



Entretien avec l'historienne Nancy L. Green : *Si je reviens par moments sur cette histoire du rejet, de la peur, et parfois de la violence de l'autre, c'est pour mieux rappeler que l'on peut la dépasser*

PAR MOULOUD IDIR

Cet entretien avec l'historienne Nancy L. Green¹ offre une analyse privilégiant une approche comparative du phénomène migratoire. Cela permet d'une part de mieux interroger les catégorisations qui prévalent à l'égard de certains groupes et, d'autre part, de voir comment celles-ci se déploient dans le temps et l'espace. C'est le phénomène de la peur de certaines figures de l'altérité qui s'en trouve ainsi mieux éclairé.

Vivre ensemble (V.E.) : *Dans un article récent publié dans la revue Esprit vous montrez succinctement que le phénomène de la xénophobie aux États-Unis vise actuellement les musulmans et les Mexicains. Vous dévoilez un invariant de la peur que l'on peine à comprendre si l'on imagine les États-Unis comme un pays d'immigrants depuis toujours. À quoi sont associées ces deux figures - musulmane et mexicaine - dans ce nouvel âge de la xénophobie étasunienne?*

Nancy L. Green (N.L.G.) : L'histoire de la xénophobie étasunienne est connue (bien sûr des historiens) mais souvent peu comprise, aux États-Unis mêmes mais surtout en dehors du pays. L'idée que les États-Unis soient une « nation d'immigrants » (image de relativement récente facture, des années 1960) est une idée forte qui laisse peu de place pour l'histoire beaucoup plus complexe de l'évolution de l'immigration au pays et ses difficultés. Cette histoire plus complexe inclut une part plus méconnue, du restrictionnisme.

Quant aux figures qui focalisent la xénophobie aujourd'hui, les musulmans et les Mexicains, on pourrait dire que cela est composite et relève de plusieurs facteurs : culturel, politique, et économique. Les deux groupes cristallisent clairement un rejet culturel de l'Autre. Un rejet



The Alamo. Remember? © Mike Licht. 2011

tributaire du mythe toujours tenace d'une société étasunienne blanche, chrétienne et d'origine européenne. Ceci dit, il y a des différences importantes. Dans le cas des musulmans, il s'agit de gens plutôt inconnus; dans le cas des Mexicains, ils ont une présence beaucoup plus importante aux États-Unis. Pour rappel, les musulmans y sont très minoritaires, estimés à 1 % de la population. Les Mexicains, par contre, représentent une minorité très importante : leur nombre aux États-Unis se situe autour de 11,7 millions, et les Mexicano-Américains représentent 11 % de la population étasunienne. Peur de l'inconnu, peur d'un groupe connu – les deux formes de stigmatisation coexistent. Toujours au sujet du rejet culturel, rappelons que la religion fonctionne également de manière différente pour les deux groupes : comme repoussoir pour les musulmans, mais ayant peu d'impact sur les Mexicains, catholiques pour la vaste majorité – et ceci, malgré le fait que les États-Unis, pays à majorité

Nancy L. Green est historienne et directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris.

protestante, aient également une longue histoire d'antipapisme aujourd'hui estompée.

Or, outre les aspects culturels, ce sont des dimensions de nature politique et économique qui préoccupent ceux qui les rejettent. Le musulman est dépeint dans la figure du terroriste; le Mexicain est renvoyé au marché du travail. Il s'agit donc d'enjeux politiques d'un côté, économiques de l'autre. Il y a une longue histoire des deux formes de xénophobie si l'on pense à la peur des « Reds » – anarchistes au début du 20^e siècle, communistes par la suite – ou que l'on pense à une longue litanie de griefs contre les immigrés considérés comme voleurs de « jobs » ou responsables de la baisse de salaires. De nos jours, on rajoute un ressentiment quant à leurs droits d'accès aux prestations sociales.

V.E. : Effectivement, aux États-Unis, les musulmans ne représentent qu'à peine 1 % de la population. Pourtant les débats sur ce plan sont tenaces et virulents! Nous aimerions saisir la constellation d'éléments qui ont contribué à ce que l'islam soit considéré comme un enjeu ou un « problème » de politique interne aux États-Unis, et non plus seulement comme une question extérieure et de sécurité géostratégique.

