

Fiorenza Gamba
Sandro Cattacin
Bob W. White

Créer la ville

Rituels territorialisés
d'inclusion des différences

Préface de David le Breton

CHÔRA

Les Presses de l'Université de Montréal

Seismo
cuisiæ

Créer la ville

Collection «Chôra»

Les analyses comparatives et interdisciplinaires et les contributions de recherche sur la ville à la fois comme site symbolique pour l'interprétation et la compréhension des dynamiques contemporaines et sur la ville comme site empirique de la production de pratiques sont au centre de la série « Chôra ».

Sous la direction de Eveline Althaus, Sandro Cattacin, Fiorenza Gamba et Marie Glaser.



Face aux multiples défis que la Cité contemporaine, de plus en plus sans remparts et sans frontières, lance à notre compréhension, la collection « Pluralismes » propose un espace de prise de parole multidimensionnelle et interdisciplinaire. Elle se veut un lieu de redécouverte et de mise en dialogue des conceptions et des pratiques aussi bien modernes que vernaculaires du mot « pluralisme » et de la réalité qu'il recouvre.

Sous la direction de Lomomba Emongo.

Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin et Bob W. White

Créer la ville
*Rituels territorialisés d'inclusion
des différences*

Préface de David Le Breton

Les Presses de l'Université de Montréal



Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Mise en page: Chantal Poisson

Photographie de couverture: Fuochi d'artificio a Torino, Gianluca Platania

**Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada**

Titre: Créer la ville: rituels territorialisés d'inclusion des différences / Fiorenza Gamba,
Sandro Cattacin, Bob W. White.

Noms: Gamba, Fiorenza, autrice. | Cattacin, Sandro, 1963- auteur. | White, Bob W., 1965- auteur.

Collections: Pluralismes (Presses de l'Université de Montréal)

Description: Mention de collection: Pluralismes | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants: Canadiana (livre imprimé) 20220003882 | Canadiana (livre numérique)

20220003890 | ISBN 9782760645530 | ISBN 9782760645547 (PDF)

| ISBN 9782760645554 (EPUB)

Vedettes-matière: RVM: Sociologie urbaine. | RVM: Intégration sociale.

| RVM: Vivre-ensemble. | RVM: Appartenance (Psychologie sociale)

Classification: LCC HT151.C38 2022 | CDD 307 .76—dc23

Dépôt légal : 2^e trimestre 2022

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Éditions Seismo, Sciences sociales et questions de société SA, Zurich et Genève,
pour l'Europe, 2022

© Les Presses de l'Université de Montréal pour le reste du monde, 2022

La maison d'Éditions Seismo bénéficie d'un soutien de l'Office fédéral de la culture pour
les années 2021-2024.

info@editions-seismo.ch / www.editions-seismo.ch

Reproduction interdite. Tous droits réservés

ISBN (Print): 978-2-88351-111-8 | ISBN (Pdf): 978-2-88351-749-3

ISBN (ePub): 978-2-88351-752-3

ISSN (Print): 2813-1614 | ISSN (Pdf): 2313-1622

DOI 10.33058/seismo.20749

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de son soutien financier la Société de
développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Financé par le gouvernement du Canada



IMPRIMÉ AU CANADA

Avant-propos et remerciements

Le discours sur la migration en rapport avec la ville privilégie encore la perspective du rôle et des programmes des institutions publiques. Qu'importent les exigences d'efficacité des mesures institutionnelles, le bilan demeure des plus mitigés – au point de se demander si la pensée de la ville inclusive à travers les seules mesures institutionnelles n'a pas fait fausse route et si ces mesures n'ont finalement pas été un obstacle à l'inclusion.

Parmi toutes autres mesures, la politique « d'intégration » des personnes issues de la migration internationale semble mise au pilori. Quand elle n'est pas inefficace, quand elle ne crée pas des stigmas sociaux et de la jalousie, elle est la cible des attaques des politiciens populistes ou d'extrême droite. Or, la ville est par définition un espace de la migration; sans l'arrivée continue de nouveaux habitants, ainsi que de leurs idées nouvelles, la ville mourrait.

Ce constat nous a inspiré la réflexion suivante: la ville a-t-elle besoin d'instruments institutionnels spécifiques pour inclure tous ceux et celles qui s'installent sur son territoire? Que faisait-elle avant les « politiques d'intégration des étrangères et des étrangers »? D'un point de vue historique, l'accueil qu'on leur réservait autrefois était bien différent de ce que l'on constate aujourd'hui; en effet, la ville fêtait leur arrivée.

Nous avons mis à l'épreuve cette réponse, qui paraît décalée par rapport aux discours politiques, au fil d'observations d'abord peu structurées, puis avec nos étudiants et étudiantes, dans des séminaires et aussi à l'occasion de conférences et de colloques. L'étonnement du départ s'est vite transformé en certitude: la ville ouverte n'a pas besoin de « politique d'intégration », mais d'événements qui célèbrent les différences

des identités et l'appartenance territoriale. Cette certitude s'est trouvée confortée durant ces deux ans de pandémie, le COVID-19 ayant frappé les lieux à haute densité de population plus que les périphéries : dans les villes, des rituels alternatifs et spontanés sont apparus et la souffrance créée par leur absence est désormais documentée (Felder 2020; Gamba 2020).

Cette expérience de partage nous a amenés à écrire ce livre, dans lequel nous présentons non plus une intuition, mais notre propre regard, plus structuré, sur les dynamiques d'inclusion fondées sur des rituels urbains.

L'idée de ce livre est née de rencontres aussi différentes qu'étonnantes. Nos remerciements vont en particulier aux personnes qui nous ont aidés à effectuer cette étude, ou qui, en nous écoutant de façon critique, nous ont incités à réaliser cet ouvrage. Nous aimerions remercier en particulier Andrea Rea, Marco Martiniello, Alessandro Monsutti, Berndt Clavier, Bernard Debarbieux, Nerea Viana Alzola, Shannon Damery, Alice Clarebout, les collègues du G3 «Gérer les migrations face aux défis identitaires et sécuritaires», Marisa Fois et nos étudiants et étudiantes du séminaire de recherche en sociologie (à l'Université de Genève en 2017) ainsi que de l'atelier de master Identité-Urbanité de l'Université de Genève (en 2019).

Nous tenons à souligner que les trois études de cas portant sur Montréal ont été écrites en collaboration avec Dalila Vasconcellos (*Les Tam-Tams*), Rachel Boivin-Martin (*Vous faites partie de l'histoire!*) et Isabelle Comtois (*Le Gala des Nouveau-Nés*). Un grand merci à ces trois chercheuses de l'Université de Montréal pour leur contribution.

Ont également contribué à notre savoir les mairesses de Turin et de Genève, ainsi que Magda Popeanu, vice-présidente du comité exécutif de la Ville de Montréal. Les entretiens avec ces personnalités figurent à la fin du livre. Enfin, un grand merci aussi à David Le Breton qui a bien voulu rédiger la préface du présent ouvrage.

Ce livre est le résultat d'un projet de recherche internationale financé par les Fonds nationaux suisse et belge de la recherche scientifique (Subvention 100019E_190051).

Janvier 2022, Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin et Bob W. White

Préface

Pour la convivialité des villes

David Le Breton

Une trame infinie de rites imprègne la vie quotidienne: des interactions courantes à des événements plus rares comme le deuil ou les cérémonies religieuses. Le rite est un mode d'emploi pour agir avec les autres, il donne sens et valeur aux interactions et au rapport au monde, il indique une conduite à suivre dans une situation donnée, en la rapportant à un mythe d'origine ou simplement à l'usage. Il se nourrit de reproduire socialement un modèle commun en prenant en compte les déclinaisons innombrables de l'existence commune. Religieux ou séculaires, souvent personnalisés, bricolés, les rites participent du maintien de l'identité collective ou individuelle. Ils concilient le « nous-autres » et le « moi-je ». Ils immergent l'individu dans le mouvement incessant du social, non sans induire parfois de l'ambivalence, de l'ambiguïté, de la conflictualité, et non sans que certains ne soient en porte-à-faux avec leur réalisation. Les rites intègrent et subsument les différences individuelles par lesquelles un ensemble se tient et alimente la prévisibilité des conduites, ainsi du code de la route, entre autres, qui permet à moindre coût une formidable régulation collective. Chacun y entre avec son style. Celui qui ne joue pas le jeu s'expose à la réprobation ou à l'accident. Dans la vie courante, devenue imprévisible, il met les autres en danger de perdre la face ou d'être désorientés par ses comportements. Les rites sont des sortes de boussoles, ils indiquent une direction en laissant une marge d'appréciation à l'individu. Dans cette dernière version, ils sont parfois plus proches de la ritualisation, de l'instituant. Mais nulle société humaine n'est exempte de myriades

de ritualités, dont certains sont plus saillantes, plus communes que d'autres.

Comment la ville contemporaine nourrit-elle l'inclusion la plus large de ses habitants dans un monde où la mobilité ne cesse de s'accroître, où des populations migrantes prennent aussi leur place, un monde où l'individualisation du lien social modifie les anciennes formes de sociabilité et d'urbanité? Comment se dynamise-t-elle en conjuguant les différences sociales et culturelles, la disparité des générations, tout en favorisant le civisme? Comment construire du lien pour l'accueil des nouveaux venus. Tel est l'objet de cet ouvrage qui s'attache à mieux comprendre les ritualités urbaines dans leur dimension de rassemblement social, d'instauration d'une mémoire, d'une sociabilité heureuse. Comment recréer de l'être-ensemble en ces temps liquides où, de surcroît, l'individualisation du lien social ne cesse de s'accroître. Si nous sommes aujourd'hui de moins en moins ensemble et de plus cote à cote, et souvent en rivalité, comment une cité arrive-t-elle à rassembler ces individus, comment lutte-t-elle contre la fragmentation et les tensions sociales entre groupes, les inégalités sociales et spatiales? Comment réussit-elle à faire tenir ensemble des communautés souvent bien différentes? Comment les nouveaux arrivants trouvent-ils leur place au sein de l'ensemble. La mobilité est l'ambiance de la ville, mais pour investir cette dernière, pour y trouver sa place, il faut l'aimer, la comprendre. Les rites d'inclusion territoriale participent à l'élaboration de ce sentiment d'appartenance en brassant les populations sous un jour propice.

Aucune société n'existe sans rites, sans qu'elle se célèbre elle-même sous différentes formes en valorisant les acteurs concernés. Les ritualités ne sont jamais figées dans le temps, elles ne cessent de se remanier selon les interactions entre les groupes, l'air du temps, le monde extérieur qui change, les transformations sociales et politiques, ses animateurs. Elles créent une sociabilité toujours mouvante, toujours renouvelée. Elles suscitent pour des groupes disparates un sentiment de prévisibilité en dessinant dans le temps des lignes d'orientation pour être ensemble de manière festive. Elles cristallisent du sens associé à des gestes individuels et collectifs. Certaines festivités s'érodent peu à peu, elles ne sont plus en prises sur des populations changeantes, l'émergence de générations qui ne se sentent plus concernées. Les rituels meurent aussi s'ils ne se renouvellent pas, s'ils ne sont pas

appropriés à la première personne par les acteurs. Mais quand ils prennent leur époque à bras le corps avec le soutien des populations locales, alors ils jouent un rôle essentiel d'inclusion pour tous ses membres. Et cette tâche est d'autant plus nécessaire quand le lien social se relâche, quand on connaît de moins en moins ses voisins à cause de la mobilité urbaine, quand nul « grand récit » n'a le pouvoir de rassembler les énergies. Van Gennepp pressentait ce mouvement de respiration inhérent à la condition humaine :

Pour les groupes comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagrèger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours de nouveaux seuils sont à franchir (van Gennepp 1909 [1981] : 272).

De nouveaux rites ou de célébrations provisoires, dynamiques, eux-mêmes mobiles, jalonnent le cours de la vie commune, donnent des repères, et un sentiment d'appartenance.

Bien entendu, dans le contexte contemporain, ces rites se transforment, une certaine individualisation les imprègne, ou plutôt une personnalisation, comme il est écrit dans le présent ouvrage, qui n'exclut nullement le lien aux autres. Rappelons en ce sens le beau livre de la coautrice de l'ouvrage, Fiorenza Gamba, sur le rapport à la mémoire et aux défunts au temps du numérique. Les mondes contemporains brassent les populations, les origines sociales et culturelles, les croyances, les générations, etc., mais une ville n'est pas une mosaïque, elle se nourrit des échanges, du lien entre les multiples acteurs qui la composent, mais aussi entre la matérialité de la ville, son histoire, son architecture, et ses habitants. Il faut l'aimer telle qu'elle est, se sentir habitant de son quartier et de la cité dans son ensemble, ne pas avoir l'impression d'être en marge, se sentir impliqué dans son organisation, son évolution. Souvent, ce sont des initiatives des municipalités ou des acteurs locaux, des travailleurs sociaux qui instaurent des moments d'échange : repas en commun, échanges de plats entre populations d'origine différente, fête des voisins, kermesses, jardins communautaires, bureaux d'accueil pour les nouveaux venus, etc. Un univers à connotation modeste, mais efficace, tisse des liens, apprend aux acteurs à se connaître et donc à se reconnaître mutuellement, des tensions se résorbent. Mais parfois le sentiment de participer à une aventure territoriale commune se noue

dans des cérémonies qui débordent les quartiers pour embrasser la cité tout entière. Tel est l'objet de l'ouvrage coécrit par Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin et Bob W. White. Ces cérémonies festives sont joyeuses, propices à l'enfance, et donc au resserrement des liens familiaux, de voisinage, de contiguïtés complices avec des inconnus. Elles diffusent des émotions, du partage, en créant des moments d'exception qui viennent rompre les pesanteurs et les routines.

L'analyse porte sur huit rituels urbains à visée territoriale, mais à tonalité différente, sur trois grandes villes : Turin, qui a perdu son statut de grande ville industrielle et qui voit sa population diminuer ; Montréal, toujours en croissance économique et démographique ; et Genève, avec une population très mobile, une forte proportion d'étrangers, et à proximité de la frontière. Ces rituels visent à ouvrir la ville, à accueillir l'ensemble de ses habitants, ils s'efforcent de briser les frontières entre les quartiers ou les groupes, entre le centre et les périphéries, entre les générations, entre les habitants de longue date et les nouveaux venus, entre les touristes de passage et ceux qui vivent là en permanence. Ils s'attachent à établir une continuité entre le passé et l'avenir. Ils font de la ville un espace d'inclusion, non seulement pour les touristes, mais aussi pour les habitants. Ils créent du symbolique et s'opposent en ce sens au diabolique, étymologiquement ce qui divise, met en opposition.

Bien entendu, sans l'écho des populations, la cérémonie sombre dans le formalisme, l'institution du sens ne fonctionne pas. Le spectacle prend le pas sur les festivités, la distance l'emporte et non plus le lien. Les exemples choisis ici renvoient à différentes modalités d'organisation. Par exemple, *La Baignade* des lycéens, garçons et filles, dans les fontaines de Turin, le dernier jour d'école avant les vacances d'été, est au départ une action spontanée, sans « organisateur », mais elle « prend » et elle s'institutionnalise. À la différence de *La Saint-Jean*, le saint patron de Turin, qui remonte, elle, au XIV^e siècle au moment du solstice d'été, tout en ne cessant de se renouveler à travers une évolution des techniques des techniques (feux d'artifice lancés par des drones, etc.) ou des mesures de sécurité induites par la présence de la foule, ou encore l'apparition de circonstances inattendues, comme le COVID-19.

Cette célébration de la ville par elle-même, comme pour les autres festivités, n'est jamais coulée dans le marbre, elle se recontextualise,

avance avec les technologies, l'émergence d'un sentiment accru de sécurité et de maintien de l'ordre public, etc. Au début du mois de décembre, *l'Escalade* à Genève est aussi une vieille institution en rappel de l'histoire, tandis que *Les Tam-Tams* de Montréal demeurent sans institutionnalisation. D'autres cérémonies s'inscrivent dans la durée, elles sont le fait d'une organisation méthodique. Ainsi du programme éducatif *Vous faites partie de l'histoire!*, qui mobilise différents ministères du Québec et la Ville de Montréal, et dont la mise en œuvre demande plusieurs mois. Les élèves des classes d'accueil, composées de jeunes Québécois et Québécoises en processus d'apprentissage du français et de familiarisation avec la société québécoise, sont conviés à découvrir les musées et le patrimoine de la Ville, à partager les histoires des uns et des autres, à sélectionner chez eux des objets privilégiés, à les présenter devant leur classe et une caméra pour la diffusion des témoignages, avant de réaliser une exposition présentée dans un musée en présence des officiels, dans un contexte convivial qui inclut chants, danses, instruments, slams, etc. Le site web du projet élargit la zone de partage et sollicite d'autant plus les élèves. Une telle initiative valorise leur travail en les impliquant à la première personne. Une trame de reconnaissance commune se noue entre les familles, les enfants qui, dans ces moments, se sentent partie intégrante de la politique de la Ville, et la population québécoise.

Des déclinaisons différentes de ces ritualités urbaines sont analysées avec précision par les auteurs et toujours contextualisées au regard des particularités sociales et culturelles de chacun des événements et de chacune des villes. La tâche est d'inscrire, dans un mouvement de respiration, les multiples groupes et individus qui composent dynamiquement la ville au sein de narrations communes qui n'empêchent nullement les narrations plus communautaires ou individuelles. L'ouvrage s'achève sur une série de recommandations fécondes pour que les villes ritualisent avec bonheur ce mouvement de mobilité et d'appartenance, cette dialectique, ou plutôt cette dialogique, de venir souvent d'ailleurs tout en vivant désormais ici, sans toujours s'y installer à demeure. Un livre essentiel, non seulement pour les chercheurs et les étudiants, mais aussi pour les animateurs culturels, et surtout les municipalités ou des administrations locales, si elles veulent relancer le dynamisme de la ville dont elles ont la responsabilité.

Introduction

La ville naît d'un mouvement des populations vers un territoire précis, qui se densifie au fur et à mesure que les personnes s'y établissent. La construction dense crée son visuel, qui s'insère dans une morphologie territoriale. Cependant, la densité de la population ne représente pas seulement un défi pour l'aménagement du territoire; elle constitue aussi un défi de gouvernance des personnes, des temporalités et des espaces. On y définit des règles qui régissent l'utilisation du sol ainsi que les règles de coopération sociale, économique et politique en milieu urbain. Ces règles ont fait des villes les hauts lieux de la civilisation (Weber 1921). La ville est aussi une promesse de liberté et de sécurité – facteurs fondamentaux de son essor économique, fondé sur le respect des règles de vie commune et la liberté entrepreneuriale. Son existence dépend du soin que l'on apporte au maintien de ce niveau de liberté et de sécurité, toutes deux fondamentales à sa survie.

Soigner le niveau de liberté et de sécurité se réalise à travers la gouvernance urbaine, laquelle implique tous les acteurs qui utilisent le même espace. Mais pour ce faire, la ville doit être vue par ces acteurs comme une valeur, un bien commun respecté de tous; il s'agit d'un respect qui dépasse l'utilisation instrumentale de la ville, qui nécessite un niveau élevé de civisme envers l'autre et le bien public. De sorte que violence arbitraire, criminalité et corruption, mais aussi toutes les formes de discrimination et de ségrégation, tuent la ville.

Quiconque prend le métro à Toronto s'aperçoit très vite qu'il se trouve dans un univers caractérisé par la multiplicité des origines et des styles de vie. En ne regardant que les personnes qui le fréquentent, il est quasiment impossible de reconnaître le lieu où se trouve ce métro

(Photo 1.1). Mais on comprend relativement vite, par la dextérité de leurs mouvements, que ces personnes vivent à Toronto – vivent ensemble dans la même ville – et, apparemment, de manière paisible (McConnell 2004).

PHOTO 1.1: Le métro de Toronto



Source : Sandro Cattacin ©

À l'observation, cette ville de la différence¹ soulève une question : comment est-il possible que tant de différences n'amènent pas à des conflits importants ? En effet, face à la remontée en flèche du populisme et du nationalisme, qui ne cessent d'évoquer les difficultés quotidiennes du vivre-ensemble dans la diversité, la ville de Toronto semble échapper à ce type de discours ; au contraire, elle fait figure de symbole face à la réalité nationaliste prônant l'homogénéité culturelle, des langues et des styles de vie².

Enquêter sur ces lieux du «vivre en paix», et dans la plus grande diversité, c'est également déconstruire les discours de clôture et essentialistes aux antipodes de la seule possibilité d'imaginer un territoire

1. Les villes de la différence se caractérisent par le fait qu'aucune caractéristique individuelle ne l'emporte sur les autres. Voir dans ce sens Bridge (2005).

2. Ce constat ne vise pas à idéaliser les villes canadiennes, comme le montre le débat entre multiculturalistes et interculturalistes. L'apparence paisible ne signifie pas pour autant que les habitants se sentent chez eux ; voir Rodríguez-García (2010).

marqué par l'hétérogénéité des styles de vie. L'un des buts du présent ouvrage est précisément de contredire ce discours assimilationniste présentant l'homogénéité comme nécessaire. Nous nous sommes interrogés sur la distance entre les discours politiques à l'échelle nationale et le vécu de la différence à l'échelle locale, entre l'apologie de l'assimilation et de l'homogénéité et le discours urbain de la différence.

En creusant cette question, nous nous sommes aussi aperçus que les gouvernements des villes de la différence tiennent un double discours quant à leur propre représentation. D'un côté – notamment à la suite des travaux de Richard Florida³ – la diversité des styles de vie est vue comme un moteur de la croissance économique et une réponse à la pénurie de main-d'œuvre, de l'autre côté, et quand il s'agit de la migration, la diversité est vue comme un problème auquel on doit faire face par des politiques appelées « d'intégration » des personnes migrantes. Ces politiques, et c'est la deuxième motivation de ce livre, s'inscrivent en faux contre le discours de la « ville des diversités ». En effet, elles simplifient par trop le rapport entre les facteurs liés au développement économique et ceux liés à la vulnérabilité⁴. En tant que sociologues et anthropologues, nous constatons que si la ville s'est indubitablement transformée ces dernières années, elle n'a jamais eu besoin de politiques particulières à l'égard des migrations, étant par nature un espace de la migration. Sans migration, en effet, la ville telle que nous la connaissons n'aurait sans doute jamais vu le jour. De plus, dans la mesure où historiquement, la ville qui s'enferme, qui s'homogénéise, est aussi une ville qui perd en population et en force d'innovation – la ville qui meurt –, la ville ouverte à toutes les différences, elle, ne peut avoir pour but, afin de maintenir sa prospérité, que de se renouveler en tant que ville ouverte aux différences.

Idéalement, la ville doit donc investir dans son ouverture, dans l'esprit d'expérimentation des usagers de ses services, c'est-à-dire dans son expression démocratique (Sennett 2017), pour être créatrice de biens et de bien-être. Cela nécessite que les usagers qui habitent en ville, qui y travaillent ainsi que les gens de passage s'identifient à ce bien

3. Voir par exemple Florida (2002; 2008).

4. La critique de la politique de la diversité des villes souligne cet aspect unilatéral dans la manière de tolérer la différence du moment qu'elle est productive sur le plan économique; voir par exemple, pour Toronto, Goonewardena et Kipfer (2005).

commun, en prennent soin et l'aiment. Cette identification se fonde sur différents éléments, notamment le sentiment que ce bien commun n'est pas une propriété privée, mais dessine un territoire d'appartenance commune.

Ce sentiment d'appartenance ne naît pas automatiquement. La ville peut exister, sans doute, dans la vision que l'utilisateur peut avoir d'elle; cependant, cette vision ne se justifie que dans la mesure où la ville y répond par son ouverture, où elle offre des opportunités d'inclusion, comme le travail, la sécurité, le soutien social. Par la pratique de la vie urbaine, l'utilisateur peut en venir à apprécier ce que la ville offre. Mais cela ne suffit pas à générer un sentiment d'appartenance, d'engagement pour la ville. Il faut pour cela des offres symboliques d'appartenance, une narration permettant à chaque personne de s'identifier au lieu – un rituel d'inclusion, pour ne pas le nommer.

Telle est l'hypothèse sur laquelle porte notre livre. Pour créer du civisme, de l'engagement et une attitude de soin à l'égard de la ville, il faut l'aimer et se sentir appartenir au territoire qu'elle est, il faut des *rituels d'inclusion territoriale*. En plaçant ces rituels au centre de notre réflexion, nous souhaiterions montrer non seulement leur efficacité, mais aussi l'importance fondamentale de les offrir sans cesse afin de répondre à la ville qui se transforme, par ces dynamiques démographiques, continuellement. C'est une offre, en d'autres termes, qui doit se renouveler de manière à rassurer ceux et celles qui y vivent déjà, mais aussi qui arrivent en ville. Dans quel dessein existent ces rituels? Comment se présentent-ils dans nos villes? Quelles sont les forces et les faiblesses majeures des rituels existants? Quelle pourrait être une politique idéale d'inclusion territoriale d'une ville? Ces questions seront traitées dans le présent ouvrage, qui se propose d'ouvrir un débat sur une pratique connue de la ville, mais peu étudiée en général, encore moins dans son importance cruciale pour la reproduction du bien urbain.

Pour y répondre, notre analyse explore diverses perspectives sur la place des rituels contemporains dans nos sociétés et dans nos villes. Le premier chapitre introduit l'analyse des rituels et se pose la question de leur renouvellement. Le constat d'un intérêt croissant de la part de la littérature scientifique pour les rituels, ainsi que le diagnostic de la concomitance d'une demande accrue de ritualisation – une renaissance – et d'incertitudes tant sur le plan des parcours individuels que

celui du futur de nos sociétés est au centre de ce chapitre. Le deuxième chapitre propose une analyse concrète de ce renouvellement dans le contexte urbain, caractérisé par une effervescence de demandes d'appartenance localisées en réponse à la perte d'attraction du symbolique national et nationaliste, ainsi qu'à l'indétermination du mondial.

Le troisième chapitre se penche sur des rituels concrets qui sont présentés en partant de huit rituels urbains à visée territoriale. Ces cas ont été choisis dans une logique de multiplier les formes différentes que ces rituels territoriaux peuvent prendre. Les terrains étaient trois villes caractérisées par différents défis démographiques et économiques : Turin, une ville aux prises avec une diminution de sa population et en quête d'un nouveau pôle économique pour pallier le déclin de l'industrie ; Montréal, centre urbain en croissance économique et démographique caractérisée par une diversité des origines et des styles de vie ; Genève, agglomération de grande mobilité et divisée par une frontière nationale.

Le quatrième chapitre adopte une approche comparative au niveau des études de cas et présente une analyse systématique visant à distinguer les dimensions qui favorisent ou défavorisent la force d'inclusion territoriale d'un rituel. Ce chapitre sert de référence à nos conclusions, qui se veulent inspirantes pour les politiques publiques. Nous y développons l'idée d'une ville qui se renforce civiquement par les rituels ; nous suggérons de consolider ceux qui existent ou d'en inventer de nouveaux, et de les concevoir comme un bien commun.

1

Rituels contemporains

Un regard sur les rituels tels qu'ils sont accomplis de nos jours relève de leur plus grande diffusion, au point que l'on peut parler d'un retour des rituels¹, qui sont aujourd'hui à nouveau des objets qui méritent plus d'attention. À l'observation, la multiplicité d'activités ritualisées accomplies nous amène à concevoir nos sociétés comme des sociétés ritualisées, mais aussi à revoir l'importance des rituels dans les sociétés contemporaines. La technocratisation et la fonctionnarisation du quotidien, qui constituaient le programme de l'après-guerre fordiste, ont donné la fausse impression que les rituels n'avaient plus de sens d'être, car liés à des traditions qui mettaient en danger la modernisation de la société (Cattacin 2014). Pourtant, la critique antitechnocratique, qui se manifestait dans les années 1970 par les mouvements sociaux et (aussi) l'exubérance des concerts et de la consommation des drogues (Cattacin et Gamba 2016), montrait l'importance des rituels pour les individus et pour les groupes², à tel point que ces pratiques ont à nouveau attiré l'attention de la recherche scientifique.

L'on remarque en fait une diffusion des rituels tant dans des contextes traditionnels, très formalisés et institutionnalisés, que dans des situations tout à fait nouvelles et caractérisées par une formalisation faible,

1. Pour une analyse de ce *retour*, voir le dossier thématique « Retour aux rituels », paru en 2016 dans le n° 33 de la revue *Ethnographiques.org*.

