théorique par un travail méthodique de terrain (Paillé, dans Glaser et Strauss 2010, p. 24).

Cette opposition ne doit pas occulter ce que la théorie ancrée doit à son époque, car elle plonge ses racines dans la tradition américaine de recherche de terrain, l'École de Chicago dont la sociologie se caractérise par l'intégration d'une recherche qui privilégie le terrain dans laquelle s'inscrivent Glaser et Strauss (ce dernier faisant partie de la deuxième génération de cette école de pensée). Il n'est donc pas surprenant que l'on retrouve une forte influence de George Herbert Mead et de J. Dewey sur les auteurs de la théorie ancrée. Concernant Mead, Paillé affirme que : « Mead est (...) est une figure centrale dans notre enquête des racines de l'approche de la théorie ancrée, car il est tout à la fois l'une des figures du pragmatisme, un acteur important à l'Université de Chicago et l'inspirateur de l'interactionnisme symbolique » (Paillé, dans Glaser et Strauss, 2010, p. 37) En effet, l'héritage de l'interactionnisme symbolique introduit par George Herbert Mead en psychologie sociale (et explicité par Herbert Blummer) est une des sources conceptuelles de la théorie ancrée :

> Cette approche ne peut pas se concevoir, historiquement, en dehors de la matrice conceptuelle de l'interactionnisme qui est aussi d'ordre méthodologique à partir du moment où, de manière cohérente, la sensibilité interactionniste va de pair avec une écoute et une observation de l'autre et de ses catégories propres, dans son univers d'interactions, selon une logique qui est à découvrir et non à vérifier » (Paillé, dans Glaser et Strauss, 2010, p. 27).

Par ailleurs, le pragmatisme fait aussi partie du réseau conceptuel sur lequel prend appui la méthode ancrée. En effet, Glaser et Strauss s'inspirent du pragmatisme de J. Dewey (1859-1952) (Paillé, dans Glaser et Strauss 2010). Étymologiquement, le terme pragmatisme a une racine grecque *pragma* qui signifie le résultat de l'action, praxis en grec et qui, même dans le langage courant, met l'accent sur le souci d'être proche du concret en évitant les idées vagues et imprécises. Philosophiquement, elle désigne une école de pensée fondée par Charles Sanders Peirce et compte parmi ses figures classiques emblématiques William James et John Dewey. Pour ces derniers, le pragmatisme, en se voulant une réaction au cartésianisme et ses dérives « rationalisantes » sans pour autant renoncer à la logique, pense l'action dans le sens de son utilité. Richard Rorty illustre cette position chez Dewey en disant de ce dernier

qu'il ne pratique la philosophie que pour mieux saisir les réalités politiques et communautaires auxquelles sont confrontés la société et l'individu. C'est dans cette vision « deweyenne » que s'inscrit l'approche de Glaser et Strauss qui afficheront la volonté de générer la théorie plutôt que de « la conformer à des vues formées indépendamment » (Paillé, dans Glaser et Strauss, 2010).

3.4 La collecte de données

Notre collecte de données s'est constituée à partir de quatre sources : observation participante, notes de terrain, entretiens et textes médiatiques. C'est ce qui constitue habituellement le corpus à partir duquel le chercheur déploie son analyse :

> Le corpus habituel est celui, classique, de l'anthropologue: notes de terrain, transcriptions d'entrevues formelles ou informelles, documents variés, etc. Le matériel final est le plus souvent sous forme écrite, mais c'est uniquement pour des raisons pratiques. En effet, l'analyse par théorisation ancrée peut porter directement sur les éléments du monde empirique au même titre que sur leur inscription matérielle. Bref, s'il était possible d'analyser directement les comportements observés, la méthode présentée ici s'appliquerait *mutatis mutandis*. C'est pourquoi il est tout à fait envisageable de travailler à partir d'un support vidéo, par exemple. L'analyse par théorisation ancrée est une méthode d'analyse de données empiriques, quel que soit, en fin de compte, le support du corpus de base (Paillé, 1994, p. 151).

3.4.1 L'observation participante

L'observation participante a été la pierre angulaire de notre collecte de données à partir de laquelle se sont déployées les autres sources de données. Un des facteurs qui ont facilité cette observation est une connaissance du terrain qui s'est constituée sur plus de vingt ans, la facilité d'y accéder et la période (de 2013 à 2019) sur laquelle s'est étalée cette observation. Cet accès a permis une variété (tant sur le plan quantitatif que qualitatif) non seulement des entretiens que nous avons eus avec différentes personnes individuellement et en groupes d'une manière formelle et informelle, mais aussi des activités. En effet, les évènements et les rassemblements auxquels nous avions

l'habitude d'assister étaient de plusieurs ordres. D'abord de nombreuses conférences organisées par des associations qui invitent des membres de la communauté scientifique kabyle et non kabyle portant, entre autres, sur la transmission de la culture kabyle dans un contexte migratoire (comme l'enseignement de la langue), l'analyse de la situation politique, sociale, économique du contexte kabyle, algérien, nord-africain ainsi que des enjeux d'ordre géopolitique. Les célébrations comme le nouvel an amazigh (berbère) Yennayer et les commémorations comme le Printemps berbère, l'assassinat de Matoub Lounès s'inscrivent dans une longue tradition associative. Depuis le débat sur les accommodements raisonnables en général et sur la charte de la laïcité en particulier, plusieurs rassemblements (conférences, débats, manifestations) portant sur le thème de la laïcité et de ses enjeux dans le contexte d'origine et dans la société d'accueil se sont multipliés. Aussi, dès le début de notre recherche, nous avons surtout ciblé les évènements portant sur notre sujet de recherche. Par ailleurs, nous avons souvent été invitée à prendre part à des rencontres (interculturelles et intercommunautaires) avec d'autres communautés culturelles comme les Kurdes[143] et les Mohawks[144] et à prendre part à des évènements spéciaux[145] dans le but, entre autres, de nous faciliter la recherche et de l'enrichir.

3.4.1.1 Notre terrain

Nous sommes en lien avec la communauté kabyle du Québec (ou du moins une partie) depuis plus de vingt ans, elle constitue notre communauté d'origine. Pendant 7 ans, nous nous sommes impliquée sur le plan socioculturel et communautaire avant de nous

[143] Notamment la célébration du nouvel an kurde (Newroz) en mars 2016.
[144] La communauté kabyle a tissé des liens avec plusieurs communautés des Premières nations dont le Conseil traditionnel Mohawk de Kahnawake. Des membres de la communauté kabyle nous ont approchée pour prendre part au projet d'écriture de Guylaine Cliche (2016) : *Paroles de paix en terre autochtone, Culture, valeurs et traditions mohawks,* Le jour éditeur. Ce que nous avons fait à travers la rédaction d'un chapitre portant sur quelques valeurs et principes spirituels kabyles.
[145] À titre d'exemple, nous avons été invitée à accompagner des leaders de la communauté kabyle au Parlement canadien le 5 juin 2016 où Mario Beaulieu, alors chef du Bloc québécois, est intervenu en faveur de l'autodétermination de la Kabylie. https://www.youtube.com/watch?v=zvfNXpndcgQ

retirer pour nous libérer de la lourde charge de l'engagement associatif. Ce mouvement ''à l'extérieur de nous-mêmes'' d'être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de notre groupe d'origine comme une communauté culturelle en contexte migratoire ainsi que le contraste engendré par le fait que nous fréquentons d'autres groupes culturels nous a permis de ''moduler à l'intérieur de nous-mêmes'' le mouvement de distanciation nécessaire au décentrement par rapport à nous-mêmes (comme membre d'un groupe) et de saisir la dynamique intercommunautaire et intracommunautaire[146]. Cet engagement est l'une des expériences les plus enrichissantes de notre vie et participe à notre sensibilité théorique. En effet, la théorisation ancrée stipule que la capacité du chercheur à saisir les nuances et les indices dans les données pour en dégager un sens est un élément important dans la construction théorique. Cette sensibilité qui «s'inscrit à la fois entre rigueur et ouverture d'esprit» participe à une meilleure compréhension des phénomènes d'ordre politique, social, culturel et psychologique. En fait, c'est cette sensibilité qui a attiré notre attention sur le thème de la laïcité dans les communautés culturelles pour le questionner et dégager le phénomène qui est à l'œuvre. En effet,

> Pour Strauss et Corbin, (1998), avoir une sensibilité théorique signifie être capable de donner du sens aux données empiriques et être capable de dépasser l'évidence d'une première interprétation[147] pour découvrir ce qui semble caché au sens commun. La «sensibilité théorique» exige un enracinement dans les données empiriques et, en même temps, une certaines distanciation théorisante (Guillemette, 2006). Il s'agit d'une «attention» aux données empiriques et d'une mise en «perspective théorique» avec laquelle avec laquelle les données sont perçues et interprétées. Ainsi le concept de sensibilité théorique désigne d'abord l'ouverture à ce que les données «disent». Strauss et Corbin (1998) en parlent en termes «d'écoute» des données (Plouffe, Guillemette, 2012, p. 95).

Toutes les notes de terrains et les entrevues informelles que nous avons eues avec une partie de nos co-chercheurs et d'autres personnes qui ne font pas partie de notre échantillonnage ont contribué à articuler non seulement notre problématique, mais à faire émerger une cohérence qui se décline sur plusieurs facettes, car,

---

[146] En l'occurrence des similitudes et des divergences et, à titre d'exemple, le rapprochement ou la tentative de rapprochement entre Kurdes, Kabyles, Premières nations, Imazighen (Berbères) de Lybie, de Tunisie et du Maroc n'est pas anodin.

> Contrairement à la méthode ethnographique, où l'immersion sur le terrain est distinguée de l'analyse des données (Laperriere, 1997), la MTE se caractérise par un mouvement itératif qui établit une circularité entre l'immersion sur le terrain, l'analyse des données et la théorisation. (St-Denis, 2012, p. 240).

Par ailleurs, la méthodologie de la théorisation enracinée est en accord avec la réflexion que nous avons menée sur cet élément fondamental de la recherche, la subjectivité et l'objectivité du chercheur.

Le regard de l'anthropologue et par extension le regard du chercheur est investi de la réflexion d'un Laplantine ou d'un Rivière qui nous ont sensibilisée à l'importance d'assumer notre subjectivité; ou d'un Devereux qui nous apprend à mobiliser notre subjectivité comme une ressource et à passer de «l'angoisse à la méthode» :

> Par bonheur, ce qu'on appelle les « perturbations » dues à l'existence de l'observateur, lorsqu'elles sont correctement exploitées, sont les pierres angulaires d'une science du comportement authentiquement scientifique et non – comme on le croit couramment – un fâcheux contretemps dont la meilleure façon de se débarrasser est de l'escamoter (Devereux 1980, p. 30).

Parallèlement, cela fait plus de vingt ans aussi que nous vivons dans la société québécoise[148] et que nous sommes **imprégnée** de cette culture avec tout cela implique ne serait-ce que dans le regard entre « mêmeté » et « étrangeté » à la fois à l'intérieur de notre communauté d'origine et de notre société d'accueil. C'est dans cette double appartenance ou dans ce double espace que les propos de Balandier prennent tout leur sens pour nous :

> À l'intérieur même des sociétés occidentales et occidentalisées, des secteurs issus de la surmodernité émergent comme des terres ignorées, des Nouveaux Nouveaux Mondes. Il est urgent de s'engager dans l'exploration de ces régions de l'inédit, sous peine de devenir de plus en plus étranger au monde qui se fait et à soi-même. La communication se manifeste clairement sous deux aspects étroitement liés : inter-culturels et intra-culturels (Balandier, 2008, p. 57).

---

[148] Même dans note contexte d'origine, nous avons évolué sur au moins trois langues et trois cultures. Ce qui nous a permis de développer une sensibilité culturelle et a facilité le développement d'un sentiment d'appartenance multiple.

C'est aussi à partir de ce double espace d'appartenance que nous privilégions the *native point of view* [149], c'est-à-dire « lire par-dessus l'épaule » de la population étudiée comme le préconise un certain courant anthropologique (Balandier, 2008).

3.4.1.2 L'entretien plutôt qu'entrevue

La définition de Grawitz apporte les précisions suivantes :

> Le terme «entrevue» semble représenter en français la traduction la plus littérale de l'anglo-saxon interview, mais le mot dans notre langue a un sens différent. Il comporte une nuance utilitaire, un élément d'arrangement en tout cas d'exception, dont rend compte l'expression «ménager une entrevue». Le terme entretien correspond mieux à la notion anglaise d'interview. L'interview, dans le langage courant, revêt un aspect journalistique, souvent spectaculaire, alors que l'entretien conserve un caractère sérieux et confidentiel. C'est la rigueur de la technique qui distingue l'entretien du sens du langage courant (Grawitz, 2001, p. 643).

Nous faisons nôtre ce terme d'entretien et la définition que Grawitz en donne : c'est un procédé d'investigation scientifique, utilisant un processus de communication verbale, pour recueillir des informations, en relation avec le but fixé (Grawitz, 2001, p. 644). Comme le précise Boutin, la nécessité d'un positionnement idéologique s'impose au chercheur :

> Le chercheur qui décide de recourir à l'usage de l'entretien de recherche pour recueillir des données doit d'abord et avant tout se positionner en ce qui concerne le paradigme idéologique auquel il adhère. S'il se situe dans l'axe positiviste, il fera appel à une démarche qui donne la priorité à la recherche de l'objectivité; s'il opte pour une position phénoménologique, il mettra en perspective la dimension subjective sans pour autant rejeter le souci d'une certaine objectivation, comme le rappel Maitre (1975). Il s'agit de faire montre d'une préoccupation de tous les instants en ce qui concerne la recherche du « sens véritable d'une situation donnée», pour reprendre une expression familière aux phénoménologues. Ici, il ne s'agit pas de procéder

[149] Nous ne pouvons pas nous empêcher de signaler la compréhension même du point de vue de l'indigène en kabyle : ***mis n'tmurt*** qui signifie le fils du pays. Le fils du pays est aussi le Québécois et l'Amérindien. Nous le signalons, car dans les entretiens déjà réalisés, nous observons une grande sensibilité chez nos cochercheurs au fait qu'être un fils du pays est important et cela place la relation à la société d'accueil dans une autre perspective, la vision africaine de Kabylie. Le respect de l'ordre de préséance est un élément fondamental dans la spiritualité africaine : nous devons respecter ceux qui nous ont précédés sur le chemin de l'histoire.

> à une généralisation (*generalizability*) des résultats obtenus, comme c'est le cas en quantitatif, mais bien d'avoir accès aux catégories culturelles et aux hypothèses à partir desquelles les personnes interviewées se représentent et construisent le monde (Boutin, 2000, p. 17).

Par ailleurs, comme le préconise Boutin, entre autres, nous nous sommes gardés d'opposer l'approche quantitative et qualitative. Cette «disposition d'esprit» nous a aidée à clarifier nos intentions de recherches et, ce faisant, nous avons tenté d'apprivoiser cette «position dialectique entre ces deux approches comme le suggère Bourdieu (1980) (Boutin, 2000).

La posture phénoménologique[150] nous a permis d'appréhender nos entretiens à partir de cette ''docte ignorance'', dès lors qu'on est en terrain, car nous sommes devant des sujets qui nous aident à comprendre la réalité investiguée et à la documenter. Ainsi, la personne interviewée est un co-chercheur qui possède l'expertise (Bowers, 1988). Nous ne savions pas, au départ, combien de personnes nous devions interviewer. La collecte et l'analyse des données s'étant élaborées dans une circularité qui a permet de faire des va-et-vient d'une manière constante pour clarifier les hypothèses de travail qui ont émergé lors des entretiens a permis, entre autres, de faciliter la constitution de l'échantillonnage théorique. Nous nous sommes arrêtée à huit (8) personnes dès qu'il y a eu saturation (en rapport avec la laïcité) et constitution d'un échantillon théorique : la laïcité valeur universelle dans le contexte québécois et valeur kabyle dans le contexte kabyle, la spiritualité kabyle ou le rapport au sacré dans la culture kabyle, mobilisation pour la défense de la laïcité un continuum entre l'Algérie et le Québec, la préservation de l'identité kabyle un continuum entre l'Algérie et le Québec, la résistance à travers

[150] Nous utilisons le terme de phénoménologique dans son sens à la fois étymologique et husserlien : c'est principalement dans l'école philosophique allemande que la phénoménologie s'enracine avec Edmond Husserl (1859-1938). Étymologiquement, elle signifie l'étude des phénomènes. *Phainomena* est le terme grec qui désigne «ce qui apparaît». Ainsi, la lecture phénoménologique préconise le retour «aux choses elles-mêmes» et une « analyse descriptive de « ce qui est là», de ce qui est donné immédiatement dans l'expérience, dans le vécu (*im Erleben*) et par la « perception interne » (Baumgartnert, 2003). Descriptive, donc, elle s'inscrit dans une vision compréhensive (verscterein) qui s'oppose à une vision explicative (erlkleiren) où l'expérience vécue est essentielle.

l'histoire aux colonialismes, la postcolonialité, l'expérience de l'intégrisme islamiste des années 1990, la propagation de l'islamisme au Québec, le refus de s'identifier comme arabe et musulman, l'identification arabo-musulmane s'inscrivant dans une posture orientaliste et révélant certaines limites des politiques d'immigration et leurs couleurs idéologiques[151]. Ce sont ces entrevues enregistrées entre juillet 2016 et juillet 2017 que nous considérons comme formelles et sur lesquelles porte notre analyse. Cependant, comme nous l'avons mentionné plus haut, les échanges informels que nous avons eus avec des dizaines de personnes, membres de la communauté kabyle (autres que nos co-chercheurs) et la période sur laquelle s'est étalée cette recherche[152] a grandement contribué à camper les entretiens de nos co-chercheurs dans une vision plus globale[153]. Nous avons eu recours à plus d'un entretien par personne. Aussi, ce qu'illustre le mieux le type d'entretiens que nous avons eus avec nos co-chercheurs est une liberté réciproque, ce qui nous amène à les désigner comme entretien en profondeur, car comme le précise Grawitz en le décrivant :

> L'attitude de l'enquêteur peut être plus ou moins directive, mais de toute manière, c'est lui qui, à la différence de l'entretien précédent, suggère le domaine à explorer. Il garde une liberté entière dans la façon, de conduire l'entretien, ainsi que l'enquêté d'y répondre. Une série de séances peut être utile. Comme dans l'interview clinique, l'enquêteur observera le contenu latent et analysera les données de façon qualitative. Le but de l'entretien est, comme le précédent[154], centré sur l'individu, mais avec deux différences : d'une part le but n'est pas forcément thérapeutique, d'autre part l'objectif est limité (Grawitz, 2001, p. 647).

La majorité des entretiens se sont déroulés majoritairement en français avec quelques passages en kabyle[155]. Une co-chercheure (Zedjiga, C4) sur huit (1/8) nous a accordé

---

[151] Comme les partis de gauche et de droite, par exemple.

[152] Cela nous permis de voir comment le débat sur la laïcité a évolué, comment la communauté kabyle évolue au Québec et en résonnance avec la situation de la Kabylie, de l'Algérie, en Afrique du Nord et dans ce l'on appelle le monde arabe et musulman.

[153] En ce sens, le phénomène de la mobilisation pour la laïcité et la remise en question de l'hégémonie arabo-musulmane dépasse le cas de la Kabylie et pointe un phénomène plus large dont l'ampleur est non seulement nord-africaine, mais concerne les pays dits arabo-musulmane. Nous tenons à le souligner, car cela implique que la Kabylie peut être appréhendée comme un idéal type au sens webérien du terme.

[154] C'est-à-dire l'entretien clinique psychanalytique ou psychiatrique.

[155] En fait, les passages en kabyle souvent reformulés en français par nos-cochercheurs excepté les passages qui sont de l'ordre de proverbes, d'adages, de références spirituelles.

la majorité de l'entretien en kabyle (que nous avons traduit dans le cadre de ce présent travail) avec quelques passages en français. Les entretiens que nos co-chercheurs nous ont accordés se rapprochent de la description qu'en fait Boutin : «l'entretien en profondeur (*depth interview*) combine, selon Seidman (1991), l'interview de type histoire de vie[156] et l'interview centré» (Boutin, 2000, p.27). Par ailleurs, si le nombre de personnes interviewées est restreint, le nombre d'heures passées avec chacune d'elle est de huit (8) heures en moyenne d'une manière formelle (avec enregistrement). De plus, nous avons sollicité nos co-chercheurs à chaque fois que nous voulions vérifier une information et en valider la compréhension. Si nous devions quantifier le temps que chacun de nos co-chercheurs nous a consacré, autant par le biais de contacts téléphoniques, électroniques que présentiels, nous l'estimerions à cinq heures. C'est en ce sens que nos entretiens nous ont aidée «à contrer certains biais propres à l'observation participante» comme le précise Boutin : « l'entretien permet à l'observateur participant de confronter sa perception de la «signification» attribuée aux événements par les sujets à celle que les sujets expriment eux-mêmes» (Boutin, 2007). Ces contacts informels et répétés ont constitué la base de nos notes de terrain. Cependant, si le temps que nous ont accordé nos co-chercheurs était précieux et nous a facilité notre travail, la transcription des entretiens et la constitution des verbatim a été fastidieuse !