N.L.G. : La réponse peut évidemment être datée du 11 septembre 2001, avec le choc des attaques contre les *World Trade Center* à New York, contre le Pentagone à Washington, D.C. et le troisième avion en Pennsylvanie. Le fait que les pilotes des avions vivaient tranquillement aux États-Unis, étaient inscrits à des cours de pilotage, etc. a semé une inquiétude liée à leur appartenance à un islam fondamentaliste. Dès le moment où on a évoqué des liens entre ces attentats et Oussama Ben Laden, je me suis demandé comment on le savait, et pourquoi lui en première ligne de mire. Or, comme on l'a appris par la suite, les services de renseignement avaient déjà des suspicions, et le rappel de la précédente attaque contre les *World Trade Center* de 1993 était en arrière-plan. Mais peut-on dire que l'islam en tant que tel était déjà une figure de stigmatisation? Ce qui frappe est la méconnaissance de l'islam aux États-Unis. La figure moyen-orientale stigmatisée depuis des décennies était plutôt celle des « Arabes », dans le sillage de celle

de « l'Oriental » si on remonte dans l'histoire, à ce qu'a si bien décrit Edward Saïd. Le conflit israélo-palestinien a également été un précurseur puissant de l'inquiétude en raison d'intérêts géopolitiques majeurs dans

cette région. Or, ces « Arabes » représentaient alors une figure plutôt laïque, de nationalistes vus comme séculiers. Dans le rejet de l'islam aujourd'hui, il y a un manque regrettable de connaissances ou de différenciations entre Arabes et musulmans, sans parler de la méconnaissance des divisions qui règnent au sein de l'islam. Comme pour d'autres religions, il faut distinguer entre conservateurs, fondamentalistes, extrémistes.

Récemment, d'autres travaux de recherche ont permis de comprendre un peu mieux en quoi l'islam est devenu un enjeu de politique interne aux États-Unis. Je pense à ces multiples controverses sur les pratiques et symboles des musulmans que décrit bien la politologue Nadia Marzouki² sous la notion de tournant comportementaliste du débat public. On est passé de la préoccupation pour la lutte contre le terrorisme à une tendance plus générale à la remise en question du comportement des musulmans quant à leur aptitude à être de bons citoyens. Malgré les preuves éclatantes du contraire³.

V.E. : Vos réflexions montrent qu'une analyse fine et de longue durée du phénomène de la violence aux États-Unis permet de voir à quel point celle-ci émaille l'histoire de groupes divers. Que peut la discipline historique pour infléchir le poids des idées reçues sur ce plan?

N.L.G. : Si je reviens par moments sur cette histoire du rejet, de la peur, et parfois de la violence de l'autre, c'est pour mieux rappeler que l'on peut la dépasser. L'histoire elle-même montre qu'elle n'est en rien inévitable. La violence de l'antipapisme du 19^e siècle prête presque à sourire aujourd'hui. Comment est-ce qu'on a pu détester à ce point les Irlandais, aujourd'hui les bons *upstanding citizens*, pourvoyeurs d'une culture incomparable (le Irish Repertory Theatre, où je suis allée récemment à New York en dit long) sans parler de son whisky. (Rires!!) C'est cette possibilité de dépasser les stigmatés, d'accepter catholiques et juifs aujourd'hui et sans doute musulmans demain comme des citoyens à part entière

qui me semble fonder l'espoir de tout avenir. L'histoire nous permet de rappeler ces évolutions du passé. L'on devrait plus profondément analyser les *sorties* de stéréotypes. Elles se font peut-être par différentes voies : l'usure du temps lui-même sans doute. Hélas, aussi, l'arrivée de nouveaux « Autres » détournent l'attention, les anciens « Autres » devenant les bons citoyens sans problème. Le temps fait donc son œuvre.