2. Notons aussi l'introduction, par l'UNESCO, de la catégorie des « biens immatériels » dans la liste du patrimoine à sauvegarder – catégorie d'ailleurs critiquée, à cause du risque inhérent de figer, par la définition détaillée d'un bien dans une liste de l'UNESCO, une expression culturelle dynamique qui doit pouvoir s'adapter et se transformer (Collins 2011).

naissante ou en mutation. Ainsi, l'on peut comprendre les sociétés contemporaines comme des sociétés ritualisantes, à savoir des sociétés qui produisent sans cesse des pratiques rituelles, des comportements symboliques en mesure de donner du sens aux expériences individuelles et collectives dans tous les contextes sociaux (Jeffrey et Roberge 2018). C'est justement cette capacité de produire sens, inclusion et reconnaissance, de même que cette facilité d'accomplissement qui fait des rituels des outils privilégiés pour vivre et vouloir continuer de vivre en société, mieux en sociétés. Et, à cet égard, il se révèle moins important s'ils sont des transformations ou des renouvellements des rituels traditionnels ou, au contraire, s'ils ressortent des inventions: leur caractéristique fondamentale est de ritualiser maints aspects de toutes sphères de l'expérience humaine qui, jusqu'à présent, avaient été exclus de la sphère des rituels en raison de leur dimension profane, anodine ou éphémère. On remarque d'ailleurs ici une certaine ambiguïté: d'un côté, on relève le retour du besoin des rituels; d'un autre côté, on constate que ce besoin n'a jamais tout à fait disparu. Si le premier cas de figure peut être simpliste parce que le rituel n'est jamais parti, le deuxième, lui, peut être réducteur, car sa présence n'a pas été toujours évidente. Garder à l'esprit la coprésence de ces aspects nous permet de mieux comprendre le contexte actuel des rituels.

De ce retour des rituels, il découle aussi quelques questionnements. D'abord, la multiplicité et l'hétérogénéité de ces pratiques, produisant un évident élargissement du statut de rituel, posent les questions suivantes: qu'est-ce qu'un rituel contemporain? Y a-t-il des spécificités des rituels contemporains comparés au rituel d'antan et quelles sont-elles? Existe-t-il des conditions qui ont favorisé ou provoqué ce retour ou cette intensification des rituels? Les rituels représentent-ils des réponses à des quêtes ou des besoins des êtres humains contemporains? Ensuite, l'attention portée par le débat scientifique au retour des rituels s'est focalisée non seulement sur leurs transformations formelles, mais a contesté aussi ses implications épistémologiques (Segalen 1998). Ainsi, si d'un côté un accord partagé à l'égard de ce qu'est qu'un rituel demeure difficile, voire impossible à trouver, d'un autre côté l'analyse des formes et dynamiques rituelles représente une occasion méthodologique remarquable. L'attention scientifique montre aussi un usage partagé du concept par plusieurs disciplines comme l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, aussi

bien que la psychologie, les sciences politiques, l'éducation, mais aussi une appropriation de son usage dans les discours populaires et médiatiques.

De cet usage élargi découle une généralisation, parfois une confusion et, en même temps, un désaccord sur sa définition, qui exprime des positions diverses, parfois opposées. Ce qui a fait affirmer à Jack Goody, il y a plusieurs décennies, son opposition totale à l'usage du terme rituel, car il s'agirait d'après lui d'un concept confus, à l'usage confus et aux effets confus (Goody 1977 : 26-29). Mais au-delà du désir de proscription de Goody, ce qui ressort des différentes pratiques disciplinaires, c'est que le rituel n'est pas uniquement un objet d'étude à décrire et analyser du point de vue des contenus, mais aussi un outil méthodologique ; qu'on peut utiliser comme modèle d'analyse de divers phénomènes sociétaux que l'on peut comprendre comme rituels. Mieux, le rituel est un processus à suivre pour analyser une société, à savoir pour comprendre comment elle vit et se transforme, et quels sont les besoins, les peurs et les désirs des êtres humains contemporains qui la composent.

Enfin, la dimension ritualisante des sociétés, l'élargissement du champ d'application des rituels, la multiplication de ses pratiques et, en conséquence, de leur agentivité circonscrivent le cadre de notre recherche et fournissent un support préalable à notre hypothèse de départ. Notre intérêt premier est d'analyser la dimension territoriale et urbaine des rituels contemporains. Le but déclaré est d'y trouver, à la fois, une voie d'accès à la compréhension et un champ d'observation des instances de personnalisation, d'appartenance et d'inclusion, qui caractérisent l'adhésion des acteurs aux processus rituels. Telle est notre perspective, qui dépasse la question de la réflexivité des rituels et privilégie celle de l'appartenance. Justement, cet aspect qui est lié à l'analyse classique des rituels, est enquêté dans une perspective visant à écarter les malentendus sur la *communitas* tout court, en privilégiant le travail sur les *communitas* urbaines. La mobilité étant l'une de leurs caractéristiques principales, notre intérêt s'attache inévitablement au rôle de l'espace et du contexte du rituel. Ce qui revient à enquêter la proximité par la mobilité comme nouvelle forme de territorialisation. Une dimension qui prime sur le sens et le rôle joué par les lieux (urbains) dans les rituels.

Un intérêt renouvelé

Le retour des rituels surmonte une dérive qui les a longtemps tenus pour des pratiques périmées, abandonnées, parfois totalement disparues de nos sociétés fordistes. Leurs transformations, depuis les années 1970, et l'accélération de ces transformations, depuis les années 1980, ont amené à la création de nouvelles manières de les définir : sociétés liquides (Bauman 2000), sociétés flexibilisées (Cattacin et Naegeli 2016), sociétés des risques (Beck 1986), sociétés réflexives (Beck et autres 1994) – autant de concepts qui indiquent le passage d'un monde de la détermination fordiste à un monde sans déterminations fortes. Dans ce contexte d'indétermination et de pertes de repères, les rituels semblent jouer un rôle d'organisation de certitude et d'appartenance, tant sur le plan individuel (l'affirmation de soi, de ses propres émotions et désirs) que collectif.

Il suffit par exemple de penser aux rituels de passage de l'adolescence à l'âge légal, ou l'âge adulte. Un âge qui est désormais éparpillé en plusieurs étapes, qui anticipent ou reportent le passage définitif (en admettant qu'il puisse être atteint) au moyen des passages d'un état à un autre jusqu'à le rendre flou, incertain. Ce qui se traduit dans la plus grande difficulté d'identifier et délimiter l'âge adulte. Et si par hasard, ces comportements ne se sont pas révélés comme incertains, ils sont souvent presque automatiques, exécutés pour satisfaire un devoir ou ne pas contredire une coutume. Ce qui montre une contrainte qui permettrait d'assurer la reconnaissance et l'appartenance des participantes et des participants à une communauté ou à une société en gardant aisément le statut de membres, comme c'est le cas par exemple des rituels de baptême ou de mariage.

Dans la plupart de cas, ces rituels ont été identifiés avec la sphère du religieux, sans pour autant n'être plus en mesure de susciter une véritable participation, ni émotionnelle ni symbolique (Durkheim 1960 [1912]). Leur déclin aussi a été associé à une crise du sacré, parfois identifié non sans polémique à une *éclipse du sacré* (Acquaviva 1961), ou assimilée aux imposantes difficultés issues des religions institutionnalisées. Daniel Bell, dans son essai *Le retour du sacré?*, résume ainsi les temps de la transformation des rituels qu'il a vécu :

Quand peu de rituels viennent marquer les tournants qui jalonnent le cours de la vie, si tous les événements deviennent identiques, sans aucune

cérémonie pour souligner les distinctions, quand on se marie en robe ordinaire, que l'on reçoit un diplôme sans toge, ou que l'on enterre ses morts sans déchirer de tissu, alors la vie devient terne, et aucune des éclaboussures du pop art phosphorescent ne peut masquer cette grisaille quand le matin se lève (Bell 1977 : 448, traduction par nos soins)³.

Si cette interprétation a primé parmi les spécialistes au cours des années 1960 et 1970, à partir de la fin de cette décennie et ensuite dans les années 1980 et 1990, de nouvelles études ont cependant souligné l'aspect paradoxal de cette crise, voire sa complexité. Ce qui a fait ressortir, d'un côté, l'idée d'un retour du sacré, plutôt que de sa disparition, ainsi que l'a clarifié Danièle Hervieu-Léger (1993) – un sacré qui s'exprime sous de multiples formes. Dans ce sillage, plusieurs auteurs et autrices ont décliné de diverses manières l'idée de ce retour : *dérive* (Rivière et Piette 1990), retour (Wilson 1979), *renouveau* (Hammond 1985), jusqu'à le reformuler récemment dans une *nouvelle jeunesse*, selon la proposition de Régis Debray (2012).

D'un autre côté, l'on a assisté de même à une grande attention dédiée de la part de plusieurs anthropologues et sociologues à la floraison des rituels laïques, sécularisés (El-Ghadban 2009). Ainsi, nombre de pratiques inventées ou réactualisées sont désormais tenues comme des comportements rituels exigeant une enquête à part entière. L'on retrouve ainsi les nouveaux rites de mariage (Segalen 1997), les rites des albums des nouveau-nés (Lorquin 1993), la fête de la Sainte-Catherine dans les entreprises (Monjaret 2008), le rite indien repris dans la *Vision Quest* (Fellous 2001) et ce complexe d'actions rituelles publiques et privées qui est connu comme *Patchwork des noms*⁴, une forme de commémoration pour célébrer les morts du SIDA.

Il faut d'ailleurs rappeler que l'intérêt pour les rituels sécularisés s'est répandu également dans des contextes toujours plus amples, qui touchent au quotidien et à ses compétences spécifiques. Il s'agit de

3. « When there are few rituals to mark the turns in the wheel of life, if all events become the same with no ceremony to mark the distinctions when one marries in ordinary dress, or receives a degree without a robe, or buries one's dead without the tearing of cloth then life becomes grey on grey, and none of the splashiness of the phosphorescent pop art can hide that greyness when the morning breaks » (Bell 1977 : 448).

4. Le rite du *Patchwork*, sa fonction symbolique, sa valeur mémorielle et de témoignage ont fait l'objet de plusieurs études relevant d'approches disciplinaires diverses. Voir entre autres Hintermeyer (1988), Ruskin et Herron (1988), Prique (1991), Hawkins (1993), Fellous (1998) ou encore Le Breton (1998).

rituels profanes (Rivière 1995) portant sur des moments apparemment anodins ou peu solennels, appartenant à la sphère des loisirs, par exemple les matchs de football (Bromberger 2012 [1995]), ou d'autres formes de l'agir qui auparavant ne s'accompagnaient d'aucune ritualité, comme le déplacement en avion (Pitt-Rivers 1986). Il peut également s'agir de rites inédits, comme les mariages gay (Lardellier 2005).

Ces études, dans toute la diversité de leurs thèmes, ont saisi un élément commun ressortissant de ces formes rituelles : un besoin, exprimé avec détermination, d'accomplir dans toutes les sphères de l'expérience des pratiques investies d'une haute valeur symbolique, à même de « donner du sens » sur le plan personnel et collectif, produisant un sentiment d'appartenance et d'inclusion. Ce besoin fort, essentiel, s'est traduit par la quête et la production de nouveaux rituels axés principalement sur la personnalisation de la participation, le partage émotionnel et l'affaiblissement de l'importance des protocoles institutionnalisés et figés (Gamba 2016b).

Cette considérable multiplication des formes et des contextes rituels a capturé l'attention des spécialistes de plusieurs disciplines et les a amenés à aborder ce sujet en élargissant sa perspective par rapport aux approches traditionnelles, généralement rattachées à l'anthropologie et à la sociologie de la religion. L'ampleur de ce champ d'études a entamé un discours sur les rituels qui ne s'est plus arrêté, mais qui en revanche montre de moments d'intensification récurrents. En premier lieu, l'on peut observer l'affirmation d'un contexte interdisciplinaire autonome et transversal qui s'est constitué autour de ces pratiques et qui est reconnu comme *Ritual Studies* (Grimes 1994 [1982]) : un corpus d'études indépendantes et interdisciplinaires, dont la caractéristique majeure consiste moins dans une définition établie des rituels et de leurs éléments que dans l'analyse de leurs transformations et de leur influence (Kreinath et autres 2004).

En second lieu, l'on remarque aussi que plusieurs auteurs ont dédié une place éminente au sujet des rituels dans une perspective différente de celle habituellement utilisée par l'anthropologie. Randall Collins, par exemple, dans *Interaction Ritual Chains* (2004), mène une analyse dont il ressort que la capacité des rituels à connecter et à activer une médiation entre le groupe social et les croyances, à produire une énergie émotionnelle qui ne concerne pas exclusivement les rituels solennels, institutionnalisés, mais surtout les activités quotidiennes (Segalen

2017 [1998]). Ce qui permet de faire la différence entre l'*activité rituelle*, qui sort les êtres humains du temps quotidien pour créer l'extase transformatrice, et les *pratiques rituelles*, qui peuvent être mobilisées à n'importe quel moment pour rappeler ou simuler la valeur symbolique et l'émotion du rituel. Adoptant une démarche similaire, Richard Sennett, dans son ouvrage *Together* (2012), examine la puissance des rituels inventés et des actions ritualisées mises en place par les groupes ou les individus dans les organisations, ainsi que la réussite (dans la plupart de cas) de la sociabilité qui leur est associée. Sennett fait référence, par exemple, au contexte du travail, de l'école ou de diverses communautés, où la coopération renforce la sociabilité. Il s'agit d'une approche hétérodoxe aux rituels qui n'insiste pas sur l'objectivation des rituels, notamment de leurs éléments et de leurs phases, mais qui se concentre plutôt sur leur rôle d'outils non seulement pour comprendre la société, mais aussi pour la recréer.

Cette approche hétérodoxe s'inscrit idéalement dans le sillon de l'analyse des ritualisations, une perspective qui met en avant la qualité la plus évidente du rituel : d'être un mode particulier de l'agir (Houseman 2002 : 533). De cette qualité de l'action rituelle découle que l'aspect distinctif des rituels est justement l'agentivité, en d'autres termes ce sont moins les formules que les performances des participants qui caractérisent un rituel. Même si la ritualisation se ressent, sous certains aspects, d'un manque d'accord et d'une pluralité de position par rapport à sa définition⁵, toutefois, c'est également possible de la comprendre comme une forme d'agentivité qui produit des relations entre ceux et celles qui participent à l'événement (Houseman 2002 : 534).

De son côté, l'anthropologue américaine Catherine Bell a porté son attention sur l'action rituelle et l'ensemble des pratiques qui lui sont liées, selon le processus de *ritualisation* qu'elle définit ainsi :

[...] une manière stratégique d'agir [...]. [E]n tant que ritualisation, le rituel d'action apparaît comme une stratégie culturelle particulière de différenciation liée à des effets sociaux particuliers et ancrée dans une interaction

5. Pour une histoire du concept de ritualisation à partir de Julian Huxley (1966) et de Max Gluckman (1962), nous renvoyons à la reconstruction tracée par Catherine Bell dans le paragraphe *Ritualization* de son ouvrage *Ritual Theory, Ritual Practice* (Bell 2009a).

distinctive d'un corps socialisé et de l'environnement qu'il structure» (Bell 2009 [1992] : 7-8, traduction par nos soins)⁶.

Il s'agit là d'une conceptualisation en mesure de tenir ensemble la variété de pratiques qui sont venues au fur et à mesure en se constituant. En effet, elle présuppose un véritable paradigme alternatif de l'action rituelle qui n'est pas directement dépendant d'une hypothétique évolution historique; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, selon ce point de vue, une évolution linéaire et croissante des rituels, mais plutôt une variabilité sociale. Malgré la spécialisation de Bell dans les études religieuses, son analyse dépasse les bornes du sacré et s'attache à tout genre de rituels. D'une part, elle considère l'action rituelle comme une stratégie culturelle de différenciation d'un groupe par rapport aux autres ou par rapport au milieu social, ou bien comme un acte et un moment d'inclusion. D'autre part, elle estime que cette action entraîne une relation où s'activent entre les participants des dynamiques parfois contradictoires de consentement et de résistance, d'équivoque et d'appropriation, ainsi que, parfois, de soumission et d'ambiguïté. Cela représente un bon point de départ pour analyser la relation entre ritualisation, stratégie de symbolisation, production d'identité et inclusion entre différenciation et appartenance.

Malgré l'intérêt croissant pour les rituels, leur retour suscite parfois un certain scepticisme. L'une des objections plus plausibles est qu'il n'y a aucun retour aux rituels, étant donné que les rituels ont toujours été là et qu'ils ont seulement changé les circonstances de leur manifestation. Une autre objection porte sur le fait que cet intérêt pour les rituels amène à étudier des actions et des comportements qui en principe ne rentrent pas dans cette catégorie.

Les arguments contre ces objections ne manquent pas. Soutenir le retour et l'actualité des rituels ne correspond pas à prétendre qu'après une période d'éclipse dans les sociétés occidentales, ils aient soudainement réapparu. L'élargissement du statut de rituel à des actions qui traditionnellement ne sont pas censées relever de cette catégorie non seulement illustre à nouveau le désaccord qui règne sur la définition du

6. « [...] a strategic way of acting [...]. [A]s ritualization, acting ritual emerges as a particular cultural strategy of differentiation linked to particular social effects and rooted in a distinctive interplay of a socialized body and the environment it structures» (Bell 2009 [1992]: 7-8).

terme dans le milieu de la recherche, mais s'insère aussi dans un champ d'analyse vaste et bien établi. Un champ qui inclut une pléthore de positions et de nuances bien représentées par des spécialistes appartenant à différentes disciplines⁷.

Pour nous situer dans cette discussion, nous avons choisi d'adopter une voie autre par rapport à l'analyse de la réflexivité, de l'indétermination (Brown 2003) et des rituels générateurs de sens. Même s'il s'agit de traditions d'analyse bien établies et remarquables, nous avons plutôt insisté sur le fait que parfois, dans les rituels, le sens est justement de ne pas avoir de sens – du moins apparemment –, mais seulement de permettre à une communauté de développer un sentiment d'appartenance à travers l'expérience rituelle (Turner et Bruner 1986). Dans cette perspective, le retour aux rituels constitue une tentative d'avancer dans la compréhension des sociétés de la mobilité, dont les lieux de vie et le sentiment d'appartenance sont en continuelle recomposition.

Présence des rituels

Un regard à la survenance de la crise des rituels est un exercice utile pour en illustrer les raisons, mais surtout pour comprendre à rebours les conditions et la quête (de sens) accompagnant leur retour. Il ne s'agit pas d'une reconstruction linéaire d'une histoire des rituels ni de la présentation exhaustive en ordre d'apparition des théories sur les rituels. Notre but est d'explorer les éléments cruciaux de la transformation des rituels en relation à la société dans laquelle ils s'accomplissent et aux individus qui y participent.

L'un des éléments révélateurs de la crise des rituels traditionnels a été l'émergence d'un sentiment de lassitude. Celle-ci touchait certaines pratiques censées souligner l'importance d'un événement particulier, d'un passage marquant, mais qui avait perdu aux yeux des participants sa spécificité et son sens. Deux attitudes ont découlé de ce sentiment : soit la pratique automatique, soit l'abandon du rituel.

Il faut d'ailleurs souligner qu'il ne s'agit bien sûr pas d'une disparition totale de toute pratique ou recherche de sens. Au contraire, le

7. C'est encore Catherine Bell qui signale cette différence d'usage du terme, se référant à nombre d'auteurs : Huxley, Gluckman, Edelman, Beattie, Mary Bateson, Hobsbawm, Ortner (Bell 2009 [1992] : 89). Auxquels on peut encore ajouter Ervin Goffman, Mary Douglas et surtout Victor Turner.

besoin de marquer les moments de crise, douloureux ou importants de la vie par des gestes à haute valeur symbolique persiste ; ce qui a changé, ce sont les formes que prennent les réponses à ce besoin. Des formes dont il est difficile, voire impossible, parfois de reconnaître leur statut de rituels, et qui pourtant sont toujours d'importance cruciale du point de vue symbolique. En raison de ce halo d'incertitude qui les caractérise, on peut les considérer comme des *passages rituels*⁸ plutôt que comme des rites de passage. Cela signifie que les changements continus, la multiplication des contextes d'action et la mobilité territoriale, mais aussi la multiplication des rôles, des modes de vie et des identités ont plongé l'individu dans une condition de passage permanent qui demande des formes de ritualisation, encore qu'instables, en mesure de protéger son sentiment identitaire et son besoin d'appartenance.

C'est justement cette nécessité qui a été analysée en pionnier par van Gennep. Toutes les étapes de l'existence humaine ont été marquées depuis toujours par des passages, de véritables césures entre un avant et un après, se révélant d'importance capitale pour la formation de l'identité personnelle et collective des individus, voire des sociétés, car :

Pour les groupes comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir » (van Gennep 1909 [1981] : 272).

Ainsi, dans les sociétés du début du xx^e siècle, étudiées par van Gennep, la naissance, la mort, le mariage, l'entrée dans l'âge adulte sont des moments de transformation, de passage, dont l'importance est symboliquement corroborée par des rituels formalisés dans la société et stabilisés dans le temps.

Bien qu'ils diffèrent entre eux en ce qui a trait à leur forme extérieure et aux catégories d'individus qu'ils concernent, ces rituels possèdent, selon van Gennep, une structure stable, articulée en trois phases :

8. Cette formule est employée dans le débat animé par Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin et Marco Aime à la 4^e Biennale Democrazia de Turin en 2015 (Gamba et autres 2015), dont la réflexion a contribué à donner naissance à ce livre. Un enregistrement audio en italien de ce dialogue est disponible sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=WzJY9dNc0uA>.

- une phase de séparation, ou préliminaire, durant laquelle l'individu est séparé de sa communauté d'appartenance;
- une phase de marge ou liminaire, que l'on pourrait aussi nommer de suspension par rapport aux activités normalement accomplies, qui représente le nœud du rituel et qui consiste généralement en des épreuves à franchir ou des interdictions à observer; et finalement
- une phase de réintégration ou post-liminaire, où l'individu est admis à nouveau dans sa communauté d'appartenance, avec désormais un rôle tout autre par rapport à celui rempli précédemment.

Ces phases se fondent sur des activités à accomplir et sur des objets de réintégration, parmi lesquels la nourriture et la convivialité occupent une place considérable. L'achèvement des phases du rituel vise à opérer une normalisation des moments de crise dans la vie de l'individu, en forme de contrôle afin que, ainsi que l'écrit van Gennep, «*la société générale n'éprouve ni gêne ni dommage*» (1981 [1909] : 4).

La tripartition du rituel et l'individualisation des moments de rupture sont cohérentes aux sociétés observées par van Gennep. Aujourd'hui, on ne les retrouve plus telles que les avait envisagées l'auteur. Toutefois, le foisonnement des passages et l'importance des moments de liminalité et de fragilité demeurent observables.

Il revient à Victor Turner d'avoir thématiqué la perte d'ancrage des rituels traditionnels – qu'ils soient religieux ou laïques – dans nos sociétés, leur incapacité à marquer des étapes existentielles devenues problématiques à définir. La raison est à rechercher, d'après lui, dans le fait que l'époque contemporaine est témoin d'une multiplication des moments et des occasions marquant les passages de l'existence humaine, jusqu'à s'appropriier des domaines considérés jusqu'alors non pertinents pour les rituels et en fournissant une possibilité de manifestations à des aspirations autrement obligées à demeurer inexprimées, ce qui entraîne l'affirmation des désirs et des besoins des individus jugée impossible à atteindre par les rituels (Turner 1979).

Si l'on observe nos sociétés, on en arrive au même constat : les institutions sont devenues fragiles et il est difficile pour les individus de trouver des points de repère en mesure de donner du sens au monde. De même, la fluidité des institutions produit bien sûr une société ouverte, où toutefois, les personnes rencontrent souvent des difficultés à se retrouver elles-mêmes, à se reconnaître, et envers laquelle il est presque impossible de développer des sentiments d'appartenance, qui

laissent plutôt place à une incertitude répandue. On a vu dans cette situation sans précédent l'une des caractéristiques de la modernité, caractéristique que deux auteurs comme Zygmunt Bauman et Anthony Giddens ont désignée par des expressions désormais célèbres et très utilisées par-delà les bornes disciplinaires.

Le premier a exprimé cette condition de la modernité par le concept de *société liquide*, que l'on peut résumer ici par une formule : autant de liberté, autant de responsabilités. Pour l'individu, et selon Bauman, la multiplication des possibilités correspond à une augmentation de responsabilité qui est très lourde à supporter, d'autant plus que les institutions se sont retirées de leur rôle de soutien et de repère (Bauman 2000).

Le deuxième a articulé une lecture de la modernité qui comprend dans ses aspects majeurs la multiplication des autorités, amplifiées par les systèmes d'expertise et à son tour par le système médiatique. Par conséquent, on a vu émerger une incertitude touchant aux activités quotidiennes, aux cadres cognitifs, aux relations affectives, aux projets professionnels, en d'autres termes aux expériences et aux étapes existentielles les plus importantes. Bref, cette empreinte moderne est représentée par les styles de vie, cet ensemble de possibilités, de choix, de différences qui se rassemblent dans la biographie d'un individu. C'est justement ce que Giddens retient comme caractéristique de l'humain contemporain et qu'il désigne par le terme d'*autonarration du soi* – à savoir l'obligation pour l'individu de devenir ce qu'il choisit de devenir, bien sûr sous l'influence des autres et du contexte, mais sans pouvoir se soustraire à la nécessité de faire des choix tout au long de sa vie (Giddens 1991).

Mais l'incertitude et l'injonction au choix ne sont pas les seuls éléments qui puissent expliquer l'abandon des rituels. Il faut aussi considérer qu'il y a un autre facteur qui intervient sur la pratique des rituels traditionnels : la mobilité. Cette modalité de vie a influencé de manière déterminante la stabilité de nos sociétés et ses effets se répandent également sur les rituels, qui nécessitent un contexte stable pour être accomplis. Au demeurant, la mobilité telle que l'a thématisée John Urry à partir des années 2000 est inhérente aux individus, aux choses et aux informations (Urry 2000). En raison de cette condition, les connexions et les liens de tout genre sont soumis à des changements continus et à de soudaines recompositions. Par conséquent, l'appartenance aussi

bien physique qu'identitaire des individus relève de la mobilité, avec laquelle elle constitue une forme d'hybridation encore à explorer.

La mobilité est une propriété dont les effets se répandent fortement sur les aspects sociaux, économiques et personnels de la vie des individus. La technologie, quant à elle, en particulier l'option numérique et mobile, a fabriqué un véritable monde mobile où les déplacements physiques et les modalités de communication sont devenus des liens complexes auxquels est soumise l'expérience humaine, sans plus pouvoir s'en séparer, qui de ce fait devient une expérience toujours hybride. Dans cette perspective, les échanges physiques peuvent aussi être conçus comme des connexions dématérialisées : non seulement entre des personnes, mais aussi entre les objets, les informations, l'argent, les idées, les émotions (Urry 2007 : 5-6). Autrement dit, la mobilité est une ambiance dans laquelle puise l'identité des individus contemporains et à travers laquelle ils sont définis dans une dynamique tant d'enracinement que d'éloignement. Ce qui a imposé et impose encore de revoir et de reconsidérer bien des structures économiques, cognitives, éthiques, sans oublier les rituels.

Il s'agit bien d'une incertitude préalablement matérielle qui produit une incertitude existentielle concernant notamment les rôles sociaux des individus et leur parcours de vie ; de son côté, une liberté qui permet d'être des individus multiples, des individus-puzzle par rapport à leur propre identité ; encore, une prise en charge de leur propre auto-narration, ce qui implique de choisir ce que l'on veut devenir ; et enfin la mobilité qui détache et éloigne l'individu d'une continuité existentielle encadrée dans les coordonnées spatio-temporelles (Martuccelli 2007). Cette combinaison d'éléments aide à comprendre les difficultés dans lesquelles se sont retrouvées les pratiques rituelles. Comme l'a exprimé Georges Balandier de manière très incisive : « *La modernité, c'est le mouvement plus l'incertitude* » (1985 : 14).

On retrouve une trace de cette difficulté et de cette ambiguïté dans les rites de passage de l'adolescence à l'âge adulte, qui, dans leurs formes traditionnelles, ont perdu leur emprise. Ainsi, si l'adolescence a représenté un moment de rupture, de métamorphose et bien sûr de désarroi et de marge, dont le franchissement était réglé étape par étape par la société, selon des rituels symboliques, de nos jours, l'extension de l'incertitude correspond aussi à une extension des marges, d'où une confusion des rôles et des identités (par exemple, l'adolescentisation des

adultes ou l'adultisation des enfants). Mais malgré cela, d'autres formes de pratiques rituelles viennent remplir ce manque chez les adolescents. Parfois, il s'agit de véritables conduites à risque (Le Breton 2002), qui acquièrent la valeur des rituels de passage : ils ne soulignent désormais plus le passage à l'âge adulte, mais ils signalent l'accès à une signification personnelle, même si on ne la partage qu'avec ses pairs.

Or, cela est bien loin de l'idée d'un abandon sans retour des rituels, faute désormais des étapes, des passages ou, du moins, des moments symboliquement denses, exprimant une césure nette entre un avant et un après. Au contraire, le besoin de souligner par des gestes, des actions symboliques investies de sens, les multiples moments de passage de l'existence humaine demeure intact. La différence consiste dans le fait que le passage est devenu la condition de la normalité et de la répétition, et non l'exceptionnalité : passages d'états, de rôles, de langues, de liens, de lieux. Nous menons une vie de passages continuels ; les individus sont sans cesse des passagers. Et pourtant, dans ce flux continu, le besoin d'appartenance demeure vivant et la quête de réaliser tous ces passages présente.