3.4.2 Les textes médiatiques

En plus des entretiens que nous avons réalisés avec nos co-chercheurs, nous nous sommes penchée sur des textes médiatiques soit produits par eux ou par des leaders d'opinion au sein de la communauté kabyle, auxquels se sont ajoutés des articles de

[156] La majorité de nos co-chercheurs 6/8 nous ont accordé des entretiens où le récit de vie tenait une grande place.

journaux[157] , des vidéos tournées sur «You Tube»[158] ou encore des textes d'opinions publiés sur des sites communautaires comme KabyleUniversel. En effet, les leaders

> (...) Les moyens électroniques de diffusion de l'information ont bouleversé d'une manière décisive le champ plus vaste des médias de masse et autres vecteurs traditionnels d'information. (...). Ce genre de médias modifie le champ où s'exercent les moyens de communication de masse, car ils proposent de nouvelles possibilités et de nouveaux terrains où construire des moi et des mondes imaginés. C'est une question de relations. Les médias électroniques indiquent et reconstituent un champ beaucoup plus vaste, où l'écrit et les autres moyens de communication orale, visuelle et auditive continueront d'avoir de l'importance. La transformation par signaux audio et vidéo, la séparation croissante entre l'espace public du cinéma et l'espace moins ouvert de la projection vidéo, les effets d'inscription immédiate de ces informations dans le discours public et leur connotation séduisante, cosmopolite et inventive, permettent à ces nouveaux médias électroniques (qu'ils soient associés à l'information, à la politique, à la vie familiale ou au domaine du divertissement ou du spectacle) de mettre en question, de subvertir et de modifier les autres moyens d'accession au savoir (Appadurai, 2001, p. 30).

d'opinions kabyles écrivent et éditent des livres, des articles de journaux et des textes dans lesquels ils prennent position pour la laïcité et remettent en question le bien fondé du discours qui dénonce l'islamophobie. Ces productions représentent des espaces d'expression qui s'inscrivent dans une stratégie de visibilisation et de transmission qui étayent les positions de nos cochercheurs. Nos co-chercheurs sont, en tant qu'acteurs sociaux, producteurs de discours et c'est cette revue médiatique que nous avons mis en relief dans notre problématique. La sélection de ces textes a été induite par nos co-chercheurs soit, en les proposant eux-mêmes, soit en les sélectionnant par rapport au besoin de les comprendre ou d'étayer leurs propos. Une partie de la littérature

---

[157] Comme la lettre parue dans le *Journal de Montréal* citée plus haut.

[158] Dans notre recherche, nous avons remarqué que des pans de l'histoire kabyle, algérienne, nord-africaine ainsi que des événements importants comme la mort de Matoub Lounès et le printemps berbère ne sont pas pris en charge par les canaux d'information officielle algérienne. Conséquemment, ce sont des individus qui le font sur You Tube et sur la toile virtuelle. Nous prenons en compte ce médium pour deux raisons. La première est qu'il est une source d'information importante quant à la façon dont se perçoivent les sujets et la manière dont ils prennent en charge la narration de leur histoire. Deuxièmement, que des individus prennent en charge l'histoire de la Kabylie et des Berbères est en soi l'expression du phénomène suivant : ces sujets prennent en charge la narration de leur propre histoire parce qu'elle n'est prise en charge par les autorités officielles ou qu'elle l'est d'une manière qui ne correspond pas à leur vécu. Cette remarque est le résultat d'une de nos observations lors d'une conférence donnée par Karim Akouche, écrivain et dramaturge kabyle d'expression française lors d'un hommage que la communauté sépharade lui a rendu.

scientifique a été mobilisée à partir des catégories qu'ils ont eux-mêmes mis de l'avant pour expliquer leurs positions par rapport à la charte de la laïcité.

3.4.3 Nos co-chercheurs

En fait, nos co-chercheurs sont intimement liés à notre terrain et leur recrutement a été précédé par plusieurs dizaines de courts entretiens informels au sein même de notre terrain d'observation et pendant nos enquêtes : lors de conférences, de rassemblements ou encore d'événements communautaires (célébrations ou commémorations) nous avons échangé avec plusieurs personnes sur différents thèmes[159] concernant la vie politique québécoise ou kabyle et algérienne :

> En MTE, le corpus de données est constitué à la manière des *field researches* ou des enquêtes de terrain, telles qu'elles existent depuis le début du siècle dernier en recherche qualitative, notamment chez les anthropologues : notes de terrains, entrevues, documents variés (Plouffe, Guillemette, 2012, p. 93).

Ce qui nous a guidée c'est la volonté de trouver des personnes différentes, car, comme le préconisent Guillemette et Lapointe, nous voulions avoir une certaine variété. Sans établir une grille sophistiquée de critères de sélection, nous avons sollicité des femmes et des hommes qui ont des sensibilités politiques, idéologiques et religieuses (que ce soit dans le contexte québécois ou kabyle) différentes et qui fréquentent des associations et des groupes socio-culturels et politiques différents et d'autres qui n'en fréquentent aucune et qui se défendent de toute appartenance de quelque ordre soit-elle ! Cette étape s'inscrit dans la logique de l'échantillonnage théorique.

---

[159] Nous y reviendrons.

3.4.3.1 L'échantillonnage théorique

Comme le rappelle Paillé, l'échantillonnage théorique est un procédé qui caractérise la *grounded theory* et dont le principe consiste à :

> «échantillonner la théorie en voie d'élaboration tout comme on échantillonnerait la population d'une étude. Ainsi, au lieu d'échantillonner des individus différents (selon le sexe, l'âge, la situation économique, etc.) il s'agit d'échantillonner les diverses manifestations d'un phénomène (représenté par une catégorie, un modèle ou une théorie en émergence)» (Paillé, 1994, p.178).

Autrement dit, l'échantillonnage théorique diffère de l'échantillonnage statistique :

> L'échantillonnage représente une population, alors que dans l'échantillonnage théorique, les données recueillies (nécessairement partielles et donc pouvant être considérées, à ce titre, comme un échantillon) fournissent de l'information sur une situation. Le chercheur s'inscrit dans le processus d'échantillonnage théorique en choisissant un «terrain» en fonction des éléments théoriques liés à l'objectif de compréhension du phénomène qui est vécu sur ce terrain et liés aux paramètres de son objet de recherche (Glaser et Strauss, 1967) (Plouffe, Guillemette, 2012, p. 99) .

C'est en partant de ces prémisses que les critères de sélection retenus pour le choix de nos co-chercheurs ont été sélectionnés : être kabyle ou s'identifier comme tel et avoir soutenu la charte de la laïcité en public ou anonymement. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la mobilisation des Kabyles pour la charte de la laïcité, en tant que kabyle, nous a fait prendre conscience que nous ne questionnions plus cette «fausse évidence» à savoir la dichotomie entre une société québécoise complètement sécularisée et une communauté identifiée comme arabo-musulmane exclusivement religieuse. Les deux critères que nous avons sélectionnés - cette sélection comme la construction de la problématique et conséquemment le cadre théorique ainsi que le choix du cadre méthodologique étant le résultat d'un processus itératif entre collecte et analyse de données - prenaient en charge la déconstruction de cette «fausse évidence ». Ce nombre restreint de critères de sélection a facilité le recrutement qui s'est fait «en boule de neige» et a été fructueux en termes de catégories. En effet, une des implications de la perception de cette exclusivité religieuse dont la communauté dite arabo-musulmane est affublée est de penser que la critique de la religion dans ces

sociétés est inexistante. Or, nos co-chercheurs ont abondamment démontré le contraire[160]. Par ailleurs, il a initié un processus de codage et de catégorisation qui a facilité l'émergence d'axes thématiques[161] sous lesquels nous avons pu regrouper les résultats et plusieurs aspects qui articulent la laïcité kabyle[162].

3.4.3.2 Présentation des co-chercheurs

Nous avons utilisé la lettre C pour co-chercheur et le numéro indiquant l'ordre chronologique des entrevues dans les tableaux. Nous avons aussi rajouté la première lettre du pseudonyme.

A pour Aghilas, N pour Noubel, S pour Silya, Z pour Zedjiga, R pour Rabeh, F pour Farroudja, N pour Nanna, W pour Wuccan.

Quant à la présentation de nos co-chercheurs, nous avons opté pour un tableau récapitulatif des fiches sociodémographiques que nous avons élaborées.

[160] Nous avons abordé cet aspect dans la section de la présentation et analyse des résultats.
[161] Nous y reviendrons dans l'analyse des résultats.
[162] Nous y reviendrons dans l'analyse des résultats.

Tableau 3.1
Données sociodémographiques des co-chercheurs

	C1= A	C2 = N	C3 = S	C4= Z	C5 = R	C6 = F	C7 = N	C8 = W
Age	53 ans	60 ans	40 ans	43 ans	55 ans	42 ans	43 ans	65 ans
Sexe	masculin	masculin	féminin	féminin	masculin	féminin	Féminin	masculin
Naissance	Alger	Kabylie	Alger	Kabylie	Kabylie	Kabylie	Kabylie	Kabylie
Statut marital	Marié	Marié	Conjoint québécois	Mariée	Conjoint de fait	Célibataire	Mariée	Marié
Enfants	oui	oui	Sans enfant	oui	oui	Sans enfant	oui	oui
Diplomation universitaire	Cycle supérieur	Cycle supérieur	Cycle supérieur	Cycle supérieur	Cycle supérieur	Cycle supérieur	Collégial	Cycle supérieur
Études en plus au Québec	Universitaire		Universitaires			Universitaire	Universitaire	
Études ailleurs				Europe	Europe			Europe
Situation professionnelle	Travailleur autonome transport	Travaille dans son domaine	Éducation	Surqualifiée :	Travaille dans son domaine	Étudiante	Travailleuse autonome	Travailleur autonome

Langues connues	Kabyle Arabe dialectal et classique Français	Kabyle Arabe dialectal Français	Kabyle Arabe Français	Kabyle Arabe Français	Kabyle Arabe Français Italien	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français
Langues parlées À la maison	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français	Kabyle Français
La mère parle exclusivement kabyle	+	+	+	+	+	+	+	+
Religion du milieu familial des parents	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré	Rapport kabyle au sacré

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS

4.1 Introduction

Cette section porte essentiellement sur l'analyse des résultats des entretiens. Ces derniers sont présentés sous forme de tableaux dans le but d'en donner une vue d'ensemble à la fois détaillée, claire et concise. Plusieurs de ces tableaux ont déjà fait l'objet d'une analyse partielle que nous avons intégrée dans la problématique, le cadre théorique et méthodologique. C'est ce qui explique que, dans la forme, le nombre de pages réservé habituellement à la problématique, au cadre théorique et à l'analyse des résultats est différent. En effet, la démarche inductive qui caractérise la perspective paradigmatique de la théorisation ancrée ou enracinée nous a amenée à tisser, en lien avec notre question de recherche, des mises en dialogue entre les différentes données (l'observation participante, notes de terrain, entretiens et textes médiatiques) la littérature scientifique et notre posture de chercheure. Cette dernière est en soi, comme dans un premier tour de piste, l'aboutissement d'une interaction entre les données du terrain et leur analyse. Comme nous l'avons mentionné dans le cadre méthodologique, la trajectoire hélicoïdale caractérise la méthodologie de la théorisation enracinée, car

> Nous rappelons que le principe de trajectoire hélicoïdale s'applique à toutes les phases de la recherche, de la construction de la problématique à la rédaction finale du rapport de recherche (Glaser, 1978), ce qui implique que chaque démarche est interreliée aux autres (Plouffe, Guillemette, 2012, p. 98).

Ainsi, l'analyse des résultats ne se circonscrit pas à cette section de notre travail, mais le traverse du début à la fin. De plus, la forme dynamique hélicoïdale de la mise en dialogue des différents éléments tranche avec la nécessité d'une linéarité logique de l'écriture et de son organisation et qui nous a poussée en dehors de notre zone de confort, l'habitude d'une pensée plus déductive.

Les résultats des entretiens mettent en évidence des éléments en lien avec le contexte d'origine et le contexte de la société d'accueil ce dont nous avons tenu compte dans leur présentation et leur analyse. De plus, nous avons tenu compte de quelques divers aspects qui se sont imposés à nous en émergeant de notre terrain : ils sont l'exemplification de l'appréhension d'un phénomène, en l'occurrence la laïcité au sein d'une communauté culturelle, dans une perspective de communication, un sujet à entrées multiples. Ce faisant, nous ne pouvons que souscrire à l'éclairage qu'apportent Armand et Michèle Mattelart : ils attirent notre attention sur la multitude des disciplines qui s'intéresse à la compréhension des processus de communication comme la philosophie, la sociologie, l'histoire, la psychologie et la politique. L'itération entre les différents pôles des données a confirmé cette interdisciplinarité et nous a amenée à esquisser quelques axes thématiques dans lesquels nous avons situé notre réflexion : l'histoire, les sciences des religions et la communication internationale et interculturelle.

4.2 Laïcité et histoire : le contexte d'origine

Tous nos co-chercheurs se sont référés abondamment à l'histoire de l'Algérie, de la Kabylie, de l'Afrique du Nord comme l'illustrent les tableaux II-III-IV. C'est à partir de cette contextualisation historique dans laquelle ils inscrivent leur mobilisation pour la laïcité, en dialogue avec toutes les autres sources des données (la littérature scientifique notamment) et en lien avec notre question de recherche que s'est déployée une partie de notre cadre théorique : la laïcité en contexte kabyle et les linéaments de la laïcité en Kabylie. Cette partie du cadre théorique et de la problématique constitue

une analyse partielle d'une partie des entretiens que nous inscrivons dans l'axe de l'histoire. Dans cette section nous complétons l'analyse en soulignant quelques enjeux qui y sont reliés comme le colonialisme, la résistance, la postcolonialité.

Tableau 4.1
De l'Antiquité à la colonisation française

Période	C1 A	C2 N	C3 S	C4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
De l'ère mésozoïque (ère des dinosaures) jusqu'à la fin de la préhistoire								+
Antiquité (Massinissa 238-148 av. J.C)							+	
Conquêtes arabo-musulmanes au 7e siècle	+	+	+	+	+	+	+	+
L'Empire ottoman en Algérie (1516-1830)								+

En faisant référence à Fellag, Wakli rappelle que les Imazighen sont les premiers habitants de l'Afrique du Nord :

> *(Rire), et ben oui, Hen ?! comme dit Fellag, on est là bien avant les dinosaures ! Même Afrique ça veut dire tafarka*[163]*, ih ! (rire) ben oui ! Afrique ça vient de chez nous ! Et d'ailleurs, l'Afrique n'a pas perdu son Nord, on est toujours là ! (rire)* (Wakli, 2017)

Nanna, s'inscrit fièrement dans la lignée de Massinissa : *Je suis la digne descendante de Massinissa* (Nanna, 2017), nous y reviendrons.

[163] *Tafarka* signifie jardin en Kabyle.

Tous nos co-chercheurs ont fait référence aux conquêtes arabo-musulmanes d'une manière ou d'une autre. Pour eux, ce n'est pas un chapitre de l'histoire qui est révolu, mais une réalité avec laquelle ils composent. Nous y reviendrons, car chacun la traite de manière différente.

Wakli évoque la période ottomane pour signifier que la seule la Kabylie n'a pas été assujettie au pouvoir turc :

> *Les Turcs n'ont pas pris la Kabylie, hen ? D'ailleurs, les Turcs ont dit aux Français : tant que vous n'aurez pas la Kabylie, vous n'aurez jamais l'Algérie et l'histoire leur a donné raison ...c'est quand même pas la Kabylie ou Abbane qui a signé le traité de la Tafna*[164] ! (en haussant le ton) *c'est pas lui le héros, il est mort de sa belle mort, le héros c'est mon père, il est mort au combat, pas pour défendre une idéologie conquérante, pour simplement défendre son village, sa patrie, sa famille, sa terre...attention ! c'est pas le colonel Amirouche*[165] *qui est devenu l'ami de la France ! C'est pas les ossements*[166] *de Abdelkader qui ont été séquestrés ! une chance qu'il y avait Kamel Hamadi et Noura et...Sadi pour garder la mémoire vivante...et tu vois ce qui me fait vraiment vraiment vraiment mal c'est la fausseté...la fausseté...tu vois comme ils savent que c'est la Kabylie qui a casqué...donc ils ont avancé le chiffre de 1 million cinq cent de martyrs...pas de statistiques pas de de ...R-I-E-N ...pourquoi ? pasque ils veulent justifier ...cacher qu'ils n'ont rien fait ! ils ont distribué des cartes de moudjahid dans toutes les autres régions d'Algérie pour*

---

[164] Après que l'Émir Abdelkader se soit rendu aux Français, il signe le Traité de la Tafna avec le général Bugeaud le 30 mai 1837 dans lequel Abdelkader reconnait la souveraineté de la France en Afrique du Nord. Devenu l'ami de la France où il séjourne paisiblement avec sa famille jusqu'en 1852, Abd el-Kader quitte l'Hexagone avec une compensation financière qui lui sera versée toute sa vie sous la promesse de ne jamais revenir en Algérie. C'est ainsi qu'il finit ses jours en Syrie avec sa famille.

[165] Le colonel Amirouche est l'une des grandes figures de la résistance kabyle et algérienne pendant la guerre d'Algérie. Comme beaucoup de révolutionnaires kabyles et certains autres comme El Houas originaire des Aurès et mort aux côtés d'Amirouche seront occultés de la mémoire collective. Mais si le pouvoir en place les occulte, des chanteuses comme Noura, originaire de Cherchell, une autre région berbérophone d'Algérie et épouse d'un grand artiste kabyle, Kamel Hamadi, chantera Amirouche et l'histoire de la guerre d'Algérie pour palier à cette orchestration de l'amnésie. C'est en 2010 que Sadi déterre cet épisode de l'histoire (voir la note suivante).

[166] Pour plus d'information, lire le livre de Saïd Sadi, Amirouche. Une vie, deux morts, un testament. Le journal *Le Monde* du 18 juin 2010 relate la parution de ce livre en citant un extrait : "Boumediene (futur président de l'Algérie) fit déterrer clandestinement ses ossements deux ans après l'indépendance pour les faire disparaître" dans les caves de l'état-major de la gendarmerie (Mandraud, 2010). R.cupéré de : https://www.lemonde.fr/livres/article/2010/06/18/amirouche-une-vie-deux-morts-un-testament-de-said-sadi_1375008_3260.html

noyer la Kabylie...et ici au Québec ...enfin en Occident partout ils parlent des islamistes...ils justifient ça comme si les islamistes ils se révoltent contre les Occidentaux, faux, c'est faux... (Wakli[167], 2017).

Tableau 4.2
Colonialisme français et Guerre d'Algérie (1830-1962)

Période	C1 A	C2 N	C3 S	C4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
Sœurs Blanches : Les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, congrégation religieuse fondée en 1869 par Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger.					+			
Seconde Guerre mondiale			+					
Père Dallet : dictionnaire kabyle français 1972				+				
L'Étoile nord-africaine		+						
La crise berbériste		+	+					
La lutte armée 1954-1962 (torture)		+	+		+	+	+	+

[167] Ce point de vue a été longuement abordé par nos co-chercheurs. Cet élément en soi, s'il devait être investi par une réflexion, constituerait en soi, le déploiement de toute une réflexion qui peut contribuer à renouveler certains paradigmes qui constituent les études dites postcoloniales. Un des auteurs qui représentent ce point de vue est Amer Meziane que nous avons déjà cité. Il dit à ce propos : La force idéologique de l'islamisme s'explique par son anti-occidentalisme de façade, par la captation illusoire et fallacieuse de la lutte anti-impérialiste qu'il opère. Derrière les dites « radicalisations » hurlent les cris de corps encore colonisés. Les mals nommés « islamismes » n'ont de sens que vis-à-vis de cet « Occident » fantasmé qu'ils font mine de combattre. Quant au mal nommé « jihadisme », force est de constater qu'il est en rupture complète avec les pratiques musulmanes relevant de la « tradition » ; pratiques qui sont les premières menacées par sa prolifération, notamment en Afrique. La critique décoloniale implique donc la critique de l'islamisme car l'islamisme reproduit l'aliénation néocoloniale qu'il prétend combattre (Amer Meziane, 2015).