C'est sans oublier l'intervention de l'État et de la société d'accueil : l'acceptation des nouveaux venus ou des minorités se fait souvent grâce à une éducation commune, par la mixité sociale, à travers l'école et le travail, où la connaissance de l'autre a pu être rendue réellement possible. Cela se fait dans des interactions de voisinage, comme une sorte de cosmopolitisme d'en bas. Mais tout cela appelle aussi des mesures administratives ou des politiques culturelles d'État, dans des pratiques de résistance et de solidarité, qui sont aussi des pratiques locales, puisque « le monde entier » est aujourd'hui présent dans chaque voisinage et vient en quelque sorte nous chercher à domicile. Disons donc un cosmopolitisme pratique, un cosmopolitisme d'en bas, du voisinage et du quotidien, qui devienne la substance d'une reconstruction de la citoyenneté. Certes la proximité peut aggraver la haine, mais l'histoire montre que, la plupart du temps, elle favorise la connaissance de l'autre et un vivre-ensemble plus ou moins fort. Ce ne sont pas seulement de belles paroles idéalistes mais un constat historique, sans lequel les sociétés – toutes mixtes d'une manière ou une autre – ne tiendraient pas.

V.E. : Vous privilégiez beaucoup la dimension comparative dans vos travaux. Qu'est-ce que cette méthode permet de mieux saisir en ce qui a trait à ce phénomène de la peur en particulier? Surtout en termes d'inventivité des groupes pour le vivre-ensemble et la cohabitation?

N.L.G. : La comparaison permet d'explorer l'universel et le singulier dans les expériences diverses, sans forcément privilégier l'un ou l'autre. Ainsi, dans mon travail sur les immigrés et les minorités dans l'industrie de la confection⁴, j'ai pu montrer ce qui caractérise les conditions similaires à toutes et à tous dues à la structure même de l'industrie (sous-traitance, facilité d'entrée grâce aux premiers gestes nécessitant peu d'apprentissage, mais aussi grâce aux ateliers « ethniques » et les embauches au sein des communautés de nouveaux-arrivants, etc.). Or, ceci n'a pas empêché chaque groupe



Self-Portrait on the Border Line Between Mexico and the United States, Frida Kahlo, 1932.

d'avoir et de garder ses propres pratiques, ses propres demandes, voire ses propres microconcentrations au sein de l'industrie. J'ai d'ailleurs proposé, avec la notion du « structuralisme post-structural », de garder ensemble l'analyse des structures avec une attention soutenue aux différenciations que les études post-structurales ont mises en évidence. Il s'agit de comprendre encore une fois ce qui est sinon universel, au moins ce qui peut structurer l'ensemble tout en laissant la place aux expériences spécifiques et variées des acteurs eux-mêmes.

Des « travailleurs immigrés » de la confection ont des similarités en tant que travailleurs, voire même par rapport à certaines expériences communes à tous les immigrés ou des minorités (problèmes de langue, de pratiques, de discrimination sur le marché de travail), mais aussi des spécificités en tant que groupes d'immigrés différents avec des religions et des pratiques culturelles spécifiques. Si les gens se regroupent, surtout à la première génération, dans les quartiers d'habitation plus ou moins homogènes (bien que, en fait, plus hétérogènes que l'on ne le croit souvent), les lieux de travail surtout ont été, historiquement, les lieux de rencontres entre les groupes. La désindustrialisation y a certes porté un coup, mais l'école publique voire le travail dans l'économie des services mettent toujours les uns en contact avec les autres. Le vivre-ensemble est dans ce sens à la fois cause et effet de la connaissance de l'Autre.

V.E. : Pour finir, nous aimerions vous interroger sur la prégnance que prennent des notions comme l'ethnie ou la religion dans la description de certaines catégories de populations, que ce soit en Europe ou en Amérique du Nord. L'emploi de ces termes par les pouvoirs publics, les chercheurs et les acteurs eux-mêmes charrient des aprioris qui brouillent notre compréhension de nombreux enjeux contemporains.

Pourriez-vous illustrer cela avec des exemples précis s'agissant du cas étatsunien?