Une nouvelle quête des rituels

Les conduites à risque des adolescents constituent un exemple emblématique de transformation des rituels contemporains en direction d'une recherche de formes d'expressions non plus institutionnalisées, définitives et uniques, mais volontaires, transitoires et multiples. De manière analogue, les rituels de commémoration en ligne sont l'expression de cette même quête : les commémorations traditionnelles étant éloignées des rythmes et des modes de vie actuels, imposés par la mobilité, le web a fourni la possibilité d'exprimer de manière différente la douleur et le deuil. Ainsi, Facebook, Twitter, les chatbots, les cimetières virtuels sont devenus des lieux où les endeuillés peuvent exprimer, en accord avec leurs propres disponibilités, désirs et nécessités, les émotions et les souvenirs liés à la mort (Gamba 2016c).

L'appartenance, la reconnaissance, la mémoire, voire l'identité, sont alors des éléments tant personnels que collectifs, sans cesse à redéfinir et à atteindre à nouveau, au fur et à mesure que l'on avance dans son parcours. Et en ce sens, ces nouvelles interprétations des pratiques rituelles représentent un agir rituel qui peut adopter une durée variable et se dérouler dans des contextes inhabituels par rapport aux rites de passage

traditionnels. Elles sont aussi l'expression d'une ritualisation s'insérant dans la dynamique de la mobilité et de la quête d'appartenance, qui en constitue un élément distinctif, du fait qu'elle est à la fois l'emblème et l'occasion de ces passages continus. Une dynamique qui est marquée, dans le passage d'un état à un autre, par la production d'un contexte rituel hybridé à même de tenir ensemble à la fois l'appartenance physique des participants et leurs projections imaginaires, et aussi de produire, en vertu de cette hybridation active, une signification symbolique fondamentale pour l'identité des individus – ce qui n'implique évidemment pas que chacun, chacune, a son propre rituel individuel, mais que les individus pratiquent des rituels en accord avec leurs propres émotions, le moment de la vie dans lequel ils se trouvent, leurs croyances.

La dimension de la personnalisation s'accorde avec un aspect important des rituels, à savoir leur invention ou leur réinvention (Grimes 1990), comme l'ont étudié, entre autres, Victor Turner dans ses travaux sur le phénomène liminoïde et la performance (1982), et Clifford Geertz avec ses analyses des modèles de processus rituels (1980a; 1973).

Si l'invention n'est pas d'une nouveauté absolue, car les rituels ont toujours présenté des éléments de nouveauté et de changement, comme le montre Rappaport (1999) et comme on peut le lire dans l'excellent livre de Zoe Strother sur l'invention dans la société traditionnelle de la préfecture de Ouham-Pendé en République centrafricaine (Strother 1998), ce fait est pourtant demeuré longtemps en arrière-plan. En effet, une perception très répandue retient les rituels comme relevant de la tradition et, pour cette même raison, il semble qu'ils ne soient pas soumis à aucun changement. En revanche, il est indéniable que l'invention est l'un de facteurs marquant les pratiques rituelles tant européennes qu'américaines, car « croire dans le rituel comme une dynamique centrale des interactions humaines [...], donne aux pratiquants et pratiquantes des rituels l'autorité de ritualiser de manière créative et idiosyncrasique »⁹ (Bell 2009 [1997] : 264, traduction par nos soins).

9. « Belief in ritual as a central dynamic in human affairs—as opposed to belief in a particular Christian liturgical tradition or the historical practice of Jewish law—gives ritualists the authority to ritualize creatively and even idiosyncratically » (Bell 2009 [1997] : 264).

En d'autres termes, ouverture et vulgarisation ont frayé un chemin, grâce aussi au travail de Erving Goffman (1974 [1967]) sur les rituels d'interaction, à l'intérêt scientifique pour des activités qui, longtemps, n'ont pas été considérées comme des rituels, de sorte qu'une multiplicité d'activités tenues pour ordinaires ont acquis le statut d'activités rituelles.

À ce sujet, Richard Sennett illustre très clairement cette possibilité d'intervention des participants sur les rituels en utilisant comme exemple le baptême de deux des enfants du couple des *celebrities* Beckham-Posh, qui ensemble ont créé un rituel éclectique, inacceptable pour l'institution religieuse, mais totalement satisfaisant pour leurs désirs et leurs croyances, ainsi que pour leur statut (Sennett 2012: 100).

Le constat de toutes ces transformations des rituels et du rôle actif et créatif des participants dans ces derniers a été l'un des points de départ de notre hypothèse concernant les rituels territorialisés et leur pouvoir d'inclusion dans des *sociétés mobiles*. C'est à partir de cette idée que nous avons défini le champ, choisi les exemples et défini nos outils méthodologiques. C'est à travers ces rituels, mélange de tradition et d'imagination, que nous avons voulu étudier la capacité d'une ville d'être ouverte et accueillante pour toutes les *personnes mobiles* qui s'y trouvent pendant un temps plus ou moins long et pour des raisons diverses: migration (volontaire ou involontaire), tourisme ou encore travail. Ainsi, de *La Baignade* dans les fontaines de la ville de Turin, le dernier jour d'école avant les vacances d'été, à *Le Gala des Nouveaux-Nés* à Montréal, de *L'Escalade* de Genève à *Les Tam-Tams* de Montréal, en passant par *La Saint-Jean* à Turin, *La Saga des Géants* à Genève, l'initiative *Vous faites partie de l'histoire!* à Montréal, ou encore *Les Fêtes de Genève*, ce livre insiste sur l'effet d'inclusion des pratiques rituelles dans un contexte urbain en continuelle transformation démographique, un contexte de mobilité, voire de création de la ville des différences.

Toutefois, avant de présenter les exemples de rituels et d'analyser le contexte urbain dans lequel ils se produisent, il nous faut encore éclairer à quelle idée de rituel nous faisons référence quand nous parlons de rituels urbains.

2

Les rituels et le territoire de la ville

La renaissance des rituels que nous avons constatée a étayé notre analyse conceptuelle du regain d'intérêt dont ils bénéficient, ainsi que de leurs éléments problématiques en tant que processus répondant à une nouvelle quête de sens. L'examen de leur redéfinition est un point de départ efficace pour aborder les rituels urbains, si l'on veut comprendre leur capacité à produire de l'inclusion, à être de véritables biens communs pour une communauté. Mais pour comprendre dans toute son ampleur le lien entre les rituels, l'appartenance et la territorialité (le lieu, l'espace) malgré les dynamiques, tenues pour centrifuges, de la mobilité, il importe d'analyser quelques aspects qui caractérisent la ville et qui la dessinent comme un espace tant physique que symbolique.

Des rituels et des villes

L'on peut reconnaître comme vocation urbaine la conjugaison entre la matérialité des lieux et la vitalité des corps – la chair et la pierre (Sennett 1996) – dans la production de sens, tout au long de l'histoire de la ville. La *polis* grecque exposait les aspects les plus profonds et saillants de l'expérience humaine, et justement, en raison de cette visibilité, les anciens Grecs pouvaient saisir d'un coup d'œil la complexité de la vie, puisqu'ils pouvaient en faire l'expérience directe dans l'espace urbain qu'ils occupaient et vivaient (Sennett 1991). La ville médiévale rendait libre chaque serf qui respirait son air pendant un an et un jour, selon la maxime allemande *Stadtluft macht frei*, citée par Max Weber

dans *Die Stadt (La ville)* (1921). Au début du xx^e siècle, la ville transformée par la modernité est aussi, d'après Robert Park (1915), *un état d'esprit* plutôt qu'un simple agrégat de bâtiments et de volumes à la fonctionnalité établie. Au contraire, une poétique de connivence se crée entre la ville et l'humain, une connivence qui révèle une origine commune de *l'humain* et *du lieu*, mais aussi *des humains* et *du lieu*. Une poétique donc – comme l'a décrite Pierre Sansot – qui met les humains en état d'effervescence (Durkheim 1960 [1912]) et en même temps développe un sentiment d'appartenance commune à un lieu qui est à nous tous :

La ville se compose de lieux et d'objets qui n'appartiennent à personne, qui ont accumulé tant de présences (cette cabine de téléphone, ce boulevard, ce métro, tous ces dedans ou ces dehors collectifs) qu'il ne saurait être question de les posséder. Alors, nous nous sentons à la fois nous-mêmes et n'importe qui, irremplaçables et fraternels, mêlés à tous ces autres hommes qui, tout comme nous, ne peuvent refermer leur prise sur ce monde qui en appelle, spontanément, à d'autres regards, à d'autres pas (Sansot 1973 : 28).

Ce que l'on relève dans cette dimension présentée par Sansot, c'est la dynamique de réciprocité entre l'humain et la ville. Il ne s'agit pas seulement d'une production de la ville, comme si elle était une œuvre découlant des idéologies, des idées, des histoires et des êtres humains qui l'ont traversée (Lefebvre 1968 : 54), mais aussi d'un ressenti anthropologiquement plus primitif, en mesure de faire de la ville un milieu humain. L'humain se situe dans une relation au lieu, à la fois serrée et contradictoire : le lieu exerce une attraction et une influence sur l'humain, tandis que celui-ci, de manière complémentaire, se rapproche du lieu tout en s'en éloignant. Là se noue la dynamique de l'appartenance et, ce qui revient au même, de la mobilité, notion dont parle John Urry (2000) et qu'Augustin Berque (2004) a désignée par le terme de *mouvance*, une condition anthropologique qui lie l'appartenance de l'humain à un lieu et le lieu à la mobilité.

Au-delà des différences de définitions, cette condition humaine dans sa déclinaison contemporaine a constitué le point de démarrage de notre recherche, à partir duquel nous avons formulé la question suivante : comment l'appartenance est-elle possible dans un contexte d'abandon de lieux et de racines, de mouvement, de circulation et de multiplication des lieux de vie ? Cette ambiance, qui est territoriale avant d'être urbaine, nous trace le chemin vers la compréhension des rituels urbains et

constitue le champ d'observation de ceux-ci comme rituels territoriaux, à savoir des pratiques en mesure de produire l'appartenance. De ce point de vue, le rituel est un agir activant l'appartenance territoriale, susceptible de tenir également ensemble une dimension anthropologique et une dimension sociale, desquelles découle, en raison d'une attribution symbolique, une production du sens.

Il se peut que cette approche portant sur la réciprocité du rapport entre l'humain et le lieu s'expose à quelques observations critiques. La prétendue vitalité de la ville n'appartient-elle pas au passé? Le pouvoir symbolique des lieux n'est-il pas effacé par l'anonymat urbain observable à plusieurs échelles? Nul doute qu'un élan de rationalisation découlant des problématiques démographiques, économiques, sanitaires autant que des politiques particulièrement urgentes de la métropole moderne prises en charge par un urbanisme naissant (Choay 1965), ait eu un effet de neutralisation des territoires et des lieux urbains. La grille territoriale de Thomas Jefferson est devenue le symbole de cette anonymisation. De la fin du XVIII^e au début du XIX^e siècle, elle est devenue le modèle de structure modulaire, reproductible à l'infini, capable d'effacer toute spécificité et toute originalité non seulement en ce qui concerne la culture ou l'histoire des lieux, mais de manière plus essentielle en négligeant aussi leur morphologie. Et pourtant, des *îles* urbaines résistent à la neutralisation, à l'anonymisation, à l'isolement, en générant des formes, certes imparfaites, d'être-ensemble et d'appartenance. Prenons pour exemple la 14^e rue à New York, décrite par Sennett (1991), où les jeux, les postures et les mouvements des enfants forment une enclave de sens, d'appartenance et de solidarité; c'est le cas aussi de bien d'autres formes d'appropriation physiques et symboliques des espaces urbains tenus pour *vides*. Pensons par exemple au *Guerrilla Gardening* – des jardins qui naissent par des initiatives citoyennes dans l'espace urbain, sans avoir été planifiés par les autorités –, au *Park(ing) Day* – des jours où les places de parking sont utilisées pour d'autres activités –, ou encore au *Parkour* – une activité qui se déploie en milieu urbain et qui le transforme en terrain de sports (Gamba 2012).

De manière analogue, les rituels urbains sont des formes d'appropriation du territoire. Ils sont aussi des occasions d'inclusion créant de l'appartenance. Le territoire devient, durant les rituels, un espace privilégié changeant de configuration et faisant apparaître un mélange de tradition et d'invention qui n'est jamais une simple répétition.

C'est la réinvention d'un rituel, justement, qui découpe et rassemble, dans de nouvelles configurations, les individus et la collectivité, les appartenances et les origines, la stabilité et la mobilité, les histoires et les liens. Antidote, d'après Marc Augé (1994), à la montée des mouvements identitaires, qui l'emportent sur la fonction médiatrice des altérités en transformant l'autre en ennemi, le dispositif du rituel ne peut produire sens et appartenance que si la ville et ses espaces deviennent le contexte à la fois symbolique et matériel où l'activité de ritualisation se met en scène comme performance. Une activité qui s'accomplit et produit des effets qui ne sont pas limités à l'espace-temps du rituel, mais se poursuivent dans la vie sociale.

Dans cette perspective, l'on constate que le retour des rituels, et particulièrement des rituels urbains, n'est pas un simple effet de mode. Au contraire, ils sont des outils qui vont de pair avec la volonté d'une ville d'être ouverte (*open city*), d'être une *machine à inclusion*¹ qui produit de l'appartenance.

Il faut d'ailleurs souligner qu'il ne s'agit pas pour la ville d'un rôle nouveau, puisqu'elle a montré à plusieurs reprises d'être une plateforme où mettre en scène et rendre visibles, disponibles, ouverts ses propres contenus, sa propre culture, ses modalités et ses modes. Toutefois, c'est dans la modernité que cette vocation urbaine accomplit un tournant épocal de civilité en raison des nouvelles formes disponibles de représentation et de communication, bref de visibilité. Au début, dans la modernité, la force de cette vocation urbaine fut de définir un espace social identitaire où les valeurs partagées étaient en mesure de délimiter un territoire d'appartenance, tant en définissant sa puissance et sa cohésion interne qu'en le différenciant des autres.

Aujourd'hui, cette vocation urbaine implique aussi une vocation à l'ouverture. Elle s'est non seulement étendue, mais est concernée par les effets d'une mobilité croissante (Elliott et Urry 2010; Urry 2007). L'espace social identitaire est, dans les métropoles, l'objet d'une évolution et d'une renégociation continues, dont l'aspect principal est de se présenter toujours comme le lieu d'une inclusion mobile, temporaire et transitoire des flux humains volontaires, involontaires et multiples.

1. Nous nous appuyons, pour ce terme, sur l'idée de Hartmut Häussermann et Walter Siebel, qui lisent les villes comme des « machine[s] d'intégration » (Häussermann et Siebel 2003), mais nous préférons le terme *d'inclusion* à celui, trop vague et politisé, *d'intégration* (Cattacin et Chimienti 2010). Voir aussi Stienen (2006).

C'est en ce sens que l'on retrouve dans l'espace ouvert d'inclusion l'un des traits distinctifs des *villes ouvertes*, à savoir l'ambivalence d'une appropriation identitaire d'un lieu dans un contexte de mobilité et donc de distanciation continuelle. Cet espace public et urbain implique la visibilité et le partage des modes de vie, qui se révèlent, dans la confrontation, producteurs d'ouverture, de respect ou de tolérance individuels. Pour autant, la confrontation des altérités n'est jamais exempte de risques, car elle peut aussi déclencher des effets positifs autant que négatifs. Si, d'un côté, elle intensifie les contacts, le respect pour les autres, l'idée que les différences apportent des valeurs (Fincher et Jacobs 1998) et que les mélanges sont générateurs d'énergie et d'idées nouvelles (Sennett 2006), d'un autre côté, l'altérité peut également aiguïser les contrastes, échauffer les tensions, provoquer l'intolérance. Toutefois, les ambiguïtés et les ambivalences, par rapport auxquelles plusieurs facteurs interviennent en faveur de sa réussite ou de sa défaite, n'empêchent pas que l'ouverture soit la possibilité la plus efficace, sinon la plus simple, sur le chemin tant de l'inclusion et de l'appartenance des individus, que de la vitalité de la ville.

C'est en ce sens que John F. Kennedy unit liberté et urbanité quand il dit, devant 450 000 personnes, à Berlin, que nous sommes tous et toutes des Berlinoïses :

Il y a deux mille ans, la plus grande fierté était de clamer : « Civis romanus sum. » Aujourd'hui, dans le monde de la liberté, la plus grande fierté est de dire : « Ich bin ein Berliner ! » [...] Tous les hommes libres, où qu'ils vivent, sont des citoyens de Berlin, et c'est pourquoi, en tant qu'homme libre, je suis fier de prononcer les mots : « Ich bin ein Berliner ! » (Kennedy 1963 : 1-2, traduction par nos soins)².

En suivant aussi l'attribution que Kennedy accorde à l'expression *Ich bin Berliner* que tout un chacun a la possibilité d'appartenir à une ville, de l'aimer, de s'y sentir à l'aise, sans aucune nécessité d'y avoir préalablement acquis des droits ou des privilèges, sans aucune obligation d'obtenir de certification institutionnelle, sans posséder des connaissances particulières à son égard, et même, sans y être jamais allé. Tout

2. « Two thousand years ago, the proudest boast was: « Civis romanus sum. » Today, in the world of freedom, the proudest boast is "Ich bin ein Berliner!" [...] All free men, wherever they may live, are citizens of Berlin, and therefore, as a free man, I take pride in the words: "Ich bin ein Berliner!" » (Kennedy 1963: 1-2).

le monde peut s'y sentir chez soi, puisque la ville est une ville ouverte, où l'on peut s'approprier d'autres modes d'être sans pour autant perdre les siens.

C'est en ce sens aussi qu'on entend les rituels urbains et que l'on peut leur reconnaître un pouvoir d'inclusion, pourvu que soit suffisamment clarifié ce que nous entendons par ce terme. Il ne s'agit pas de multiplier des définitions de rituel, mais de préciser les éléments qui, d'ores et déjà, sont mobilisés dans la pratique de ce genre d'actions rituelles. Pour atteindre ce but, nous nous sommes, d'une part, appuyés sur les indications méthodologiques, issues principalement de l'anthropologie, concernant la transformation des rituels; de l'autre, nous avons questionné le lien entre les lieux de la ville et l'espace des rituels, ce qui nous a permis de dégager des outils de reconnaissance et d'analyse que nous avons appliqués à plusieurs cas d'étude, dont une partie figure dans le présent ouvrage.

Éléments des rituels urbains

Dans l'anecdote citée auparavant par Sennett sur le rituel du baptême inventé par le couple Beckham-Posh afin de satisfaire ses exigences strictement personnelles, il y a déjà l'une des problématiques clés de la redéfinition des rituels, de leur diffusion et de leur succès. Si la consolidation dans le temps et la conséquente invariabilité du schème de l'action rituelle sont l'argument fort, bien qu'ambigu, d'une conception institutionnalisée du rituel, l'invention est une variante qui ne peut être admise. Toutefois, les formes de ritualisation contemporaines tiennent ensemble des pratiques qui s'accordent mal avec ces critères: *La Saga des Géants* à Genève, un événement qui n'a eu lieu *una tantum*, en 2017, ainsi que *La Fête des Vignerons*, dont la cyclicité, le lieu et la liturgie sont chaque fois différents, ne sont que deux exemples parmi d'autres³. En

3. *La Fête de Vignerons* est une fête suisse qui a lieu à Vevey, suivant un calendrier irrégulier. Elle est organisée par la *Confrérie des Vignerons*, dont le Conseil est libre de choisir l'intervalle entre les fêtes (entre quatorze et vingt-huit ans), le maximum étant cinq fois par siècle. Depuis 2016, la fête est inscrite au patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO. Pour l'édition de 2019, l'on peut lire cette présentation sur le site de la fête: «Reconnue par l'UNESCO qui l'a inscrite sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, la Fête des Vignerons unit les générations, rassemble gens des villes, des campagnes et des vignes, autochtones et étrangers et permet à chacun de se surpasser et de se transcender en participant collectivement à un spectacle unique au monde» (voir: <https://www.fetedesvignerons.ch/>).

d'autres termes, elles ne sont pas homologuées et se manifestent sous des formes hybrides, comme Sennett l'a très bien illustré et défini par trois modalités spécifiques, trois voies, qui font des rituels des pratiques autonomes :

- d'abord, la routine et la répétition, loin d'être uniquement des formes d'automatisation des actions rituelles, induisent la concentration en favorisant l'enracinement de ce qui peut être défini comme un schème d'expérience (Sennett 2012 : 90) ;
- ensuite, les rituels transforment des objets, des mouvements des corps et des mots insignifiants en symboles riches de sens pour les participantes et les participants (Sennett 2012 : 92) ;
- enfin, les rituels se caractérisent par des expressions dramaturgiques qui font des participantes et des participants de véritables *performers*, dotés d'une compétence optimale pour remplir leur rôle, ni trop plongés dans celui-ci ni trop éloignés (Sennett 2012 : 92).

Selon cette analyse, ces trois éléments présents dans chaque rituel assurent un balancement entre la compétition et la coopération, ce qui, à certaines conditions, peut développer des effets d'inclusion⁴. Dans cette idée du potentiel d'agentivité des rituels, on relève les traces du travail pionnier de Victor Turner.

En particulier, c'est sa conceptualisation du phénomène liminoïde qui a amorcé un véritable tournant dans l'épistémologie du rituel en élargissant l'éventail des comportements compris dans le concept. En se situant dans une perspective de dynamique des rituels, où l'on retrouve aussi des éléments d'analogie avec la récurrence du ritualisme et de l'anti-ritualisme envisagée par Mary Douglas⁵, Turner se sert du phénomène liminoïde pour assigner un pouvoir de changement,

4. Sennett souligne que l'effet de coopération a lieu notamment dans le cas d'échanges différenciés entre les participants (à savoir quand il y a un appréciable niveau de différenciation entre eux et elles). Dans ce cas-là, les rituels « guident le processus *de compare-et-contraste* » (Sennett 2012 : 94 ; traduction par nos soins).

5. Mary Douglas analyse la dynamique des rituels en polarisant d'un côté le ritualisme, produisant des pratiques très formalisées, et de l'autre côté l'anti-ritualisme, s'exprimant par des pratiques tant informelles que critiques. Malgré cela, il ne s'agit pas d'une simple dichotomie, mais d'une transition d'une forme anti-ritualiste à une autre affirmant l'institutionnalisation du rituel. Ainsi, l'anti-ritualisme puise dans un ensemble de raisons – tenant à l'aliénation de certaines valeurs sociales – et toutefois, toutes formes de refus du rituel réintègrent rapidement le ritualisme à cause de la nécessité d'un système cohérent d'expression, évidemment même de l'anti-ritualisme (Douglas 1996 [1970] : 20).

d'affirmation de soi et de production d'appartenance aux rituels tels qu'ils se déroulent dans les sociétés contemporaines (non traditionnelles). À l'instar de l'articulation formulée par Arnold van Gennep sur la tripartition des rites de passage – séparation, liminalité et réintégration ou réincorporation –, Turner développe le concept de liminalité. Il définit la phase liminale comme la plus importante du processus rituel et comme le moment le plus ambigu, qui laisse l'individu exposé dans toute sa fragilité. Justement, la phase liminale est la phase du rituel durant laquelle l'individu se dégage de l'ordre social auquel normalement il appartient, puisqu'il en est effectivement séparé, mais dans le but de le réintégrer ensuite en assumant un état nouveau par rapport à la condition initiale (Turner 1967 ; 1969).

Mais Turner ne se limite pas à reprendre la pensée de van Gennep tout court ; il la dépasse en opposant au concept de liminal celui de liminoïde. Notamment, c'est à travers sa description par différence qu'il décrit les véritables éléments de rupture des rituels contemporains par rapport au passé. Ainsi, le phénomène liminal est exprimé par des actions rituelles collectives, et il est essentiellement lié aux cycles saisonniers, biologiques ou sociaux tels qu'ils sont vécus dans les sociétés traditionnelles. De cette manière, il exprime l'expérience de la communauté au cours du temps. Surtout, il est fonctionnel à la hiérarchie sociale, même si parfois il donne l'impression de l'inverser (Turner 1979 : 492).

Au contraire, le phénomène liminoïde dépend d'une situation historique déterminée, à savoir le contexte de l'Europe de l'Ouest contemporaine caractérisé par l'industrialisation, la sécularisation et l'individualisation. Dans cette perspective, l'un des éléments de différenciation les plus importants porte sur la production de l'action rituelle, qui ne remonte pas nécessairement à une origine collective, mais peut bien se réaliser aussi à l'initiative d'un seul individu, qui la transmet et la partage ensuite avec les autres, ce qui revient à produire des effets collectifs.

Un autre aspect caractérisant du phénomène liminoïde a trait à sa récurrence. À en croire Victor Turner les phénomènes liminoïdes :

ne sont pas cycliques, mais intermittents, générés souvent dans des temps et des lieux assignés à la sphère des loisirs. Les phénomènes liminoïdes, contrairement aux phénomènes liminaux, tendent à se développer à l'écart des processus politiques et économiques centraux, le long des marges, dans les interstices, aux interfaces des institutions centrales et de service

– ils sont pluriels, fragmentaires [...] et souvent expérimentaux (Turner 1979: 492, traduction par nos soins)⁶.

Et, de ce point de vue, ils représentent aussi la possibilité de satisfaire des aspirations qui, normalement, demeurent inexprimées. De la même manière, ils sont en mesure de relever les tensions, les conflits et les transformations qui se développent au sein de la société en relation aux systèmes symboliques dominants, notamment le pouvoir, car ils accomplissent des fonctions bien symboliques comme celles d'opposition à un pouvoir dominant, prenant la forme de contre-pouvoir, de contre-culture (Gluckman 1963; Turner 1967). C'est en ce sens que les contre-cultures juvéniles se sont exprimées et ont trouvé leur cohésion à travers des rituels de résistance au monde adulte, comme on peut le voir dans les activités pratiquées par plusieurs groupes britanniques, tels que les mods, les skinheads, les punks, etc., qui se sont formés dans la période de l'après-guerre (Hall et Jefferson 2003 [1975]).

L'élément liminoïde est sans doute l'une des caractéristiques les plus marquantes des rituels territoriaux d'appartenance, comme on peut l'observer dans le cas de *La Baignade* dans les fontaines à Turin, qui relève de la sphère des loisirs et de l'effervescence, au départ, de quelques élèves des lycées, jamais identifiés, ou dans celui de la fête de *L'Escalade* à Genève, où la narration officielle de l'histoire de la ville est décodée par les participants selon leurs multiples narrations personnelles. Au demeurant, c'est l'élément liminoïde qui pointe l'aspect dynamique du rituel en le configurant comme processus. Loin d'être un simple mécanisme ou de se borner à accomplir une fonction, le rituel, et en particulier le rituel territorial, renvoie moins à une structure figée qu'à un agir qui se transforme. Par voie de conséquence, il ouvre des questionnements sur la *réflexivité*, l'*indétermination* et la *personnalisation*.

Sans doute, la *réflexivité* est un thème qui intervient à plusieurs reprises dans l'analyse des rituels et qui peut donner lieu à quelque confusion. Il ne s'agit pas ici de la réflexivité de la chercheuse ou du chercheur, dont le débat cible la méthodologie ethnographique

6. « [a]re not cyclical but intermittent, generated often in times and places assigned to the leisure sphere. Liminoid phenomena, unlike liminal phenomena, tend to develop apart from central political and economic processes, along the margins, in the interstices, on the interfaces of central and servicing institutions – they are plural, fragmentary [...] and often experimental in character » (Turner 1979: 492).

(White 2012), ni de revenir sur la discussion à l'égard de ses différents sujets, définitions et postures (Gobin et Vanhoenacker 2016). Nous nous limitons, en accord avec le but de notre recherche, à considérer la réflexivité des participants sur eux-mêmes, dans le sens d'une capacité d'autonarration et d'un soi réflexif que Giddens attribue à tous les individus. Cette réflexivité concerne le niveau d'engagement et la modalité de participation ainsi que la réflexivité du participant sur le rituel, à savoir son apport à sa création, sa transformation ou son abandon. Encore une fois, l'analyse de Victor Turner est éclairante et simple. Cet auteur entend la réflexivité comme une activité collective des individus et la définit de la façon suivante :

La façon dont un groupe ou une communauté cherche à se représenter, à se comprendre et à agir sur soi-même. Essentiellement, la réflexivité publique prend la forme d'une performance (Turner 1979 : 465, traduction par nos soins)⁷.

Dans cette double réflexivité se joue la possibilité de développer une appartenance, car plus les participants trouvent dans le rituel l'occasion de satisfaire leurs désirs, de manifester leurs émotions, bref, d'exprimer leur identité, plus ils développent un sentiment de reconnaissance, de faire partie, sentiment dont la permanence s'étend au-delà de la durée de l'action rituelle.

L'exercice de cette double réflexivité s'accorde avec un autre aspect du processus rituel et de la ritualisation : *l'indétermination*. C'est la possibilité pour les participantes et les participants d'avoir d'une large marge d'interprétation et de participation au rituel, favorable à la production d'un sentiment d'appartenance. Ce qui n'implique pas que l'indétermination ne peut pas produire aussi des situations de non-appartenance. Au contraire, comme dans le cas de la fête de *La Saint-Jean* à Turin, l'indétermination peut avoir des effets de dépaysement et d'étrangeté (Hüsken 2007). Elle n'assure jamais à elle seule le résultat, mais sa fragilité, son ambiguïté, voire son ouverture frayent un chemin vers l'être-ensemble.