Rabeh évoquera l'implication des Sœurs Blanches et des Pères blancs dans la vie de la société kabyle sans prosélytisme religieux :

> *Pendant plus de 100 ans on a vécu avec des religieux chrétiens, musulmans sans compter les juifs, hen !, oui... des religieux chrétiens alors qu'on faisait la guerre aux militaires, je sais de quoi je parle, mon père est mort au combat, jamais !, jamais ! c'est venu à l'idée de tuer des gens pacifiques. Regarde c'qu'ils ont fait aux moines ! Tu sais pourquoi, pasque notre culture ne véhicule pas la haine. On sait faire la différence entre la France des droits de l'homme et la France colonisatrice* (Rabeh, 2017).

Zedjiga (Dallet) et Sylia (Tocqueville) parlerons des Français qui ont écrit sur les Kabyles. Sylia mentionnera comment les travaux de différents anthropologues ont servi l'entreprise coloniale. Sylia parlera de la Seconde Guerre mondiale : *mon grand-père et les hommes de ma famille connaissent le français, mon grand-père a fait la Seconde Guerre mondiale. etc. (en faisant un geste de la main qui signifiait que c'est un épisode de l'histoire qui est très connu) (Sylia, 2016)*

Par ailleurs, elle apporte un élément que nous considérons comme un exemple d'enjeux, la représentativité, qui met en relief l'importance de la manière qu'ont les groupes à se définir (nous avons abordé cet élément dans la problématique). Cet enjeu se décline à tous les niveaux sur le plan local autant qu'international.

> *C'est qu'il option idéologique qui a été prise qui est exclusive qu'on appelle l'arabo-islamisme, on dit arabo-musulman au départ, mais il y une nouvelle lecture de l'islam ...je reviendrai sur ce point, mais on dit souvent qu'il y a confiscation de l'indépendance, mais je pense que c'est encore beaucoup plus loin qu'en 62 la date de l'indépendance officielle, mais la décision était prise bien avant bien avant 62 c'est-à-dire l'option de se définir comme arabo-musulman, exclusivement arabo-musulman, a été prise quand ils ont commencé la diplomatie algérienne, à s'exprimer au niveau des Nations unies dès la fin de la Seconde Guerre mondiale...c'est-à-dire que quand l'Algérie a émergé sur le plan international, elle l'a fait comme un pays arabe et musulman...ce clan a travaillé et travaille encore à tous les niveaux, sur le terrain et sur la représentation devant les autres..., ils maitrisent la communication...il faut dire qu'ils ont de l'aide aussi...nous on rame à contre-courant...*(Sylia, 2016).

Wakli, Noubel et Raberh étaient des enfants pendant la guerre d'Algérie. Wakli a perdu son père au combat, il avait 6 ans. Noubel a perdu son père il avait un an *: Je n'ai pas*

connu mon père, il ne nous reste qu'une vielle photo, très ancienne en noir et blanc ...où on voit juste son visage (Noubel, 2016*).*

Sylia, Farroudja et Nanna n'ont pas vécu la guerre, mais elles en ont entendu parler. La mère de Sylia a perdu un de ses frères au combat et sa famille a souffert des exactions des militaires français.

> *Du côté de mon père, justement, parce que mon grand-père a fait la Seconde Guerre mondiale, mon père devait subvenir aux besoins de la famille, c'est un orphelin...et ça, ça laisse des séquelles...du côté de ma mère ses deux frères étaient engagés dans la lutte, elle a perdu l'ainé torturé, etc. condamné à mort, mais ils étaient riches commerçants, ils faisaient les uniformes aux maquisards et même l'armement. Il a été dénoncé puis torturé, ils l'ont pris la main dans le sac...il est mort sous la torture sans jamais balancer qui que ce soit...donc ma mère a vécu tout ça...en fait il y a pas une seule maison kabyle qui n'a pas donné un résistant...et moi aussi* ! (Sylia, 2016)

Nanna a un oncle paternel qui est mort au combat, il avait 20 ans.

Quant à Farroudja, elle nous a décrit comment la maison de son grand-père était un refuge des maquisards kabyles.

> (rire) *Mon grand-père se faisait passer un sympathisant de la France !* (rire) *et les femmes de ma famille, tu sais comment ça s'est passé la guerre non ?!, c'était comme ça partout* (rire) *elles avaient pleins de trucs pour emmerder les Français ! Ma grand-mère m'a dit : quand elles les voyaient arriver, elles foutaient des piments forts rouges là dans le kanoune*[168] *sur les braises et* (rire) *quand ils arrivaient ils toussaient, ils avaient les yeux qui pleuraient !* (rire long). *Alors, les fellagas*[169] *étaient dans la maison de mon grand-père et quand les militaires arrivaient, il y a des femmes de l'autre village qui crient d'une colline à une autre : fais attention à tes moutons, les chacals s'en viennent !* (rire long) *on se parlait en kabyle* ! *Ils comprenaient rien ! Les maquisards avaient le temps de disparaitre dans la nature* (rire long) *et quand ils arrivent, il y a que du piment dans l'air !* (rire jusqu'aux larmes). *Je me rappelle ma*

---

[168] L'âtre, foyer d'une cheminée.
[169] Fellagas est terme péjoratif pour désigner les maquisards algériens.

grand-mère, qu'est-ce qu'elle me faisait rire...(elle s'essuie les yeux, elle soupire).

Tableau 4.3
L'Algérie postcoloniale (1962-2001)

	C1 A	C2 N	C3 S	C4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
Le MCB (1970)		+	+	+	+	+	+	+
1970 le voile n'existe pas Alger	+				+			
MCB : [170]La JSK en 1977					+			
Loi officialisant la fin de semaine en Algérie jeudi vendredi sous la présidence de Boumediene (1965-1978)		+						
70/80 le voile n'existe pas en Kabylie		+	+	+	+	+	+	
Printemps berbère (1980)					+			
Assassinat de Kamal Amzal (kabyle) par les islamistes à l'Université Alger 1982		+		+				
Les émeutes du 5 octobre 1988				+				
Création du RCD en 1989					+			
Mouloud Mammeri décédé en 1989					+			

[170] La JSK, Jeunesse sportive de Kabylie est l'équipe de «soccer» en québécois et de football en français qui représente la Kabylie. À cette rencontre de 1975, le public kabyle a manifesté sa colère dans le stade envers le président Boumediene pour lui reprocher sa politique ethnocidaire envers la culture berbère. Récupéré de : https://www.djazairess.com/fr/lebuteur/36932

Manifestation contre la loi généralisant la langue arabe 1991					+		+	
L'arrêt du processus électoral en 1992					+			
Assassinat de Tahar Djaout en 1993								
Assassinat de Nabila Djahnine, féministe kabyle et présidente de l'Association de Thighri N'tmettouth (Cri de femme) 15 février 1995		+	+					
[171]L'assassinat des moines de Tibhirines (1996)					+			+
La concorde civile (1999)					+			
Le RCD rentre à l'Assemblée nationale en 1997					+			
Printemps noir 2001				+				
Le MAK 2001		+		+	+	+		
Quitte l'Algérie			2008	2002	1997	2012	2002	

Nous ne commenterons pas ce tableau, car la vie de nos co-chercheurs se mêle avec les événements qui y sont relatés ce que nous abordons dans le tableau V dans leurs parcours militants.

[171] Il fait allusion à l'enlèvement de sept moines trappistes dans la nuit du 26 au 27 mars 1996 et à leur assassinat annoncés le 21 mai 1996 à Médéa (Tibhirine) en Algérie.

4.2.1 Histoire et postcolonialité

> *L'histoire est l'ingrédient sans quoi aucune conscience nationale n'est viable.*
> Fernand Braudel

Un des éléments que fait émerger l'analyse des résultats est la conscience historique de nos co-chercheurs. Cet élément a un impact très important sur la perception qu'ils ont d'eux-mêmes et de l'Autre. En fait, leur condition de kabyle, une majorité minorisée, porte le visage de l'Autochtone sans civilisation. Mauvais sauvage, il est un montagnard rustre et arriéré que l'islam et la langue arabe a civilisé[172]. Il porte aussi le visage de l'Autre. Différent, il s'acoquine avec l'Occident, les juifs et les chrétiens. Il est ce bouc émissaire qui est dangereux pour l'unité nationale et la patrie et responsable de chaque mal qui menace la collectivité.

4.2.2 La figure de l'autochtone dans la postcolonialité algérienne

Nous optons pour le terme de «postcolonialité» plutôt que «postcolonialisme», car comme le précise Hendrickson en citant Spivak :

> « Spivak a raison de distinguer la postcolonialité du postcolonialisme : pris comme outil analytique, le terme « postcolonialité » a une densité plus importante si on le considère comme un organisme dynamique, qui n'a pas une définition fixe. La postcolonialité permet de décrire précisément la relation d'un présent à son passé colonial. Cet objectif engendre de multiples formes de postcolonialité, selon le contexte, qui vont bien au-delà d'un « partout et tout le temps ». Cela ne signifie pas non plus que l'on est passé directement d'une époque de colonialisme à la post-colonialité» (Hendrickson, 2014, p. 164-165).

Nous considérons que ce terme tel que défini, se prête mieux à la situation que nous décrivons et telle que rapportée par nos co-chercheurs. Quant à la figure de l'autochtone, elle est centrale. Les propos de nos co-chercheurs montrent un lien fort

---

[172] Dans une rivalité mimétique, les tenants de l'orientation arabo-musulmane reproduisent le discours colonial français. Tout le discours qui légitimait l'entreprise coloniale française a été récupérée pour réactualiser les conquêtes désignées par le terme de el-foutouhat et contrairement à "El Razaouat» terme signifiant razzia. El-Foutouhat est un euphémisme pour parler des conquêtes islamiques. Sa racine étymologique est fataha, el fath, qui signifie littéralement ouverture. Ce terme s'inscrit dans un champ sémantique qui rappelle El Fatiha, la première sourate du coran. Ce terme évacue la dimension de la conquête et de la violence de l'invasion en mettant de l'avant la propagation d'une «Bonne parole», ce qui qui donne une légitimité d'ordre du sacré à ces conquêtes. Il est aussi fascinant d'observer comment les exactions des islamistes algériens ressemblent étrangement à celles des militaires français, notamment en ce qui concerne les viols.

entre la perception d'eux-mêmes en tant qu'Autochtones, Kabyles, Berbères, Algériens, Africains et leur situation de colonisés…par l'Orient.

> *Je suis née au village ! (...) je me souviens de mon enfance, c'était une belle enfance. J'ai trouvé que les traditions d'antan étaient encore présentes : ourar el khalat*[173]*, on aimait accueillir le printemps*[174]*, alors, l'enfance était belle. Avant, il y avait de l'abondance dans les villages, bien sûr, à six ans je suis rentrée à l'école, l'instruction...on a commencé en arabe (rire), première année, il n'y avait pas de kabyle !Peut-être un jour, quand on aura un pays ! ...Je ne refusais pas l'école, mais je me souviens, cela m'a frappée, je me souviens, une des premières choses qu'ils nous ont apprises : baba fi el boustani, mama fi ssouki*[175]*. Ça m'a...comme un traumatisme ou je ne sais pas quoi ? parce que chez nous c'est le contraire. Je m'en rappelle, car je ne comprenais pas. Ça n'avait rien à voir avec ce que je vivais au village. J'ai compris plus tard que cela ne vient pas de ma culture. Ceux qui ont écrit ce texte ne viennent pas de chez moi. Ce ne sont pas ceux qui vivent ma culture, nos traditions. Ceux qui ont écrit ce texte ne sont pas kabyles (...) et puis l'arabe !, l'arabe n'est pas la langue que je parlais à la maison* (Zedjiga, 2016).

Or, la figure de l'autochtone a des implications majeures et pointe vers des enjeux qui articulent la postcolonialité algérienne. Comme l'expliquent Mahé, nos co-chercheurs héritiers du MCB, le Mouvement culturel berbère de Kabylie, partent du présupposé suivant, à savoir que les populations natives d'Algérie et de toute l'Afrique du Nord sont berbères et que la minorisation des Berbères n'est pas un fait ethnique, mais le résultat d'un long processus d'arabisation linguistique et culturel global :

> La thèse que propose le mouvement culturel berbère de Kabylie, très proche de la vérité historique, est la suivante. Les vagues successives de conquérants arabes qui ont envahi le Maghreb comportaient des effectifs de populations tout à fait modestes. Soit, d'un point de vue démographique, une goutte d'eau dans la population berbère. Aussi, le fait que la majorité des Algériens contemporains soient de culture arabe et se considèrent comme Arabes renvoie à un processus d'arabisation linguistique et culturel global. Le mouvement culturel berbère présente cette vision de l'histoire non seulement au pouvoir politique dont il espère qu'il reconnaitra la légitimité de ses revendications, mais aussi à l'ensemble de l'opinion publique arabophone de laquelle il voudrait également être reconnu. Or, ce type de discours, pour scientifique qu'il est, autorise des lectures ambivalentes susceptibles de provoquer l'effet inverse de celui qui est escompté. Présenter, dans un premier temps, l'islamisation et surtout l'arabisation de l'Algérie

[173] Les fêtes de femmes : chants, danses et poésie

[174] Rite ancestral, le printemps est fêté. Une des variantes, les enfants, garçons et filles, se parent de leur beaux habits et courent dans les champs pour ramasser des fleurs pour leur mères et leurs grands-mères en chantant des poèmes qui riment : bienvenue maman tafsut (printemps en kabyle, car c'est un mot féminin) fait nous fleurir et grandir.

[175] En arabe cela signifie : maman est au souk et papa est dans le jardin.

> en termes de conquête militaire et de domination politique peut induire deux attitudes de la part des personnes à qui s'adresse ce discours. L'identification aux conquérants ou l'identification aux conquis (Mahé, 2001, p. 476)

Comme le mentionne Mahé, cette lecture historique que prônent nos co-chercheurs a plusieurs implications logiques dont :

> Enfin, la dernière implication logique de ce discours historique achève de renverser complètement et de façon imaginaire, l'actuel rapport de forces symbolique entre la culture berbère et la culture arabe en Algérie. Non seulement la revendication d'une origine arabe par les Berbères arabisés se serait fait sous le triple signe de l'automystification, de l'imposture et de la trahison, mais encore sous le statut d'Arabes que ses populations y ont gagné, en étant rapporté à ces circonstances historiques (l'invasion et la domination politique des authentiques Arabes), se trouve marqué du sceau de la défaite et de la soumission à l'ordre du plus fort. En deux mots, l'accession au statut d'Arabe devient quasiment synonyme de celui de colonisé, d'une colonisation qui aurait réussi. Version qui, encore une fois, est très proche de la vérité historique, et c'est bien là le côté tragique de la situation du débat culturel tel que l'ont initié les militants berbéristes (Mahé, 2001, p. 476).

Selon nos co-chercheurs, c'est dans cette intrication de dynamiques de déculturation, d'acculturation et d'enculturation que se déploient l'islam et le panarabisme :

> *Vous voyez, donc, on était encore là, on était encore là, mais... ce qui est, la différence avec les Kabyles de... avec les Kabyles de notre époque, c'est une autre... c'est un autre type de kabylo-algérois comme «tu» les appelles, au moins à cette époque-là, c'était pas l'École algérienne qui nous a appris qui nous étions, ce sont nos parents, mais maintenant les gens qu'on envoie en Kabylie pour et ben pour salafiser tout le monde il y a des Kabyles assimilés...les Kabyles de maintenant...ils ne connaissent pas ce nous, on a connu ben...leurs mères ne parlent plus kabyle comme nos mères...avec l'intégrisme...quand une personne ne sait pas d'où elle vient ben elle ne sait pas qui elle est...et ben voilà ça donne ça...un enfer...(rire), (Rabeh, 2016).*

Quant à Wakli, plus âgé que Rabeh, contrairement à Rabeh, il campe le problème bien au-delà de cette époque :

> (...) *le pire pour une population, le pire pour un peuple, c'est de se voir amputer une partie de son histoire, qui peut se chiffrer en siècles, qui peut se chiffrer en milliers d'années, mais tu es amputé de quelque chose. C'est, c'est... le fait d'être amputé, la partie qui reste, va toujours, elle va toujours être à la recherche de cette, de cette, de ce manque, pour faire le lien, les Arabes, les Arabes, les Musulmans, ils essayent toujours d'aller chercher, tu prends les Indonésiens, les Indonésiens, ils ont une culture propre à eux, mais là, depuis que la religion musulmane, est entrée, y a comme un chamboulement, dans leur façon de voir les choses, ils sont toutt mêlés, là ! et pas à peu près ! depuis que la religion musulmane est là : pourquoi pas l'arabe ? On leur a demandé d'opter pour les, les lettres arabes, et tranquillement, tu comprends...regarde, les Égyptiens, c'est le berceau des Frères musulmans et du panarabisme (rire) ... je sais pas si tu as vu des vidéos de Nasser (rire) regarde sa figure quand ils parlent :*

> *c'est les pharaons qui gueulent à travers lui (rire)...pauvres pharaons ! Ils ont beau dire que c'est des Arabes, mais les pyramides sont là (rire)...elles leur font un doigt d'honneur (rire)...pour leur rappeler qu'ils ne sont pas des Arabes...et qu'ils sont en dettes envers leurs ancêtres... en plus, les pauvres, ils sont bien plus mal pris que nous ...(air grave) ils ont perdu la langue...(et pensif) quoi que, quoi que...il leur reste le copte...pauvres Coptes ...ils y goutent eux aussi hein !? (en hochant la tête, soupir) le problème des Coptes, c'est ils se définissent par leur religion....Enfin ...tu vois quand quelque chose est bâti sur du faux, ils doit déployer une énergie phénoménale pour se maintenir ...et c'est la job des islamistes....C'est la même chose pour les nôtres, les Nord-Africains, ils te disent je suis d'origine berbère...mais je m'en fous ton ethnie, ça me donne quoi que tu sois d'origine berbère et tu te comportes comme un un un ...enfin...tu comprends, c'est une question de Valeurs (en mettant l'emphase sur le Va) ...la Kabylie elle a donné asile aux juifs même sous les Romains, aux chrétiens, aux musulmans...ceux qui sont revenus de l'Andalousie (rire) la queue entre les pattes (rire) ...à tout le monde...la peine de mort n'existe pas chez nous, tu vois un peu, le code de lanaya[176], c'est la convention de Genève avant l'heure...un Berbère assimilé, c'est plus un Berbère...sa berbérité, ça devient un porte-clés...où il accroche le reste (rire)* (Wakli, 2017).

Il est aisé de comprendre que dans ce contexte, la laïcité kabyle devient «un faisceau de lumière gênant» qui éclaire des zones d'ombre qu'il est douloureux de toucher.

4.2.3 La conscience historique

Cette conscience de leur autochtonie est aussi corroborée par leur connaissance de l'histoire qu'ils abordent comme un héritage collectif. Cependant, ils se racontent tous directement et indirectement comme des «sujets héroïques» qui prennent une part active aux événements comme la revendication de la reconnaissance de l'identité berbère et kabyle qui est inséparable de la revendication de la démocratie et de la laïcité. La conscience d'être le fruit de l'histoire, d'une histoire, les incite paradoxalement à exercer leur agentivité historique pour influer sur le cours des évènements. Cette tension entre déterminisme et liberté est l'une des caractéristiques de ce qu'Aron appelle la conscience historique :

> La conscience du passé est constitutive de l'existence historique. L'homme n'a vraiment un passé que s'il a conscience d'en avoir un, car seule cette conscience introduit la possibilité du dialogue et du choix. Autrement, les individus et les sociétés portent en eux un passé qu'ils ignorent, qu'ils subissent passivement... Tant qu'ils n'ont pas conscience de ce qu'ils sont et de

[176] C'est la protection qui doit être donnée à ceux qui en ont besoin.

> ce qu'ils furent, ils n'accèdent pas à la dimension propre de l'histoire (Aron, Raymond. Dimensions de la conscience historique, Paris, Plon, 1964, p. 5)

Par ailleurs, cette conscience historique leur permet d'inscrire leur particularité, fruit de l'histoire, d'une manière inclusive et non essentialiste. En effet, même s'ils sont perçus par le pouvoir et une majorité d'Algériens comme une minorité Autre[177], ils ne se perçoivent pas comme minoritaires ni comme étrangers et ne perçoivent pas les autres Algériens comme étrangers à eux. Comme l'a perçu la recherche de Valérie Beaumont sur l'Immigration kabyle à Montréal (2002, p.23) :

> «Les Kabyles pourraient donc, selon la définition que Yinger en donne, être un exemple de groupe minoritaire même si ces derniers utilisent rarement cette désignation pour parler de leur propre réalité. Nous pourrions peut-être attribuer ce phénomène au fait que plusieurs d'entre eux perçoivent la population algérienne comme étant une population de Berbères arabisés. Aussi, l'importance numérique, historique et culturelle de l'entité berbère empêche-t-elle psychologiquement pour plusieurs de confiner à une catégorie «minoritaire» les Imazighen» (Beaumont, 2002, p.23).