N.L.G : Tout d'abord, on peut rappeler à la fois la prégnance du référent religieux aux États-Unis mais aussi son absence jusqu'à une quinzaine d'années comme explication de l'histoire de l'immigration. Ceci dit, l'importance du facteur religieux aux États-Unis est parfois exagérée vu de l'extérieur : combien de fois ai-je entendu en France, comme preuve de la religiosité étatsunienne, que « In God we trust » est inscrit jusque sur les pièces de monnaie. J'ai beau rappeler que cet appel à Dieu est plutôt récent, datant des années 1950, et non pas consubstantiel de l'histoire et de l'identité du pays, et que presque personne aux États-Unis n'y prête la moindre attention. Les chercheurs étatsuniens, qui avaient dans un premier temps analysé l'immigration selon les catégories de classe et de communauté⁵, ont soit négligé la religion, sinon l'ont plutôt englobée dans les analyses des structures culturelles des groupes d'immigrés, en faisant un élément de spécificité culturelle, comme la vie d'une paroisse italienne à New York, par exemple⁶.

Par contre, toujours aux États-Unis (et contrairement à la France), les chercheurs comme le grand public ont accepté beaucoup plus facilement le terme « ethnique » – en tant qu'adjectif plus que comme substantif – ou alors « ethnicité » comme descriptif d'un multiculturalisme. Le terme a l'avantage d'englober religion, race, minorités (« primo » - immigrés juifs, afro-américains, portoricains, italo-américains, etc.), malgré d'éventuelles différences de citoyenneté formelle – étrangers pour les premiers, citoyens américains pour les autres, ainsi que d'y inclure leurs descendants. Dans son usage étatsunien, le terme est donc devenu banalisé, un recours facile pour désigner les groupes minoritaires et leurs différences. Aujourd'hui, les questions de genre et de sexualité y jouent également un rôle important. Dans le sillage du mouvement pour les droits civiques des Afro-Américains, les universités américaines ont créé à partir des années 1970 des départements d'African American Studies, de Jewish Studies, de Chicano Studies, plus récemment d'Asian American Studies, Native American Studies, etc. Or, si cela a permis la floraison de recherches sur différents groupes, à terme, cela a induit également un débat concernant la possibilité ou non de regrouper différents programmes au sein d'une seule rubrique d'« Ethnic Studies ».

Or, « l'ethnique » est un terme à la fois historique et contemporain. J'étais moi-même intriguée de trouver l'usage du mot « ethnique » non seulement aux États-Unis mais aussi en France dans l'entre-deux-guerres. Dans les années 1920, la Confédération générale du travail unitaire, comme son allié le Parti communiste français, créait des sous-sections syndicales composées d'immigrés, que l'on appelait soit des « sections de langue », soit des « sections ethniques »; elles furent abolies dans les années 1930. Or, aujourd'hui, on est toujours beaucoup plus réticent à utiliser le terme en France, où la notion d'« ethnique » (comme substantif surtout) est critiquée comme forme d'essentialisme ou de communautarisme. Est-ce le terme qui crée la chose? Je vous laisse débattre et en juger.

Entretien réalisé par Mouloud Idir, coordonnateur du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi.

¹ Historienne née aux États-Unis, docteure de l'Université de Chicago et docteure d'État de l'Université Paris-VIII, directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris et spécialisée dans l'histoire comparée des migrations contemporaines.

² Nadia Marzouki, *L'islam, une religion américaine*, Paris, Seuil, 2013.

³ “In Tribute to Son, Khizr Khan Offered Citizenship Lesson at Convention”, *New York Times*, July 29, 2016

⁴ À New York et à Paris, selon la ville et la période, Juifs de l'Europe de l'Est, Italiens, Portoricains, Africains-Américains, Arméniens, Juifs du Maghreb, Turcs, et Chinois ont trouvé du travail. Nancy L. Green, *Du Sentier à la 7^e Avenue : la confection et les immigrés, Paris-New York, 1880-1980*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

⁵ *Community* ayant en anglais un sens beaucoup plus flou aux États-Unis qu'en France, par exemple. Voir aussi l'ouvrage récent de Fabrice Dhume-Sonzogni, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français*, Paris, Demopolis, 2016.

⁶ Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115th Street : Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.



Ce texte fait partie du webzine *Vivre ensemble* volume 25 numéro 87 automne 2017.

Une publication du Centre justice et foi

www.cjf.qc.ca