Réflexivité et indétermination sont en lien étroit avec un autre aspect qui hante les rituels, à savoir la *personnalisation*. On peut la définir

7. « [t]he ways in which a group or community seeks to portray, understand, and then act on itself. Essentially, public reflexivity takes the form of a performance » (Turner 1979 : 465).

comme une marque de l'individu, une quête (présente dans tous les domaines de l'expérience) qui exprime le besoin de chacun de choisir, de participer, bref, de vivre selon son propre mode de vie, selon sa hiérarchie de valeurs, de croyances, de préférences et d'émotions (Luckmann 1967). En d'autres termes, il s'agit de la possibilité d'agir en accord avec sa biographie personnelle au fur et à mesure qu'il la construit, selon ce processus de narration réflexive décrit par Giddens. On la retrouve telle quelle dans les pratiques rituelles où l'obligation, la *liturgie* figée cèdent la place au choix, à la satisfaction des besoins personnels, à l'invention, comme on peut l'observer dans les rituels funéraires et de commémoration, qui ont trouvé dans le numérique des formes nouvelles et personnalisées (Gamba 2016a).

Marque de l'individu, la personnalisation n'est toutefois pas synonyme d'individualisme, mais *d'être avec les autres à sa propre façon*, ce qui est aussi l'esprit qui caractérise la participation aux rituels urbains territoriaux.

Lieux des villes et espaces des rituels

La capacité d'un rituel à créer une appartenance réside dans son pouvoir symbolique, un pouvoir qui n'est pas préalablement déterminé, mais qui se développe tout au long du processus rituel en raison des performances dans un contexte donné. Cela a pour effet de relier non seulement des émotions, mais aussi des mémoires et des imaginaires personnels dans une mémoire et un imaginaire collectifs (Anderson 1991 ; Halbwachs 1994 [1925] ; Hobsbawm et Ranger 1983). Le rituel est en effet un dispositif producteur de sens. Il ne possède pas de sens propre, intrinsèque, mais il est un *médium*, un schème d'action qui produit un sens (s'insérant dans un système symbolique plus ample), à partir de l'intégration de l'action et de la pensée (de la narration), du rituel et des croyances, mais aussi de la réalité et de l'imaginaire (et de ses représentations). Afin que cela advienne, l'action s'insère dans un contexte qui permet de la reconnaître comme faisant partie d'un rituel. Dans cette perspective, le contexte ne peut se réduire au concept de lieu ; il est le résultat de l'interaction entre les performances des participants et le lieu où elles s'accomplissent, dans la mesure où le processus est une stratégie de différenciation à l'intérieur d'une communauté, d'une société.

Plusieurs auteurs ont lié la performance au contexte. Gregory Bateson, par exemple, utilise le concept pour comprendre la manière dont un ensemble d'actions, de signaux ou de messages constitue un cadre à l'intérieur duquel comprendre d'autres actions, signaux ou messages concomitants ou subséquents, ce qu'il nomme *métacommunication* (Bateson 1972). Pareillement, Erving Goffman attribue au terme *framework* la signification de schème interprétatif au moyen duquel tous les éléments des activités dans lesquelles nous nous engageons acquièrent un sens.

Pourtant, le lieu est un élément fondamental des rituels urbains d'inclusion, et témoigne de la connivence entre *l'homme* et le *lieu*, ainsi que l'écrivait Sansot. Ce sont les lieux accueillants, ouverts de la ville qui offrent un espace susceptible de devenir un contexte pour des rituels.

Le choix d'inclusion des *villes ouvertes* exprime leur volonté de perdurer, étant donné que les villes immobiles sont condamnées à disparaître, car la fermeture affaiblit la population et la capacité d'action politique et économique d'une ville (Hannemann 2003; Schiller et Simsek-Caglar 2011), comme l'a bien évoqué Italo Calvino dans *Le città invisibili* (*Les villes invisibles*), où la ville de Zora, pour rester égale à elle-même, se désintègre jusqu'à disparaître (Calvino 2016 [1972]: 15-16).

Dans cet esprit d'ouverture, les lieux de la ville, même ceux qui sont anonymes, abandonnés ou vides, peuvent devenir des lieux produisant du sens, pourvus *d'habitabilité* (Hénaff 2008). Les analyses et les définitions les concernant ne manquent pas: *junkspace*, *ruines à l'envers* (Koolhaas 2002), *espaces fractales* (Attali 2001), *non-lieux* (Augé 1992). Néanmoins, ces espaces vides ou démantelés font l'objet d'une attribution de sens au moyen des tactiques quotidiennes d'appropriation (de Certeau 1990 [1979]; Hall 2012; Mayol 1994) ou de projets de réécriture plus ou moins formalisés (Pezzini 2009). En d'autres termes, ces lieux se prêtent à servir de surface d'inscription (Gamba 2009), où les individus, tant individuellement que collectivement, impriment leurs traces matérielles et symboliques, en retrouvant, d'après Rykwert (2008), un lieu dans l'espace.

Cela revient à engendrer un sentiment d'appartenance, dont la puissance symbolique concerne la relation au lieu, et bien plus à l'hyper-lieu (Lussault 2017), à savoir un lieu où, en raison de la configuration, s'activent des pratiques symboliques et se produisent des activités émotionnelles.

Citons, à titre d'exemple, les places qui ont accueilli les mouvements de contestation : Zuccotti Park à New York pour *Occupy Wall Street* en 2011 ; place Taksim et le parc Gezi à Istanbul pour les contestations de 2013 contre la suppression du parc même ; place de la République à Paris pour *Nuit debout* à la suite des attentats de 2015. Et aussi, à des fins plus récréatives, le mont Royal à Montréal, qui, chaque dimanche, se transforme en un espace informel consacré à la musique, où on peut jouer librement et où des groupes peuvent improviser des concerts ; la plaine de Plainpalais à Genève, lieu qui accueille les manifestations les plus diverses, aussi bien récurrentes que temporaires de la ville : des Jeux nationaux de gymnastique durant l'été 2019 au Skatepark, jusqu'à *La Saga des Géants*.

La relation du rituel au lieu est pourtant une relation complexe. D'un côté, comme nous venons de le montrer, le contexte du rituel ne se réduit pas au lieu ; d'un autre côté, les lieux jouent un rôle spécifique dans les rituels urbains d'inclusion, rôle que l'on ne peut pas sous-estimer. Il s'agit apparemment d'une impasse, que l'on peut toutefois franchir si l'on se tient à l'influence réciproque entre la ville et ses usagers telle que l'a décrite Sansot. Dans le cas des rituels urbains, ce sont les participantes et les participants qui font des lieux de la ville le contexte des rituels, mais en même temps, ce sont les lieux de la ville, certains du moins, qui exercent leur attraction sur les usagers en permettant de les transformer en contextes de rituels.

En raison de ce pouvoir de transformation, l'espace des rituels urbains est sacré, en ce sens qu'il perd sa destination quotidienne d'espace profane et produit, en raison de cette attribution extraordinaire, des effets inconnus dans l'usage ordinaire. Ainsi que l'écrit Turner, les rituels utilisent les espaces quotidiens en les sacrifiant pour un temps liminal (Turner 1979 : 467) – ce qui revient à considérer l'espace des rituels urbains comme un *espace homogène*, pour reprendre *a contrario* la terminologie de Mircea Eliade (Gamba et Cattacin 2021).

En effet, d'après cet historien de la religion, les rituels traditionnels étaient liés à un espace spécialisé, dédié explicitement à leur accomplissement, qu'il a défini comme *espace non homogène* (Eliade 1965). Il s'agit d'un espace qui se découpe de l'indifférenciation de l'espace quotidien, profane, et donc de manière complémentaire, il se pose comme sacré, c'est-à-dire qu'il est produit par une solution de continuité qui permet de le reconnaître comme l'espace des rituels : « Tout espace

sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent » (Eliade 1965 : 29).

Ainsi, l'église, le cimetière, de même qu'un coin caché à la vue ou un endroit inaccessible sont des exemples de ce qui, dans les rituels traditionnels, a constitué le concept d'espace non homogène. Au contraire, beaucoup de rituels contemporains se déroulent dans des lieux qui ne sont pas expressément destinés aux cérémonies, et cela est particulièrement évident dans le cas des rituels urbains. Ils dépendent sûrement du contexte, car ils ne peuvent se dérouler qu'à l'intérieur d'un cadre de signification où les participants s'accordent de manière explicite ou implicite sur le sens à attribuer à certains gestes, mots et objets, mais, en même temps, ils tirent leur puissance symbolique du fait qu'ils s'accomplissent dans des espaces en principe anonymes, non sacrés, homogènes, qui pourtant exercent un pouvoir d'attraction sur les pratiques rituelles.

Ces espaces sont susceptibles d'être investis de sens non seulement par la pratique de leur fréquentation quotidienne, avec ses tactiques d'appropriation, mais aussi par les rituels qui emploient l'espace public comme contexte de leur production symbolique. Justement, un espace homogène dont l'usage quotidien, anodin, n'empêche pas sa sacralisation, sa transformation liminale, peut devenir un espace qui est en mesure d'être partagé sans effort par les participants au rituel et qui produit une appartenance où la puissance symbolique se lie à la pratique d'un espace.

Afin de boucler la boucle de la relation entre les lieux de la ville et les espaces des rituels – en d'autres termes, pour chercher à répondre à la question des conditions de transformation d'un espace urbain quotidien, homogène en un contexte de rituel, saturé symboliquement –, nous devons nous pencher sur la performance qu'engendre un rituel. Si la ritualisation est envisagée comme performance (Schechner et Schuman 1976), elle a, dans l'espace public et dans sa pratique concrète, une condition préalable à accomplir. La performance est axée sur la relation à l'espace, dont on peut relever les caractéristiques suivantes :

- un lieu où elle s'accomplit, et naturellement une occasion (motivation) pour s'accomplir ;
- une durée délimitée dans le temps (elle a un début et une fin) ;

- des activités organisées dans un cadre défini, mais pas figé;
- un ensemble de *performers* (les participantes et les participants actifs);
- une audience – des spectatrices et des spectateurs donc, et parfois même, parmi eux, des chercheurs et chercheuses qui étudient la performance (Singer 1959)⁸.

Au demeurant, le potentiel expressif de la performance, qui se déclenche dans le contraste entre cadre thématique et liberté de réalisation, permet de révéler les structures plus abstraites et cachées du système culturel, ou encore d'éclairer les valeurs plus profondes d'une communauté et, par là, garantir à tous un espace, bien que limité, de transparence dans l'opacité de la vie sociale, qui normalement se déroule de manière régulière et sans accidents (Turner 1982: 82).

Il en découle que la performance, telle qu'elle se déroule dans le rituel, est une action séparée de la pensée, mais en même temps elle est un *médium* en mesure d'intégrer l'action et la pensée. Dans cette dialectique entre dichotomie et intégration se produisent, d'après Geertz, les systèmes symboliques qui impliquent un *modèle pour* et un *modèle de* la réalité, modèles qui construisent les schèmes culturels, à savoir les symboles synthétisant l'action et la pensée, ou dans le vocabulaire geertzien, *éthos* et *vision du monde*. Autrement dit, les symboles « *donnent du sens... [ou] une forme objective à la réalité sociale et psychologique en se façonnant sur elle et en la façonnant sur eux-mêmes* » (Geertz 1973: 92-93).

C'est en ce sens que l'on entend la dynamique de la performance comme moteur du changement, car les formes d'expressions, constamment créées par une communauté, reflètent aussi la génération et la modification des systèmes symboliques. En d'autres termes, à travers la performance comme activité de ritualisation, une communauté confirme ses systèmes symboliques, mais elle les transforme aussi, et parfois les crée à nouveau ou les abandonne (Geertz 1973). Cette transformation continue implique, de son côté, une participation émotionnelle des individus au processus rituel, qui est un véritable *médium* de transformation capable de donner un pouvoir d'agir à la créativité humaine,

8. Après Milton Singer, plusieurs auteurs et autrices ont contribué à la diffusion de cette perspective de la performance, entre autres dans *l'International Encyclopedia of Social Science* (Burke 1968); voir aussi Goffman (1974 [1967]), Geertz (1980b), Turner (1982), Turner et Bruner (1986), Carlson (1996), Auslander (1997).

puisque ce n'est pas le rituel qui modèle les êtres humains, mais, au contraire, ce sont les êtres humains – groupes, individus, sociétés – qui façonnent leur monde à l'aide de rituels lui donnant du sens.

3

Rituels urbains d'inclusion territoriale à Genève, Turin et Montréal

Notre regard, jusqu'à présent plus conceptuel qu'empirique, se tourne, dans ce chapitre, vers les cas concrets de plusieurs villes et de leurs efforts pour créer de l'appartenance et de l'identification. Mais pourquoi cette quête? Trois motifs, que nous allons détailler, peuvent être facilement identifiés:

- La ville veut être attractive pour des touristes, mais aussi pour de nouveaux habitants, des pendulaires et des investisseurs. Pour ne pas les perdre, sa principale préoccupation sera de leur offrir des opportunités d'identification, de se montrer accueillante pour les nouveaux arrivants et les nouvelles arrivantes (Ashworth et Voogd 1990);
- Dans la compétition entre les villes, leurs ressortissants peuvent devenir, s'ils s'identifient avec la ville, des ambassadeurs internationaux lors de leurs séjours dans d'autres endroits (Zenker et Petersen 2014: 715);
- Enfin, se sentir appartenir à un lieu renforce le civisme dont la ville profite directement, car les problèmes qui se créent dans le milieu urbain sont pris en charge par ceux et celles qui y habitent (Kim et Ball-Rokeach 2006).

L'importance de l'appartenance locale ne porte donc pas seulement sur un besoin individuel face à la précarité causée par la mondialisation. Créer de l'appartenance est aussi une nécessité pour le pouvoir local, et notamment pour les villes. En effet, si l'inclusion spontanée dans la société locale est surtout soutenue par les réseaux d'amis et de parenté, voire par des associations, le passage d'une position instrumentale à

l'égard du lieu de vie à une position civique requiert d'autres dynamiques. Nous pensons que celles-ci sont multiples, présentes au quotidien, mais aussi qu'elles ne suffisent pas à transformer l'accueil par des personnes en un accueil par une société. Ce sont, par exemple, des gestes quotidiens, comme le bonjour d'une voisine ou les remarques bienveillantes d'un policier; mais aussi l'observation répétée de comportements civiques en milieu urbain, tels que le fait d'attendre que toutes les personnes sortent du bus avant d'y entrer ou de respecter la file à la caisse d'un magasin. Tous ces gestes, quand ils se répètent, nous donnent la sensation de vivre dans un endroit civilisé. Mais la démarche de nous transformer en membres de ce lieu que nous interprétons comme civilisé demande d'autres gestes, des offres sans retour, des dons unilatéraux, capables de créer des liens avec les lieux que nous fréquentons, capable à créer de l'appartenance et de transformer, comme nous l'avons expliqué auparavant, une attitude instrumentale ou un regard observateur en une implication individuelle et en un sentiment d'appartenance (Cattacin 2001; Mauss 1925). Probablement, et c'est l'intuition fondamentale qui guide notre recherche, les rituels sont capables de créer ce changement d'attitude et de faire coïncider les sentiments d'appartenance avec l'impératif de l'inclusion.

D'ailleurs, plus la question de l'inclusion s'insère dans un contexte complexe, urbain et caractérisé par une horizontalité des relations et une liberté dans l'agir, un contexte de grande mobilité et de continuelle transformation, plus l'organisation consciente d'événements offrant de l'inclusion est fondamentale pour la reproduction d'une société qui veut se construire sur la coopération et qui nécessite, par conséquent, une base de confiance partagée par les utilisateurs du territoire – Adam Smith parlerait de « sympathie mutuelle » (2000 [1759]). En d'autres mots: promouvoir et permettre des rituels territorialisés d'inclusion des différences, c'est – comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent – promouvoir un bien commun, dans le sens d'une communalité productrice de bien-être.

Dans les sociétés pluralistes, la question de l'inclusion est centrale. Notre réflexion se concentre sur les rituels dans les espaces publics urbains en tant que catégorie de *biens communs* qui produisent de l'inclusion et/ou de l'exclusion. En raison de leur relatif anonymat qu'ils permettent et de leur accessibilité, les rituels sont susceptibles d'inclure différentes personnes en ce qui concerne l'origine, la religion,

l'idéologie, le style de vie, l'orientation sexuelle ou toute intersection de ceux-ci. Ces rituels peuvent être produits par des acteurs institutionnels ou non institutionnels et sont souvent liés à la culture, à l'art et à la créativité, ou simplement au partage d'une expérience. Ils transforment temporairement les espaces publics en une forme de *biens communs*, certes variables selon la perception et les contextes. Ainsi, les rituels urbains peuvent produire des liens entre la ville ou le quartier et ceux et celles qui prennent part au rituel, générant ainsi un sentiment d'appartenance qui offre par la participation une légitimité symbolique d'appartenance aux personnes qui habitent et fréquentent une ville. Dans ce livre, nous allons analyser et comparer les rituels de trois contextes urbains sélectionnés de façon systématique pour couvrir différentes formes institutionnelles et spontanées de pratiques qui offrent une inclusion et/ou une exclusion territoriale et symbolique.

Les huit cas de rituels d'inclusion urbains que nous présentons dans ce chapitre ont été choisis d'abord de manière pragmatique, car ils se situent dans des contextes que nous étudions depuis longtemps et desquels nous avons une connaissance approfondie. Mais le choix a aussi été dicté par une approche heuristique, qui visait à observer les multiples formes que les rituels urbains peuvent prendre, conjuguant la diversité des acteurs promoteurs et les liens avec les traditions. Les huit cas, en effet, montrent des combinaisons différentes à cet égard et se situent aussi, dans la forme, dans des logiques diverses. Il s'agit des types suivants :

- Rituels spontanés institutionnalisés : *La Baignade* dans les fontaines à Turin.
- Rituels spontanés sans institutionnalisation : *Les Tam-Tams* de Montréal.
- Événements rituels uniques, soutenus et partiellement conçus par les autorités locales : *La Saga des Géants* à Genève.
- Rituels traditionnels fondés sur un rappel de l'histoire : *L'Escalade* à Genève.
- Rituels traditionnels sans rappel de l'histoire : *La Saint-Jean* à Turin.
- Rituels inventés sur la base d'une transformation des repères traditionnels : *Vous faites partie de l'histoire!* à Montréal.
- Rituels inventés par les autorités en raison des volontés de communautarisation et donc sans origine traditionnelle : *Le Gala des Nouveau-Nés* à Montréal.

- Rituels traditionnels avec des repères historiques secondaires : *Les Fêtes de Genève*.

Notre attention a été attirée surtout par les différences quant à l'institutionnalisation et par le lien avec l'histoire, deux éléments fondamentaux, comme nous le verrons, dans la naissance d'un rituel (l'organisation et le récit). La figure 3.1 essaie de montrer ces différences et les combinaisons possibles entre institutionnalisation et récit. On voit, dans cette figure, un axe vertical qui distingue les rituels du point de vue de l'implication dans le temps des autorités locales. L'autre axe, horizontal, indique la force du lien avec un récit historique précis.

FIGURE 3.1 : Institutionnalisations et les références aux traditions – les huit cas étudiés



Ainsi, nous avons pu guider notre choix en suivant une certaine systématisme. La figure 3.1 nous montre aussi un espace sans cas, à savoir la situation d'un manque d'institutionnalisation accompagnée d'un fort repère traditionnel. Nous avons exclu cette combinaison, car elle nous renvoie à des événements à caractère exclusif et privé, comme les fêtes de famille. À l'évidence, les typologies heuristiques, lorsqu'on les vérifie de façon empirique, doivent être adaptées, peaufinées, systématisées. L'analyse des cas, en effet, nous a révélé une complexité majeure et nous a notamment permis de distinguer des caractéristiques qui ont transformé le modèle heuristique en modèle analytique. Nous présenterons ces résultats dans le chapitre comparatif. Mais entrons désormais dans le vif du sujet, avec les études que nous avons synthétisées en de brefs sous-chapitres organisés de manière territoriale, permettant de connaître de manière plus approfondie, au fur et à

mesure que nous les présentons, les contextes urbains que nous avons choisis¹.

Genève : mosaïque ou puzzle ?

Genève est une ville, un canton et, sur le plan socioéconomique, une agglomération d'environ un million d'habitants, appelée le *Grand Genève*. Ce territoire plus vaste n'a été officiellement nommé ainsi qu'en 2012, après un concours de dénomination organisé par le journal local *La Tribune de Genève* (Prieur 2012). Le concours visait à promouvoir un nom permettant aux personnes qui vivent et utilisent cet espace de s'y identifier. Selon les organisations issues de la société civile qui ont lancé le concours, cette identification allait faciliter la réalisation de projets transnationaux et améliorer la qualité de vie collective dans ce territoire.

La nécessité de travailler sur ce nouveau territoire est reconnue par les acteurs économiques, civiques et politiques qui tentent de penser l'avenir de Genève comme l'une des grandes métropoles européennes (Grand Genève 2016). Ce projet nécessite non seulement des investissements dans des infrastructures qui accélèrent et facilitent la mobilité entre les différents espaces de la région métropolitaine, mais aussi un climat de collaboration plutôt que de compétition et de conflit. Des agences spécifiques existent pour favoriser ce développement, en particulier le *Forum d'agglomération*, fondé en 2013, qui est activement engagé dans la coordination des organisations de la société civile travaillant dans l'agglomération de Genève. L'un des objectifs les plus importants est de créer un sentiment d'appartenance à ce territoire, car peu a été fait auparavant pour améliorer l'identification des habitants à leur territoire. S'ils et elles montrent un sentiment d'appartenance à l'égard de ce territoire, il tend à se limiter à des lieux spécifiques, comme des quartiers tels que les Eaux-Vives et les Pâquis (Felder et autres 2015), plutôt qu'à une idée abstraite de Genève ou du Grand Genève (Cattacin et Kettenacker 2011). La population qui vit sur ce territoire est très mobile et représente un ensemble hétérogène de styles de vie et d'origines différents.

1. Les études abordent les mêmes dimensions caractéristiques des rituels d'inclusion urbaine, mais sont organisées, dans leur présentation, de manière libre, pour permettre à chaque cas de se développer comme un récit unique.

La population genevoise est largement composée de personnes d'origine étrangère et la ville présente toutes les caractéristiques d'une ville des différences (Sandercock 2000). Louis Necker la décrit comme une mosaïque caractérisée par « des réalités fluides » (1995 : 129), mettant en évidence l'importante composition et recomposition de la population en cours et l'absence de zones ségréguées. En analysant Genève ainsi, il fait abstraction des frontières physiques qui marquent la réalité genevoise et qui font du territoire du Grand Genève un puzzle aux pièces distinctes plutôt qu'une zone de fluidité.

En raison de son territoire, divisé par une frontière internationale (entre la Suisse et l'Union européenne), une frontière nationale (entre la Suisse et la France) et une frontière cantonale (entre Genève et le canton de Vaud), et en raison de la forte concurrence (fiscale et pour l'emploi) entre les différentes parties du territoire, rien ne permet concrètement de renforcer une vision commune du territoire et le sentiment d'appartenance à celui-ci. Ce manque d'appartenance est reconnu à l'échelle du canton de Genève, et quand bien même de nombreux quartiers et localités, des organisations issues de la société civile et des institutions politiques investissent dans des fêtes et événements destinés à la population en général ou à des groupes spécifiques, comme les personnes âgées et les enfants, il n'existe pas de tels rituels d'inclusion pour l'agglomération genevoise. Ce fait pourrait contribuer à expliquer pourquoi, bien que ce territoire soit bien réel, il ne suscite pas d'engagement de la part des personnes qui y habitent et qui l'utilisent, qui y sont d'ailleurs souvent pas très enthousiastes (Zaki 2018), car trop nombreux sont les clivages qui marquent ce territoire. On peut en citer quatre, qui font de Genève un cas d'étude particulièrement intéressant, car elle est souvent considérée comme une ville sans communauté (Gamba et Cattacin 2021).

L'un de ces clivages est lié au nombre élevé de personnes étrangères et binationales (de nationalité suisse et étrangère) vivant à Genève. Les binationaux représentent 27 % de la population et les étrangers, 37 %. Au total, 64 % de la population du canton de Genève âgée de plus de quinze ans est titulaire d'un passeport étranger. Il n'y a pas vraiment de nationalités prédominantes dans la population étrangère et le groupe le plus important est celui des titulaires d'un passeport portugais, qui représentent 12 % de la population étrangère (OCSTAT 2013b). La conséquence de cette présence d'un fort pourcentage d'étrangers est une

grande « mosaïque » (Necker 1995) de communautés s'identifiant davantage à leur origine qu'à leur lieu de vie (Felder et Cattacin 2015).

Un deuxième clivage concerne la frontière internationale avec la France. Genève est une région frontalière urbaine d'environ un million d'habitants, dont la moitié vit en France (OCSTAT 2013a). Le nombre élevé de personnes frontalières travaillant à Genève et vivant en France a donné lieu à des débats politiques et à des mouvements politiques populistes antifrançais au cours des quarante dernières années (Dacorogna 2014).

Un troisième clivage tient à la présence d'un grand nombre d'habitants et habitantes travaillant pour des organisations internationales et des entreprises multinationales. La politique cantonale genevoise encourage cette tendance : la marque (*brand*) officielle de Genève est « Genève internationale ». Mais leur présence a bouleversé le marché local du logement et les loyers ne cessent d'augmenter, faisant de Genève l'un des marchés du logement le plus cher au monde (Mercer 2019), ce qui suscite des critiques contre cette frange de la population (Pattaroni 2015).

Le dernier clivage concerne le tourisme estival, notamment autour du lac Léman, et les manifestations touristiques organisées par l'Office de tourisme de Genève, qui sont perçus par les habitants comme une occupation de territoire.

Ces quatre clivages marquent les débats politiques à Genève et sont tous liés à la mobilité et à l'inclusion. Pour discuter de cette hypothèse, nous examinons les trois grands événements publics qui ont eu lieu à Genève en 2017 et 2018 et analysons leur potentiel à favoriser le scepticisme (c'est-à-dire l'exclusion) ou le sentiment d'appartenance (c'est-à-dire l'inclusion) à l'égard du *Grand Genève*. Il s'agit de la traditionnelle *Escalade*, des plus récentes *Fêtes de Genève* et de la nouvelle *Saga des Géants*.

L'Escalade à Genève

Genève était celtique (helvétique), romaine et chrétienne jusqu'au début du xvi^e siècle, avant l'arrivée des commerçants allemands, qui propagèrent la Réforme. La Genève protestante est née avec Calvin, réfugié français arrivé en 1536. Cette doctrine religieuse parvient à s'implanter grâce aux nombreux réfugiés français et italiens, qui ont fait doubler la population de la ville en une décennie. En 1602, ils contribueront à repousser l'attaque savoyarde visant à rétablir la religion

catholique (Dufour 1997; Piguet 2017). L'escalade de Genève était repoussée. Henri Naef décrit ce moment emblématique pour l'histoire européenne avec une brièveté désarmante :

Maintes fois relatée, l'affaire se résume aisément. En plein solstice d'hiver, dans la nuit la plus longue, puisque celle du 11 au 12 (style julien) correspond aux 21 et 22 de l'actuel calendrier, Charles de Simiane, seigneur d'Albigny, tente d'occuper Genève par surprise, sur l'ordre et pour le compte de Charles-Emmanuel duc de Savoie. Le peloton d'assaut formé par l'élite de la noblesse faillit réussir ; il franchissait déjà la muraille, quand une sentinelle donna l'éveil, au prix de sa vie. Un coup de canon, en flanc de rempart, vint rompre les échelles de l'assaillant que les bourgeois, sortis en hâte, repoussèrent. Le siège était manqué, coûtait à l'ennemi une centaine de morts, ou davantage, et deux fois plus de blessés, tandis que les Genevois, qui comptaient dix-sept victimes, faisaient treize prisonniers, sommairement jugés, puis pendus haut et court, comme larrons non comme soldats, car l'on était en temps de paix. La Seigneurie, se trouvant au nombre des alliés de la France, faisait payer aux vaincus la félonie de leur prince (Naef 1955 : 320).

Cette victoire est commémorée chaque année lors des festivités de *L'Escalade*, qui font partie de la liste des traditions urbaines vivantes que l'Office fédéral de la culture vient d'établir (BAK 2011). Dans la description de *L'Escalade*, l'Office fédéral de la culture met notamment en évidence l'importante mobilisation de la population dans la mise en place de l'événement :

Étant donné la richesse des événements de l'Escalade, l'implication de nombreuses personnes dans leur préparation et leur réalisation, mais étant donné surtout la participation de toute la population genevoise dans les pratiques quotidiennes relatives à cette tradition, il est évident que celle-ci appartient avant tout aux citoyens genevois dans leur ensemble (Schinz 2018 : 3).

L'Escalade est célébrée au début du mois de décembre et se compose de différentes processions (d'enfants, habituellement habillés en costume de carnaval, ou d'adultes en uniformes anciens). C'est aussi devenu un événement sportif (depuis 1978, on organise une course à travers le centre historique de Genève) et, de plus, la veille, des lycéens défilent avec musique, masques et boissons alcoolisées dans les rues de Genève. L'événement de *L'Escalade* se termine avec un feu de joie sur la place en face de Saint-Pierre, la cathédrale où Calvin prêchait en son temps. L'élément le plus solennel de toutes ces festivités est certainement la

procession, avec la proclamation et le feu de joie; il n'a été introduit qu'en 1948, alors que la célébration – qui tourne en dérision les Savoyards – date probablement du début du xvii^e siècle.