4.3 Laïcité et religion

La majorité de nos co-chercheurs ont insisté sur le fait que la laïcité est une valeur endogène à la culture kabyle tout en disant ce qu'est leur ''kabylité', une vision du monde, une manière de vivre et d'être :

> *(...) C'est mon identité première d'abord et elle reste toujours centrale, centrale, je ne suis pas du genre qui a connu des transformations de fond jusqu'à perdre ma première identité (...) être kabyle, être kabyle pour moi c'est le parler d'abord, je parle et je ne peux pas dire autre chose que ça, si ce n'est pas kabyle, je ne suis pas autre chose, alors même si j'ai un kabyle fonctionnel, ce n'est pas le kabyle académique pour des raisons historiques, si je suis kabyle c'est que je l'ai hérité de ma mère (...) ma mère est très riche en mots, ma mère est riche en mots, très riche en vocabulaire, très riche d'une vie d'avant, une vie du village, une vie de*

[177] Saliha parlera de la haine du Kabyle : les Kabyles sont perçus comme *hizb França*, comme francophiles, juifs, hérétiques, *adou allah wa rassoulou* ennemis de dieu et de son prophète, islamophobes et arabophobes.

source, pour moi, elle n'est pas si proche que je l'aurais souhaitée puisque je suis née en ville (Alger) même si on faisait des petits allers-retours en Kabylie (Sylia, 2016).

Ils se sont aussi déployés à dire pourquoi ils sont des laïcs et, ce faisant, ils nous ont permis quelque peu de répertorier quelques modalités de cette laïcité kabyle. Le tableau V ci-dessous présente ses modalités. Une analyse partielle de ces résultats a été intégrée dans notre problématique et constitue un des points de départ de notre recherche : questionner l'idée d'une société québécoise complètement sécularisée et dans laquelle la critique de la religion est possible et d'un Orient arabe et musulman exclusivement religieux où la critique de l'islam n'existe pas. La critique de la religion existe d'autant plus que les personnes qui remettent en question l'hégémonie religieuse islamique le font au péril de leur vie. À partir du tableau VI, nous allons exposer les résultats qui nous permettent de compléter notre analyse et d'expliquer pourquoi nous les avons inscrits dans l'axe des sciences des religions.

Tableau 4.4
Quelques modalités de la laïcité kabyle

	C1 A	C2 N	C3 S	C4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
Tajmat = Conseil du village et la mosquée sont séparé		+	+	+	+	+	+	+
Le respect de la liberté de conscience	+	+	+	+	+	+	+	+
La spiritualité kabyle dont l'islam traditionnel[178] (populaire) serait une expression		+	+	+		+	+	+

[178] Aghilès définit l'islam traditionnel comme suit : '' à la maison il y avait juste ma mère qui faisait la prière, même mon père ne la faisait pas, il n'allait pas à la mosquée qui était à 5 minutes de chez nous

L'islam kabyle est une adaptation de l'islam aux valeurs kabyles								
Le serment kabyle, Jma liman qui signifie au nom de toutes les fois témoigne de cette laïcité ou du moins d'une de ces composantes : le respect de la diversité religieuse et de la liberté de conscience		+		+	+	+		
En 1991, la Kabylie a voté contre le FIS à 94%	+		+	+	+	+	+	+
La laïcité est une valeur universelle telle qu'elle a été définie par la France, elle n'est pas endogène à la culture kabyle, c'est le fruit de l'histoire	+							
La laïcité est endogène à la culture kabyle et constitue une permanence à travers l'histoire		+	+	+	+	+	+	+
L'expression ostentatoire de la religion est mal vue dans la société kabyle					+	+	+	+
Les dogmes religieux rigides sont mal vus dans la société kabyle, ils constituent une atteinte à la liberté de conscience	+		+	+		+	+	+
La critique de la religion par l'humour					+	+	+	+

(Alger)...ma mère elle la faisait quand elle voulait, comme elle voulait...pour moi l'islam traditionnel tel que je l'ai vécu, c'est ...il n'y pas de tutelle ...le croyant n'a pas besoin d'aller voir l'imam pour lui dire quand boire...il est capable de voir par lui-même ...quand il fait chaud, il boit...et après il rend le jour qu'il a mangé pourquoi pasque il a l'expérience et l'expérience de ses parents, de ses grands-parents etc. et c'est comme ça on avait des pratiques accommodantes...c'était comme ça...le voile c'était pas une obligation...c'est assez récent même à Alger...maintenant il voit même en Kabylie...

4.3.1 La laïcité, une valeur kabyle

7/8 de co-chercheurs estiment que la laïcité est une valeur kabyle et mentionnent le fait que même si le terme de laïcité (pas plus que le terme de religion) n'existe[179] pas en kabyle, il n'en demeure pas moins que la réalité de la laïcité existe. En ce sens, ils réfutent que la laïcité soit une importation française comme le préconisent certains Européens : *(...) Si c'est les Français qui nous ont appris la laïcité...mais toute l'Algérie a été colonisée ! comment ça se fait qu'il y a que la Kabylie qui a parlé de la laïcité ! Donc, il y a quelque chose qui fait que...on est comme ça !* (Wakli, 2017).

Ils réfutent aussi le fait que la laïcité kabyle, comme le déclarent les tenants de l'orientation arabo-musulmane en Algérie, soit une hérésie antireligieuse, ils se défendent d'être antireligieux en donnant la preuve de leur serment *jma limane* :

> (...) *parce que moi je ne veux pas attaquer la foi des gens, c'est-à-dire que quelqu'un qui est musulman, qui croit, qui a la foi, c'est un choix personnel. S'il trouve son équilibre tant mieux, mais ce que les gens doivent savoir c'est que l'intégrisme c'est aussi une façon d'imposer une culture autre que la ....parce que dans l'intégrisme on impose aux gens des comportements, un langage, des attitudes...comment tu dois manger...qu'est-ce que tu dois manger...Quand on touche à ça, on touche à une culture. Donc l'intégrisme est un vecteur d'effacement de notre identité. C'est pas que je rejette l'autre...c'est que j'ai le droit d'exister moi-même...ma différence (soupir)... Le problème...la différence leur fait toujours peur et l'ironie c'est que c'est au nom du droit à la différence qu'ils mènent leur bataille ici au Québec* (Noubel, 2016).

[179] La culture kabyle est plus quelque chose qui se vit que quelque chose qui se modélise ou se théorise, bien que les élites intellectuelles kabyles produisent une littérature scientifique qui se penche sur plusieurs aspects de la culture (linguistique, histoire, identité...) kabyle et amazighe. Cependant, l'oralité reste encore une source très importante d'étude et de compréhension de la culture kabyle. Aussi, les propos que tiennent nos cochercheurs s'inscrivent dans cette tradition orale qui caractérise les cultures africaines. Or, cette oralité que l'on oppose aux traditions écrites n'implique pas l'inexistence ou l'infériorité de la culture kabyle et plus largement la culture africaine (Arkoune, Hached).

4.3.2 La laïcité kabyle c'est ...

4.3.2.1 Une gestion séculière du village

C'est sans surprise que la majorité de nos co-chercheurs ont évoqué la séparation qui existe entre le Conseil du village et les instances religieuses[180]. En ce sens, il y aurait alors une cohérence entre l'organisation sociopolitique du village kabyle et le fait que le FIS n'ait pas pu s'implanter en Kabylie. Si dans la structure traditionnelle, les pouvoirs politique et religieux sont séparés, alors un parti politique qui tire sa légitimité d'un pouvoir religieux est, de facto, rejeté par les us et coutumes kabyles. Dans un de nos entretiens, Rabeh s'est exclamé en ouvrant ses bras en haut avant de les laisser retomber bruyamment sur la table et en roulant les «r» : « quoi, quoi, la laïcité ? Chez nous ! La laïcité c'est naturrrel ! » (Rabeh, 2016).

4.3.2.2 Une construction historique et/ou une permanence qui a traversé l'histoire

Aghilas, tout en reconnaissant qu'en Kabylie on vit autrement la religion, avance que la laïcité telle qu'elle est revendiquée en Kabylie est une laïcité républicaine française et la considère comme une valeur universelle. Si elle a une assise en Kabylie, c'est parce que les nationalistes algériens et kabyles en particulier depuis l'Étoile nord-africaine, l'ENA, jusqu'au FLN, le Front de libération nationale en ont fait la promotion après s'être frotté (s) à la vie politique française dans le cadre de l'immigration. Sylia évoque longuement, elle aussi, l'influence de l'immigration sur les révolutionnaires kabyles tout en soulignant que les chefs historiques kabyles de la révolution, eux-mêmes, font référence à la particularité de l'organisation de la société kabyle :

[180] Aghilès a souligné le fait que ce n'est que dans les villages où les familles maraboutiques étaient majoritaires que des religieux siégeaient au Conseil du village.

> *Quand tu penses que le Congrès de la Soummam s'est tenu dans un petit village kabyle, sous le nez des Français...sans qu'ils le devinent...c'est quelque chose...les paysans, les femmes...tout le monde était au courant...ses congressistes il fallait bien qu'ils mangent, qu'ils logent quelque part...qu'ils dorment...qu'ils écrivent...ils sont venus des quatre coins de la Kabylie...quand tu y penses c'est quelque chose* (Silya 2016).

Quant à ceux qui puisent dans l'histoire pour mettre en évidence que la laïcité est une permanence[181] qui a articulé la laïcité amazighe et kabyle en particulier à travers l'histoire, ils ont implicitement et explicitement introduit l'élément suivant : le rapport au sacré.

4.3.2.3 L'expression d'un rapport au sacré et/ou d'un sacré

Le rapport au sacré aura été pour cette recherche, l'élément qui a émergé avec force et insistance et de la manière la plus impromptue[182]. La permanence de la «laïcité[183] kabyle» à travers l'histoire, telle qu'elle est présentée par nos co-chercheurs et la manière dont ils en parlent, sonne comme une véritable théologie de la liberté[184]. L'islam traditionnel tel que défini par Aghilès, une religion dans laquelle le croyant n'a

---

[181] Qu'il s'agisse de Jugurtha qui a évolué dans l'environnement polythéiste antique de l'Afrique du Nord, des donatistes qui se sont opposés à Rome pour, entre autres, préserver leur particularité, ou encore d'Imazighen de la période islamique comme Averroès ou encore des kabyles du 19e siècle soufis comme cheikh Haddad ou Fadma N'Soumer qui ont lutté contre le colonialisme français ou encore des Kabyles actuels qui se disent laïques et veulent être citoyens de leurs villages, tous ces repères historiques sont présentés par sont

[182] C'est nos études en sciences des religions qui nous ont initiée aux théories de la religion qui a facilité notre sensibilité à cet aspect. En ce moment, nous menons une recherche dans le cadre de notre mémoire en maitrise en sciences des religions sur la notion de sacré comme catégorie conceptuelle visant à expliquer le fait religieux. L'objectif de notre réflexion est de nous pencher sur cette question qui a été (et l'est encore aujourd'hui) fortement débattue : la valeur heuristique de ces catégories conceptuelles dans une perspective comparatiste. Cet élément qui a émergé du terrain kabyle se pose exactement en ces termes.

[183] Même si parler de «laïcité» à ses périodes relèvent d'un anachronisme. Il ne s'agit pas, dans ce travail de questionner la véracité de ces positions, il s'agit, pour nous d'en trouver le sens et de tenter de voir le phénomène à l'œuvre.

[184] Un des indices qui nous a mise sur la piste du rapport au sacré est le fait que Kamel Irchène dont ont parlé nos co-chercheurs a écrit LIBERTÉ avec son sang avant de mourir. Ce qui est invoqué devant la mort n'est-il pas de l'ordre du sacré ?

pas besoin de tutelle, la manière dont nos co-chercheurs ont parlé de leurs pratiques religieuses et la relation qu'ils établissent avec une religion comme l'islam, la critique des travers intégristes de la religion en ayant recours à l'humour[185], constituent autant d'éléments qui ont fait émerger non seulement un rapport au sacré, mais l'expression d'un sacré. Le sacré pouvant s'exprimer en dehors d'une religion établie comme une valeur centrale d'une communauté comme semble le suggérer cette affiche qui a circulé dans les médias pendant le débat sur la charte :

Le terme de «spiritualité kabyle», a été utilisé par Zedjiga et Nanna d'une manière explicite tandis que Ferroudja et Silya, elles, ont parlé de pratiques religieuses en «connexion» avec la nature. Quant à nos co-chercheurs masculins, ils ont plus parlé de système de valeurs tout en invoquant eux aussi la tolérance religieuse dont faisaient preuve les ainés et le respect des sensibilités des uns et des autres (Noubel, Rabeh, Wakli).

---

[185] La plupart de nos co-chercheurs avaient beaucoup d'humour et riaient en ayant recours à l'autodérision qui, selon nous, cache une grande inquiétude quant à la situation en Kabylie et la place de la communauté kabyle au Québec.

Moi je veux faire comme ma grand-mère faisait...elle parlait aux arbres, au soleil...elle priait à sa manière...je me souviens j'étais toujours ou souvent chez elle...moi je me retrouve pas dans tous ses dogmes...ma grand-mère était très tolérante, elle faisait le ramadan et moi je mangeais...elle me servait elle-même...sans me juger ou me dire que l'enfer ..il n'y avait rien de terrifiant... si nos vielles[186] *et nos vieux avaient une pratique ...(rire) je me rappelle ma grand-mère quand elle fait la prière d'abord elle ne comprend rien à la sourate du coran puisque c'est en arabe (rire) au lieu de dire el hamdou lillah elle dit el handoullah !*
Et sa prière elle l'a fait quand elle veut et comme elle l'entend...je me souviens quand elle priait je la taquinais...comme moi j'ai travaillé ailleurs en Algérie, j'ai bien vu que c'était pas pareil....je lui dit c'est quoi cette prière ?...elle me disait toujours : «barka, barka, mamuna tessan rebbi, rabbi issan mamouna» : Dieu connait Mamuna et Mamuna connait Dieu...mais je crois que sa vraie prière c'est celle qu'elle fait en kabyle avec les éléments...oui, oui en fait en fait...si elle fait la prière c'est parce que «djantit ledjdoud», les ancêtres l'ont laissé....Ce n'est pas par fidélité à Mohamed, mais à ces ancêtres à elle...son père, sa mère...elle aimait beaucoup ses parents...ils lui manquaient... à moi aussi elle me manque ...(silence)....(rire) ...attention le saint du village lui c'est important pour elle ...c'est à la fois ...ah oui !!! il fallait la voir quand elle se chicane avec dieu...tu te rappelles le film français avec comment il s'appelle ? Fernadel ! il est dans son église et il parle avec Dieu (rire) c'est la même chose avec ma grand-mère, elle lui parle comme si elle garde les vaches avec lui... et aussi elle parle à ses moutons...(rire) HRIS HRIS HRIS (rire) tu sais pas ce que c'est...c'est pour dire au mouton de boire ! c'est drôle, elle s'adressait directement à dieu...sans intermédiaire...elle disait : «nniya ig-qettun», tout est dans l'intention...(Ferroudja, 2017).

Zedjiga qui nous accordé un entretien exclusivement en kabyle[187] a attiré notre attention sur l'utilisation fréquente des expressions comme *«takbaylit tazwar ddin»* qui signifie «la kabylité a préséance sur la religion» ou encore *«yezwar tam tazallit»* qui signifie « le couscous a préséance sur la prière». Elle a aussi relaté une expression qui s'applique à ceux et celles dont la religiosité est excessive : *«axxam-is ur seyzmir, ldjama yettef-as amezzir»* dont l'équivalent serait, il s'occupe de nettoyer la mosquée alors qu'il n'est incapable de nettoyer sa propre maison.

Tous nos co-chercheurs ont partagé des souvenirs ou rapporté des scènes de vie qui montrent que la non-observance des règles religieuses était monnaie courante en Kabylie et l'exemple le plus cité est la non-observance du ramadan, le jeûne musulman. Cependant, dans la société kabyle, cette non-observance était elle-même régulée par

[186] Le terme de vieux et vieilles a le sens d'ainé en kabyle. Quand elle parle en français elle traduit littéralement vieux et vieilles pour ainés.
[187] Nous l'avons traduit, notre langue maternelle étant le kabyle.

des règles de bienséance et de savoir-vivre, des règles de «*ahezzev*». Ce terme pourrait se traduire par prendre en considération l'autre et s'inscrirait dans une éthique de l'altérité. En effet, tous nos co-chercheurs ont relaté des tranches de vie où les individus prenaient soin des sensibilités des uns et des autres[188] :

> *Je me souviens, il y a quelques années, j'étais au village. C'était le ramadan ...et bien sûr je le mangeais[189]...il y avait un de mes grands cousins qui était invité chez nous...et pensant qu'il faisait le ramadan, je n'ai pas osé manger devant lui...mais ce que je ne savais pas c'est qu'il ne faisait pas le ramadan lui aussi ! et ne voulant pas me déranger il ne margeait pas devant moi (rire)...et puis une fois j'étais à la maison, je fumais...et comme tu sais chez nous les portes ne se ferment pas...enfin elles ne se fermaient pas...maintenant...toutes les maisons ont des barres en fer...c'est moche...enfin bref, donc j,étais en train de fumer et voilà qu'il rentre, il croyait que la maison était vide...et là nos regards se sont croisés...moi j'ai caché ma cigarette et lui il a dit ...mais «aqessam» (qui pourrait se traduire en «tabarnak) pourquoi tu me l'as pas dit ?!...Je me suis excusé...i m'a dit non ! non ! pourquoi tu m'a pas dit que tu mangeais le ramadan...on aurait pu le mangeais ensemble !!!(*Noubel, 2016)

La philosophie kabyle nous apprend que *ussad wi gen dunit wahdas* « personne n'a construit le monde seul» et au cœur de son éthique de l'altérité réside cette prière : *a rebbi, awer nelli nnig meddan, wala ddaw meddan* «mon dieu, fait que ne soyons ni au-dessus des Autres, ni au-dessous des Autres». Pour les Kabyles, l'enfer le plus terrifiant ne réside pas dans un hypothétique au-delà, car *ur tes'id wi d-yughalen syin,* personne n'est revenu de là, en parlant de l'au-del), mais réside dans le fait d'être en dehors de la condition humaine[190]. Pour les Kabyles comme pour beaucoup d'Africains :

> « Tout est lié. Tout est vivant. Tout est interdépendant», nous enseigne Amadou Hampâté Bâ en se référant aux religions traditionnelles africaines. C'est pourquoi, ajoute-t-il, chaque action a une répercussion qui lui est propre sur l'ordre universel. L'homme doit assumer sa

[188] À titre d'exemple, une personne qui jeûne doit mettre mal à l'aise une personne qui ne jeûne pas. C'est ce sens qui semble émerger quand ils ont parlé de leurs parents et de leurs grands-parents qui leur donnaient à manger même si eux faisaient le ramadan. Réciproquement, si dans une même famille, comme c'est souvent le cas, des membres ne jeûnent pas, ils ne mangeront pas devant ceux qui jeûnent pour ne pas les indisposer. Toutes ces pratiques ne sont pas codifiées dans une constitution, mais sont des normes sociales qui sont profondément intériorisées pas les individus. L'anecdote de Noubel est très éclairante.

[189] Il pense en kabyle et parle en français. En kabyle, on dit souvent «je mange le ramadan» pour dire que l'on n'observe pas le jeûne.

[190] Il existe plusieurs contes où la punition ultime n'est pas d'être chassé du paradis comme dans les religions abrahamiques, mais dans la perte de l'humanité.

> responsabilité quant aux liens - tantôt visibles, tantôt invisibles- dont l'ensemble confère un sens à la vie (Traoré, 2002, p. 7).