L'événement mobilise un grand nombre d'agences civiles, économiques et institutionnelles: la Compagnie de 1602, fondée en 1896 pour recréer les célébrations, est responsable des événements historiques (voir Photo 3.1); les partenaires économiques sont particulièrement importants pour le financement des autres éléments qui composent la fête de *L'Escalade*, notamment l'événement sportif; les institutions du Canton et de la Ville de Genève sont également partenaires, coordinatrices et organisatrices de l'événement, qui représente, pour elles, la principale fête à Genève.

Le récit de l'événement de *L'Escalade* à Genève était au départ explicitement orienté contre les catholiques et les personnes vivant à l'extérieur de la frontière genevoise, dans la région française du Grand Genève. On trouve par exemple une référence de cette intention dans le repas de *L'Escalade*, autrefois partie intégrante du rituel, aujourd'hui généralement réduit à la marmite en chocolat (partagée en famille ou avec des collègues). Durant ce repas, tous les éléments qui le composent font référence à la bataille gagnée. Voici comment le décrit le *Journal de Genève* du 11 décembre 1936:

Une des traditions les plus chères aux cœurs des vieux Genevois est certainement celle, à la fois familiale et patriotique, du repas d'Escalade. [...]. La maîtresse de maison s'est efforcée de décorer la table [...] aux couleurs genevoises [...]. La soupe au riz apparaît d'abord, évoquant le geste vigoureux de la Mère Royaume. Dans les repas copieux, on continue par une fera, sauce genevoise; dans d'autres, on passe directement à la dinde, farcie de marrons. Certaines familles, à propos de la dinde traditionnelle, évoquent le fait suivant: quelque temps avant l'Escalade, un traître tenta de faire parvenir au duc de Savoie la clé de la ville, dissimulée dans le ventre d'une dinde. Un patriote genevois, fort heureusement, put s'emparer de ce singulier envoi, et renvoya la clé aux gardiens de la ville. Ceux-ci, en signe de reconnaissance, après la délivrance de notre cité, mirent la clé au haut de la tour du Molard, où elle se trouverait encore aujourd'hui. Quant aux cardons qui suivent la dinde, leurs épines acérées seraient censées représenter le caractère genevois: qui s'y frotte s'y pique! Le repas se termine en général par les pommes au vin rouge, rappel un peu sanguinaire, sur lequel nous n'insisterons pas. Enfin vient le moment solennel. [...] Le chef de la famille se lève et, prononçant les paroles traditionnelles: «Ainsi périssent les ennemis de la République», il frappe le couvercle de la marmite du

manche de son couteau. La pauvre marmite chancelle sur ses courtes pattes et s'effondre. [...] Avant de passer à la distribution, tant convoitée des petits, il reste encore à rappeler la mémoire de ceux qui ont versé leur sang pour sauver notre ville. C'est debout, avec respect, que l'on écoute la lecture de leurs noms. Puis, spontanément, dans un élan de reconnaissance, petits et grands s'unissent pour entonner le vieux *Cé qu'è lainô*².

Au cours des dernières années, le récit entourant les festivités a légèrement changé, mettant les raisons de l'événement en arrière-plan et intégrant de nouveaux éléments en son sein; c'est le cas en particulier de certains symboles et éléments clés. *L'Escalade* est aujourd'hui :

- une célébration de l'ouverture de la ville, qui accueille des athlètes du monde entier ;
- une célébration qui utilise des éléments de la tradition catholique – le costume de carnaval – pendant la parade des enfants et la marche des lycéens et lycéennes, et
- une célébration qui se déroule avec la participation d'une majorité de personnes qui ne sont pas protestantes (Cattacin 2015a).

Même la chanson chantée par les enfants, *Ah! La belle Escalade*, que l'on a longtemps apprise à l'école et qui est associée à l'événement, est depuis des années critiquée à cause de la violence qu'exprime le texte contre les Savoyards et les catholiques. Un nouveau texte est proposé dans les écoles depuis 2002, dans lequel, par exemple, le refrain est remplacé. Au lieu de l'irrévérencieux « Savoyard, gard, gard, gard », on chante désormais : « Savoyard ou Genevois, on est chocolat », indiquant ainsi le destin commun de la région de Genève.

En d'autres termes, les festivités sont devenues une série d'événements d'inclusion, un effort commun de l'Office de tourisme et des autorités pour expliquer au monde que Genève n'est pas une ville fermée, mais au contraire, qu'elle est ouverte aux personnes mobiles du monde entier – la Genève internationale (Cattacin et Kettenacker 2011). Toutefois, si cette vision promue d'une Genève internationale combine le territoire de la ville avec un potentiel territoire global (et cosmopolite), l'événement n'offre pas de visibilité à la métropole genevoise – le Grand Genève –, que ce soit par des actes, des discours ou encore par l'invitation à la participation des communes (suisses et

2. *Cé qu'è lainô* est l'hymne du canton de Genève. Il raconte l'histoire de l'Escalade. Le texte est écrit en dialecte genevois (arpitan) de l'époque du xvi^e siècle.

française) voisines. Le regard reste local, pendant que du point de vue de la participation, on perçoit la présence globale. Ainsi, nous affirmons, dans un livre dédié aux rituels effectués sur le territoire du Grand Genève :

S'il existe bien des attentes pour l'émergence d'un sentiment d'appartenance transfrontalière, elles partent du constat qu'il n'y a pas à ce jour d'événements populaires capables de promouvoir un sentiment identitaire et territorialisé à l'échelle du Grand Genève. Celui-ci est resté une construction institutionnelle abstraite pour beaucoup d'habitant-es, ne renvoyant pas à un sentiment d'appartenance ou à un engagement civique de leur part (Gamba et autres 2020 : 11-12).

Donc, même si ces efforts ont transformé le récit exclusif explicite en un récit inclusif implicite, de nombreux éléments et symboles rappellent le récit de l'événement historique : les uniformes, les lieux des festivités (dans le Parc des Bastions, où se trouve également l'ancienne Université fondée par Calvin et le monument de la Réforme) et le symbole comestible de la célébration – une marmite en chocolat³ rappelant

PHOTO 3.1 : Lanciers de la Compagnie de 1602 lors de L'Escalade 2011



Source : Clément Bucco-Lechat CC BY-SA 3.0

3. Voir à cet égard Lescaze (1991).

la soupe jetée sur les Savoyards⁴ – sont autant d'éléments porteurs du souvenir de l'ancien récit, régulièrement rappelé dans les journaux et les livres populaires sur la manifestation (Buscarlet et Klopmann 2017), mais aussi dans les interventions politiques évoquant l'histoire de Genève (Fatio et Nicollier 2002; Simon 2002).

Les Fêtes de Genève

Les *Fêtes de Genève*, qui ont lieu en août, ont été créées par l'industrie du tourisme. L'événement est organisé par des acteurs économiques et touristiques, en particulier l'hôtellerie genevoise. Dans les années 1920, lorsque le festival a commencé, on l'appelait *Les Fêtes des Fleurs*. Il s'agissait d'un événement populaire et non lucratif:

Le programme couplait concerts populaires, bals en plein air, cortèges costumés, chars fleuris, concours de costumes, dîners et un cabaret avec, pour temps fort une grande fête de nuit couronnée par un feu d'artifice. L'événement a connu un succès notoire dès sa première édition. Durant les premières décennies de son existence, ces fêtes se caractérisaient par leur signification morale et sociale et l'absence de but lucratif (Da Silva et autres 2020: 60).

Son nom a été changé après la Seconde Guerre mondiale, lorsque le festival a pris de l'ampleur. Alors qu'il ne durait que deux jours en 1947, dans les années 1970, c'était devenu un événement de trois semaines avec de la musique, des carrousels, des défilés de chars et d'autres éléments, qui continuent d'évoluer avec le temps (Lévy et autres 2002). Le seul élément fixe des *Fêtes* est le feu d'artifice sur le lac Léman, qui attirait dès les années 1980 quelque 400 000 personnes chaque année (ATS 2018).

La volonté de promouvoir le tourisme a toujours été la raison d'être des *Fêtes* – ce qui, petit à petit, crée une désaffection de la part des Genevois à leurs égards. Au cours de l'année 2018, cette distanciation, conjuguée aux problèmes financiers des organisateurs privés, a donné lieu à des critiques à l'égard de l'événement, et même à un débat politique sur l'opportunité de son abolition. Pour plusieurs, la fête est trop longue et le bruit, insupportable (Lugon 2018b). Elle est également

4. La marmite en chocolat est l'objet rituel le plus prisé par les habitantes et les habitants de Genève. Il fait référence à un événement qui eut lieu lors de l'assaut de Genève: «*Parmi les figures héroïques qui prirent part à la défense de Genève lors de l'Escalade, la plus populaire est certainement la Mère Royaume, dont la tradition rapporte qu'elle assomma un assaillant à l'aide d'une marmite jetée par la fenêtre de son logement à la porte de la Monnaie*» (Borel 2019).

trop coûteuse et déficitaire. La municipalité de Genève soutient également que le festival ne favorise pas la cohésion sociale et a confié son organisation au gouvernement cantonal en tant qu'événement touristique (Lugon 2018a; Prieur 2018).

Le 4 mars 2018, cette discussion a abouti à une initiative populaire visant à réduire le festival à sept jours et à un vote sur un contre-projet proposé par le gouvernement municipal pour permettre la tenue d'un événement de onze jours visant à promouvoir le respect de l'environnement et des personnes qui vivent dans les régions où le festival a lieu, mais aussi à améliorer la qualité de vie urbaine.

Le contre-projet proposait également que *Les Fêtes de Genève* soient financées par le secteur privé. La majorité de la population a accepté la proposition du gouvernement. La Figure 3.3 montre une affiche du parti politique FDP/Les Libéraux, qui s'opposait à la fois à l'initiative et au contre-projet au motif qu'ils nuiraient à l'économie et limiteraient la liberté d'entreprendre.

Après le vote, Genève Tourisme, l'organisateur du festival, a décidé que *Les Fêtes de Genève* de 2018 seraient un événement beaucoup plus

PHOTO 3.2 : L'affiche du PLR/les Libéraux contre l'initiative et le contre-projet



Source : PLR, Ville de Genève – <https://plr-villedeneve.ch/association/nos-affiches/>

modeste, composé de feux d'artifice et de quelques carrousels, et a promis de repenser complètement le festival pour les années suivantes (Armanios 2018).

Les Fêtes de Genève n'ont pas de récit spécifique, si ce n'est qu'il s'agit d'un événement visant l'ensemble de la population et destiné à promouvoir le tourisme. Bien que ses organisateurs le qualifient d'événement historique parce qu'il existe depuis près d'un siècle, aucun travail réel n'a été fait pour en construire un récit ou une mémoire de l'événement. Par exemple, il n'existe pas de livres commémoratifs sur le festival. Le seul élément de continuité est le feu d'artifice, mais même ce dernier n'a pas vraiment été apprécié par la population, parce que pendant de nombreuses années, l'accès était conditionné à l'achat d'un billet coûtant le prix d'un bon dîner. De plus, la majorité des billets étaient réservés aux hôtels, donc aux touristes. En 2018, le feu d'artifice était gratuit, mais cela n'a été possible que grâce à des subventions publiques.

Sans aucun doute, *Les Fêtes de Genève* sont un rendez-vous incontournable dans le calendrier annuel de l'agglomération genevoise. Elles ont indéniablement un potentiel inclusif important, comme le soulignent Bruno Primo Da Silva et ses collègues :

Malgré cette évolution et la sanction de l'initiative populaire, il semble que Les Fêtes de Genève constituent toujours une option intéressante pour la création d'un rituel du Grand Genève : leur centralité et la convergence géographique qu'elles peuvent susciter pour la population de l'agglomération constituent des atouts pour en faire un lieu inclusif pour toute la région (Da Silva et autres 2020 : 64).

Avec ses centaines de milliers de gens qui y participent, il s'agit probablement de l'événement le plus inclusif de la région, mais c'est aussi un événement ambivalent, comme l'indiquait la campagne lors du vote de 2018 : *Les Fêtes de Genève* n'ont pas été supprimées, mais la plupart des résidentes et des résidents de Genève ont préféré un événement plus modeste et local. La confrontation a permis de discuter de l'avenir d'un rituel urbain destiné à promouvoir l'inclusion sur un vaste territoire, mais le résultat a reproduit l'ambivalence déjà ressentie à l'égard de ces festivités à orientation économique, dont la capacité à favoriser l'inclusion sociale est mise en doute⁵. Pour ce faire et pour citer à

5. C'est une ambivalence à laquelle Daniele Del Giudice – du point de vue de l'étranger – a fait référence, au début des années 1980, dans sa réflexion sur les feux d'artifice, qu'il a qualifiés d'« incompatibles avec la sobriété de Genève » (Lévy et autres 2002 : 35).

nouveau Da Silva et autres (2020), il faudrait repenser l'événement de manière à placer le territoire de la métropole genevoise au centre de celui-ci :

La force de *Les Fêtes de Genève* réside dans leur ancrage historique dans la région, leur portée inégalée en termes de public, et leur centralité géographique. Remplacées par d'autres types d'animation estivale, elles ne parviennent plus à fédérer la population locale autour de thématiques faisant sens pour elle. Il conviendrait donc de repenser leur programmation de façon à ce qu'elles soient orientées sur des thématiques régionales, afin de mettre leur dispositif conséquent et leur renommée au service de la construction d'une identité du Grand Genève (Da Silva et autres 2020 : 65).

La Saga des Géants fait un tour à Genève

En 2017, du 29 septembre au 1^{er} octobre, un événement remarquable a eu lieu à Genève : 850 000 personnes de l'agglomération genevoise ont participé à l'histoire itinérante de deux géants, la Petite Fille géante et la Grand-Mère géante. Après leur arrivée sur deux sites différents – le bâtiment des Forces motrices et la place de Sardaigne –, les géants (5,5 et 7,3 mètres de haut) ont été animés et accompagnés par une cinquantaine de Lilliputiens (acteurs de la compagnie Royal de luxe ; voir figure 3.4) vers d'autres lieux connus et spacieux – parc des Acacias, Parc La Grange, Rotonde du Mont-Blanc, Port-Noir et, le plus grand, la Plaine de Plainpalais –, avec un public qui suivait leurs mouvements et leurs histoires. À la fin de la troisième journée, les géants ont quitté Genève par le lac, après une magnifique cérémonie d'adieu.

Parallèlement, une série d'initiatives médiatiques ont accompagné, commenté et complété le spectacle. Un site Internet créé expressément pour l'occasion a présenté le prologue de l'histoire des géants (ainsi que des informations logistiques) ; une page Facebook a été créée pour collecter les messages des spectateurs, et un groupe genevois a lancé un concours de photographie sur son Instagram. Un mois après l'événement, un éditeur local (Slatkine et Passard 2017) a publié un livre à son sujet, et à Noël de la même année, RTS1, la principale chaîne de télévision publique francophone de Suisse, a diffusé le documentaire *Les Géants à Genève. Les temps d'un rêve*.

Entièrement inventé, le récit de l'événement, *La Saga des Géants, chapitre : Genève*, ne suivait pas un développement linéaire : le site énumérait les lieux où les géants étaient attendus, et la Grand-Mère géante

racontait les origines et l'histoire genevoises des géants, dans une langue inventée, mais compréhensible (un mélange de différentes sonorités et langues, dont le français, l'allemand et l'espagnol), pendant leur séjour au parc de La Grange.

La Saga des Géants a été un événement largement inclusif, qui a rassemblé non seulement ceux et celles qui habitent la ville de Genève proprement dite, mais aussi et surtout les touristes et ceux et celles qui

PHOTO 3.3 : La Grand-Mère géante et les lilliputiens



Source : Fiorenza Gamba ©

habitent dans l'agglomération genevoise. Toutes les participantes et les participants pouvaient se sentir appartenir à Genève, précisément parce que la narration ne s'adressait pas à un groupe spécifique, à savoir les Genevois et les Genevoises, mais à toutes les personnes présentes. *Le Matin Dimanche*, dans son édition spéciale publiée pour la venue des géants, écrit ainsi, en citant Sami Kanaan, responsable de la culture à la Ville de Genève, et Jean Liermier, directeur du théâtre de Carouge et coorganisateur de l'événement :

Une chose paraît sûre, c'est leur impact rassembleur. « Les Géants réunissent tous les genres, âges, diplômés », dit Sami Kanaan. Jean Liermier renchérit : « Notre région, notre époque maltraitée par les tensions populistes a besoin de se fédérer. Les Géants n'ont pas de passeport et ceux qui les admireront viendront de partout. S'il y a une chose pour répondre à la morosité et aux peurs ambiantes, c'est ça. Se remettre ensemble de façon concrète, et non factice » (Roth 2017).

Ce festival était une initiative du haut vers le bas, organisée par le Théâtre de Carouge (Atelier de Genève) et la Ville de Genève, avec le soutien de nombreux sponsors publics et privés et de groupes bénévoles. Elle a suscité un engouement spontané de la part du public, qui a culminé avec le récit de Grand-Mère géante sur ses origines genevoises – dont sa naissance sur la ligne 12 du tramway – dans le parc de la Grange et avec les adieux célébrés au lac, si bondé qu'il était presque impossible de se déplacer. *La Saga des Géants* était unique, tant sur le plan temporel (parce que le festival était conçu comme un événement ponctuel) que sur le plan formel (à première vue, il semblait s'agir d'un défilé, mais il s'agissait en fait d'une véritable représentation ininterrompue).

La Saga des Géants peut être considérée comme un phénomène liminoïde (Turner 1979) et nous pouvons y reconnaître la valeur symbolique de l'appartenance. L'événement a acquis la valeur d'un rituel parce que le public qui y a assisté et participé a ressenti un sentiment d'appartenance non lié à des conditions personnelles spécifiques – par exemple, le statut de citoyenneté genevoise, mais au rapport qu'il avait à l'espace dans lequel cet événement s'est produit (Hénaff 2008).

La puissance symbolique de *La Saga des Géants* se manifeste dans le rôle joué par la mémoire. L'événement n'était pas lié à une mémoire commune, mais seulement à l'histoire imaginaire d'un lieu et de ses éléments – la naissance du lac Léman et le tracé original de la ligne 12 du tramway (encore actif aujourd'hui). Néanmoins, c'était une histoire

que chacune, chacune, pouvait reconnaître, qu'on pouvait s'appropriier et partager avec toutes les autres personnes présentes⁶.

Turin : de ville industrielle à hub culturel ?

La ville de Turin est le centre politique et économique de la région du Piémont. Son territoire compte 875 000 habitantes et habitants, tandis que la population de l'agglomération métropolitaine s'élève à plus de 2 millions. Anciennement duché, puis capitale du royaume d'Italie, Turin a été le point de départ de l'unification italienne au XIX^e siècle, ville de la famille royale et en même temps siège du premier parlement italien. À son importance du point de vue politique s'ajoutera, dès la fin du XIX^e siècle, une dynamique économique qui en fera l'une des villes les plus prospères d'Italie.

Le moteur de cette dynamique sera en particulier l'industrie automobile – avec la FIAT –, qui fera, ensemble avec Milan et Gène, la richesse de l'Italie de l'après-guerre (Bagnasco 1977). Ces trois villes – appelées le *Triangle d'or* à cause de l'importance de leur économie pour tout le pays – étaient des centres d'attraction de la mobilité humaine interne à l'Italie. La croissance démographique du nord-ouest du pays s'explique largement par la migration du nord-est au nord-ouest d'abord, du sud au nord ensuite.

De cette manière, Turin devient, entre les années 1950 et les années 1970, la destination d'une intense migration interne, ainsi qu'aimait à le répéter Diego Novelli, maire et symbole de la Ville de 1975 à 1985, qui a fait de Turin «la troisième ville méridionale d'Italie, après Naples et Palerme». Le développement industriel structuré selon le modèle fordiste induit donc une augmentation de la population, mais en même temps une simplification excessive (Bagnasco 1986) de leurs différences, aplaties dans la polarisation entre petite bourgeoisie d'un côté et classe ouvrière de l'autre. Une polarisation qui se reproduisait dans la structure urbaine, où s'opposaient des quartiers ouvriers, comme *Barriera di Milano*, *Borgo San Paolo* (connu aussi sous le nom de *Borgo rosso*, le village rouge) pour les nombreux ouvriers liés aux mouvements socialistes et communistes, et des quartiers bourgeois, comme *Crocetta*. Et également, une polarisation qui se reproduit dans l'opposition entre les Turinois et les migrants provenant du Sud.

6. Pour plus d'information sur les géants à Genève, voir <https://lesgeants-geneve.ch>.

Depuis les années 1970, la crise économique a mis fin aux flux migratoires internes, une contraction démographique qui a fait passer le nombre d'habitantes et habitants de la ville de Turin de 1 203 000 (1974) à 962 507 (1991). Quant au terrorisme, il a flétri la ville dans la décennie 1973-1982 des années dites *de plomb*. À partir des années 1980, les flux migratoires vont reprendre, mais cette fois-ci il s'agit d'une migration externe; Roumanie, Maroc, Chine, Albanie, Pérou, Nigéria sont les pays de provenance des communautés les plus nombreuses. L'opposition entre ceux et celles qui arrivent et ceux et celles qui y résident va générer des conflits et susciter des dynamiques inédits.

Dès les années 1980, le tissu économique et social de Turin se complexifie. Cela ressort de la nouvelle migration, mais aussi du désinvestissement et de la délocalisation de la FIAT. Turin se révèle une ville opaque, incertaine entre la gouvernance du changement ou l'administration du déclin (Bagnasco 1990; Berta 1998). Les Jeux olympiques en 2006 sont un éclat catalyseur pour la ville qui la sort de son opacité, mais en même temps l'oblige à dessiner sa nouvelle identité de ville post-industrielle, par la découverte de nouvelles vocations, mais aussi l'urgence de problématiques encore à résoudre.

D'un côté, la ville découvre son potentiel touristique et investit une quantité considérable de ressources dans l'*urban branding*, notamment dans le secteur culturel et de l'innovation (Vanolo 2015). En témoignent l'ancienne manufacture du tabac transformée en campus universitaire d'avant-garde, les ateliers de réparation des trains OGR devenus l'un des plus vastes espaces d'exposition d'art et de culture en Italie, ou encore le gratte-ciel de la banque San Paolo, conçu par l'architecte Renzo Piano et devenu un nouveau symbole de la ville côtoyant l'ancien, la Mole Antonelliana, tous deux abritant des initiatives culturelles importantes.

D'un autre côté, Turin doit envisager, encore une fois, une transformation de sa géographie sociale, qui se reflète de manière physiquement visible dans sa géographie urbaine. Embourgeoisement et dégradation témoignent d'une structure architecturale et sociale non homogène: le centre historique de la ville est une attraction touristique et culturelle importante, tandis que les zones périphériques ont longtemps été des exemples d'abandon et de désinvestissement. Des initiatives de réutilisation et de réaménagement des anciennes zones industrielles et des zones d'habitation qui y sont rattachées ont été prises (Governa et

autres 2009). C'est le cas d'une ancienne zone industrielle, *Barriera di Milano*, qui a lutté au fil des ans contre la dégradation, et qui constitue aujourd'hui un territoire stratégique de développement économique, environnemental et culturel (Testoni et Boeri 2014). Pourtant, des souffrances sociales aiguës perdurent et se traduisent par des conflits qui parfois assument la dimension de lutte pour le droit au logement, un des besoins primaires. Comme c'est le cas des immeubles du village olympique de l'ancien marché (l'ex-MOI), occupés illégalement par des migrants, principalement africains, et récemment récupérés par l'administration publique au moyen d'une expulsion dite *douce*, à savoir une sortie des bâtiments qui prévoit l'accord et la relocalisation des personnes expulsées.

Faute désormais de simplicité et d'opacité, Turin montre une complexité impliquant différents acteurs et une multiplication de problématiques sociales. Elle subit désormais les effets d'une situation contingente globale, qui voit s'opposer possibilités et contraintes. Si l'inclusion est une condition nécessaire pour la ville, afin de se projeter dans le futur comme ville ouverte, elle se réalise par des processus différents de ceux qui fonctionnaient de façon efficace dans l'organisation fordiste. Culture et créativité sont maintenant des éléments importants, qui, toutefois, ne peuvent pas se passer des droits de citoyenneté et de la garantie d'un niveau minimal de conditions de vie.

En raison de ces incertitudes qui encore hantent Turin, plusieurs clivages sont à considérer afin de comprendre les dynamiques d'inclusion ou d'exclusion existantes dans la ville ainsi que celles qui pourraient s'y développer.

L'un des clivages touche aux différentes vitesses de transformation de la société turinoise et de ses différentes représentations. Turin est la ville *smart* de l'innovation, classée deuxième en 2016 à l'European Capital of Innovation Award, du numérique, des start-up des plateformes collaboratives qui branchent des intelligences collectives et connectives, parfois orchestrées par des entreprises, institutions, fondations et universités, l'École polytechnique de Turin en premier plan. La ville qui cherche dans l'excellence sa prochaine identité, qui, d'industrielle et mécanique, devient (deviendra) numérique, participative et créative sous l'égide de la coproduction (Linders 2012). Mais à côté du Turin qui roule à grande vitesse (spécialement dans les rhétoriques institutionnelles), il y a une ville en difficulté qui recule à cause d'une

crise d'emploi et est confrontée au chômage, à la perte du pouvoir d'achat, en un mot, à l'exclusion.

Un deuxième clivage concerne les résidents et les migrants et les situations de xénophobie qui se multiplient. Il faut d'abord préciser les deux termes : par *résident*, on entend les habitants permanents de la ville qui souvent ressortent de la migration interne depuis le sud et le nord-est du pays ; dans le mot *migrant*, on comprend les personnes étrangères selon une sélection discriminatoire, à savoir les pauvres principalement nord-africains et celles provenant de l'Europe de l'Est, notamment Roumanie et Albanie. Les comportements xénophobes, qui par ailleurs ne sont pas réservés uniquement aux femmes et hommes migrants, se manifestent à plusieurs niveaux. Si les agressions physiques sont minoritaires, en revanche, les agressions verbales, les cruautés, les épisodes des discriminations à l'école, dans les pratiques sportives, dans les bus, dans les réseaux sociaux parsèment la presse. Pour la plupart, ces situations ne sont pas physiquement dangereuses, mais elles produisent toujours une souffrance psychologique, sinon un véritable traumatisme, qui s'ajoutent à la précarité du travail, du logement, de la formation (OISPT 2019).

Un troisième clivage porte sur une forme particulière d'embourgeoisement de certains quartiers, situés dans le centre-ville ou à ses alentours. Il s'agit du phénomène de l'érosion de l'espace de logement par sa substitution avec des appartements de brève location (en particulier via Airbnb) ou des hôtels. Ces processus d'*hôtélisation* et d'*airbnbisation* intéressent les villes, en particulier les métropoles à haute vocation touristique, par exemple Los Angeles (Lee 2016), Barcelone (Garcia-López et autres 2019) ou New York (Wachsmuth et Weisler 2018), où l'étalement hors contrôle de ces habitations produit un embourgeoisement par le tourisme (Schild 2018) ayant un effet déterminant sur le prix des logements.

Turin s'est ouverte au tourisme très récemment et le phénomène de l'*airbnbisation* est moins étendu que dans d'autres villes touristiques italiennes, comme Florence, Rome et Venise. Toutefois, l'arrivée de ces formes de location est indicative de la reconversion économique en cours (Valerio 2020), qui se manifeste aussi dans l'investissement sur les loisirs (Crivello 2011). De même, l'on peut observer les effets de ce phénomène sur l'appropriation et l'appartenance à l'espace, car il ne se limite pas à creuser l'espace destiné au logement, mais délimite pour

ceux et celles qui l'occupent un espace d'expérience bien plus étendu, où se déroulent les activités des magasins, de petites boutiques, des artisans, des cafés. À leur place, des chaînes de franchisage, tous secteurs confondus, des grands magasins ou alors des activités typiques construites *ad hoc*, se sont emparés de l'espace autrefois occupé par la population locale (Sennett 1991), en provoquant des inégalités territoriales, car la concentration des structures touristiques comme les appartements à brève location et les hôtels dans les quartiers du centre-ville ou historiques, à laquelle se lie une concentration des commerces, défavorise d'un point de vue économique les autres quartiers (Rubino 2018). Toutefois, les effets de l'embourgeoisement du tourisme ne touchent pas seulement à des inégalités économiques (Cocola-Gant 2018) au contraire ils ont aussi un impact non négligeable sur l'inclusion territoriale et le sentiment d'appartenance à la ville, en raison de l'exclusion de ces territoires des toutes pratiques d'appropriation symbolique, ou de leur dévaluation en pratiques simulées, non authentiques (Zukin 2009).

Ces clivages constituent le cadre de référence de l'analyse des rituels de Turin où l'encouragement à l'innovation, à l'investissement dans la culture et la connaissance se trouve confronté à une hétérogénéité urbaine et sociale, autant qu'à une crise économique, source de tension entre possibilités et conflits. Dans cette perspective, les deux cas choisis, *La Baignade* dans les fontaines de la place Castello et la fête de *La Saint-Jean*, représentent, chacun à sa manière, des pratiques renforçant le sentiment d'appartenance territoriale.

La Baignade dans les fontaines à Turin

La Baignade dans les fontaines est un rituel apparu dans la ville de Turin il y a seulement quelques années, une dizaine à peu près. Le dernier jour d'école, avant que les vacances d'été ne débutent, plusieurs élèves, principalement des lycées citoyens, ainsi que quelques groupes du collège, se donnent rendez-vous à la fin du dernier jour de cours à la place Castello, au centre-ville. Quand les classes prennent fin avant la mi-juin, le temps est normalement agréable et les fontaines de la place sont généralement en fonctionnement. Ainsi, profitant de ce beau temps, les élèves expriment leur joie d'être à la fin de l'année scolaire, ainsi qu'à la fin du lycée pour ceux de terminale, en se baignant dans les fontaines de la place – de simples jets d'eau sans bassin, jaillissant du

sol. *La Baignade* dure quelques heures, de la fin de la matinée jusqu'au début de l'après-midi, et s'accompagne de jeux, de blagues et de petites mises en scène de jeux de rôle. Par exemple, et c'est l'acte le plus fréquent, un ou deux garçons portent une fille dans leurs bras et l'«obligent» à se baigner en la déposant sur un jet d'eau. Parfois, c'est un groupe de copines qui amène la jeune fille jusqu'à la fontaine.

La performance se joue totalement sur le corps: d'un côté, c'est le contact du corps avec l'eau, qui active la sensibilité physique des participantes et des participants en permettant de se dégager de toutes contraintes. En effet, c'est le ruissellement de l'eau sur le corps, sur la peau, qui déclenche la performance du rituel. D'un autre côté, ce sont les corps qui sont en contact: les gens se touchent, s'embrassent, se poussent, se portent et se serrent; dans peu de rituels, on peut observer un contact corporel aussi prononcé et prolongé.

Tout un chacun rit, s'amuse, dans une ambiance de véritable récréation, ce qui entraîne un état d'effervescence partagé, lequel s'éteint seulement quand les derniers élèves, complètement trempés, décident que l'heure est venue de changer de décor, de substituer les vêtements mouillés par d'autres, secs. Pourtant, il n'y a pas une clôture officielle de *La Baignade*, tout comme personne n'en donne le coup d'envoi; chacun et chacune y arrive à des moments différents, selon le trajet à parcourir pour se rendre à la place Castello. Les élèves des lycées du centre-ville arrivent en premier; d'autres, issus de points plus excentrés, se joignent à eux et à elles au fur et à mesure, avec en dernier le petit nombre venant des communes les plus éloignées. De la même façon, chacune et chacun peut abandonner la place et les fontaines de *La Baignade* à tout moment.

Cette liberté totale s'accorde avec le manque de développement diachronique de la *Baignade*, puisque tous les moments de cette performance collective sont équivalents; il n'y a ni avant ni après, ni amont ni aval, ni début ni fin. Il est seulement question d'une répétition à loisir des mêmes actions, où tout le monde joue le même rôle, à tour à tour: aucun officiant et aucun public n'est prévu, sauf dans les rares cas où des personnes transitant «par hasard» par la place, des parents d'élèves du collège entre autres, en profitent pour jeter un coup d'œil.

On retrouve la même indifférenciation par rapport à l'organisation de cette fête de fin d'année et au droit de participation. Personne ne sait qui était à l'origine de la fête il y a une dizaine d'années, ni quelle a été

la raison pour laquelle un petit groupe d'étudiants et d'étudiantes du lycée se sont donné rendez-vous à la place Castello, dans le centre-ville, à la fin du dernier jour de classe, début juin, pour se baigner et jouer dans les jets d'eau. Il se peut que l'imitation ait été un élément important, par le fait que d'autres initiatives analogues sont présentes dans d'autres villes italiennes, par exemple à Rome, mais à cet égard on n'a trouvé aucune confirmation. Il n'en reste pas moins que *La Baignade* dans les fontaines de Turin laisse voir des aspects très spécifiques qui méritent quelque attention.

Si l'origine de la *Baignade* est inconnue, son organisation ne l'est pas moins. Qui a décidé de répéter ce rituel et qui, chaque année s'occupe de l'organisation pour l'accomplir, demeure un mystère. Plutôt, il est le résultat d'une initiative collective, dont les élèves sont les seuls organisateurs (si tant est qu'on puisse les considérer ainsi), qui trouve dans les réseaux sociaux son outil de diffusion et de partage. Une sorte de bouche à oreille numérique, qui met en contact les élèves, à l'instar du message publié sur Facebook par une lycéenne à l'adresse d'un ami : « j'ai vu que le 10, tu vas à la *Baignade* dans les fontaines à la place Castello... peut-être que nous pouvons nous voir là-bas, vu que je devrais y aller moi aussi !! :-) bises à mercredi » (traduction par nos soins).

Les retombées de ces formes d'autoconvocation sont perceptibles sur la place, parmi les jets d'eau : *La Baignade* ne s'adresse pas à un public ciblé ou spécifique. Au contraire, dans l'univers des lycées et des collèges, tout le monde peut choisir de participer à ce rituel sans distinction. Ainsi, ils et elles sont originaires de Turin ou de la région, ou représentent les troisièmes générations de la migration interne, des deuxièmes générations de la migration externe, des personnes ayant récemment migré, comme le révèlent leurs comptes sur les réseaux sociaux et leur aspect physique ou, ce qui revient au même, leur effet visuel sur la place. Malgré ces différences, on se baigne, on fait des blagues et on rit de la même façon. En effet, le rituel met en évidence la capacité de regrouper, dans un jeu de partage et d'appartenance, les élèves, avec leurs différences d'origine et d'histoire. En d'autres termes, il s'agit d'une performance qui s'accomplit dans un lieu qui devient chargé de sens, rassemble et reconnaît les différences.

En ce qui concerne l'itération de *La Baignade*, il n'existe aucune décision formelle ni informelle explicite de la part de qui que ce soit ;

néanmoins, depuis son apparition, le rituel s'est répété chaque année sans interruption, le dernier jour avant les vacances d'été. Seule variation : l'introduction de répliques, dans le cas où le dernier jour de cours ne serait pas identique pour tous les lycées et les collèges, afin de permettre à tous d'y participer. De même, au fur et à mesure qu'augmente la participation au fil des ans, la fête s'est étendue à d'autres places du centre-ville où sont situées des fontaines, notamment les places Cavour et CLN.

L'on observe d'ailleurs que l'itération n'est soutenue par aucune narration préalable ou sous-jacente : aucun épisode mythique ou originaire, aucun imaginaire partagé, ni, finalement, le rituel en soi, ne représentent de dimension collective de la mémoire. Aucune motivation, sinon le loisir, n'attire ces jeunes vers les fontaines de la place Castello. C'est justement, ainsi que le soulignent les commentaires de la presse, un rituel libérateur, qui marque le passage du temps productif de l'école au temps de repos des vacances ; ou bien, pour les élèves en terminale, le passage du temps de l'adolescence, du lycée, au temps de l'âge adulte, de l'université.

Bien qu'elle ne soit apparemment pas différente des autres fêtes estudiantines célébrant la fin de l'année scolaire, la *Baignade* dans les fontaines présente des aspects spécifiques par rapport au lieu où elle se déroule : la place Castello (Photo 3.4). Il s'agit du véritable cœur symbolique de la ville – pour certains, le lieu même où prend naissance son énergie positive⁷ –, qui accueille les bâtiments représentant le pouvoir politique présent et passé aussi bien que religieux, sans oublier la culture. Bref, toute l'histoire de la ville depuis le 1^{er} siècle après J.-C., quand cette place n'était qu'un accès au *castrum* romain de la ville Julia Augusta Taurinorum. Au fil des siècles, elle a subi plusieurs remaniements, mais sa forme d'ample carré est demeurée inchangée. Actuellement, les côtés nord, est et ouest constituent un ensemble sans solution de continuité, qui délimite la zone piétonne où sont situées les quatre fontaines, pendant que le côté sud constitue la seule voie d'accès des voitures et des transports publics. Précisément, on y trouve, au nord, le

7. Turin est considérée comme l'une des capitales de l'ésotérisme : avec Lyon et Prague, elle forme le triangle de la magie blanche ; avec Londres et San Francisco, le triangle de la magie noire. La place Castello est tenue pour l'un des lieux de la magie blanche, et donc source d'énergie positive de la ville.

Palais royal, résidence des rois d'Italie, avec en annexe la chapelle (où est conservé l'un des symboles de la chrétienté, le sacré linceul de la Sindone), qui se prolonge jusqu'au palais de la Préfecture. À l'ouest, le palais de la Région, à l'est le théâtre Regio, temple de l'opéra et de la danse; au milieu, le palais Madama (construit pour la reine Madama Cristina de France). En raison de son emplacement et de sa configuration, la place est depuis toujours le théâtre d'événements et de fêtes publiques: les carnivals, les fêtes royales, l'unité de l'Italie, les feux de l'Inquisition. Plus récemment, la remise des médailles des Jeux olympiques d'hiver en 2006, quelques éditions des MTV Days, depuis 2018, la fête de *La Saint-Jean* – dont nous parlerons dans le chapitre suivant –, plusieurs manifestations et, bien sûr, *La Bagnade* dans les fontaines.

PHOTO 3.4 : Des élèves se retrouvent pour *La Bagnade* à la piazza Castello



Source: Torino Oggi, 7 juin 2019 ©

De cet héritage historique, le rituel des lycéennes et des lycéens ne conserve aucune trace consciente. Toutefois, la place demeure le lieu symbolique de la dialectique entre population et pouvoir administratif. En effet, tout en étant l'usage rituel d'un espace public totalement légitime, *La Bagnade* dans les fontaines est une activité interdite par la loi.

Néanmoins, elle est non seulement tolérée, car aucune amende n'est infligée aux participants, mais elle est officiellement reconnue par l'administration de la Ville, qui tient à assurer les meilleures conditions à sa réalisation. En 2016, en raison d'une manifestation d'ouvriers se déroulant dans la même matinée, les fontaines avaient été coupées. Lors de leur arrivée sur la place, les élèves ont trouvé les jets d'eau fermés, mais dès la manifestation terminée, l'administration de la Ville les a rouverts, permettant ainsi aux élèves de se baigner pour fêter la fin de l'année scolaire.

L'on peut considérer *La Baignade* dans les fontaines comme un phénomène liminoïde, dans le sens que lui donne Turner, comme nous l'avons précisé plus haut, à savoir une activité rituelle appartenant souvent à la sphère des loisirs, qui a tendance à se développer en marge des institutions centrales et publiques. Une activité rituelle fragmentée, parfois expérimentale, qui ne remonte pas nécessairement à une origine collective, mais peut découler d'une initiative individuelle qui la transmet et la partage, en produisant ainsi des effets collectifs. En plus, elle représente la possibilité de satisfaire des aspirations qui, normalement, demeurent inexprimées.

Malgré le caractère liminoïde et son apparition très récente, il n'en reste pas moins que sa dimension collective et publique, qui comprend aussi sa communication et sa circulation, a institué une véritable tradition. Tout d'abord, le rituel suscite chaque année un grand intérêt médiatique à l'échelle régionale, comme le montrent les reportages dans la presse écrite – tant sur papier que dans leur version en ligne –, ainsi que dans les émissions télévisées, principalement les journaux d'information, ainsi que dans les réseaux sociaux. De même, tous les commentaires sur *La Baignade*, professionnels ou non, comprennent ces deux mots : rite et traditionnel. Cette fête estudiantine est une performance considérée comme un rituel par la collectivité, grâce aussi aux médias qui en ont fait un événement présentant les caractéristiques d'un rituel.

La Saint-Jean à Turin

La Ville de Turin fête son saint patron, Saint-Jean, le 24 juin. Ce jour-là, toutes les activités s'arrêtent : les bureaux, les entreprises, les banques, les universités et certains magasins sont fermés. Les rues et les places du centre-ville ainsi que les rives du fleuve Pô deviennent le théâtre de

plusieurs performances caractéristiques de cette fête populaire, pendant que les hauteurs de la colline en face du centre-ville, au-delà du fleuve, deviennent des points d'observation privilégiés de l'événement. C'est le cas du Monte dei Cappuccini, la petite colline où se trouvent le couvent des Frères capucins, le musée de la Montagne et l'église Santa Maria del Monte, dont l'esplanade sert de terrasse panoramique en raison de sa vue magnifique s'étendant du centre-ville jusqu'aux Alpes. Bien que le clou de la fête soit la soirée du 24 juin avec les feux d'artifice, la fête elle-même peut durer de deux (les 23 et 24 juin) à plusieurs jours selon les éditions.

La fête a des origines très anciennes qui remontent au ^{xiv}^e siècle. Comme le nom et la date l'indiquent clairement, il s'agit du fusionnement entre l'ancienne fête païenne du solstice d'été et la célébration chrétienne de *La Saint-Jean*. Cette double origine se retrouve dans le déroulement même de la fête. D'un côté, on a la partie religieuse comprenant la procession, l'ostension des reliques du saint pendant la messe et la remise aux autorités de la ville du don de la charité, à savoir un pain béni assaisonné de poivre et de safran. De l'autre côté, on a la partie profane constituée de la course des bœufs, de la *balloria* (les danses et les chants autour du feu) et du *faró* (le feu de la nuit du 23 juin, voir Photo 3.5). Au fil du temps, la fête s'est transformée plusieurs fois : le feu a été suspendu en 1853, la procession au début du ^{xx}^e en raison des rythmes que la modernité impose à la ville, incompatibles avec les interruptions du temps du travail que la fête implique. Après quelques décennies d'interruption, à l'initiative de *l'Associassion Piemontèisa*, avec la participation de la Mairie de Turin et de la région Piémont, la fête a été reprise dans la forme que nous connaissons aujourd'hui. L'événement débute le soir du 23 juin avec le cortège historique. À partir de la place Carlo Felice, et à travers les rues du centre-ville, les figurants en costumes, guidés par les roi et reine du carnaval, Gianduja et Giacometta, rejoignent la place Castello, cœur de Turin, où le feu sera allumé à 22 heures. Le public s'y rassemble afin d'assister à la fête et, surtout, de voir de quel côté tombera le taureau en bois positionné au sommet du bûcher. Effectivement, selon la tradition, le côté vers lequel le taureau tombe annonce si l'année sera bonne ou mauvaise pour la ville et ceux et celles qui y habitent : s'il tombe vers la place Carlo Felice et la gare de Porta Nuova (direction sud), l'année sera bonne ; au contraire, s'il tombe côté Palais royal (nord), ou alors direction est ou

ouest, les habitants doivent alors s'attendre à une mauvaise période pour la ville. Le jour suivant, le 24 juin, un ensemble d'événements collatéraux se déroulent dès le matin dans plusieurs lieux de la ville, jusqu'au soir, avec le défilé des torches en bateau sur le Pô. Finalement, pour clôturer la fête, des feux d'artifice sont tirés au-dessus du fleuve.

PHOTO 3.5 : Le farò de La Saint-Jean en 2015 à Turin



Source : Redazione web – www.comune.torino.it

Cette fête est un exemple de ce que Turner a défini comme un phénomène liminal, car depuis son origine, elle présente des éléments très spécifiques qu'elle partage avec le carnaval, l'une des formes reconnues pour représenter cette typologie de rituel. Dans son ambiguïté sacro-profane, la fête de *La Saint-Jean* a été gérée, depuis son institution, par les autorités, tant religieuses que politiques et militaires, de la Ville. Ainsi, les prêtres, le cardinal, les autorités ecclésiastiques font partie des officiants de la fête, de même que le maire, la bande musicale du corps de garde et d'autres autorités publiques. À cela s'ajoutent aussi les masques du carnaval de Gianduja et Giacometta, qui représentent l'association culturelle *Famija Turineisa* (famille turinoise), chargée du cortège historique, et le cercle sportif Amici del Fiume, responsable de l'organisation du défilé en bateau.

À l'empreinte institutionnelle, un autre élément liminal s'ajoute à la fête de *La Saint-Jean*, à savoir sa répétition régulière dépendante de la

cyclicité de la nature. Coïncidant avec le solstice d'été, la fête peut être comprise comme un événement de bon auspice pour les mois à venir, mais surtout un moment de repos après l'hiver et les fatigues de la récolte. En effet, elle s'est configurée, depuis sa création, comme un moment d'effervescence collective et populaire, de mise entre parenthèses des interdictions et des séparations normalement actives dans la vie quotidienne, le tout à la manière d'un carnaval. Les danses, les chants, les jeux, les excès permettaient à la population venant de l'extérieur de la ville – des paysans – de se défouler après la période la plus laborieuse de l'année et de jouir d'un moment de repos symbolique, avant de reprendre le rythme quotidien des activités et les rôles habituellement revêtus dans la communauté.

Aujourd'hui, la liminalité de ce rituel ne délimite plus de la même manière le temps du travail par rapport au temps des loisirs, car la ville s'est transformée et la société rurale a laissé la place à d'autres formes d'organisation sociale : tout d'abord, la société industrielle, dont Turin a été, au début du xx^e siècle, un emblème – et pas seulement en Italie – grâce au constructeur de voitures FIAT, avec lequel la ville a vécu, pour le meilleur et pour le pire, une situation de symbiose jusqu'à un temps très récent ; ensuite, l'identité industrielle ayant disparu⁸, Turin s'est reconvertie en ville de la culture, de la recherche et de l'innovation⁹.

Toutefois, malgré des transformations avant-gardistes, la fête est vécue encore comme un moment choral d'appartenance à la ville, à son cœur plus ancien et plus secret, ainsi que le montre la foule qui envahit les rues, les places du centre-ville et les rives du fleuve. Voilà une ville désormais aux identités multiples qui ne se reconnaît plus dans une société rurale ou industrielle, mais dans son propre territoire comme lieu d'accueil. Naturellement, cette posture d'ouverture de la ville, qui rentre dans un projet de gouvernance mis en place par ses institutions administratives, n'est peut-être pas séparée d'un investissement intensif dans le city marketing ou city branding dans une perspective de

8. Par ailleurs, l'identité industrielle a disparu à la suite de crises qui ont concerné non seulement la ville (FIAT ne produit presque plus dans l'usine turinoise et a déplacé le siège de la société aux Pays-Bas), mais aussi l'Europe et, plus généralement, la modernité industrielle.

9. En 2016, la ville a été lauréate, derrière Amsterdam, du Capital Award de la Commission européenne. Elle fait partie du network URBACT, et est porteuse de plusieurs projets concernant l'innovation tant sociale que culturelle.

régénération urbaine, ayant comme cible les touristes et en général les visiteurs, et comme but un nouveau développement, principalement économique, qui passe par la culture.

Pourtant, l'organisation de haut vers le bas d'un rituel de cette ampleur ne suffit pas pour en assurer le succès ; au contraire, le sentiment d'appartenance qui se développe lors du rituel dépend des perceptions, de la participation et de l'appropriation qu'on leur accorde. Bien plus, certains choix organisationnels, certaines nouveautés, peuvent être mal accueillis, comme c'est le cas, depuis l'année 2018.

Dans ce sens, *La Saint-Jean* est un cas emblématique de la manière dont le changement de lieu, de parcours et de certains objets rituels peut susciter des réactions et décevoir ceux et celles qui y prennent part. En effet, l'édition 2018 a marqué une rupture sans retour par rapport à la fête traditionnelle. Les changements, dus en premier lieu à des dispositions d'ordre public et, deuxièmement, à un souci écologique, n'ont pas du tout été appréciés par une bonne partie des habitants et habitantes. Un désagrément qui s'est manifesté aussi par une contre-initiative clandestine en opposition à la fête officielle.

La transformation n'a pas concerné les initiatives et les manifestations collatérales, comme on peut le voir dans le riche programme de la fête, où l'on trouve des chants populaires, des marchés, un tournoi de beach-volley, des chœurs gospel, un groupe de folklore péruvien, une rencontre des motards, un « Deviens sapeur-pompier pour un jour » et un « Citoyens et touristes tous ensemble en canoë ». Au contraire, c'est l'intervention sur les feux d'artifice, l'événement de clôture de la fête, le 24 juin, qui est à l'origine du plus grand désagrément. Les motivations des choix de l'administration communale sont clairement explicitées par la mairesse : à la suite des gravissimes incidents survenus le 3 juin 2017 à l'occasion de la retransmission sur grand écran du match de football Juventus-Real de Madrid à la place San Carlo, le spectacle des feux d'artifice a été supprimé et substitué par une exhibition de drones, avec lumière et musique. Le chef de la police impose désormais, pour chaque manifestation publique, le relevé du nombre de personnes dans les points d'accès et de sortie du lieu de l'événement à l'aide d'un dispositif électronique spécifique, des barrières d'accès, la partition de l'espace de l'événement en secteurs, la présence d'un nombre important d'agents de la sécurité, sans compter la vidéosurveillance. Ces dispositions n'ont pas été bien reçues, comme le montre bien la baisse de

fréquentation pour l'édition 2017. Cela a aussi poussé l'administration, l'année suivante, à déplacer le lieu de la fête et à revoir certains éléments, notamment l'usage des drones dans un lieu plus facilement contrôlable, comme la place Castello. La pollution environnementale et acoustique des feux d'artifice renforce d'ailleurs ce choix. Il n'en reste pas moins que l'usage de cette nouvelle technologie est aussi une fierté pour la mairie de Turin, car il s'agit du premier spectacle du genre en Europe, à l'instar de la ville de P'yŏngch'ang en Corée du Sud qui l'a mis en place à l'occasion des Jeux olympiques de la même année. Cette substitution d'objet rituel a été effectivement accompagnée d'une autre, peut-être bien plus importante, à savoir le déplacement du lieu du spectacle. Jusqu'à 2017, les feux d'artifice étaient tirés depuis les rives du Pô, de sorte que la majorité des spectateurs se rassemblaient sur l'immense place Vittorio Veneto près du fleuve, au pied du Monte dei Cappuccini, qui en accueillait lui aussi. En revanche, le spectacle de drones a été déplacé à la place Castello, où l'accès a été réglementé à cinq cents places assises dans la cour du Palais royal. On a prévu également vingt-cinq à trente mille personnes au total sur la place et en enfilade dans la rue Roma et la place San Carlo.

Ces variations, surtout ces limitations, ont totalement brisé et transformé l'esprit et l'ambiance de l'événement. La fête, qui depuis son début a toujours été totalement inclusive (bien qu'implicitement), est devenue exclusive en raison de la possibilité limitée d'avoir un accès physique à son espace. Ainsi, au lieu de choisir le lieu d'où regarder le spectacle, les gens sont se sont retrouvés dans un lieu imposé, presque totalement enfermé, et auquel seulement certains privilégiés ont eu accès.

Faute également d'une propre narration, le changement de la partie la plus importante de la fête – la place et les feux d'artifice, respectivement lieu et objet rituel –, a bouleversé le sentiment d'appartenance chez plusieurs: on le constate dans les commentaires de la presse, notamment en ligne, du compte Facebook «Ridateci i fuochi a Torino in piazza Vittorio» (rendez-nous les feux à Turin à la place Vittorio) et de la contre-initiative dans un endroit indéterminé de la colline du Monte dei Cappuccini, juste en face de l'ancien emplacement du spectacle, d'où des feux d'artifice anonymes et surtout illégaux ont été tirés.

Une analyse des commentaires de presse et du compte Facebook parue les jours suivants montre les pertes subies par la tradition, à cause

non seulement de l'innovation technologique, mais aussi de l'absence du lieu générateur d'appartenance. Justement, le compte Facebook ne s'appelle pas « rendez-nous les feux », mais « rendez-nous les feux à Turin à la place Vittorio », un slogan où la revendication du lieu prime sur les autres aspects. Comptent également les billets de revendications de la restitution de la fête aux citoyennes et aux citoyens de la ville dans la forme souhaitée, si on veut qu'ils retrouvent l'émotion perdue. Il y a aussi un grand nombre de photos des feux d'artifice des années précédentes sur la place Vittorio et qui transmettent cette émotion et cette effervescence perdues, liées au lieu.

Évidemment, il ne s'agit pas ici d'un calcul quantitatif exact des supporters des feux d'artifice ou des drones, le sondage lancé en 2018 sur la page Facebook ayant seulement une valeur symbolique, étant donné le nombre limité des participants et participantes. Pourtant, il a marqué une préférence nette pour la fête de la Saint-Jean traditionnelle : 87 % pour les feux d'artifice contre 13 % pour les drones. Il faut aussi remarquer que les supporters des drones justifiaient leur position tant par amour pour les animaux, qui souffrent du bruit des pétards, que par intérêt pour la technologie. Néanmoins, plusieurs fois dans la page Facebook, les administrateurs rappellent qu'il s'agit moins d'un choix presque banal entre drones et feux d'artifice que d'une véritable prise de position par rapport au lieu et à l'objet d'identification et d'appartenance par la ville entière.

Ce qui relève de l'analyse des documents est justement le sentiment d'expropriation d'une fête perçue comme fête de la ville, comme l'occasion de se retrouver dans des lieux très évocateurs pour célébrer un moment à forte teneur symbolique tel le solstice d'été. En d'autres termes, l'analyse fait ressortir la perte d'un moment festif collectif dans lequel reconnaître son appartenance à la ville. En ce sens, la nostalgie que les participants et les citoyens ont manifestée (sur les blogs, les journaux, les réseaux sociaux) est moindre pour les feux d'artifice que pour la possibilité de vivre une soirée non seulement paisible, mais aussi en syntonie avec la ville.

Il en est de même pour l'édition 2019, bien que marquée par un changement important. Le spectacle en effet revient à son lieu d'origine, sans pourtant retrouver son émotion originale. La place Vittorio accueille à nouveau la fête, toutefois elle n'est plus un lieu d'appropriation de la part du public, mais un lieu où assister, selon des règles bien

définies, à un spectacle destiné à un nombre limité de personnes. Étant donné que l'accès et la jouissance de la place sont gérés et réglementés totalement par l'institution, il devient impossible pour les participants de la transformer en un lieu vécu, dont la valeur porte sur sa capacité de devenir un lieu de reconnaissance (Gamba 2009: 20).

Le spectacle de drones, quant à lui, active une contrainte très forte, liée à l'usage de l'espace vertical selon un angle de vision fixe. Le feu d'artifice tiré dans le ciel était visible non seulement de la place Vittorio Veneto, leur lieu d'élection, mais dans nombre d'autres endroits dans le centre-ville et bien au-delà. Cependant, les lumières des drones projetées d'abord sur la façade du Palais royal en 2018, ensuite dans un écran d'eau sur la place Vittorio Veneto en 2019, n'étaient visibles que d'une courte distance, en excluant de fait la participation d'un nombre conséquent de personnes. Et cela demeure un élément important, moins pour décréter le succès du spectacle en lui-même, qui en 2019 a été vu par quarante mille personnes (ce qui ne permet pas de parler d'un échec), que pour expliquer sa transformation de fête inclusive en un événement exclusif. Ainsi, un organisateur de la fête nous dit :

Le feu d'artifice n'a pas un angle de visualisation, je peux le voir d'où je veux et cela plaisait beaucoup aux citoyens, car il y avait celui qui était amoureux du Valenti-no (le plus grand parc de la ville, s'étalant le long du fleuve), celui qui allait aux Murazzi (les 'docks' du fleuve dans le centre-ville), celui qui regardait les feux d'artifice depuis la colline, celui qui préférait le boulevard San Maurizio, ou encore le pont Isabella. C'est-à-dire que les feux d'artifice étaient un spectacle qu'on pouvait voir de partout. Cependant, ce spectacle avec les drones, on le voit si l'on est en face, sinon on ne le voit pas. Le drone fait bien la chorégraphie, mais si on est dans une position latérale on ne voit rien. Les feux d'artifice avaient l'avantage d'une liberté majeure. Les deux spectacles se distinguent donc, l'un est inclusif, l'autre exclusif, car plus élitaire et moins visible (entretien avec un organisateur, 28.06.2019; traduction par nos soins).

C'est justement dans cette perspective d'exclusion que l'on peut lire les contre-initiatives organisées en opposition à la fête officielle. Tout d'abord clandestines, mais aussi marquées par l'appropriation d'un espace physique en mesure de se transformer en espace symbolique, à savoir un lieu pratiqué par les usagers à travers des tactiques d'appropriation, contre tous usages préétablis ou contingents (de Certeau 1990 [1979]). En 2018, le contre-spectacle a été une sorte de provocation improvisée, consistant dans le lancement de feux d'artifice

depuis la colline en face de la place. En 2019, la contre-fête de *La Saint-Jean* a pris la forme d'une revendication organisée, principalement pour le lieu choisi: le Cacao, une discothèque abandonnée, située dans le parc du Valentino, en bordure du fleuve, pas très loin de la place Vittorio Veneto. Un lieu à se réapproprier où s'est déroulé un spectacle de feux d'artifice d'une demi-heure, comme c'était le cas pour *La Saint-Jean* traditionnelle, et aussi une fête à l'initiative de Askatasuna, le centre social qui a occupé la discothèque et qui a vu la participation de trois mille personnes, de DJs renommés et de plusieurs groupes de la scène musicale turinoise. L'autoconvocation a été lancée par les réseaux sociaux avec l'hashtag #sicuri di ballare (on est sûr de danser), en polémique ouverte avec les mesures de sécurité adoptées par l'administration communale. Toutefois le slogan de l'initiative « riprendiamoci gli spazi di Torino » (réapproprions-nous les espaces de Turin) pour une journée dédiée à la musique et à la socialité, souligne le désir fort de rétablir le lien d'appartenance à la ville comme espace à vivre.