Ce qui était une pratique religieuse accommodante[191], souple qui relevait d'un civisme au sein duquel l'islam se pratiquait d'une manière «mystique», individuelle, tolérante et jouait un rôle moral et ponctuel dans la vie des individus, est transformée en l'espace de quelques années en un bras fer entre les Kabyles et l'État algérien et ses islamistes. Les autorités algériennes auxquelles se joignent ces dernières décennies les islamistes ont mis en place un système coercitif organisant une véritable chasse aux sorcières : la police matraque et emprisonne les dé-jeuneurs. C'est cette oppression que la population kabyle dénonce et à laquelle elle s'oppose en organisant des rassemblements et des déjeuners républicains où les manifestants «mangent le ramadan ensemble sur la place publique»[192]. Ainsi, nous risquons l'affirmation suivante qui relève plus d'une intuition[193] que d'une investigation rigoureuse : même si la société kabyle préconise une séparation de l'État et de l'Église, elle ne relève pas d'une séparation conflictuelle entre la foi et la raison, mais plutôt d'un espace de liberté de l'être qu'il faut protéger d'un «désenchantement du monde asséchant» et d'un fondamentalisme liberticide et violent. C'est ce qui sous-tendrait cette expression consacrée : «*jmaɛ liman*», « au nom de toutes les fois (croyances)», le serment des Kabyles, présenté par nos co-chercheurs comme la «preuve» du respect de la liberté de conscience et conséquemment, la preuve que la laïcité est une valeur endogène à la culture kabyle. Ainsi, les pratiques religieuses populaires, comme nous l'avons déjà mentionné, sont l'expression d'une élaboration fine et complexe d'ordre religieux et culturel qui a pris en charge l'adaptation de la matrice culturelle africaine et méditerranéenne kabyle aux influences

---

[191] Une pratique accommodante de la religion qui, sous-tendue par une vision du monde, fait partie, probablement, des éléments qui font dire à nos co-chercheurs que la laïcité est une valeur «naturelle» comme le dit Rabeh.

[192] Manger le ramadan signifie ne pas jeûner au moment où le jeûne est prescrit. Voir Déjeuner républician, récupéré : https://www.youtube.com/watch?v=kYOJsKh32cY

[193] L'explicitation de cette intuition a commencé à s'élaborer en écoutant une des conférences de Karim Akouche qui portait notamment sur son livre : La religion de ma mère. Voir : https://quebec.huffingtonpost.ca/karim-akouche/religion-de-ma-mere_b_14774618.html https://www.youtube.com/watch?v=c-gQU4ZwCUw

extérieures[194]. Par ailleurs, cette intuition a commencé à s'élaborer en écoutant une des conférences de Karim Akouche (déjà cité) dans le cadre de notre observation participante, un des membres de la communauté kabyle qui a soutenu publiquement la charte de la laïcité qui portait notamment sur son livre *La religion de ma mère* :

> «Ma mère aimait l'eau. Ma sœur à son bras, elle s'en allait très tôt à la fontaine. Elle remplissait une amphore. Elle en lavait les parois avec les feuilles capiteuses du lentisque. Quand j'ai eu six ans, elle m'a habillé d'un tablier, m'a sanglé un cartable aux épaules et m'a conduit à l'école. Au sortir de la maison, elle m'a aspergé d'eau bénite en balbutiant une formule incantatoire. Elle m'a dit : Aman d laman, llakul d tukksa n wurfan. (L'eau, c'est la foi ; l'école efface la misère.) Elle n'était pas religieuse, ma mère. Elle se disait musulmane, en réalité elle se comportait comme une païenne. Elle avait l'habitude d'embrasser le tronc de l'olivier saint du village. On prétendait que s'y cachait un patron aux pouvoirs magiques. Au pied du vieil arbre, elle allumait des bougies. Elle déposait des pots votifs, des beignets et des pièces de monnaie que nous chapardions la nuit. Ma mère priait Dieu avec ses gestes. C'est avec ses mots qu'elle célébrait l'esprit des ancêtres. Sa Mecque, c'était sa terre. Ses prophètes, c'étaient ses enfants. Je me rappelle ce qu'elle a répondu à mon frère lorsqu'il lui a fait remarquer qu'elle priait dans la direction opposée à La Mecque :
> — Je prépare le couscous, je surveille la marmite.
> En me voyant m'initier à la prière, accroupi, mon front touchant le sol, elle a gloussé de ma naïveté :
> — Va jouer avec tes copains ! Dieu n'a inventé la prière que pour les croulants. C'est pour qu'ils obtiennent leur ticket vers le paradis.
> J'ai plié le tapis et rangé le Coran. Si tous les Algériens avaient entendu le conseil de ma mère, ils auraient épargné à leur pays une décennie de sang et de folie. Je ne suis d'aucune religion. Je suis de la religion de ma mère.» (Akouche, 2017, p.35-36).

Dans ce même ordre d'idées que nos co-chercheurs ont aussi attiré notre attention sur l'humour qui existe dans la société kabyle entourant la religion d'une manière «naturelle» qui s'appuie sur le «gros bon sens». Dès que le poids de la religion est devenu trop lourd et son expression ostentatoire, exagérée ou oppressante (que ce soit dans le cadre d'une pression sociale ou dans le cadre d'une violence organisée et structurée), des mécanismes de résistances de toutes sortes se sont mis en place. La dérision fait partie de ces mécanismes de résistance. Des blagues qui circulent aussi bien dans la population que sur la scène des humoristes et dans les images des caricaturistes mettent en scène ce qui est considéré comme une sacralisation

[194] En ce sens nous nous inscrivons dans une perspective diffusionniste sans annuler la spécificité d'une culture. D'un autre côté, comme le mentionne Malika Hached, il n'y a pas que le croissant fertile qui est un foyer de culture.

outrancière ou excessive du fait religieux et de ses pratiques. Les quelques exemples que nous soumettons dans le cadre de ce travail ne sont là qu'à titre d'illustration de nos propos. Notre objectif est de montrer que la critique, l'humour, la dénonciation de la religion ou une certaine pratique jugée ostentatoire ou menaçante existent dans la société kabyle et n'est pas une pratique exclusivement occidentale. Que ce soit dans des pratiques informelles populaires ou dans une forme institutionnalisée comme la caricature ou des spectacles d'humour, que ce soit dans des contextes de paix ou de tension, l'humour, dans toutes les sociétés humaines (celles dites traditionnelles, primitive ou modernes), fait partie des mécanismes de régulation sociale :

> Le rôle existentiel de l'humour en fait une force indiscutable lorsqu'il s'exprime pour apprivoiser ou détourner les émotions négatives (peur, doute, souffrance...) ; il a alors fonction de catharsis : on en rit pour ne pas pleurer. L'expression humoristique utilisée pour évoquer le retentissement de l'expérience émotionnelle vécue est une réponse ou une réaction extrêmement positive, qui porte à considérer l'humour comme « la plus haute des réalisations de défense » (Freud, 1905, p. 407), un moyen de sublimer des pulsions agressives (De Tychey, 2001), de faire face aux soucis de la vie... Sans forcer le trait jusqu'au mot célèbre du condamné trébuchant en montant le lundi à la potence et lâchant : « Voilà une semaine qui commence bien ! », les travaux de psychologie démontrent que les personnes aptes à l'humour dans des circonstances graves (problèmes de dépression, de solitude et de manque d'estime de soi, conflits interpersonnels et intergroupes, maladies et accidents de vie) y trouvent un remède, une adaptation positive aux problèmes, une ressource en cas de crise (Bonardi, 2009).

C'est donc dans cette perspective que nous proposons au lecteur quelques caricatures[195] d'Ali Dilem[196] :

[195] Ces quelques exemples sont parmi les moins «virulents». Nous n'avons pas , par exemple, sélectionné des vidéos où des «musulmans» jordaniens brulent le coran ou insultent Mohamed, le prophète des musulmans.

[196] Un caricaturiste kabyle qui a été cité dans une des chansons de Matoub Lounès dont il était très proche. Né dans un quartier d'Alger, il prend part aux émeutes d'octobre 1988 et rejoins Charlie Hebdo en 2015.

Le voile, un sujet plus épineux encore dans la société algérienne que québécoise[197].

La nuit du doute : chez les musulmans elle marque la fin d'un mois lunaire. En effet, l'observation du «hilal», le croissant lunaire, permet de fixer le début du jeûne et sa fin que l'Aid El Fatr célèbre.

L'affaire des caricatures[198] qui a défrayé la chronique mondiale.

Quant à l'humoriste kabyle Fellag, il a abordé dans un de ses innombrables sketchs, Djurdjurassik Bled[199], la violence de l'intégrisme en Algérie. Il brosse le tableau des

---

[197] Comme l'a mentionné Nanna, des femmes ont été assassinées, car elles ne voulaient pas le porter.

[198] On se souvient de la réaction provoquée par Les « caricatures de Mahomet » parues le 30 septembre 2005 dans le quotidien danois Jyllands, en réponse à Kare Bluirgen, un écrivain se plaignant que personne n'ose illustrer son livre sur Mahomet depuis l'assassinat de Tho van Gogh aux Pays-Bas en 2004.

[199] Djurdjura est le nom d'une chaine de montagne en Kabylie et Bled est un terme arabe qui signifie pays. Le titre de Djurdjurassik Bled est emprunté à Jurassic Park, titre « du film américain d'aventure et de science-fiction réalisé par Steven Spielberg, sorti en 1993 et adapté du roman du même nom de Michael Crichton paru en 1990» Il y aborde, entre autres, les problématiques liées aux colonisations successives et à la situation postcoloniale comme l'exile. Il dépeint, d'une manière caricaturale et satirique l'interaction qui se passe entre des personnes qui font la file devant ce qui se passe devant le

Algériens qui sont devant le consulat de France en Algérie et font la queue pour demander le visa pour quitter leur pays natal et il dit :

> Il y avait de tout : des grands, des gros, des vieux, des vielles, il y avait même des bébés avec des poucettes qui venaient chercher des visas, il y avait même des intégristes qui voulaient quitter le pays alors qu'ils avaient gagné les élections, mais ils préféraient partir parce qu'ils trouvaient que, même pour eux, l'intégrisme algérien c'était trop dur à porter[200] ! (Fellag, 1999).

Cet humour kabyle a fait partie des stratégies de résistance pour contrer le radicalisme.

4.4. La communication internationale et interculturelle : une interaction entre les contextes d'origine et d'accueil

Les résultats des entretiens révèlent que nos co-chercheurs se sont engagés en faveur de la laïcité aussi bien dans le contexte d'origine que québécois. Celle-ci est corollaire à leur engagement pour la défense de leur identité, de leur langue, de leur culture, de leur histoire et de leurs valeurs. Ainsi, leur implication dans le débat québécois, comme nous l'avons déjà mentionné, est un exemple où interculturalité et internationalité sont des dimensions qui s'interpénètrent.

4.4.1 La mobilisation pour la laïcité, un continuum entre l'Algérie et le Québec

Leur mobilisation s'inscrit dans un continuum entre l'Algérie et le Québec. Ce continuum qui exemplifie un déplacement de populations porteuses de cultures (différentes croyances, différentes visions du monde...) et productrices de discours se prête à un regard qui se meut dans une perspective de communication internationale :

> *Heu, donc là, c'est mon combat[201], je me retrouve dans ce combat, je vais pas renier qui je suis, je suis très à l'aise, et puis je considère que c'est une continuité de mon combat en Algérie, j'ai*

---

consulat de France en Algérie pour demander le visa qui leur permettrait de quitter l'Algérie et c'est dans ce contexte qu'il parle des intégristes islamiques algériens. C'est cet extrait que nous relatons ici.

[200] En mettant la main au cou en signe d'étouffement le non verbal est parlant : https://www.youtube.com/watch?v=0tZUYttO10k (You tube consulté 16/09/2017)

[201] Combat contre l'intégrisme implique en Algérie et au Québec la mobilisation pour la laïcité.

entamé ce combat, je continue ici, c'est un enchainement qui me paraissait tout à fait... logique et...cohérent, je ne vais pas renier mes valeurs (Noubel, 2016).

Les tableaux suivants ont fait déjà l'objet d'une analyse qui a largement constitué notre problématique[202].

Tableau 4.5
Parcours militants des co-chercheurs dans le contexte d'origine

Structures ou espaces d'engagement	C1 A	C2 N	C3 S	C4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
Acteur et héritiers du MCB, Mouvement culturel berbère		+	+	+	+	+	+	+
Engagement étudiant dans les universités Assassinat de Kamal Amzal		+	+					
Membres ou sympathisants du RCD, Rassemblement pour la culture et la démocratie	+	+	+	+	+	+	+	+
Les Archs, Mouvement citoyen	+	+		+				+
Différents partis de gauche [203]		+	+					
Syndicats	+							
Actes isolés				+				
Menacé (e) par les islamistes		+	+		+	+		
A Risqué sa vie		+	+	+	+	+		
Témoin d'atrocités	+	+	+	+	+	+		

[202] À titre indicatif, dans les pages suivantes : (11-12)- (17-22)- (28-43) :
[203] PAGS, Parti de l'avant-garde socialiste qui devient le MDS, Mouvement démocratique et social (une forte présence kabyle).

6/8 de nos co-chercheurs ont eu des «parcours militants» : soit dans des structures politiques, associatives ou citoyennes, soit ont posé des gestes isolés.

À titre d'exemple, Zedigha rapporte ce qu'elle a vécu en Kabylie :

> *Mon frère et moi, mais tu sais on a décidé ça à deux, on n'était ni dans une association ni rien du tout, personne nous a influencés, tiens c'est la première fois que je raconte ça (rire) !, on était encore jeunes, on était au lycée..., la veille du 4 octobre 1988, mon frère et moi, on a fabriqué des banderoles, je me souviens pas qu'est-ce qu'on a écrit. Après mon frère et son ami sont allés au lycée où on étudiait : ils ont descendu le drapeau algérien et avec de la peinture, ils ont inscrit le signe des Imazighen*[204] *à la place du croissant et ils l'ont remonté, après ils ont accroché les banderoles sur les murs du lycée. Le lendemain, la gendarmerie a débarqué à l'école, ils ont cherché les coupables, mais ils n'ont rien trouvé ! (rire)* (Zedjiga, 2016).

Wakli, Aghilas, et Nanna n'ont pas de parcours militant «structuré», mais ils sont tous des héritiers du MCB et des sympathisants du RCD. Par ailleurs, ils sont engagés au sein de leur communauté : ils font partie des courroies de solidarité et d'entraide[205]. Comme Sylia, Noubel a longuement relaté les affrontements qui éclataient entre les étudiants islamistes et les étudiants progressistes en donnant en exemple l'assassinat d'un étudiant kabyle, Kamal Amazal, par les islamistes en 1982 à Alger, lui-même ayant été menacé dans l'enceinte de l'université où il était étudiant :

> *On parle de l'intégrisme des années 90, c'est une erreur de dire que l'intégrisme commence là, c'est faux...d'abord, ils ont commencé en 1962 avec les enseignants que Nasser nous a envoyés d'Égypte...ils ont commencé par investir l'éducation à tous les niveaux : de la crèche*[206] *jusqu'à l'université.., à partir des années 75, d'ailleurs, tu te souviens, ils ont changé la fin de semaine de samedi dimanche ils l'ont changé à jeudi-vendredi. Alors, les universités, je m'souviens j'étais à l'université de B..., on était tous menacés, et comme par hasard, la majorité des opposants aux islamistes, c'était des Kabyles ! laïcs donc communistes, athées,*

---

[204] Drapeau, de tous les Imazighen : le signe rouge est la lettre «Z» en tifinagh, l'écriture de la langue amazighe antique. C'est le symbole de l'homme libre. Pour plus d'information (en arabe et en français), voir la vidéo suivante https://www.youtube.com/watch?v=QTNbBBTWS0U

C'est de ce signe dont parle Zediga. Le drapeau kabyle est légèrement différent :
Le drapeau amazigh est l'œuvre de Mohand Arav Bessaoud, un kabyle, le fondateur de l'Académie berbère. Les deux drapeaux sont différents du drapeau algérien :

[205] Nous ne voulons pas donner de plus amples détails pour qu'ils ne soient pas identifiés.

[206] En Algérie, le terme de crèche désigne les garderies.

> *mécréants...enfin tu connais le discours, c'est toujours comme ça...la même stratégie, l'école, la politique après la rue, l'espace public...quand ils sont en force...là-bas j'étais un mécréant, ici je suis islamophobe, ils ont réussi...*(Noubel, 2016)

Noubel a aussi souligné qu'il était militant d'une manière non structurée et quand il a fallu faire face à l'intégrisme islamiste il a décidé de rejoindre un parti politique structuré pour que son action soit efficace.

Ainsi, tous nos co-chercheurs ont parlé de la décennie noire. Sur les 8 co-chercheurs, 4 ont été menacés. Sylia a vécu loin de sa famille pendant des mois en Kabylie, car elle était menacée à Alger. 5/8 ont participé à des activités ou organisé des activités dans lesquelles ils risquaient leurs vies.

Si pour la plupart de nos co-chercheurs, la décennie noire est la période de l'extrémisme religieux, Noubel et Wakli (plus âgés) avancent qu'elle n'est qu'un épisode de réislamisation *«comme des vaccins de rappel, des vaccins contre la liberté, pour renforcer le joug de la religion »* (Wakli, 2017).

Quant à Noubel, il dira :

> *Quand je parle d'impérialisme arabo-musulman, je parle d'impérialisme culturel et civilisationnel qui veut étouffer toute la culture qu'il a trouvée, je parle souvent de génocide culturel...de toute façon ils ont utilisé la force, ils ont utilisé tous les moyens possibles audiovisuels, médiatiques, la religion...tououous les moyens à leur disposition...quand la carotte ne marchait pas ils utilisaient le bâton depuis 14 siècles...ils sont rentrés par la violence... ils sont pas rentrés gentiment, ils n'ont pas frappé à la porte, ils sont rentrés par la violence et ils se sont maintenus par la violence jusqu'à ...la décennie noire ou rouge appelle-là comme tu veux, la décennie c'est une suite logique. L'islamisme c'est pour dire : on a gagné. c'est fini, il reste que nous. Si j'ai une opposition farouche à l'islamisme c'est surtout à cause de ça. Ça symbolise le couronnement de l'impérialisme arabo-musulman sur les cultures de l'Afrique du Nord* (Noubel, 2016).

4.4.2 Dans le contexte de la société d'accueil

En dialogue avec les différentes sources de données et surtout en lien avec notre question de recherche où la notion de réception est centrale, les résultats en lien avec le contexte québécois s'articulent autour de la réception du projet de loi no 60 et du sens qu'ils donnent à leur engagement notamment dans le soutien de ce projet. Aussi,

nous présentons deux tableaux portant sur ces dimensions. Une analyse partielle de ces résultats a déjà été exposée dans la problématique comme modalités de cette réception, une réflexion sur l'immigration et ses défis comme la place de la religion dans la sphère politique et l'espace public.

4.4.2.1 La réception de la charte par nos co-chercheurs

La réception du projet de loi no 60 a été, même s'ils l'ont soutenu, est quelque peu différente d'un co-chercheur à l'autre même. Le tableau suivant présentera les modalités de cette réception.

Tableau 4.6
La réception de la charte de la laïcité par les co-chercheurs

La réception de la charte	C1 A	C2 N	C3 S	4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
La majorité des Kabyles ont soutenu la charte	+	+	+		+	+	+	+
Soutenu publiquement	+	+	+		+	+		+
Soutenu anonymement				+			+	
Habituellement vote pour le PLQ, mais a voté pour le PQ pour soutenir la charte				+			+	
Vote habituellement pour le PQ					+	+		
D'accord pour que le projet de loi no 60 soit désigné comme « charte des valeurs québécoises»					+	+		
Préfère l'appellation charte de la laïcité, car ce n'est pas une valeur québécoise, c'est une valeur universelle	+	+						
La société d'accueil n'est pas islamophobe	+	+	+	+	+	+	+	+

Dénonce le fait que la société d'accueil identifie leur communauté par une religion	+	+	+		+	+	+	+
Le fait de les identifier comme musulman est en soi une manipulation qui ne sert pas les Québécois : elle sert les islamistes.								
La majorité francophone a le droit de se sentir en sécurité avec les immigrants			+					

6/8 de nos co-chercheurs ont soutenu la charte publiquement, 2/8 l'ont fait anonymement, car il craignait la pression de leur milieu professionnel, mais 7/8 avancent que la majorité des Kabyles ont soutenu la charte. À titre d'exemple, Rabeh explique pourquoi :

> *Non, non... c'est une minorité (qui n'a pas soutenu). D'ailleurs, excuse-moi, y a jamais eu de majorité dans... dans des cas pareils, écoute, regarde les Québécois, c'est un exemple, ou pas (rire) pourtant ils sont dans une société laïque, développée... est-ce qu'ils étaient tous pour la charte de la laïcité ? Non ! Pour des raisons, chacun a ses propres raisons. Et bah les kabyles, c'est la même chose, mais sauf que chez nous, c'est une minorité (qui n'a pas soutenu). Pourquoi, la majorité (qui a soutenu) ? Parce que les Québécois n'ont pas subi ce que nous avions subi en Algérie, dans les années 90, où y avait cette guerre, dite civile, alors qu'elle était une guerre contre le civil. Donc c'est beaucoup plus la Kabylie, les leaders kabyles qui ont payé les pots cassés* (Rabeh, 2017).

Quant aux termes qui désignent le projet de loi, 2/8 approuvent l'appellation charte des valeurs québécoises, 2/8 lui préfèrent la charte de la laïcité, car la laïcité est une valeur universelle dans un contexte québécois, mais dans un contexte kabyle, la laïcité est une valeur kabyle, nous y reviendrons. La totalité de nos co-chercheurs avance que la société québécoise est accusée à tort d'islamophobie. En répondant à notre question quant au bien-fondé de l'islamophobie dans la société québécoise Sylia dira :

> *Non, non, ça fait des années que je suis ici et je porte bien un nom arabe ! les Québécois, ils ne nous distinguent pas, Moussa el hadj*[207]*, el hadj Moussa*[208] *(rire) comme disent les Algérois, comme tout le monde...je n'ai jamais eu de problème pour trouver du travail, tu sais, ils sont ouverts, ils*

[207] Hadj est le titre que portent les hommes qui ont accompli le pèlerinage à la Mecque et Moussa est un prénom qui signifie en arabe Moïse ou Moché.
[208] Serait l'équivalent de blanc bonnet ou bonnet blanc.

ont l'habitude...des immigrants...on n'est pas les premiers, mais après je les comprend...la première fois qu'ils entendent parler de l'islam...quand ils voient des avions se faire exploser ! tu es dans une église et ils débarquent, ils égorgent un homme d'église tranquille qui est en train de faire ses choses, un vieux monsieur...devant toi, il y a de quoi être islamophobe... c'est traumatisant et puis tous les autres attentats...mais non, les gens font la part des choses... (Sylia, 2016)

7/8 des co-chercheurs dénoncent, chacun à sa façon, le fait que la société d'accueil ait recours à marqueur ethnico-religieux.

Pour Aghilès, cette identification relève d'une attitude orientaliste :

Moi, j'ai grandi dans le fief des islamistes, à Alger (...), Moi, je ne m'attendais pas à refaire le débat sur la laïcité ici, moi pour venir ici, j'ai du marché sur un cadavre et au sens vrai du terme, je me souviens j'étais sur le balcon dans mon quartier et les islamistes sont venus jeter la tête de quelqu'un dans un sac...ils l'ont balancée comme ça en bas de l'immeuble pour que tout le monde voit ça... donc moi quand j'ai immigré je ne voulais pas remettre ça, le débat sur la laïcité, mais quand je suis arrivé, bon aujourd'hui je prends position par rapport aux signes religieux ostentatoires, mais ça a commencé avant, avec des petites choses...par exemple, ça a commencé avec ma fille à la garderie...ici au Québec (...) il y a des gens de la communauté algérienne qui lui disent ..qui nous disent pourquoi elle mange du yaourt, il y a de la gélatine dedans, et la gélatine, ça vient...il y a de la graisse d'origine porcine, elle, elle sait pas ça s'il y a du porc à l'intérieur ou pas, on l'a pas éduquée comme ça. Même moi je le savais pas (...) et ça je l'ai appris ici, je l'ai appris ici pourquoi ? Parque dans les centres d'intégration (...) quand ils nous reçoivent, ils nous apprennent comment la société est faite, ils nous conseillent, ils nous proposent même des listes d'aliments halal, c'est là que j'ai commencé à savoir qu'il y avait de la gélatine ...il y a même du pain, du pain qui est considéré comme illicite, est-ce que tu as pensé toi que chez les occidentaux, tu arrives ils te donnent une liste d'aliments halal !...Toute une liste qu'on propose aux nouveaux arrivants (...) des Québécois qui te disent où acheter halal dès les premiers jours, le début...quand tu arrives, ça, ça a commencé à choquer, j'ai commencé à sentir que quelque chose ne va pas, qu'ils font beaucoup attention à notre religion sans qu'on leur dise qu'on est religieux, donc on commence à être identifié automatiquement comme un musulman sans qu'ils le demandent ou sans qu'on leur dit (...) dans une même salle, il y a des Russes, des Latinos, des Haïtiens...eux ils sont considérés comme Russes, Latinos, Polonais (...) eux ils sont pas identifiés par leur religion, y a pas de problème, mais l'Algérien, nous on est considéré comme musulman , direct, y a pas ni Algérien, ni Kabyle, rien,,,il y a que des musulmans (...) mais ça c'est une vielle histoire...c'est à cause de l'orientalisme...pour eux on n'est rien que des musulmans, c'est pas normal, eux ils ne se définissent pas avec la religion et ils ne définissent pas les autres avec la religion c'est juste nous, alors j'ai commencé à me mêler du débat (...) avec mon ami Idir[209] que tu connais ...lui aussi il subit une véritable exclusion dans son travail justement à cause de ses prises de position pour la charte...(Aghilès, 2016).

Pour Wakli, ce recours à la religion est une instrumentalisation politique qui exprime des positions idéologiques pour ou contre l'immigration :

[209] Il s'agit d'un pseudonyme.

> (...) alors tu vois, ils utilisent l'islam comme un cheval de bataille électoral...il y a ceux qui aiment les immigrants et il y a ceux qui les détestent, la droite, la gauche, les féministes...tu vois il y a le bon musulman, il...le mauvais musulman (rire) sauf que (rire) sauf que le musulman lui, il est pas bête ! ah ! oui ! tant qu'à faire je vais vous utiliser aussi (rire) tout le monde se tient par la barbichette ! Tu comprends ? Je te tiens tu me tiens par la barbichette ! (rire) le musulman a une expérience de 14 siècles, il est pas fou ! le panarabiste aussi, eux aussi, ils tirent la couverture de son côté, ils se disent laïcs, mais ils sont pas prêts à lâcher le morceau, ils sont Arabes et ...remarque bien, ils parlent du monde arabe et quand ça les arrange ils utilisent Maghreb pour pas salir l'arabe et l'islam ...ils disent Mah ! oui ! La Palestine...pourquoi ils font pas attention à la Kabylie...tu défends la Palestine et tu crées une Palestine chez toi...tu le sais non ?...Toi tu n'as pas peut-être pas vécu ça...mais...regarde les vidés ...tu le sais..Tous les jeunes qui jettent des cailloux sur les militaires ...ah oui ! tu veux les droits aux Palestiniens et tu les violes pour moi !...Ah oui, avec tous les Arabes qu'il y a autour tu n'es même capable de vous mettre d'accord et tu viens me culpabiliser...ils sont contents que les Kabyles fassent la job, mais ils lâchent pas le morceau...c'est comme nos Arabes à nous, ils te disent on est d'origine berbère, mais ça donne quoi ? Tout le monde utilise l'islam, mais ce qu'on comprend pas c'est que l'islam utilise tout le monde ! (Wakli, 2017).

Quant à Nanna, elle dénonce ce marquage comme étant une invisibilisation de son identité kabyle tout en expliquant, selon elle, les causes et les conséquences de ce marquage que l'AQNAL désigne comme un marquage ethnicoreligieux :

> *J'ai été estomaquée (silence fixe son regard et réfléchit quelques instants) ...ça fait des années que ...enfin quand je faisais les devoirs d'histoire aux enfants, jamais, jamais on parle de nous dans les livres ?! On n'existe pas, là-bas le pouvoir efface nos traces et ici ils font la même chose ...on n'efface (silence,) là où l'islam passe les identités s'effacent...le couscous est rendu arabe, le burnous est rendu arabe, nos pays sont rendus arabes, ici on disparait dans la communauté arabo-musulmane... là on est là, on existe...(silence, elle réfléchit)...on parle des civilisations qui ont disparu...mais on est là...c'est l'ordre mondial qui veut ça, ça les intéresse pas qu'il y ait un peuple quelque part qu'ils n'ont pas défini, qu'ils n'arrivent pas ! à définir, qu'ils ne contrôlent pas, ils veulent nous mettre dans une case, je sais pas c'est quoi mais c'est quelque chose qu'il leur fait peur, ...(silence, elle réfléchit en regardant en bas)...ils savent quelque chose sur nous que nous on sait pas, car elle (notre kabylité) vit pas grâce à nous, car elle a quelque chose d'immortel en elle qui est omnipotent...(silence) en fait ils utilisent les Arabo-musulmans pour que eux ils existent et pour que nous effacer...effacer quelque chose d'ineffaçable, parce que si on devait être effacé ça fait longtemps qu'on est plus là...(silence) tu vois ? Abbane l'a dit (en nous montrant la photo suivante sur internet) lui il n'avait pas honte de son burnous :*

Après avoir fini, elle garde le silence et nous fixe du regard et dit en se levant :

''est-ce que tu crois réellement que les gens qui pompent nos richesses en Afrique, ça les intéresse un peuple comme nous ? Massinissa et Jugurtha, ils l'avaient compris l'ordre mondial ! L'Afrique aux Africains !!! Jamais dans l'histoire, l'Afrique n'a été colonisée comme aujourd'hui ! et tu sais pourquoi ? par-ce-que (silence) (et plus lentement et doucement) par-ce-que ...quand tu veux enlever ses richesses à quelqu'un tu lui fais croire qu'il ne vaut rien et qu'il est pauvre ...imagine !...on les engraisse depuis les greniers de Rome et ils nous font croire que nous sommes pauvres...: tu es sous- développé, tu es pauvre, tu imagines ! tu es un religieux primitif, pas scientifique, pas laïc, on va t'appendre la liberté, la démocratie, l'égalité ....Et si tu es laïc oh ! c'est parce que la France est passée par là ! tu vois les féministes c'est la même chose...inconsciemment... elles sont comme l'homme blanc colonisateur bla bla bla qu'elles dénoncent pour elles-mêmes...(silence, elle réfléchit) ...peu importe de quel bord elles sont c'est la même chose... soit que tu une musulmane qu'elles doivent libérer, soit que tu es une musulmane oh ! la petite victime qu'elles doivent protéger...(hem, d'un air moqueur et dédaigneux) ...tout ce beau monde-là il joue au seigneur sur le dos de la misère du monde...la misère qu'ils créent eux-mêmes, ils sont comme les Arabo-musulmans c'est des impérialistes ! (...) tu imagines, le féminisme islamique...mais mais il y a de quoi devenir fou...comment tu peux mettre ensemble le féminisme et l'islam...juste avec un peu de logique...elles elles ne veulent pas du phalluscentrisme..(elle cherche ses mots...rire) enfin tu vois ce que je veux ...phallocentrisme de leur Église, mais...c'est ça...pour nous elle lui donne du viagra (rire)! il faut le dire ces choses-là ! (...) elles lancent la mode du féminisme islamique ! et les femmes qui lont été assassinées parce qu'elles ont refusé de porter le voile ! Katia, elle n'avait que 17 ans ! Mais tu vois elles refusent des femmes comme nous...par-ce-que (lentement) c'est ça, par-ce-que on est leur égales...en fait elles sont comme les musulmans qui disent que l'islam a libéré la femme, imagine ! Quelle femme ? Pas une Amazighe comme moi ! J'ai pas besoin qu'on me libère ! Je suis déjà libre ! J'ai Dyhia dans mon histoire, j'ai Tinhinane, j'ai Fadma n'Soumer, j'ai Taos Amrouche et ma grande tante ! c'est elle qui m'a élevée, les gens la consultaient, les hommes, le Conseil du village... (Nanna, 2017).

4.4.2.2 Le sens qu'ils donnent à leur engagement au Québec

Le soutien de la charte de la laïcité par nos co-chercheurs est sous-tendu par leur expérience et leur vécu en Algérie et leur position comme communauté culturelle au Québec.

Le sens qu'il donne au soutien de la charte de la laïcité	C1 A	C2 N	C3 S	C4 Z	C5 R	C6 F	C7 N	C8 W
Les religions monothéistes sont dangereuses et violentes				+		+	+	+
Dès que l'islam veut se visibiliser dans l'espace public, il est islamisme	+	+		+			+	+
L'islam politique est dangereux pour la liberté de conscience	+	+	+	+	+	+	+	+
L'islam politique est dangereux pour les identités culturelles	+	+	+	+	+	+	+	+
Existence d'une internationale islamiste	+	+	+	+	+	+	+	+
L'expansion de l'islamisme	+	+	+	+	+	+	+	+
Contre le voile dans les institutions publiques et étatiques	+	+	+	+	+	+	+	+
Il existe un danger islamiste dans la société d'accueil					+	+	+	+
Le refus d'être identifiée comme arabe et musulman	+	+	+	+	+	+	+	+

Dénonce le discours politiquement correct à l'égard de l'islam	+	+	+		+		+	+
Conscientiser la société d'accueil, car elle ignore le fait islamiste					+	+		+
Contrer la récupération politique du fait islamiste	+						+	+
Sensibiliser les tenants des politiques d'immigration à se pencher sur les vrais problèmes des nouveaux arrivants au lieu de s'attarder sur des détails qui relèvent de l'ordre privé	+							+
La charte permet de maintenir la cohésion sociale	+	+						+
Ils ont tout ce qu'il faut pour participer à construire une société paisible et prospère	+			+	+	+		+
Leur kabylité = québéquiÉtude								+

7/8 de nos co-chercheurs sont convaincus que d'une manière ou d'une autre, leur engagement pour défendre la charte de la laïcité est utile pour le Québec. 3/8 considèrent que loin d'être une source de discorde, elle est au contraire la meilleure façon d'assurer la cohésion sociale :

> *Cette société (en parlant du Québec) n'est pas laïque, elle est sécularisée...dans le contexte actuel, c'est pas suffisant...elle a besoin d'un texte qui institutionnalise la laïcité...ce n'est pas la laïcité ouverte, ni fermée..., c'est la meilleure façon de consolider le vivre ensemble* (Noubel, 2016)

> *Moi, comment je me suis posé le problème ? si je vais au travail ou dans la fonction publique ...ils ont un quota d'immigrants pour la fonction publique, alors imagine que quand je vais travailler, il y a des croix partout...ils laissent le travail pour aller à l'église...ils me regardent de travers pasque je ne suis pas catholique...par exemple...est-ce que je vais me sentir chez moi ? non ! c'est la même chose pour l'islam, donc pour moi la charte assure la cohésion sociale pasque nous sommes des citoyens, pas des croyants, ça chacun il, il, il fait comme il veut avec sa conscience* (Aghilès, 2016).

Une des premières motivations qui ont décidé nos co-chercheurs à soutenir la charte de la laïcité est leur volonté «d'alerter» les Québécois sur les mécanismes de l'expansion de l'islam politique. L'expérience qu'ils en ont fait en Algérie leur permet, selon eux, de reconnaitre les mêmes dynamiques qui ont présidé à son l'expansion et de son infiltration «par le bas» et à «l'horizontale» de la société québécoise. Par ailleurs, ayant connu une pratique populaire de l'islam qui leur permettait d'adapter la religion aux exigences de la société et non l'inverse, ils voient d'un mauvais œil toute demande d'accommodement religieux : dès que l'islam veut se «visibiliser» dans l'espace public, il devient islamisme et rompt avec un islam kabyle traditionnel qui s'occupe plus de l'expérience mystique que de respecter l'orthodoxie dogmatique. Par ailleurs, si en Algérie la référence arabo-musulmane s'impose au détriment de leur culture et de leurs valeurs, au Québec elle les invisibilise et les associe à des débats et à une instrumentalisation de la religion dont ils ont payé les frais et qui les a poussés à quitter leur patrie ancestrale. Conséquemment, ils vivent cette assimilation à une communauté arabe et musulmane comme un obstacle à leur intégration citoyenne qui représente pour eux une condition *sine qua non* d'un vivre ensemble réussi en plus de subir la pression au sein même de cette communauté. Finalement, ils pointent du doigt les travers des politiques d'immigration, qui au lieu de prendre en charge des problèmes réels inhérents au parcours migratoire, elles mettent l'emphase sur des considérations qui relèvent de la sphère privée.

CONCLUSION

Face à la polarisation du débat qu'a suscité la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements*, notre recherche se voulait une exploration de la réception de ce projet de loi dans les communautés culturelles et particulièrement la communauté kabyle. En ce sens elle s'inscrit dans une contribution à une réflexion, en amont, sur les politiques d'immigration. Originaires d'Algérie, pays dit «arabe» dont l'islam est religion d'État, des membres de cette communauté ont soutenu publiquement la charte de la laïcité. À l'aide d'une démarche qualitative, la méthodologie de la théorisation enracinée, nous avons procédé, dans un premier temps, à une observation participante qui nous a permis d'interagir avec des dizaines de personnes et en second lieu nous avons réalisé des entretiens auprès de huit personnes. Le but de notre démarche était de saisir les facteurs qui les ont amenés à se mobiliser en faveur de cette charte pour interroger le phénomène en présence. Il est apparu que la mobilisation de certains Kabyles pour la laïcité au Québec s'inscrit dans un continuum entre l'Algérie et la société d'accueil. Liés à l'exclusion de l'identité amazighe (berbère) en général et kabyle, en Algérie, les enjeux de la «laïcité kabyle» sont la contestation de l'hégémonie arabo-musulmane, la résistance à l'extrémisme islamique et la volonté d'exercer leurs pleins potentiels de citoyens en «participant aux institutions politiques et au façonnement du bien commun». Au Québec, le soutien de la charte de la laïcité exprime des inquiétudes, en partie similaires, à celles qu'ils ont eues à vivre en Algérie. Bien qu'ils soient conscients que le contexte québécois est différent du contexte algérien, leur vécu et leur expérience de la violence de l'intégrisme islamique leur permettent d'identifier certaines dynamiques

hégémoniques des tenants de l'islam politique en Amérique du Nord. Ils réfutent le fait d'être identifiés selon un repère religieux et d'être assimilés à une communauté arabo-musulmane. Pour eux, leur identité ne passe pas par la confession : en tant que Kabyles, ils peuvent être croyants, athées, agnostiques. Dans un parcours migratoire, cette réduction à un marqueur identitaire d'ordre religieux hypothèque leur engagement citoyen et représente une entrave à leur intégration. Les limites et le potentiel de cette présente recherche, paradoxalement, sont engendrés par les mêmes éléments. En effet, les résultats de cette recherche ne répondent pas à une perspective de généralisation des résultats, mais à une tentative de saisir les modalités d'un phénomène qui met en dialogue le contexte d'origine et le contexte de la société d'accueil des communautés culturelles. Par ailleurs, elle pourrait servir de piste de réflexion dans le sens où on peut se demander si la réflexion portant sur le débat que suscite la laïcité ne pourrait pas s'articuler °1autour d'une lecture idiographique versus une lecture nomothétique d'un nouveau rapport au religieux qu'introduirait l'islam dans une société libérale. En somme, il s'agirait de se poser la question suivante : Est-ce que le débat que suscite la laïcité par rapport à l'islam est un même débat qui se pose dans des contextes différents, ou bien, ce sont des débats différents qui s'expriment dans des contextes qui présentent des analogies contingentes ?

BIBLIOGRAPHIE

Achi, R. (2002, 2e semestre). Mahe, Alain : *Histoire de la Grande Kabylie. XIXe - XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises* (compte rendu). Dans *Outre-mers*, *89* (336-337),415-417 : Traites et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? Pétré-Grenouilleau, O. (dir.) Récupéré de www.persee.fr/doc/outre_1631-0438_2002_num_89_336_4004_t1_0415_0000_2

Achi, R. (2005). La laïcité en situation coloniale. Usages politiques croisés du principe de séparation des Églises et de l'État en Algérie. *Histoire de la Justice 16*, 163-176. doi : 10.3917/rhj.016.0163

Achi, R. (2006). 11 : Les apories d'une projection républicaine en situation coloniale : la dépolitisation de la séparation du culte musulman et de l'État en Algérie. Dans Luizard, P.-J. (dir.) *Le choc colonial et l'islam* (p. 237-252). Paris: La Découverte.

Achi, R. (2007a). Laïcité d'empire. Retour sur une controverse : le débat sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial. Dans Weil, P. (dir). *Politique de la laïcité au XXe siècle* (p.237-263). Paris : Presses universitaires de France.

Achi, R. (2007b). L'islam authentique appartient à Dieu, « l'islam algérien » à César. La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956). *Genèse*, *4*(69), 49-69.

Achi, R. (2014). L'Algérie coloniale ou la confrontation inaugurale de la laïcité avec l'islam. Dans Bouchène, A. (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale: 1830-1962* (p. 206-212). Paris: La Découverte.

Achi, R. (2015). 1905 : Quand l'islam était (déjà) la seconde religion de France. *Multitudes*, *59*(2), 45-52. doi:10.3917/mult.059.0045.