Il s'agit de contre-initiatives qui sont l'expression, elles aussi, d'un imaginaire commun de la ville qui reconnaît dans certains lieux et certaines activités une sorte d'origine atemporelle commune en mesure de tenir ensemble les différentes identités d'une ville.

L'édition 2020 de la fête s'est déroulée pendant l'écriture du livre. Le COVID-19 a totalement bouleversé les manifestations et l'esprit de la fête. La ville de Turin, fédérée avec Gênes et Florence, a réalisé une fête de *La Saint-Jean* en streaming sur la chaîne télévisée nationale, avec des spectacles de drones indoor, à savoir sans la participation du public. L'administration communale affirme que ces contraintes ont été l'occasion de valoriser le patrimoine culturel de la ville et que franchir la dimension physique des lieux symboliques aussi bien que changer la modalité de participation aura pour effet l'amplification de l'identité culturelle et la participation des citoyennes et citoyens (La Stampa, 5 juin 2020). Nous n'avons pas encore analysé un nombre suffisant d'entretiens et de commentaires pour nous exprimer sur l'édition 2020 de *La Saint-Jean* à Turin. Toutefois, en référence à nos travaux précédents (Gamba, 2020), nous soulignons que la version numérique des rituels, surtout dans le cas de cette typologie, est complémentaire à la version physique, les deux fusionnant dans un rituel hybride qui peut prétendre avoir un sens pour les participants. La soustraction de la

participation physique peut être une obligation inévitable, mais une substitution numérique du rituel ne suffit pas à elle seule à produire du sens, de la participation et de l'appartenance.

Montréal : carrefour ou terre d'accueil ?

Les villes ont toujours été des lieux de cohabitation entre des populations d'origines diverses, des espaces où les êtres humains poursuivent des objectifs similaires, malgré les différences d'origine et de statut. Montréal ne fait pas exception à cette règle. Avant la venue des Européens, Hochelaga (le nom autochtone de la ville lors de l'arrivée de Jacques Cartier dans la région en 1535) servait déjà de carrefour d'échange et de contact entre différents peuples autochtones (Delâge 1992). Pendant les régimes successifs français et anglais, Montréal restera une ville de taille modeste. Son industrialisation devient possible grâce à plusieurs vagues de migration ; d'abord en provenance des îles britanniques, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, puis de l'Europe de l'Est et du Sud, dans la première moitié du XX^e siècle.

À partir des années 1970, Montréal connaît des vagues importantes de migration non européenne (venant des Caraïbes, de l'Asie, de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient) qui transforment son tissu social urbain (Germain et Rose 2000). Cette diversification de la migration vers Montréal se poursuit jusqu'à nos jours, avec l'arrivée récente de personnes d'Amérique latine et des pays francophones d'Afrique subsaharienne, d'Afrique du Nord et de l'Europe (notamment de la France)¹⁰. L'importante migration hautement qualifiée, liée à l'attractivité de la ville de Montréal, avec ses secteurs d'innovation et son économie du savoir, a aussi pour effet une continuelle dynamique d'embourgeoisement et d'expulsion des couches de la population à plus faible revenu (Bélanger et Gaudreau 2013). Ainsi, des fractures se sont creusées entre les nouveaux arrivants, plus riches, et la population résidente – des fractures qui dépassent les différences d'origines et qui reflètent plutôt des différences de classes. Ainsi, Sarah Moser et ses collègues remarquent :

Cette tension se manifeste de plus en plus par des actes de vandalisme organisés à l'encontre de restaurants, de cafés et de magasins haut de

10. L'ensemble de cette histoire est raconté dans l'excellent long métrage de François Girard, *Hochelaga, terre des âmes*, de 2017.

gamme, récemment ouverts dans des quartiers en voie d'embourgeoisement rapide (2019: 133, traduction par nos soins)¹¹.

Un portrait global de l'histoire de la migration vers Montréal ne permet cependant pas de comprendre la diversité à l'interne des différentes communautés linguistiques et religieuses, ni les interactions qui existent entre elles. Le paradigme des « deux solitudes », qui explique la cohabitation historique difficile entre francophones et anglophones semble plus complexe quand on considère l'occupation du territoire par différentes communautés (Germain et Rose 2000), surtout depuis les deux dernières décennies, alors que plusieurs groupes de migrants d'origines différentes commencent à s'éloigner du centre géographique de la ville (Arcand et Germain 2015). De ce point de vue, le cas de Montréal est différent d'autres villes à quartiers ségrégués (Germain et autres 2010), parce que l'action municipale est fortement marquée par l'histoire récente de fusions et de scissions des villes au Québec, qui ont mis en opposition différentes communautés linguistiques et classes sociales, et qui ont transformé les structures administratives qui reflétaient aussi partiellement des clivages linguistiques et religieux (Fourot 2013).

Même si plusieurs documents municipaux indiquent un alignement avec la position de la Province du Québec sur les politiques à l'égard des différences d'origine (les politiques interculturelles), la Ville de Montréal ne s'est jamais dotée d'une politique globale sur l'inclusion des personnes migrantes ni sur les relations entre les groupes de différentes origines. Montréal aurait suivi une trajectoire assez distincte de celle des autres villes du Canada¹² et au sein de la scène municipale au Québec¹³.

En 2011, Montréal a été reconnue par le Conseil de l'Europe comme la première « cité interculturelle » en Amérique du Nord, et cela sans avoir développé de politique en la matière (Rocher et White 2014). Plus récemment, la Ville de Montréal a publié un plan d'action axé sur l'idée de « Montréal inclusive » (Ville de Montréal 2018a). Ce plan a suscité

11. « This tension has increasingly been manifested in occurrences of organized vandalism of newly-opened up-market restaurants, cafés, and shops concentrated in rapidly-gentrifying neighbourhoods » (Moser et autres 2019: 133).

12. Qui ne suivent pas toujours la voie du « multiculturalisme », voir Tossutti (2012).

13. Où plusieurs municipalités ont suivi le modèle civique provincial, voir Fourot (2013).

beaucoup d'intérêt¹⁴ dans les différents milieux municipaux, mais n'a pas encore fait l'objet d'une évaluation; il n'est même pas certain que les principes d'inclusion qui y sont présentés soient partagés par tous les acteurs à l'échelle municipale.

S'il est vrai que les actions municipales en matière d'inclusion se caractérisent par une approche pragmatique (c'est-à-dire axée sur la recherche de solutions) et parfois *ad hoc*, il faut également noter que depuis trente ans, la Ville a beaucoup mis l'accent sur la lutte contre la discrimination (Fourot 2013; Massana 2018). En ce qui concerne la gestion de la diversité, la Ville possède plus de vingt-cinq ans d'expérience en matière d'« action interculturelle », avec la création du Bureau interculturel de Montréal en 1987, et de nombreux programmes et structures administratifs qui visent à faciliter l'inclusion des nouvelles arrivantes et des nouveaux arrivants (Ville de Montréal 2011).

Malgré des efforts soutenus dans ce domaine, plusieurs problèmes persistent. À Montréal, les personnes migrantes sont touchées de façon disproportionnée par des problèmes de chômage (Arcand et autres 2009), environ 60 % des nouveaux arrivants vivent dans la pauvreté (Rioux 2015), sans parler des difficultés et des barrières à l'accès aux services (Cognet et Montgomery 2007). Ces chiffres sont encore plus inquiétants quand on considère que les migrants au Québec ont un niveau de scolarité plus élevé que la moyenne de la population générale et que celui-ci fait partie des critères de sélection des migrants (Eid et Labelle 2013; Forcier et Handal 2012). Les problèmes de discrimination systémique s'expliquent en partie par les changements démographiques, puisque le nombre de Montréalais nés à l'étranger est en augmentation (actuellement plus de 35 %), et 75 % des personnes arrivant de l'étranger au Québec s'installent à Montréal.

Plusieurs clivages permettent de mieux comprendre les conditions d'inclusion à Montréal et doivent être pris en considération quand on envisage les dynamiques susceptibles de contribuer au sentiment d'appartenance à la ville.

Premièrement, il y a le clivage entre les communautés autochtones, qui vivent sur le territoire depuis des millénaires (au Canada, on emploie parfois l'expression « Premières Nations »), et les communautés

14. Ainsi que le nouveau programme de lutte contre la discrimination « ADS+ » de la Ville (Ville de Montréal 2019).

allochtones (terme utilisé pour désigner les non-autochtones). Montréal a toujours été un carrefour de rencontres et de conflits entre les communautés, même avant l'arrivée des Européens dans la région. De nos jours, plusieurs communautés autochtones vivent dans la région (notamment les communautés mohawks de Kahnawake et d'Oka) et la Ville de Montréal semble être plus sensible à la présence autochtone sur le territoire. Par exemple, l'administration municipale a changé le nom de la rue Amherst (un personnage douteux de l'histoire coloniale) et l'a remplacé par « Atateken » (terme mohawk qui signifie « groupe de personnes ou de nations avec qui l'on partage des valeurs » [Niosi 2019]). Dans le cadre de la célébration du 375^e anniversaire de la « fondation » de Montréal, l'administration a ajouté au milieu du drapeau de la ville le symbole autochtone du chêne blanc. On entend dans les discours officiels une reconnaissance de la ville de Montréal en tant que territoire autochtone non cédé, mais il n'est pas manifeste que la Ville ou le gouvernement s'occupent réellement des questions d'inégalités sociales qui affectent de façon disproportionnée les communautés autochtones, ni d'ailleurs de l'état des relations entre autochtones et allochtones.

Le deuxième clivage est celui de la langue. La métaphore bien connue des « deux solitudes » a toujours un sens à Montréal, qui historiquement était divisée entre les quartiers anglophones à l'ouest et les quartiers francophones à l'est, à partir du boulevard Saint-Laurent, colonne vertébrale de la ville. Ce que l'on mentionne moins souvent, c'est le fait que les personnes issues des différentes vagues de migration vers Montréal se sont d'abord installées le plus près possible du boulevard Saint-Laurent (voire sur celui-ci, Anctil 2002). Cette artère continue de diviser symboliquement la ville entre francophones et anglophones, mais en même temps, elle constitue un important espace symbolique d'inclusion, étant donné le nombre de communautés de différentes origines qui s'y sont installées. La langue est clairement un facteur de discrimination, notamment parmi les jeunes générations visées par les mesures de protection de la langue française (White 2019), et même si le Québec (qui contrôle en grande partie les dynamiques migratoires) a privilégié l'arrivée de francophones, il y a beaucoup de disparité économique et sociale parmi les francophones eux-mêmes : le taux de chômage est par exemple beaucoup plus élevé chez les Maghrébins que chez les Français (Antonius et autres 2013).

Le troisième clivage concerne la dimension territoriale et en particulier la séparation entre la région métropolitaine montréalaise et les différentes régions du Québec. Comme ailleurs, les grands centres urbains sont perçus comme des lieux menaçants ou peu hospitaliers par les populations qui vivent en dehors de Montréal. Du point de vue historique, en grande partie poussés par les politiques natalistes et la répression de l'Église catholique, les Canadiens français (majoritairement blancs et catholiques) sont restés proches de la vie rurale et méfiants envers la ville jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Cette polarisation entre village et ville est moins prononcée de nos jours, mais l'idée que Montréal est un espace d'exclusion parce qu'elle serait inondée par les migrants persiste. Néanmoins, il y a une réelle fracture régionale qui fait que les régions ont moins de ressources économiques et de populations vieillissantes, malgré tous les efforts de « régionalisation » de la migration qui existe au Québec depuis plus de trente ans.

Un quatrième clivage concerne les défis liés à la cohabitation de couches riches et pauvres sur un territoire en croissance de densité et convoité par une population arrivant à Montréal et travaillant dans les secteurs de l'innovation et du savoir qui se développent fortement à Montréal et qui l'ont transformée en ville post-industrielle (Moser et autres 2019).

Ces clivages forment l'arrière-plan de notre analyse des rituels à Montréal, une ville en croissance continue dont la région métropolitaine compte aujourd'hui 4,1 millions d'habitants. En particulier, ces clivages indiquent un besoin de développer des dynamiques d'inclusion transversale capable de répondre aux différences liées à l'origine, à la langue et aux lieux de vie. Nous aborderons, dans cet esprit de la dynamique d'inclusion de différences, trois rituels: *Les Tam-Tams* de Montréal, les efforts éducatifs du Centre d'histoire de Montréal (CHM) autour du projet *Vous faites partie de l'histoire!* (VFPH) et *Le Gala des Nouveau-Nés* dans le quartier de Saint-Michel.

Les Tam-Tams du Mont-Royal à Montréal*

Établis au pied de la montagne depuis le milieu des années 1970, les *Tam-Tams* du Mont-Royal sont devenus une « tradition populaire » et

* La première version de cette étude de cas a été écrite par Dalila Vasconcellos.

«une marque de commerce touristique» pour la ville de Montréal (Provost 2016). Surnommés «la grande messe du dimanche de l'été» (Warren et Fortin 2015), «le rituel du dimanche après-midi» (Provost 2016) ou encore «le traditionnel *jam* du dimanche» (Handfield 2008), *Les Tam-Tams* font partie de l'imaginaire des Montréalais.

La genèse des *Tam-Tams* est controversée. Monique Provost (2016) a constaté l'existence d'au moins trois versions sur les origines des *Tam-Tams* dans son travail sur l'histoire du djembé au Québec. La version la plus répandue, que l'opinion publique et les médias ont tendance à reproduire comme la version la plus crédible, est celle racontée par le percussionniste québécois Michel Séguin. Il aurait créé *Les Tam-Tams* après son voyage initiatique en Afrique de l'Ouest et à la suite de la séparation du groupe Toubabou en 1978 (Warren et Fortin 2015 : 227). Dans l'entrevue que Provost a réalisée avec Michel Séguin, il ne fait pas la moindre revendication. En fait, il explique que lorsqu'il se rendait sur le mont Royal pour jouer du tam-tam, vers la fin des années 1970, il ne visait pas la création d'un rassemblement. Pour lui, il s'agissait d'une rencontre informelle entre musiciens professionnels, afin de jouer ensemble et d'apprendre mutuellement les uns des autres. Il est allé sur la Montagne en raison des lois qui interdisaient de troubler la paix publique sur la place Jacques-Cartier, dans le Vieux-Port de Montréal.

La deuxième version qui circule concerne le percussionniste sénégalais David Thiaw. Contrairement à Séguin, Thiaw revendique le titre officiel de fondateur de l'événement. Il raconte que c'est à partir du café Mojo, tout près du Mont-Royal, qu'il s'est dirigé tout naturellement «avec ses étudiants» vers la Montagne pour «profiter du beau temps» (Provost 2016 : 262).

Bien que la troisième version soit la plus difficile à vérifier étant donné la mort du protagoniste, soit le percussionniste Don Hill, elle est rapportée par d'autres musiciens. Selon eux, Don Hill, un Afro-Américain de Détroit, a été le premier à faire des *drum circles*¹⁵ au mont Royal.

15. Le *drum circle* est un ensemble de personnes qui jouent du tambour dont le djembé est souvent le plus populaire, dans une formation en cercle. C'est une forme rythmique improvisée dont l'organisation sonore est effectuée par un meneur, qui se place au centre du cercle. Au Québec, on utilise plutôt le terme *jam* (Provost 2016 : 337).

Selon Provost (2016), Don Hill a organisé en 1979 un événement très important pour le développement des pratiques populaires du djembé, le *Hundred Drummer's Workshop*. L'événement a rassemblé une soixantaine de personnes munies de percussions de toutes sortes. Pour rassembler les percussionnistes, Hill a parcouru les universités et les bars, et placardé de petites affiches. Cette initiative marque le premier schisme entre la pratique populaire et la pratique professionnelle des *Tam-Tams*, car l'afflux d'apprentis percussionnistes a provoqué le retrait des percussionnistes professionnels. Le deuxième schisme a eu lieu avec l'arrivée puis le départ des fils de Michel Séguin, plus ou moins pour la même raison. Donc, pour Monique Provost, les djembés joués à *Les Tam-Tams* du Mont-Royal ne privilégient pas l'élitisme, mais plutôt une pratique populaire du tambour qui produit une chimie intense, des moments de cohésion sociale (le fameux *communitas* de Turner) caractérisés plutôt par des expériences plutôt cosmopolites et inter-culturelles que spirituelles¹⁶. Donc, *Les Tam-Tams*, de nos jours, ne constituent plus un *drum circle* comme il en existe aux États-Unis, en raison de l'absence d'un meneur qui harmonise les rythmes en créant ainsi « l'esprit du collectif rassembleur et spirituel » (Provost 2016: 270).

Bref, il est intéressant de souligner le fait que ces trois récits sont nés à peu près au même moment, et sont la conséquence de la loi votée par le maire Jean Drapeau, dans les années 1980, interdisant de troubler la paix publique en faisant du bruit. Il demeure que *Les Tam-Tams* constituent l'un des très rares moments dans la ville de Montréal où il est permis de frapper sur un tambour dans l'espace public.

Par ailleurs, ces trois récits fondateurs des *Tam-Tams* du Mont-Royal montrent bien que ceux-ci n'ont pas été la création d'une seule personne: *Les Tam-Tams* comme la création d'un Québécois, d'un Sénégalais et d'un Afro-Américain, voilà qui reflète mieux l'histoire et la réalité de la Ville de Montréal.

Les Tam-Tams se sont installés près du monument de sir George-Étienne Cartier, qui a une fonction stratégique dans l'organisation de l'espace (voir Photo 3.6). En se penchant sur la sociabilité publique, Laurent Vernet (2017) précise que cette statue entourée de marches, pourvue d'une grande terrasse délimitée par quatre lions, symboles de l'Empire britannique, et dont la cime est couronnée par un ange, est le

16. Sur l'histoire du djembé comme vecteur de la *world music*, voir Gaudette (2013).

point autour duquel les activités et dynamiques sociales se déploient. Elle a quatre fonctions : premièrement, elle est un point de rencontre à l'échelle de la ville et du parc Mont-Royal; deuxièmement, le monument marque l'entrée du parc en jouant le rôle de porte d'accès à la scène des *Tam-Tams*. Les marches deviennent alors des bancs pour attendre des amis à qui l'on a donné rendez-vous. Troisièmement, le monument a une fonction centrifuge, puisqu'il marque le cœur des activités et la plus grande densité d'action, celle des *Tam-Tams* proprement dits, ainsi que celle des colporteurs opportunistes. Pour finir, c'est le monument qui permet de mieux voir le rayonnement de l'événement.

PHOTO 3.6 : Les Tam-Tams devant le monument à sir George-Étienne Cartier



Source : Dalila Vasconcellos 2018 ©

En ce sens, Vernet (2017) souligne la présence de deux grands groupes, qui se distinguent par rapport à leurs activités : le premier groupe vient socialiser, manger, boire et fumer entre amis, et se tient plutôt entre le monument et le kiosque à musique. Le deuxième, quant à lui, se positionne entre le monument et la clairière poussiéreuse et s'adonne à plusieurs types d'activités : sportives, circassiennes, culturelles et même spirituelles. On peut choisir de s'installer à proximité ou

à distance des activités selon son « goût des autres ». Pour Vernet, la force des Tam-Tams est le « vivre-ensemble », c'est-à-dire l'envie d'être avec des gens que l'on ne connaît pas dans un bain de foule¹⁷. Les manières d'entrer en interaction avec les autres lors de cet événement représentent des façons d'expérimenter la ville contemporaine et de faire partie de ses dynamiques.

Cependant, *Les Tam-Tams* tels qu'on les connaît aujourd'hui, c'est-à-dire, comme une manifestation spontanée, sans organisateur connu et sans mesure coercitive de sécurité (telles que la fouille des sacs ou encore la surveillance assidue du site par les autorités) est le résultat d'une négociation qui a eu lieu dans les années 1990. En prenant cette histoire comme « exemple éloquent d'un vivre-ensemble », Vernet (2017 : 47) raconte qu'au cours de l'été 1993, *Les Tam-Tams* étant devenu un événement très populaire, leur *modus operandi* a été remis en cause en raison de la foule grandissante. Les nuisances soulignées à l'époque furent : la quantité de déchets laissés sur la pelouse (dont des bouteilles de bière), la pollution sonore, la vente et la consommation d'alcool et de drogue, ainsi que l'apparition de graffitis sur le monument de sir George-Étienne Cartier.

Face au défi de se doter d'un minimum d'organisation et de discuter de l'encadrement de ce rassemblement dont personne n'était officiellement responsable, une Table de concertation des *Tam-Tams* a vu le jour en avril 1994, regroupant le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM), la Ville, les artistes et le Centre de la montagne. Ensemble, ils ont convenu que :

[...] aliments préparés et alcool ne pourront être vendus sur les lieux, mais les participants pourront apporter leurs boissons, même alcoolisées, à condition que celles-ci accompagnent un piquenique. La Ville délivrera chaque semaine, par téléphone, une cinquantaine de permis à des artisans, selon le principe du « premier arrivé, premier servi » (Vernet 2017 : 47).

La table de concertation fut dissoute immédiatement après par la Ville, n'étant plus jugée nécessaire une fois trouvé un compromis. Selon Vernet (2017), le SPVM a reconnu que les agents étaient envoyés pour faire respecter l'entente conclue avec le Service des grands parcs, qui prévoyait la fin de festivités à 21 h 30. D'ailleurs, le maire du Plateau-Mont-Royal a précisé que les policiers sont intervenus, car *Les*

17. Pour une analyse critique du vivre-ensemble, voir White et autres (2019).

Tam-Tams continuaient toujours après le coucher du soleil. Selon lui, les policiers auraient reçu des milliers de plaintes de la part des riverains, mais cette information n'a pas pu être vérifiée (Resseguier 2018).

Il est intéressant de noter que les descriptions présentées par Vernet (2017) et Provost (2016) se rapportent à la haute saison de tourisme à Montréal. Cependant, *Les Tam-Tams* commencent à se rassembler dès le début du printemps, plus ou moins au mois d'avril, en pleine fonte des neiges. À cette époque printanière, il n'y a pas encore foule. Les vendeurs opportunistes ne sont que deux ou trois et tout se passe autour d'un petit groupe qui joue du djembé et de quelques autres instruments (des bongos, des tambourins) rassemblés sur les marches du monument. À ce moment, il est plus facile d'observer les différentes configurations que le groupe prend tout au long de l'après-midi. Dans un mouvement constant de départs et d'arrivées, les dynamiques sociales et musicales se façonnent sur le tas. Il est possible d'observer que certains percussionnistes vont se placer soit au centre (s'ils forment un cercle), soit devant le public (quand il s'est installé sur les marches) pour jouer le rôle de meneur. Or, ce rôle n'est fixé par personne. N'importe qui peut proposer un nouveau rythme et être suivi par les autres. De sorte que les rythmes qu'on va entendre varient selon la configuration et le meneur du moment.

Chez les percussionnistes rassemblés sur les marches du monument, on retrouve toute la diversité sociodémographique de la population montréalaise : les Québécois dits de souche, les Québécois anglophones, les migrants parfois appelés allophones et les autochtones constituant les Premières Nations. La plupart sont des hommes, mais il y a aussi quelques femmes. Le public est constitué de citoyens et citoyennes, de touristes et de sans-abri (surtout des autochtones) partageant le même environnement, ce qui est plutôt rare dans les autres espaces publics de la ville. Pendant que les touristes étonnés s'affairent à prendre des photos et des vidéos, les citoyens, aux premières loges, jouissent tout simplement du spectacle, assis sur les marches sous le monument ou debout. Peu de gens dans la foule se risquent à danser, en haute saison. Parmi ceux et celles qui osent, on compte des musiciens, des musiciennes, qui dansent avec ou sans leur instrument, ainsi que des Autochtones. Malgré l'état d'ébriété de certains, ils dansent avec tout leur corps, sans perdre le rythme et restent proches des musiciens, échangent des saluts, des sourires, des cigarettes.

De façon générale, la convivialité ambiante favorise les échanges. Le contact visuel entre le public et les percussionnistes est évident. Ils s'observent mutuellement. Ils échangent même de petits saluts de la tête, se sourient. Même parmi le public, les interactions sociales se multiplient; des gens qui ne se connaissent pas échangent sur l'arrivée du printemps, connaître l'origine des *Tam-Tams* ou tout simplement pour flirter. Cet esprit d'ouverture se manifeste surtout quand les percussionnistes s'adressent aux gens du public, surtout aux enfants, pour les inviter à essayer le djembé. *Les Tam-Tams* semblent aussi marquer le retour des échanges informels et éphémères entre des personnes étrangères les unes aux autres, alors que la ville sort de son long hibernage. Quant aux musiciennes et musiciens, ils déchargent sur les instruments de musique l'énergie accumulée tout au long de l'hiver, en vidant leur esprit et leur corps assoiffés de vie en plein air.

De temps en temps, celui qui a joué le rôle de meneur à plusieurs reprises se lève et invite chacun à se sentir responsable de maintenir l'esprit festif – c'est là sans doute sa façon de souhaiter une bonne fête à tous. Il arrive aussi que de petits groupes de percussionnistes se forment en retrait du centre des activités. Ils s'appliquent alors à pratiquer ou développer des rythmes plus complexes. Pour cette raison, ces groupes sont vus comme une élite de la percussion. Il est à noter que cette division entre élites et amateurs fait partie de l'histoire des *Tam-Tams* (Provost 2016).

La tradition populaire des *Tam-Tams* va au-delà d'une simple fête de quartier ou de l'expression spontanée de la joie de battre un tambour et de danser en public. C'est aussi une expression d'exubérance liée au besoin de se défouler après les longs hivers, parfois pénibles, que subissent tous les Montréalais indépendamment de leur statut ou de leurs origines. D'autant plus que *Les Tam-Tams* se sont installés dans l'un des plus beaux parcs de la ville, directement au pied du Mont-Royal, lui-même symbole de l'histoire de l'occupation du territoire. En effet, selon l'historiographie populaire, les premières rencontres entre les Européens et les Amérindiens auraient eu lieu aux pieds de la montagne¹⁸. Les différents espaces ouverts et semi-ouverts qui bordent les

18. Pour une mise en récit de ce moment fondateur de l'interculturalité transatlantique sur le territoire, voir le film *Hochelaga, terre des âmes* (2017). Pour des analyses historiques et archéologiques, voir St-Pierre et autres (2012).

randonnées menant au sommet du mont Royal sont bien connus comme des espaces réservés aux activités nocturnes (ou non) de nature illicite, telles que la consommation de drogues et des actes sexuels.

Le symbolisme de la subversion plane bien sûr sur *Les Tam-Tams*. On ne peut ignorer le fait que cette tradition s'articule autour des tambours, un instrument souvent associé à la perturbation de l'ordre social¹⁹. Personne n'ignore la présence sous-jacente de cette subversion, puisque l'événement a lieu dans une section du parc proche de l'une des avenues à forte fréquentation automobile et cycliste de Montréal: l'Avenue du Parc. L'emplacement des *Tam-Tams*, au pied d'une statue qui commémore l'histoire des hommes blancs colonisateurs, contribue aussi au sentiment subversif qui continue d'attirer plusieurs catégories de personnes qui participent activement ou ne font qu'observer. Somme toute, il s'agit non seulement d'une fête populaire, exprimant la joie de faire la musique en plein air, mais aussi d'un moment de subversion ouverte et organisée (dans le sens où il est cautionné ou toléré par les autorités municipales).

D'une certaine manière, cette occupation festive de l'espace contribue au sentiment de rapprochement entre des personnes qui se trouvent sur un même territoire à un moment donné. Évidemment, toute manifestation de la *world music* (et *Les Tam-Tams* en sont un exemple frappant) est une expression du rassemblement réel ou imaginé des peuples, l'expression d'un cosmopolitisme consommateur (White 2002). Mais le rapprochement qui s'effectue par l'entremise des *Tam-Tams* est profondément ancré dans le territoire montréalais, un territoire revendiqué par les différentes populations et catégories sociales de personnes ayant laissé leurs traces sur ces lieux (autochtones, françaises, anglaises, migrantes, touristes, etc.).

Que les touristes ne saisissent pas entièrement la complexité du spectacle qui se déroule devant leurs yeux, cela importe peu. Si pour eux l'événement confirme leur idée de Montréal comme *sin city*, ceux et celle qui vont aux *Tam-Tams* réaffirment pour leur part leur droit à la différence en occupant l'un des hauts lieux de pouvoir et de décorum de la ville, au pied de la statue de sir George-Étienne Cartier, au bord de l'Avenue du Parc, en face de la prestigieuse Avenue de l'Esplanade.