Adenbi, S. (2014, 10 mars). L'AQNAL : la laïcité est le fondement de la démocratie, *Vigile Québec.* Récupéré de https://vigile.quebec/articles/aqnal-la-laicite-est-un-fondement-de-la-democratie

Addi, L. (mars 2006). Les partis politiques en Algérie, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 111-112*. Récupéré de http://journals.openedition.org/remmm/2868

Agbobli, C. (2011). L'endocentricité et l'utopie. Des révélateurs des défis et des possibilités de la communication internationales ? *Communication internationale et internationale Regards épistémologiques et espaces de pratique*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Agbobli, C.et Hsab, G. (2011). Communication internationale et communication interculturelle : regards épistémologiques et espaces de pratique. Québec : Presses de l'Université du Québec

Ageron, C.-R. (1964). *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1970)*. Paris : Presses universitaires de France.

Al-Ahnaf, M., Botiveau, F. et Frégosi, F. (1991) *L'Algérie par ses islamistes*. Paris : Karthala.

Al-Midani, M.A. (2012). Le mouvement du panislamisme. 1ere partie : son origine, son développement. *Les Cahiers de l'Islam.* Récupéré de https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mouvement-du-panislamisme-1ere-partie-son-origine-son-developpement_a72.html

Amer Meziane, M. (2015). Introduction. *Multitudes, 59*(2), 41-44. doi:10.3917/mult.059.0041.

Annales de démographie internationale. (1880). Paris : G. Masson, Éditeur. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=9gYAAAAAMAAJ&pg=PA137&lpg=PA137&dq=statistiques+d%C3%A9mographie+kabylie&source=bl&ots=iopHiR43Sk&sig=ubkNeYwIYOLarDbcD0k5jQo8KBw&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjJ05XgyLjaAhVMhuAKHdlhBCc4ChDoAQgoMAE#v=onepage&q=statistiques%20d%C3%A9mographie%20kabylie&f=

Akouche, K. (2013). Le Québec sera laique ou ne sera pas. Mémoire qui sera présenté devant la Commission parlementaire. Récupéré de : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-24537/memoires-deposes.html

Akouche, K. (2017). *La religion de ma mère.* Québec : Michel Brûlé.

Aoun, S. (2007). *Aujourd'hui l'Islam : fractures, intégrisme et modernité.* Montréal : Médiaspaul.

Appadurai, A. (2005). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot.

Association québécoise des nord-africains pour la laicité (AQNAL) (2016). *Mémoire sur le projet de loi 60 sur la neutralité religieuse de l'État.* www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.

Arawī, 'Abd Allāh (1999). *Islam et histoire : essai d'épistémologie.* Paris : Albin Michel.

Arkoun, M. (1984). *Essais sur la pensée islamique.* Paris : Maisonneuve et Larose.

Arkoun, M. (1985). *La pensée arabe.* Paris : Presses universitaires de France.

Arkoun, M. (1995). Aux origines des cultures maghrébines. Dans *Maghreb : peuples et civilisations* (p.83-89). Paris : La Découverte. Récupéré de http://etudesamazighes.taymat.org/aux-origines-des-cultures-maghrebines-mohammed-arkoun/

Arkoun, M. (2004) « Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui », *Diogène, 206*(2)122-150. doi : 10.3917/dio.206.0122

Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam.* [Les clés du Moyen-Orient]. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=fnQs5uCDV4U

Arkoun, M. (2006). *Humanisme et l'islam.* Paris : Librarie philosophique.

Arkoun, M., & Borrmans, M. (1982.). *L'Islam : religion et société. Interviews dirigées par Mario Arosio.* Paris : Cerf.

Aron, Raymond (1965). *Dimensions de la conscience historique.* Paris : Union générale d'éditions.

Assemblée nationale (France). *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789.* Récupéré de https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789

Association Amitié Québec-Kabylie, Centre culturel kabyle de Montréal, Association Tafsut (2015, 3 février). La laïcité, premier rempart contre l'islamisme, *La Presse.* Récupéré de http://www.kabyleuniversel.com/2015/02/03/la-laicite-premier-rempart-contre-lislamisme%E2%80%A8/

Azoulay, E. Matoub Lounès, 1956-1998. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/lounes-matoub/

Balandier, G. (2008). De tous temps, de tous lieux. L'information et la communication. *L'Homme, 185-186*, 55–63.

Bandou, R. (2017, 16 février) Lettres ouvertes – Semaine du 17 février 2017, *Journal des voisins.com* (En ligne) https://journaldesvoisins.com/lettres-ouvertes-semaine-17-fevrier-2017/

Barras, A., Demange, F. et Nicolet, S. (dir.) (2016). *Réguler le religieux dans les sociétés libérales : les nouveaux défis.* Genève : Labor et Fides.

Baubérot, J. (dir.) (2004). *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde.* Paris : Universalis.

Baubérot, J. (2007). *Histoire de la laïcité française,* 4e éd. Paris : PUF.

Baubérot, J. (2013a). *Histoire de la laïcité en France.* Paris : Presses universitaires de France.

Baubérot, J. (2013b). Sécularisation, laïcité, laïcisation. *Empan, (2)*31.

Baubérot, J. et Milot, M. (2015). *Laïcité-laïcités : pistes de réflexion et d'analyse.* Paris : Les éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Baubérot, J., Milot, M. et Schlegel, J.-L. (2011). Les nouvelles donnes de la laïcité. *Esprit 2*, 82-90.

Beaumont, V. (2011). *L'immigration kabyle à Montréal : vivre sa berbérité au Québec.* Thèse de M. Sc. Montréal : Université de Montréal.

Bélair-Cirino, M. (2014, 2 février). Projet de loi 60 : Un grand pas vers l'égalité homme-femme. *Le Devoir.* Récupéré de http://ssjb.com/projet-de-loi-60-un-grand-pas-vers-legalite-homme-femme-2/

Ben Achour, Y. (2011). *La deuxième Fâtiha ; l'islam et la pensée des droits de l'homme,* Paris : Presses universitaires de France.

Ben Bellah, A. (1998). *Algérie. Constitution du 10 septembre 1963.* Récupéré de http://mjp.univ-perp.fr/constit/dz1963.htm

Berger, P. L. (2001). *Le réenchantement du monde.* Paris : Bayard.

Berthier, A. (1947). Les Berbères entre l'Islam et l'Occident. Dans *Population (2)*1, 117-128. doi : 10.2307/1523853.

Blanchet, A. (2015). *Dire et faire dire : l'entretien.* Paris : Armand Colin.

Book Review : "Kamel Daoud, Cologne, contre-enquête "de Amed Bensaada. *Decolonizing Algeria.* Récupéré de https://decolonizingalgeria.wordpress.com/2016/08/01/book-review-kamel-daoud-cologne-contre-enquetede-ahmed-bensaada/

Borne, D., Falaize, B. (dir.) Institut national de recherche pédagogique (France) .Institut européen en sciences des religions. (2009). *Religions et colonisation : Afrique, Asie, Océanie, Amériques : XVIe-XXe siècle.* Ivry-sur-Seine : Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.

Bourdieu, P. (1958). *Sociologie de l'Algérie.* Paris : PUF.

Boussad, B., Bourdieu, P., Djaout, T., et Arkoun, M. (2010). *Mouloud Mammeri Amusnaw : bio-bibliographie (1917-2009).* Biarritz : Seguier.

Boutin, G. (1997). *L'entretien de recherche qualitatif.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Bowers, B. J. (1988). Grounded theory. Dans B. E. Sarter (Ed.), Paths to knowledge (p. 35-59). New York : National League for Nursing Press

Breton, P. et Proulx, S. (2012). *L'explosion de la communication : introduction aux théories et aux pratiques de la communication.* (4eme éd.). Paris: La Découverte.

Brodeur, P. (2008, septembre). La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre « Québécois » et « musulmans » au Québec. *Cahiers de recherche sociologique, 46,* p. 95-107. Montréal: Département de sociologie, UQAM. Liber, Éditeur.

Brulé, J.-C., Fontaine J. (1997, mars). Géographie de l'islamisme politique en Algérie : essai d'interprétation à partir des élections de 1990 et 1991 (Geography of political islamism in Algeria : interpretations from the 1990 and 1991 polls). *Bulletin de l'Association de géographes français, 74*(1)83-96. www.persee.fr/doc/bagf_0004-5322_1997_num_74_1_1957

Brulotte, K. (2015, 11 octobre). M. Mulcair dit avoir « vu venir » l'affaire du niqab. Radio-Canada. Récupéré de http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/743737/thomas-mulcair-chef-npd-dit-avoir-vu-venir-affaire-niqab

Camarasa-Bellaube, M. (2010). *La Méditerranée sur les rives du Saint-Laurent : une histoire des Algériens au Canada.* Paris : Publibook.

Camps, G. (1983). Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 7-24. doi : 10.3406/remmm.1983.1979

Camps, G. (1987). *Les Berbères mémoire et identité*, (2e éd.) Paris : Errance.

Carlier, O. (1991) Mémoire, mythe et doxa de l'État en Algérie. L'Étoile nord-africaine et la religion du « watan ». *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 30, 82-92. doi : https://doi.org/10.3406/xxs.1991.2377

Carrey, E. (1858). *Récits de Kabylie, Campagne de 1857.* Paris : Michel Lévy Frères.

Cassen, P. (2012, 28 mai). Arezki Bakir, président de l'Associaiton des Kabyles de France : contrôler l'immigration pour contrer l'Islamisation, *Riposte.* Récupéré de https://ripostelaique.com/arezki-bakir-president-de-lassociation-des-kabyles-de-france-je-suis-inquiet-pour-la-france.html

Chachoua, K. (2008). Le piège : Kabyle de langue, Arabe de religion, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 124*, mis en ligne le 12 octobre 2011. Récupéré le 20 avril 2018 de http://journals.openedition.org/remmm/6028

Chachoua, K. (2011). Kabylie : L'islam. Dans *Encyclopédie berbère, 26 | Judaïsme – Kabylie*, mis en ligne le 01 juin 2011. Récupéré de http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1435

Chachoua, K. et Zakri, I. (2002). *L'islam kabyle. Religion, État et société en Algérie* suivi de *Autour de la Rissala* (épître). Paris : Maisonneuve et Larose.

Chagnollo, J.-P. (2002). Algérie décembre 1991 : Il fallait arrêter le processus électoral : entretien avec Ali Haroun, *Confluences Méditerranée, 40*(1), 213-238. doi: 10.3917/come.040.0213

Chaker, S. (1987). L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie), *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 44 :*

Berbères, une identité en construction, 13-34.doi : 10.3406/remmm.1987.2152. Récupéré de : www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1987_num_44_1_2152

Chaker, S. (1992). La question berbère dans l'Algérie indépendante : la fracture inévitable ? *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 65. L'Algérie incertaine, Baduel, P.-R.(dir.) , 97-105. doi : https://doi.org/10.3406/remmm.1992.1557.

Chaker, S. et Dallet, J.-M. (1983). Dictionnaire kabyle-français (parler des At-Mangellat, Algérie). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerannée, (36),* 210-212.

Chaker, S., Galand, L. et Galand-Pernet, P. Berbères. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/berberes/

La charte des valeurs, entre division et inclusion.. (En ligne) http://ici.radio-canada.ca/sujet/charte-valeurs

Chartrand, L. (2117). Le Québec face à l'islamophobie. Radio-Canada : http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/special/2017/03/extreme-droite/quebec-islamophobie-musulmans-mosquee-attentat.html

Citoyenneté. Dans Institut du Nouveau Monde, *Encyclopédie sur la démocratie*. Récupéré de http://inm.qc.ca/blog/citoyennete/

Cohen-Emerique, M. (1993). L'approche interculturelle dans le processus d'aide. *Sante mentale au Québec, 18*(1)71-91.

Compagnon, A. (1998). *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*. Paris : Seuil.

La constitution algérienne publiée dans l'Encyclopédie des constitutions de l'université d'Oxford, (2016, 30 octobre). Dans *Huffpost.* Edition MG. Récupéré de https://www.huffpostmaghreb.com/2016/10/30/la-constitution-algerienne-publiee-dans-lencyclopedie-des-constitutions-de-luniversite-doxford-_n_12713930.html

Controverse québécoise sur les accommodements raisonnables. Dans *Wikipédia, l'encyclopédie libre*. Récupéré de https://fr.wikipedia.org/wiki/Controverse_qu%C3%A9b%C3%A9coise_sur_les_accommodements_raisonnables

Courtois, C. (2010). « La nation québécoise et la crise des accommodements raisonnables: bilan et perspectives ». *International Journal of Canadian Studies, (42),* 283–306. doi:10.7202/1002183ar

Dahmani, E. B., et Dahmani, M. (2004). Kabylie : Géographie. Dans *Encyclopédie berbère*, vol. 26, p. 3986-3989. Récupéré de http://encyclopedieberbere.revues.org/1395

Dalal, N. (réal.) (2002). *Messages kabyles*, France, Films-documentaires.fr. Récupéré de http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/10396_1

Dargère, C. (2012). *L'observation incognito en sociologie. Notions théoriques, démarche réflexive, approche pratique et exemples concrets*. Paris : L'Harmattan.

Daum, P. (2017, août). Mémoire interdite en Algérie. *Le Monde diplomatique.* Récupéré de https://www.monde-diplomatique.fr/2017/08/DAUM/57773

Debray, R. (2004). *Ce que nous voile le voile : la République et le sacré.* Paris : Gallimard.

De Gandillac, M. Nicolas de Cues Nicolas Krebs ou Chrippfs dit (1401-1464). *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 janvier 2019. http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/nicolas-de-cues/

Delcambre, A.-M. (2001). *L'islam*. Paris : La Découverte.

De Maltzan, H. (1872). Note sur l'origine du mot Kabyle. *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, Tome 11, 213-214. doi : 10.3406/globe.1872.4373

Devereux, G. (1980*). De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Paris : Flammarion.

Dieckhoff, A. et Kastoryano, R. (dir.) (2002). *Nationalisme en mutation en Méditerranée orientale.* CNRS Editions. Récupéré de http://books.openedition.org/editionscnrs/2384

Dirèche, K. (V 2009). Évangélisation en Algérie : débats sur la liberté de culte. Dans *L'Année du Maghreb*. Récupéré de http://journals.openedition.org/anneemaghreb/596

Dirèche-Slimani, K. (2002). Alain Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie, xix^e^-xx^e^ siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*, Éditions Bouchêne,

Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 2001. [En ligne], 95-98, mis en ligne le 03 décembre 2004. Récupéré de http://journals.openedition.org/remmm/2468.

Doumane, S. Cercle d'études et de réflexions sur l'autonomie de la Kabylie. (2004, 29 mai). Compte rendu de la Conférence organisée par le C.E.R.A.K. à l'Institut kurde : *Histoire de la Kabylie de l'antiquité à nos jours : quelques repères*. Récupéré de http://www.cerak.net/conferences_cerak_histoire%20dela%20kabylie.htm

Drainville, B. (2013) *Projet de loi n° 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.* Récupéré de www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html.

Dupont, A.-L., Mayeur-Jaouen, C. et Verdeil, C. (2016) *Histoire du Moyen-Orient: du XIX^e siècle à nos jours.* Paris : Armand Colin.

Durand, A. (2005). *L'islam au risque de la laïcité : émergences et ruptures*. Paris : L'Harmattan.

Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie.* (5^e éd). Paris : Presses universitaires de France.

Dutour, N. (2008). Algérie : de la Concorde civile à la Charte pour la paix et la réconciliation nationale : amnistie, amnésie, impunité. *Mouvements*, *53*(1), 144-149. doi : 10.3917/mouv.053.0144.

École des parents et des éducateurs (1994*). Laïcité et travail social. Au fil de la vie. Actes du colloque de l'École des parents & des éducateurs, Île-de-France, 12-14 octobre 1992*, sous la dir. de Gaeremynck, M. Île-de-France : École des Parents et des Éducateurs.

Eliade, M. (1987). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

FASHB (2011, 3 mai). « JSK : 5 coupes, 5 présidents, 5 discours », *Le Buteur*. Récupéré de *Djazaires* sur https://www.djazairess.com/fr/lebuteur/36932

Fédry, Jacques (2009). Le nom, c'est l'homme . *L'Homme* [En ligne], 191. doi : 10.4000/lhomme.22195

Ferjani, M.-C. (2005). *Le politique et le religieux dans le champ islamique.* [Paris] : Fayard.

Fish, S.E. (1980). *Is there a text in this class? the authority of interpretive communities* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fish, S.E. (2007). *Quand lire c'est faire : l'autorité des communautés interprétatives.* Paris : Prairies ordinaires.

Fischer, G.-N. (2010). *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale.* (4e éd.) Paris : Dunod.

Fortin, A.-J., L'immigration au Québec: au-delà des mythes. *Huffpost,* édition Qc. (Blogue) Récupéré de https://quebec.huffingtonpost.ca/albertjacques-fortin/immigration-quebec-mythes_b_16106636.html

Foudil, C. (1992, mars). *Arabe* : entre la philologie et l'histoire. *Mots. Les langages du politique, 30,* Images arabes en langue française, Chetouani, L, et Tournier, M. (dir.) 106-109. doi : 10.3406/mots.1992.1687.

France Culture Plus. (2115) Le Temps des archives : La décennie noire en Algérie. Récupéré de http://www.dailymotion.com/video/x2an936

Frégosi, F. (2008). *Penser l'islam dans la laïcité.* Paris : Fayard.

Fuchs, C. Champ sémantique et champ lexical. Dans *Encyclopædia Universalis.* Récupéré de http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/champ-semantique-et-champ-lexical/

Gaeremynck, J. (1994). Laïcité et travail social ? Actes du Colloque de l'École des parents et des éducateurs, Ile-de-France, 12, 13, 14 octobre 1992. Île-de-France: École des parents et des éducateurs.

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde.* Paris : Gallimard.

Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie.* Paris : Gallimard.

Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même.* Paris : Gallimard.

Gayet, L. (anim.) Achi , R. (invité). (2018, 19 août). L'islam français est pluriel. Cette pluralité ne peut pas être gommée. Dans France Inter (prod.), ". Récupéré de https://www.franceinter.fr/emissions/l-invite-de-7h15/l-invite-de-7h15-19-aout-2018

Geoffroy, M. (2007). Le mouvement laïque québécois et la laïcité au Canada. Dans Singaravelou, *Laïcité : enjeux et pratiques* (p.85-108). *Premier colloque Montaigne à l'Université de Bordeaux 3, octobre 2005.* Bordeaux : Les Presses universitaires de Bordeaux. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/geoffroy_martin/mouvement_laique_qc/mouvement_laique_qc.html

Gérard, C. (2010). *L'Orient arabo-musulman : manuel de géopolitique.* Paris : Èllipses.

Gèze, F. et Mellah, S. (2008). Algérie : l'impossible justice pour les victimes des années de sang. *Mouvements, 53* (1) 150-157. doi :10.3917 mouv.053.0150.

Glaser, G., & Strauss, A. (2010). *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative.* Trad. française de Marc-Henry Soulet et Kerralie Oeuvray. Paris : Armand Colin.

Grawitz, M. (2001). *Méthodes des sciences sociales.* (11e éd.) Paris : Dalloz.

Guillemette, F. (2006). L'approche de la Grounded Theory : pour innover? *Recherches qualitatives 26*(1), 32–50.

Haarscher, G. (2008). *La laïcité* (3e éd.). Paris : Presses universitaires de France.

Hached, M. (2000). *Les premiers Berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil.* Aix-en-Provence : Edisud.

Hachimi Alaoui, M. (2007). *Les chemins de l'exil. Les Algériens exilés en France et au Canada depuis les années 1990.* Paris : L'Harmattan.

Hall, E.T. (1971). *La dimension cachée.* Paris : Éditions du Seuil

Hamrouch, M. (2017). Quand le régime algérien sort l'épouvantail de la décennie noire pour dissuader les Algériens de sortir dans la rue. http://fr.le360.ma/monde/quand-le-regime-algerien-sort-lepouvantail-de-la-decennie-noire-pour-dissuader-les-algeriens-de-137065

Harzoune, M. (1998). Matoub, le rebelle. *Hommes et Migrations*, n°1215, Les Comoriens de France, 107-110. doi : https://doi.org/10.3406/homig.1998.3231.

Harzoune, M. (1999). Notes sur les Kabyles et la laïcité. *Hommes et Migrations*, n° 1218, *Laïcité mode d'emploi.* pp. 22-27.doi :

10.3406/homig.1999.3291www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1999_num_1218_1_3291

Hendrickson, B. (2013). Qu'est-ce que la postcolonialité ? Vers une définition pluraliste, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Collectif Write Back, Alix, F. et al. (dir.). Lyon : Presses universitaires de Lyon, 155-173. Récupéré de https://www.academia.edu/8691952/

Houziaux, A. (dir.) (2004*). Le voile, que cache-t-il?* Paris : Éditions de l'Atelier.

Hervieu-Léger, D. et Caulier, B. (1996) Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord.* Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.

Hutchinson, S. A. (1993). Grounded Theory : The Method . Dans Munhallet & Boyd (Ed.). *Nursing research : A qualitative perspective* (2nd ed.) New York : National League for Nursing Press.

Ilikoud, O. (2006, mars). FFS et RCD : partis nationaux ou partis kabyles ?, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 111-112*, p. 163-182. Récupéré de http://journals.openedition.org/remmm/2870

I.M. (s.d.) Amar Imache, le père fondateur de l'étoile nord-africaine, *Liberté Algérie.* Récupéré de https://www.liberte-algerie.com/contribution/amar-imache-le-pere-fondateur-de-letoile-nord-africaine-191893/print/1

John, C. (2013). Marqueurs identitaires religieux et laïcité. *Empan, 90*, p.61-64. doi : 10.3917/empa.090.006

Kaaniche, H.S. (2003). *Pouvoirs et religion en islam.* Paris : Éditions Bénévent.

Kaddache, M. (1972). L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale, *Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbè*re, Alger : SNED, 269-276. Récupéré de : http://institutfrantzfanon.org/lutilisation-du-fait-berbere-comme-facteur-politique-dans-lalgerie-coloniale-par-mahfoud-kaddache/

Kaltbrunner, D. (1871). Recherches sur l'origine des Kabyles, *Le Globe. Revue genevoise de géographie, 10*, 31-75.doi : 10.3406/globe.1871.4295 .

Kebbas, M. (2010)Tahar Djaout, romancier du verbe libre, *Recherches & Travaux* [En ligne], 76. URL : http://journals.openedition.org/recherchestravaux/404

Kober, M. (2014). Pourquoi l'orientalisme d'Edward W. Said n'est-il pas un japonisme ? *Sociétés & Représentations*, *37*(1), 91-105. doi:10.3917/sr.037.0091

Labelle, M. (2012). L'instrumentalisation des valeurs dans le débat sur la diversité et l'identité nationale au Québec. Dans Labelle, M., Couture, J. et Remiggi, F. (dir.), *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la diversité et la citoyenneté*, p.343-366. Québec : Les Presses de l'Université du Québec.

Lachène, S. (2004). *Abane Ramdane.* Alger : Éditions AGS Corpus et Bibliographie.

Lacoste, Y. (2008). Le postcolonial et ses acceptions contradictoires dans trois récents recueils d'articles. *Hérodote 128*(1) 143-155. doi : 10.3817/her.128.0143.

Lacoste, Y. (2010). *La question post-coloniale : une analyse géopolitiq*ue. Paris : Fayard.

Lacoste-Dujardin, C. (2002). Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes. *Hérodote*, *4*(107), 119-146.

Lacoste-Dujardin, C. (2006). Un effet postcolonial : le renouveau de la culture kabyle. De la mise à profit de contradictions coloniales. *Hérodote*, *1*(120), 96-117.

Lacroix, J.-G. et al. (2003). *2001 bogues : globalisme et pluralisme. Actes du colloque 2001 Bogues - Globalisme et pluralisme, Montréal, 2002.*Tome I. Québec : Presses de l'Université Laval.

Lamchichi, A. (1995). *Islam-Occident : la confrontation?* Paris : L'Harmattan.

Lamonde, Y. (2010). *L'heure de vérité : la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire.* Montréal : Del Busso.

Laot, L. (1998). *La laïcité, un défi mondial.* Paris : Éditions de l'Atelier, Paris : Éditions Ouvrières

La Rivière, B. (2014). *Enfin la laïcité : essai.* Montréal : XYZ éditeur.

Laugier, S. (2004). Acte de langage ou pragmatique ? *Revue de métaphysique et de morale*, *42*(2), 279-303. doi:10.3917/rmm.042.0279.

Leclerc, J. (2017). Algérie, *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, CEFAN, Université Laval. Récupéré de http://www.axl.cefan.ulaval.ca/europe/danemark.htm

Leduc, L. (2015, 20 novembre). Six Québécois sur dix disent non aux réfugiés, *La Presse.* Récupéré de http://www.lapresse.ca/actualites/national/201511/19/01-4922931-six-quebecois-sur-dix-disent-non-aux-refugies.php

Lefebvre, S.-M. (2013, 18 septembre). Certains musulmans en faveur de la charte des valeurs. *Le Journal de Montréal.* Récupéré de https://www.journaldemontreal.com/2013/09/18/certains-musulmans-en-faveur-de-la-charte

Le Front de libération nationale. *La Constitution algérienne 1963.* Récupéré de http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm

Leservoisier, O. Anthropologie réflexive. Dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 janvier 2019. http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/anthropologie-reflexive/

Le Thomas, C. (2011). « Yadh Ben Achour : la deuxième Fâtiha ; l'islam et la pensée des droits de l'homme », *Archives de sciences sociales des religions*, 156. Récupéré le 28 mars 2018 de http://journals.openedition.org/assr/23443.

Lindquist, G. et Hadelman, D. (2011). *Religion, Politics and Globalization : Anthropological Approaches.* New York, Oxford : Berghahn Books .

Lounes, B. (2016). Les Palestiniens se moquent des Algériens. *Tamurt* 38. Récupéré de https://tamurt.info/fr/les-palestiniens-se-moquent-des-algeriens/

Luckerhoff , J. et Guillemette, F. (dir.) (2112). *Méthodologie de la théorisation enracinée : fondements, procédures et usages.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Maclure, J. (2014). *Laïcité et fédéralisme, le débat sur la charte de la laïcité dans le contexte fédéral canadien.* Québec : Université Laval.

Maclure, J. et Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience.* Montréal : Boréal.

Magdelaine-Andrianjafitrimo, V. et Idelson, B. (2017). Communauté interprétative. *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics.* Récupéré de : http://publictionnaire.huma-num.fr/notice/communaute-interpretative/.

Mahe, A. (2001). *Histoire de la Grande Kabylie. XIXe -XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises.* Saint-Denis : Éditions Bouchène.

Mandraud, I. (2010, 18 juin). Amirouche. Une vie, deux morts, un testament", de Saïd Sadi : mémoire à vif d'Algérie. *Le Monde.* Récupéré de https://www.lemonde.fr/livres/article/2010/06/18/amirouche-une-vie-deux-morts-un-testament-de-said-sadi_1375008_3260.html

Marcou, J. et Burdy, J.-P.(1995). Laïcité(s) en France et en Turquie. *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, 19.* Récupéré de http://cemoti.revues.org/205

Martin-Barbero, J. (2003). L'approche culturelle de la globalisation : une vision latino-américaine. Dans Tremblay, G. et Mattelart, A. *2001 Bogues.* Tome 4 : *Globalisme et pluralisme : Communication, démocratie et globalisation.* Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Matarese, M. (2015). Il y a 20 ans, les islamistes tuaient les journalistes algériens. *Réactions (6)* http://blog.lefigaro.fr/algerie/2015/01/les-journalistes-algeriens.html

Mattelart, A., et Mattelart, M. (2018). *Histoire des théories de la communication.* Paris : La Découverte.

Mebtoul, A. (2012). L'ouverture médiatique en Algérie, fondement de tout processus démocratique, n'est pas pour demain. *Algérie 1*, Récupéré de https://www.algerie1.com/face-b/l-ouverture-mediatique-en-algerie-fondement-de-tout-processus-democratique-n-est-pas-pour-demain

Mechaï, H. (2018) Interview - Raberh Achi : « Être républicain, c'est traiter l'islam comme les autres religions », *Middle East Eye*, édition française. (En ligne) sur https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/interview-raberh-achi-traiter-l-islam-comme-les-autre-religions-c-est-cela-tre-r

Mehenni, F. (2014, 1er octobre). La Kabylie est une terre de résistance à l'islamisme. *Le Monde.* Récupéré de. https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/10/01/la-kabylie-est-une-terre-de-resistance-a-l-islamisme_4498092_3232.html

Mehenni, F. (2017). *Kabylie, Mémorandum pour l'indépendance.* Paris : Fauves éditions.

Méliani, V. (2013). Choisir l'analyse par théorisation ancrée : illustration des apports et des limites de la méthode, *Recherche qualitative* - Hors Série, *15,* 435–452.

*Memorandum pour le droit à l'autodétermination de la Kabylie. Déposé à l'ONU le 27 septembre 2017. Algérie versus Kabylie I : les années 60 et 7.*Récupéré de http://lesavoire.over-blog.com/2017/10/memorandum-algerie-versus-kabylie-les-annees-60-et-70.html

Mernissi, F. (1992). *La peur-modernité : conflit islam démocratie.* Paris : Albin Michel.

Meziane, M. A. (2015). Introduction. *Multitudes, 59*(2)41.

Michel, R. (2011). Il n'y a jamais que des contextes : les communautés interprétatives de Stanley Fish, *Pratiques, 151-152,* 49-72. doi : 10.4000/pratiquesà

Milhat, A. (2017, 22 septembre) Élections en Allemagne : pour Angela Merkel, le casse-tête de la bonne coalition face à la montée de l'extrême droite. L'entrée de l'AfD à la chambre des députés serait du jamais vu depuis 1945 pour un mouvement de ce type. Dans *Huffpost* (En ligne). Récupéré de https://www.huffingtonpost.fr/2017/09/22/elections-en-allemagne-pour-angela-merkel-le-casse-tete-de-la-bonne-coalition-face-a-la-montee-de-lextreme-droite_a_23214503/

Milot, M. (1992). *L'investigation du croire. Parcours et impératifs méthodologiques. Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique.* Québec : PUL.

Milot, M. (2002). *La laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec.* Turnhout : Brepols.

Milot, M. (2008). *La laïcité.* Montréal : Éditions Novalis.

Milot, M. (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Québec : résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans Eid, P. (dir.) *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne,* 29-73. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Milot, M. (2015). L'exigence de neutralité apparente n'est pas neutre. Dans Jeffrey, D. (dir.) *Laïcité et signes religieux à l'école.* Québec : Les Presses de l'Université Laval, 11-18.

Milot, M., Portier, P., et Baubérot, J. (2015). Laïcité, laïcités. *Reconfigurations et nouveaux défis.* Paris : Les éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2-35.

Monbeig, P. (1992) Une opposition politique dans l'impasse. Le FFS de Hocine Aït-Ahmed. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 65*, p.125-140. Baduel, P.R. (dir.). L'Algérie incertaine. doi : ttps://doi.org/10.3406/remmm.1992.1560 www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1992_num_65_1_1560

Monnet, J. (1998). « La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité », *Cybergeo : European Journal of Geography-Revue européenne de géographie. Politique, Culture, Représentations* (En ligne), *56*. doi: 10.4000/cybergeo.5316

Monod, J.-C. (2002). *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris : Vrin.

Mossé, C. (dir.) (2008) *Une histoire du monde antique. (*2e éd.) Paris : Larousse.

Nait Sid, K. (2016) Conférence de Massa Kamira Nait Sid à Montréal, Récupéré de https://www.wmaker.net/siwel/Conference-de-Massa-Kamira-Nait-Sid-a-Montreal_a9192.html

Nait Sid, K. (s. d.). *La femme dans la société kabyle.* Récupéré de http://www.unesco.org/culture/fr/indigenous/Dvd/pj/IMAZIGHEN/FEMME%20KABYLE.pdf

Otto, R. (2001). *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel.* Paris: Payot et Rivages.

Ouellet, M. (2013, 13 novembre). Fournier se défend d'avoir tissé un lien entre la charte et le nazisme. *La Presse.* Récupéré de http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201311/13/01-4710287-fournier-se-defend-davoir-tisse-un-lien-entre-la-charte-et-le-nazisme.php

Ouerdane, A. (1987). La «crise berbériste» de 1949, un conflit à plusieurs faces. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 44*, 35-47. doi : https://doi.org/10.3406/remmm.1987.2153

Ouerdane, A. (1990). *La question berbère dans le mouvement national algérien 1926-1980.* Québec : Septentrion.

Ouerdane, A. (2003). *Les Berbères et l'arabo-islamique en Algérie.* Québec : Éditions KMSA.

Ouseddik, T. (2005). *Le royaume de koukou*. Alger : Enag Editions.

Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de Recherche Sociologique, 23*, 147–181.

Paillé, P. (1996). De l'analyse qualitative en général et de l'analyse thématique en particulier. *Recherches Qualitatives, 15*, 179-194.

Pena-Ruiz, H. (2012). *Laïcité et émancipation. Conférence prononcée au Centre humaniste le 27 avril 2012.* Récupéré de http://assohum.org/2012/10/conference/2/henri-pena-ruiz-laicite-et-emancipation/

Peiser, G. (1995). École publique, École privée et Laïcité en France. *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, 19*. Récupéré de http://journals.openedition.org/cemoti/1699

Pelchat, C., Beauchamp, C. et Desaulniers, A. (2011). *Avis - Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité entre les femmes et les hommes.* Québec : Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme. Récupéré de https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-affirmer-la-laicite-un-pas-de-plus-vers-legalite-reelle-entre-les-femmes-et-les-hommes.pdf

Person, Y. (1981). L'État-nation et l'Afrique. *Outremer. Revue d'histoire.* État et société en Afrique noire, *250-253,* p.274-282. doi : 10.3406/outre.1981.2301

Pharo, P. Valeurs, sociologie. Dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 29 janvier 2019. URL : http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/valeurs-sociologie/

Plantade, Y. (2112) *Laïcité et athéisme en Kabylie : mythes et ambiguités,* https://www.facebook.com/notes/mouloud-younsi/la%C3%AFcit%C3%A9-et-ath%C3%A9isme-en-kabylie-mythes-et-ambig%C3%BCit%C3%A9s/319492978095913/

Plouffe, M.-J. et Guillemette, F. (2112). La MTE dans diverses disciplines. Dans Luckerhoff, J. et Guillemette, F. (dir.) *Méthodologie de la théorisation enracinée : fondements, procédures et usages.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Pouillon, F. et Vatin, J.-C., Institut du monde arabe (France); École des hautes études en sciences sociales. (2011). *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient : colloque*

"L'orientalisme et après? - Méditations, appropriations, contestations". Paris : IISMM : Karthala.

Programme du RCD adopté lors du IVe congrès ordinaire. (2012, 25 mars). Récupéré de 12 avril 2014 de https://rcdalger.wordpress.com/2012/03/25/programme-du-rcd-adopte-lors-du-iveme-congres-ordinaire-2/

Québec (Province). Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008). *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation : rapport.* Québec : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

R.L. (2013, 12 novembre). Mohamed Arkoun : historiciser l'islam, *Les clés du Moyen-Orient.* Récupéré le 25 mars 2015 de http://www.lesclesdumoyenorient.com/Mohammed-Arkoun-historiciser-l.html

Radio-Canada (2017, 23 mars). Motion M-103 adoptée : les Communes condamnent l'islamophobie. Récupéré de https://www.google.ca/search?dcr=0&source=hp&ei=KxSjWvrEGKXt5gLahL3IDg&q=la+oi+contre+l+islamophobie+&oq=la+oi+contre+l+islamophobie+&gs_l=psy-ab.3...3414.10608.0.11360.0.0.0.0.0.0.0.0..0.0....0...1c.1.64.psy-ab..0.0.0....0.F7ufRkSUqso

Ramdane, R. (1994, septembre). Le long chemin de la revendication culturelle berbère. *Hommes et Migrations*, n°1179. Harzoune, M. (dir.) *Les Kabyles. De l'Algérie à la France* (p. 25-31). doi : https://doi.org/10.3406/homig.1994.2280

Renan, E. (1882). *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence prononcée le 11 mars 1882 à la Sorbonne. Ch. III. Récupéré de : http://www.bmlisieux.com/archives/nation04.htm

Résolutions de la convention nationale du MAK. (2011). Récupéré le 28 janvier 2016 de http://www.makabylie.info/?article885

Rodinson, M. et Mantran,R. Arabie. *Encyclopædia Universalis*, Récupéré de http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliothques.uqam.ca/encyclopedie/arabie/

Rodney, S. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion, 60*(3), 249-273.

Rousseau, L. (dir.) (2112). *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses et l'immigration.* Québec : Les Presses de l'Université du Québec.

Said, E. W. (1980). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident.* Paris : Seuil.

Saint-Denis, K. (2012). Usage de la force lors d'interventions : Une théorisation enracinée dans les corps de police québécois. Dans Luckerhoff, J. et Guillemette, F. (dir.) *Méthodologie de la théorisation enracinée : fondements, procédures et usages.* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Salhi, M. B. (2004). « Société et religion en Kabylie (1850-2000) », *Insaniyat / □□□ □□□ □□* [En ligne], 25-26, Récupéré de http://journals.openedition.org/insaniyat/6604

Sarkozy, N. (2007). *Discours de Constantine.* Récupéré le 20 octobre 2017 de http://www.afrik.com/IMG/pdf/Discours_du_PR_a_l_Universite_de_Mentouri_5122007.pdf

Scali, D. (2015, 2 février). Des leaders kabyles défendent la laïcité. *Le journal de Montréal.* Récupéré de https://www.journaldemontreal.com/2015/02/02/des-leaders-kabyles-defendent-la-laicite

Schützenberger, A. (2112) *Psychogénéalogie : guérir les blessures familiales et se retrouver soi.* Paris : Payot.

Sécularisation. (1765). Dans Panckoucke, C.-J. et Plomteux, C. (dir.), *Encyclopédie Méthodique*, Tome 5 : Géographie physique (p.31). Paris : Panckouke Libraire.

Seriak, L. (2004). *Abane Ramdane.* Alger: Corpus et bibliographie.

Servais, C. (2012). Les théories de la réception en SIC. *Cahiers de La SFSCIC, 8.* Récupéré le 10 avril 2015 de http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/135743.

Servier, J. (2017). *Les Berbères.* Paris : PUF.

Sharafī, 'Abd al-Majīd. (2004). *L'Islam entre le message et l'histoire.* Tunis : Sud éditions.

Simard, C. et Blanchet-Gravel, J. (2015). *L'Islam dévoilé : le différentialisme et l'Islam imaginaire.* Québec : Dialogue Nord-Sud.

Sini, C. (2015). La promotion du berbère en Algérie : de la prise de conscience intellectuelle au projet de société citoyenne. *Cahiers d'études africaines, 219*(3), 445-466. Récupéré de https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2015-3-page-445.htm.

Sourdel, D. (2009). *L'Islam*. Paris : PUF.

Stasi, B. (dir.) (2004). *Laïcité et république : rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003*. Paris : La Documentation française.

Statuts du FFS (Front des forces sociales). Récupéré sur http://www.ffs.dz/statuts-du-ffs/

Stora, B. (1995) Conflits et champs politiques en Algérie. *Politique étrangère, 60*(2)329-342.doi : https://doi.org/10.3406/polit.1995.4412

Tamazight, I. (1980). *Rapport de synthèse du Séminaire de Yakouren*. Paris : Publication du groupe d'études berbères de l'université de Paris. Récupéré de http://soummam.unblog.fr/2009/04/17/mouvement-culturel-berbere-seminaire-de-yakouren-aout-1980-dossier-culturel-rapport-de-synthese-cddca/

Tessier, H., (2004*). Augustin, la Méditerrannée, l'Europe : les racines africaines du christianisme latin.*Récupéré de http://www.30giorni.it/articoli_id_3535_l4.htm

Traoré, A.D. (2007). *Le viol de l'imaginaire.* Paris : Fayard ; Arles : Actes sud.

Vallet, O., Arkoune, M., & Beaubérot, J. (2006). Dieu est-il responsable? Cité de la Réussite. Conférence récupérée de www.youtube.com/watch?v=DFz_dhuqKzA

Van Ersel, P. et Maillard, C. (2002). *J'ai mal à mes ancêtres : la psychogénéalogie aujourd'hui.* Paris : Albin Michel.

Vassaux, P. (2005). Petite histoire de la laïcité. *Revue Évangile et Liberté, 194*. Récupéré le 17 avril 2015 de https://oratoiredulouvre.fr/evangile-et-liberte/petite-histoire-de-la-laicite.php

Willaime, J.-P. (2006). La sécularisation : Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. *Orphys Revue française de sociologie, 47*, 755-783.

Willemez, L. Observations : Sciences sociales. Dans *Encyclopædia Universalis* (En ligne). Récupéré de http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/observation-sciences-sociales/

Yacine, T. (1989). *Aït Menguellet chante... Chansons berbères contemporaines.* Paris : La Découverte.

Zitrone, L. (s.d.) Citation célèbre, *Le Parisien*. Récupéré de http://citation-celebre.leparisien.fr/citations/56112.