19. Au moins dans nos sociétés, voir Attali (1977).

L'aspect rituel des *Tam-Tams* se trouve en partie dans leur temporalité, puisqu'ils soulignent l'arrivée du printemps tout en permettant de se défouler le dimanche avant la reprise de la semaine de travail. Bien qu'ils donnent l'impression d'être décentralisés et sans officiant, on peut comprendre qu'il existe un certain niveau de contrôle sur la pratique musicale (avec les percussionnistes séniors et meneurs) et, bien sûr, du fait de la présence policière (qui est plutôt sur un mode de bienveillance que de répression). Justement, les fondateurs des *Tam-Tams* (qui eux-mêmes contestent la paternité ou même tout désir de paternité de l'événement) ont différents points de vue sur l'évolution du rituel. Certains visent à s'en détacher parce qu'il est devenu trop touristique, tandis que d'autres s'y raccrochent avec le souci de protéger cet espace unique d'inclusion par la subversion. En termes d'attachement aux lieux, qu'il s'agisse du cher (dans tous les sens) quartier historique du Plateau-Mont-Royal ou de l'idée plus large de Montréal (dont le mont Royal porte des traces toponymiques), les *Tam-Tams* constituent un espace éphémère qui contribue à la réputation de Montréal comme ville de convivialité. Et sur un plan plus profond, l'appropriation temporaire de cet espace participe à la création et à la recréation de la ville.

Vous faites partie de l'histoire! de Montréal*

Le récit officiel de la fondation de la ville de Montréal a été élaboré et transmis, sans beaucoup de modifications, à partir des écrits du sulpicien François Dollier de Casson et d'auteurs des XIX^e et XX^e siècles, mettant en valeur le courage et l'engagement de ceux qui ont traversé l'Atlantique pour agir au nom de leur foi. Il s'agit pourtant du début de la colonisation d'un territoire qui était habité depuis des millénaires. En effet, les recherches historiques et archéologiques ont permis de mieux comprendre le contexte de cet événement de 1642, la vision et le rôle de ses divers acteurs, dont les Autochtones présents sur le territoire depuis des millénaires²⁰.

* La première version de cette étude de cas a été écrite par Rachel Boivin-Martin.

20. Dans le cadre des célébrations du 375^e anniversaire de la fondation de la ville de Montréal, plusieurs acteurs ont investi l'espace public urbain afin de mener une réflexion sur les différentes manifestations de l'appartenance au territoire, qui a pris la forme de conférences et débats publics, d'édition de textes scientifiques et grand public, de réalisation de films ou encore de projets artistiques.

Compte tenu des différentes vagues d'immigration qu'a connues Montréal, comment raconter l'histoire de la « fondation » de la ville à plusieurs voix ? Surtout lorsque l'on sait que la région autour de ce que certaines communautés autochtones appelaient l'*Île de la tortue* était déjà marquée par les échanges et servait de carrefour de contact entre les différents peuples autochtones bien avant l'arrivée des Européens. En ce sens, est-il possible de s'intéresser à l'histoire du peuplement du territoire en la considérant plutôt comme une série de rencontres, dont certaines furent marquées par la violence, d'autres par la fascination ou la mécompréhension, d'autres encore par des alliances parfois éphémères, parfois pérennes ?

C'est l'intention du rituel que nous analysons dans ce chapitre. *Vous faites partie de l'histoire!* (VFPH) est un programme éducatif du Centre d'histoire de Montréal (CHM) réalisé dans le cadre de l'entente entre la Ville de Montréal et le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion du Québec²¹. Ce programme s'adresse aux classes d'accueil des établissements scolaires du secondaire de Montréal, fréquentées par de jeunes Québécois en processus d'apprentissage du français et de familiarisation avec la société québécoise²². Les jeunes à qui sont proposées les activités de VFPH ont entre douze et dix-sept ans et sont de toutes origines, comme d'ailleurs la population générale de la ville de Montréal²³. Créé en 2006, le programme VFPH touche annuellement 300 jeunes qui viennent d'arriver à Montréal.

21. Le Centre d'histoire de Montréal est un musée à mission éducative qui relève du Service de la culture de la Ville de Montréal et qui a le mandat de raconter l'histoire de Montréal du point de vue des Montréalais et Montréalaises, c'est-à-dire de ceux et celles qui ont vécu sur le territoire et qui ont « créé » la Ville, pour qu'elle devienne ce qu'elle est aujourd'hui. Sa mission est « de faire connaître, comprendre et apprécier de l'ensemble des Montréalais et des visiteurs, la ville d'aujourd'hui et la diversité de ses patrimoines, en montrant comment l'histoire des gens qui ont habité et qui habitent encore Montréal a façonné l'environnement urbain, laissé des traces et défini l'identité de la Métropole » (Leclerc 2020).

22. La Charte de la langue française de 1977 (communément appelée la « loi 101 ») est une loi définissant les droits linguistiques de tous les citoyens du Québec et confirmant le français comme langue officielle de la province. Depuis 1977, la Charte prévoit que les enfants doivent fréquenter l'école francophone jusqu'au terme de leurs études secondaires dans le réseau de l'enseignement public ou dans le réseau de l'enseignement privé subventionné.

23. Selon le recensement de 2016 (Statistique Canada), 34,4 % de la population montréalaise est d'origine étrangère et 7,3 % viennent d'arriver. Ce chiffre a sensiblement augmenté depuis le dernier recensement.

Le projet vise à faire découvrir aux élèves l'histoire de Montréal, pour ensuite les inviter à enquêter sur un « trésor de famille » qui relève souvent de leur patrimoine familial ou culturel. Pour ce faire, divers outils pédagogiques sont mis à la disposition des enseignants de classes d'accueil qui accompagnent les élèves pendant la totalité du projet, soit un cahier pédagogique, des fiches d'activités et un journal intitulé *Traces. Lieux. Mémoires*, qui sera remis à chaque élève à la fin du projet. Celui-ci est réalisé pendant l'année scolaire et dure huit semaines, entre octobre et mai. Les activités proposées (animation en classe, visite au musée, captation de témoignages, diffusion et médiation au musée par des événements et une exposition, mise en ligne sur le site Internet) visent à développer chez les élèves des connaissances relatives à l'histoire et au patrimoine culturel.

L'objectif principal du programme est

Faire découvrir aux élèves issus des communautés culturelles l'histoire de Montréal, leur ville d'adoption, en leur parlant entre autres d'immigration et de l'importance de leur patrimoine familial. Au cœur du projet: la recherche et le partage d'un trésor de famille, afin que chaque élève sente que son histoire fait partie de l'histoire de la ville (Ville de Montréal s.d.).

Le programme vise spécifiquement à ce que les élèves :

- prennent conscience de l'histoire de la Ville;
- se fassent reconnaître comme individus et comme membres d'un groupe (famille, communauté ethnoculturelle, résident de quartier, etc.);
- développent un sentiment d'appartenance à la Ville.

Les activités du programme se font en trois temps. La première étape consiste à initier les élèves au musée et à leur faire découvrir le rôle des objets et des témoignages dans un musée d'histoire, de même qu'à leur faire comprendre la ville de Montréal telle qu'elle est aujourd'hui en misant sur son histoire, ses patrimoines et les traces matérielles ou culturelles toujours visibles. La journée au musée est au cœur de cette étape. Lors de la deuxième étape, chaque élève doit choisir et présenter un objet de valeur de la famille, le « trésor de famille ». La troisième étape vise à mettre en valeur le travail des élèves. Pendant cette troisième étape, ces derniers partagent leur histoire avec l'ensemble des Montréalais, notamment par la diffusion de récits sur le site web du projet et dans le cadre d'une exposition et présentation au Centre d'histoire (voir photo 3.7)

PHOTO 3.7 : Exposition d'objets de valeur de l'histoire familiale



Source : Centre d'histoire de Montréal 2019 ©

Après avoir enquêté sur leur trésor (étape 2), rédigé un court texte et présenté celui-ci à leurs camarades de classe, les élèves entament l'étape de diffusion (étape 3). Sous réserve d'approbation de la part des parents, les textes, photos et vidéos des élèves sont intégrés au site Internet du CHM et rendus accessibles au grand public. Chaque classe sélectionne ensuite, en suivant ses propres critères, cinq trésors. Pour ceux qui sont retenus, les élèves sont invités à présenter à nouveau l'objet et son histoire, en étant cette fois filmés par le CHM en classe. Le matériel collecté sert à l'exposition *J'arrive à Montréal*, qui clôture le projet VFPH à la fin de l'année scolaire.

Ces dernières étapes, la diffusion web et plus spécifiquement l'exposition des trésors et de leur histoire au CHM, jouent un rôle central dans le processus, puisqu'elles marquent symboliquement l'entrée des récits dans l'histoire de la Ville, aussi bien comme espace social que comme espace physique ou territoire. Pendant la cérémonie de l'exposition, les discours présentés par les responsables du CHM et parfois par une élue de la Ville soulignent le fait que Montréal est composée de personnes d'origines diverses, mais que ce qui les réunit, c'est justement le fait d'appartenir à la ville.

Le vernissage est attendu avec impatience, tant par les enseignants que par les élèves²⁴. En plus de l'exposition des souvenirs et citations de ceux et celles qui ont participé, il y aura ce jour-là des discours, des performances artistiques et la présentation d'une vidéo rétrospective, mettant en vedette les différentes personnes dont la participation a rendu possible la « mise en public » (White 2006) des récits des jeunes. En arrivant dans l'espace de l'exposition, les élèves voient pour la première fois la façon dont leurs paroles ont été mises en scène, aussi bien dans les installations que dans les fiches individuelles qui ont été préparées pour l'occasion (voir photos en annexe). Ils se reconnaissent les uns les autres en circulant à travers l'exposition, qui est conçue de manière à encourager un passage non linéaire afin de faciliter les rencontres non seulement avec les objets, mais aussi entre les personnes qui la visitent.

Au début de la cérémonie, les élèves et les enseignants sont accueillis par les responsables du musée. Le directeur du musée prononce les premières paroles, évoquant l'histoire de la Ville de Montréal, une histoire marquée par la migration des Européens qui découvrent une région déjà peuplée par différentes communautés autochtones. Ensuite, il rappelle que l'intégration n'est pas un phénomène à sens unique; la société est elle aussi transformée par la migration. Avec un ton encourageant teinté de fierté, il explique que *Vous faites partie de l'histoire!* dépasse le cadre d'un simple programme scolaire: par leur participation au programme, les jeunes sont en train de transformer la ville. Puis, la chargée de projet prend la parole pour réitérer l'importance des souvenirs et témoignages proposés par les jeunes. Elle explique que ces jeunes apportent un bagage et que ce bagage fait partie de l'histoire de la ville. En insistant sur l'importance symbolique de l'exposition, les responsables du programme considèrent que l'on fait ainsi entrer la parole des nouveaux arrivants dans cette histoire (CHM s. d.).

Après une série de courtes performances artistiques exécutées par les élèves (chant, danse, instrument, slam), la vidéo rétrospective est projetée. Il y a des éclats de rire et des cris d'extase (souvent au sein de différents petits groupes soudés par l'amitié) quand un visage familier apparaît à l'écran. Ce moment de la cérémonie est probablement celui

24. Chaque année, le CHM organise environ cinq activités de vernissage pour accommoder environ 25 classes des différentes écoles qui ont participé au programme.

qui possède la plus grande intensité. Les images défilent et les élèves s'identifient en rappelant leur parcours, non seulement le malaise de se présenter devant les autres, mais aussi les rires et les pleurs, puisque l'apprentissage d'un nouveau contexte de vie n'est pas facile et la migration oblige à laisser une partie de soi en arrière. Après cela, tout le monde est invité à partager une collation et les élèves se promènent librement à travers l'exposition. Plusieurs d'entre eux et elles profitent de l'occasion pour se prendre en photo devant l'objet qu'ils ont choisi pour faire partie de l'exposition.

L'effet de la participation sur les élèves n'a pas fait l'objet d'une évaluation, mais dans les témoignages recueillis à la fin du processus et pendant le vernissage de l'exposition, ces derniers expriment un sentiment de fierté, se disant touchés par cette reconnaissance et cette possibilité d'accès à un lieu prestigieux comme un musée et par l'idée d'apporter leur contribution à l'histoire de la Ville. Certains des témoignages mentionnent aussi l'effet de rapprochement intergénérationnel suite à leur participation au programme.

Dans le rapport *Inclusive Cities in Canada* publié en 2005, on estime qu'une ville est inclusive lorsqu'elle « offre des opportunités pour le bien-être et le développement de tous les enfants, jeunes et adultes », permettant la promotion de tous et toutes dans les processus de décision qui affectent leur vie. Le gouvernement du Québec reconnaît que les villes sont devenues des actrices clés dans la mise en œuvre des politiques, des programmes et des actions visant l'inclusion sociale des personnes de toutes origines (gouvernement du Québec 2015). On observe que c'est souvent à l'échelle municipale que les pratiques et les politiques d'inclusion sont articulées (White 2018b). Plusieurs recherches le signalent, la ville, plutôt que l'État-nation, est l'échelle qui favorise le plus le rapprochement entre les porteurs d'origines diverses (Janssens et Zanoni 2008). Les villes, étant le lieu où ces personnes se rencontrent sur une base quotidienne, sont au premier plan dans les processus qui stimulent le sentiment d'appartenance à la société d'accueil (Rocher et White 2014). En ce sens, le projet VFPH permet de développer ce sentiment grâce à une approche qui met l'accent sur l'appartenance à l'échelle locale (White 2018b).

En mobilisant et réunissant les récits individuels des élèves, le programme VFPH pense l'inclusion sur le plan de l'identification au territoire. Il vise à rendre cette identification effective par l'insertion des

récits des jeunes dans l'histoire officielle de la ville. En même temps, le projet permet d'accéder, grâce à ces récits, à un portrait sociologique complexe de la diversité de parcours et d'expériences individuelles et familiales.

Ce processus d'identification s'opère surtout sur le plan symbolique, créant un cadre – dans le sens de Goffman (1974 [1967]) – qui modifie le rapport des individus au territoire et à leur environnement. L'identification symbolique au territoire (dont l'intention est de contribuer au sentiment d'appartenance) se produit à plusieurs niveaux :

- en visant l'acquisition de connaissances sur l'histoire et la composition de la ville (histoire des migrations, le patrimoine de la ville, interactions entre les habitants) ;
- en reconnaissant les jeunes comme étant à la fois des porteurs de tradition et bâtisseurs de l'avenir (le récit d'arrivée permet de mettre en lumière l'identité individuelle et le récit de l'objet met l'accent sur l'appartenance à son pays d'origine) ;
- en favorisant l'appartenance à Montréal (et non pas au Québec ou au Canada) et par le fait même, en leur donnant accès et en les invitant à participer à l'histoire de la ville : « faire partie de l'histoire ».

Pour favoriser le sentiment d'appartenance territoriale et civique, on peut dire que le projet permet également de mieux comprendre l'intersection des approches citoyennes et de cohabitation (White 2018a).

Plusieurs questions se posent par rapport à l'encadrement d'un programme de ce genre. Quels sont les effets – voulus ou non – d'une intervention qui impose un cadre fondé sur la mise en public des origines de jeunes issus de la migration récente ? Le programme fait la promotion d'un discours inclusif explicite dans sa mise en œuvre, mais en même temps, il peut créer un effet d'exclusion, puisqu'il cible ces jeunes en mettant l'accent sur leurs différences. Quel est le rôle du groupe majoritaire dans l'imaginaire d'appartenance à la ville²⁵ ? Quel est l'impact d'une initiative municipale financée par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion et implémenté dans les écoles publiques avec le mandat de faciliter l'inclusion des nouveaux

25. Depuis plusieurs années, le CHM recherche des financements pour mettre en œuvre le même programme dans des classes de jeunes non issus de la migration récente. Jusqu'à maintenant, ces tentatives ont échoué, probablement parce que les programmes de financement fonctionnent de façon très cloisonnée, séparant les populations en différents secteurs d'action (jeunes, femmes, autochtones ou encore personnes migrantes).

arrivants? Que disent et ressentent les élèves par rapport à leur participation au programme au fil du temps? Une chose est certaine: les villes qui s'embarquent dans la promotion des pratiques inclusives par l'histoire ne peuvent plus faire l'économie de la négocier avec ceux qui en étaient exclus et qui, tous les jours, y contribuent et la transforment.

Le Gala des Nouveau-Nés à Saint-Michel, Montréal*

Chaque État possède un régime de citoyenneté fixant les règles qui permettent de distinguer ceux et celles qui ont la citoyenneté de ceux et celles qui ne l'ont pas (Jenson 2001). Pourtant, dans les métropoles marquées par ce que l'on peut appeler la *super-diversité* (Vertovec 2007), force est de constater qu'il est possible de mener une vie citoyenne active sans pourtant posséder le statut légal de citoyenneté. Il est donc important de réfléchir aux particularités de leur statut ainsi que d'analyser le rôle des institutions politiques et sociales quant à leur inclusion dans la société d'accueil (Gaudet 2018). La ville, lieu privilégié d'accueil, joue un rôle important dans l'inclusion de ces nouveaux arrivants (White 2018b). Selon Franz Benjamin, ancien conseiller municipal de la Ville de Montréal, si la ville, en tant qu'institution politique et collectivité, ne parvient pas à les inclure, c'est l'État qui échoue. Il est d'avis que l'inclusion ne concerne pas seulement les adultes, mais doit commencer dès l'enfance (Benjamin 2018). C'est avec ce regard que le présent chapitre se penche sur *Le Gala des Nouveau-Nés* qui a lieu depuis vingt ans à Montréal, dans le quartier Saint-Michel. Ce rituel implique non seulement les nouveau-nés et leur famille, mais tous ceux et celles qui font partie de la communauté et qui font de ce quartier un milieu de vie avec sa propre histoire et ses propres dynamiques.

Autrefois terres agricoles, le quartier Saint-Michel, anciennement le village Saint-Michel-de-Laval²⁶, se développe grâce aux manufactures et à l'exploitation de carrières²⁷. La crise économique des années 1980 entraîne la fermeture de plusieurs d'entre elles, qui se verront transformées en site d'enfouissement des déchets et de dépôt à neige (en hiver); cela a eu pour conséquence l'émergence des problématiques

* La première version de cette étude de cas a été écrite par Isabelle Comtois.

26. Le village Saint-Michel-de-Laval sera annexé à la ville de Montréal en 1968.

27. Les anciennes carrières Miron et Francon couvrent près de 40 % de la superficie du quartier.

sociales importantes liées à la pauvreté et à l'exclusion (GdT 2004). On observe un nouveau dynamisme dans le quartier au tournant des années 2000, avec, entre autres, l'installation du siège social du Cirque du Soleil et de la Cité des arts du cirque (Tohu).

Le quartier Saint-Michel se distingue avant tout par son caractère jeune et familial. Selon les données du recensement de 2016, plus du tiers de sa population a moins de vingt-quatre ans et plus d'une famille sur cinq compte plus de trois enfants (Gagnon 2018)²⁸. Le quartier est considéré comme défavorisé, selon plusieurs indicateurs sociaux et économiques (GdT 2004). Plus du tiers de la population vit avec de faibles revenus et le taux de monoparentalité avoisine les 40 %; des chiffres qui sont sensiblement supérieurs aux moyennes montréalaises. Le quartier se classe au 16^e rang au Canada quant au taux de pauvreté infantile, tandis que la circonscription électorale de Saint-Léonard–Saint-Michel est la troisième circonscription la plus pauvre au Québec (Khanna et Meisner 2018).

Le quartier Saint-Michel représente pour nombre de migrants un territoire d'accueil ou de passage. Au cours des décennies 1950 et 1960, la ville de Saint-Michel connaît une forte croissance de sa population par l'installation d'hommes et de femmes venus du sud de l'Italie (Girouard et Bourque 2015). L'arrivée de personnes migrantes haïtiennes et réfugiées du Sud-Est asiatique dans les années 1980 et la migration maghrébine durant ces dernières années font de Saint-Michel un quartier où cohabite plus d'une soixantaine de communautés d'origine différentes et plus de la moitié de sa population est née à l'étranger²⁹. Environ 15 % de sa population migrante ne possède pas la citoyenneté canadienne (Ville de Montréal 2018b). Malgré cette diversité, les habitantes et les habitants se disent satisfaits de la vie de quartier et considèrent Saint-Michel comme leur territoire d'appartenance (Gagnon 2018).

Le quartier a une longue tradition de lutte citoyenne et d'action communautaire pour améliorer la qualité de vie. En effet, la pollution occasionnée par l'exploitation des carrières et leur transformation en

28. En comparaison, 28 % de la population générale montréalaise est âgée de moins de vingt-quatre ans et environ 16 % des familles montréalaises comptent plus de trois enfants (Gagnon 2018).

29. En comparaison, 34,4 % de la population montréalaise est née à l'étranger.

site d'enfouissement des déchets et de dépôt à neige ont mobilisé un fort mouvement de contestation michelois, et ce, depuis plusieurs décennies. Si les efforts de lutte contre la pauvreté sont marqués dans les années 1960-1970 par une forte présence de l'Église catholique et des services publics, les années 1980-1990 se distingueront par une plus grande implication des organismes communautaires. Depuis les années 1990, les différents paliers gouvernementaux, les organismes communautaires, les institutions publiques, les milieux culturels et des affaires ainsi que plusieurs habitants se réunissent régulièrement autour de la table de quartier, *Vivre Saint-Michel en santé*, pour conjuguer les actions du développement social sur ce territoire (Chevrier et Panet-Raymond 2013)³⁰. Le mieux-être des enfants et de leur famille, de la grossesse à l'entrée à l'école, constitue l'une des priorités d'action de cette table (VSMS 2018). Reposant sur le développement des capacités d'agir des personnes et de la collectivité, cette tradition d'implication citoyenne non seulement s'inscrit dans une perspective d'amélioration de la qualité de vie sur ce territoire, mais vise également à développer un sentiment d'appartenance et d'appropriation du quartier (Chevrier et Panet-Raymond 2013: 69).

Dans ces dynamiques d'activités visant la création d'un sentiment d'appartenance se situe aussi *Le Gala des nouveau-nés*³¹. Cet événement, qui célèbre son vingtième anniversaire en 2019, se déroule chaque année au mois de mai. À ses débuts, il avait lieu au sein de deux organismes du quartier, la Maison d'Haïti et Mon Resto Saint-Michel, tous deux porteurs du projet Bedondaine, qui a pour objectif de favoriser chez la femme enceinte en situation de précarité un « accompagnement personnalisé, un soutien en sécurité alimentaire et les moyens d'intégrer le continuum des services en périnatalité du quartier » (VSMS 2018). Au tournant des années 2010, l'organisme Mon Resto Saint-Michel devient l'unique porteur du projet.

Le Gala des nouveau-nés est une cérémonie d'accueil de ces nouveau-nés, mais également de leur famille en tant que membres à part entière de la collectivité micheloise. *Le Gala* sert à faire connaître aux familles l'ensemble des ressources en périnatalité disponibles dans

30. La tradition québécoise de la concertation – dont le mécanisme des tables de quartier est un exemple – est bien établie, mais peu étudiée.

31. Le gala des Nouveau-Nés s'adresse aux bébés dans leur première année de vie.

le quartier. Pour les familles et notamment les mères qui s'impliquent dans son organisation, l'événement s'inscrit dans une volonté de briser leur isolement, de renforcer leur capacité d'agir et leur estime de soi, et, bien entendu, de développer un sentiment d'appartenance au quartier. L'organisation de cette cérémonie repose donc sur l'implication et l'appropriation par tout le monde, aussi bien les institutions, les organismes communautaires que les personnes vivant dans le quartier (Chouaiby 2019).

L'événement porté par la collectivité est également pris en charge par un comité organisateur composé d'une dizaine de mères ayant participé aux programmes Bedondaine et Relevailles³², ainsi que d'une femme enceinte inscrite dans l'un des programmes. Celle-ci deviendra la détentrice de la mémoire collective et aura pour mission de la transmettre aux nouveaux membres du comité et de leur offrir son soutien lors de la prochaine édition. Ces mères, accompagnées par la coordonnatrice du projet, prennent sous leur responsabilité la planification, l'inscription des nouveau-nés ainsi que l'animation de *Le Gala des nouveau-nés*. Elles choisissent le ou la porte-parole qui les accompagnera à l'animation et rédigent les grandes lignes de son discours. Elles rencontrent également les intervenants et les intervenantes du quartier et expliquent les attentes qu'elles ont vis-à-vis d'eux à la lumière de la programmation qu'elles ont élaborée. Enfin, elles accueillent et offrent leur aide aux familles lors de la soirée de *Le Gala des nouveau-nés*, en plus de l'animer et de servir les repas.

Parmi les motifs évoqués par les mères qui se sont impliquées dans ce comité organisateur et que nous avons rencontrées, on observe le besoin de briser leur isolement, de se sentir utile socialement (surtout face à de nombreux problèmes de chômage) et de se familiariser avec la vie au Québec. À la suite de leur implication dans cet événement, plusieurs d'entre elles poursuivront leur engagement au sein de *Mon Resto* ou d'autres organismes du quartier, entameront des démarches pour trouver un emploi, démarrer leur entreprise ou encore effectuer un retour aux études. Pour ces mères, le fait de s'impliquer activement dans la réalisation de cet événement s'inscrit donc dans une démarche d'inclusion sociale et économique.

32. Le projet Relevailles vise à offrir un soutien à domicile pré et postnatal aux mères issues de la migration afin de favoriser un attachement sécurisant (VSMS 2018).

Le déroulement des soirées du *Gala des Nouveau-Nés* suit un scénario précis. Chaque édition accueille entre 40 et 50 nouveau-nés accompagnés de leurs parents, de leurs frères et sœurs, et parfois de l'un des grands-parents. Si la programmation se modifie d'année en année, au gré des souhaits du comité organisateur, il est possible de distinguer sept moments dans le déroulement du *Gala ds Nouveau-Nés*: l'accueil des nouveau-nés et leur famille, le discours de bienvenue, un partage autour des rituels de naissance, le service du repas, la présentation des services en périnatalité, le discours des élus ainsi que l'événement de clôture de la soirée.

Dès leur entrée, il est possible d'observer que cette cérémonie revêt une importance toute spéciale pour les familles qui y ont été conviées. Mélange entre la solennité de l'événement et un sentiment de fierté, parents et enfants ont porté une attention particulière à leur habillement, certains auront revêtu les vêtements traditionnels de leur pays d'origine. Les nouveau-nés et leur famille sont tous accueillis par une mère du comité, qui s'assurera qu'ils sont confortablement installés à leur table. Si *Le Gala des Nouveau-Nés* est un événement festif, il s'agit également d'un moment privilégié pour offrir un répit aux parents. Ainsi, l'animation prendra en charge les frères et les sœurs du nouveau-né et leur réservera une programmation toute spéciale pour la soirée. Lors de l'édition 2018, les enfants présentèrent un spectacle de chansons et de danse, spécialement préparé pour leurs parents à la fin de la soirée.

La cérémonie est assurée par une animation conjointe entre les membres du comité et le ou la porte-parole. Cette personne, spécialement choisie par le comité comme modèle inspirant de l'autorité, les accompagnera et les soutiendra tout au long de la soirée. Si l'animation est essentiellement assurée par les membres du comité, le rôle du ou de la porte-parole consiste à marquer le début de la cérémonie par un court discours de bienvenue. Sera ensuite présenté l'historique du *Gala des Nouveau-Nés* et sera soulignée individuellement la participation de l'ensemble des personnes impliquées dans son organisation (membres du comité organisateur, bénévoles et partenaires). La présentation du déroulement de la soirée est assurée par les membres du comité, lesquels assureront aussi l'animation lors des transitions entre les différents moments de l'événement.

S'ensuit un partage des rituels autour de la naissance. Selon les éditions, ce partage peut prendre la forme de capsules vidéo où les membres

du comité présentent les rituels de naissance de leur pays d'origine (soins de la maman et du bébé, présentation du bébé à la famille, plats festifs et mets pour donner des forces à la maman) ou le chant par un ancien conseiller municipal ou les pères de berceuses de leur pays (Chouaiby 2019; Girouard 2014). Ainsi, une attention particulière est accordée à l'importance de l'implication des pères dans les soins donnés aux nouveau-nés. En 2017, une courte pièce de théâtre abordant ce sujet, montée par le comité organisateur et la joujouthèque du quartier, a été présentée.

Un repas est ensuite offert pour célébrer la naissance des bébés. Ce moment est l'occasion pour les familles de rencontrer avec d'autres parents partageant les mêmes expériences. *Le Gala des Nouveau-Nés* offre également l'occasion aux parents de rencontrer les intervenants et les intervenantes et de prendre connaissance des différentes ressources liées à la périnatalité dans le quartier. Ces derniers jouent donc, lors de cette soirée, un rôle de facilitation et, parfois, d'accompagnement pour les familles, qui ignorent souvent les ressources disponibles dans le quartier, ou qui éprouvent certaines réticences à aller cogner à la porte des organismes communautaires. Chaque famille se verra remettre des documents sur les services de quartiers de Saint-Michel et une brochure sur les soins des nouveau-nés.

Événement festif, *Le Gala des Nouveau-Nés* est aussi une cérémonie d'accueil de nouvelles citoyennes et de nouveaux citoyens dans le quartier. Le député provincial, la mairesse de la Ville et le conseiller de l'arrondissement prennent tour à tour la parole pour souhaiter la bienvenue aux nouveau-nés. Pour sa part, le conseiller municipal annonce qu'il remettra un certificat symbolique de nouveau citoyen, nouvelle citoyenne, de Saint-Michel à tous les nouveau-nés présents. Ce geste d'accueil s'inscrit également dans une volonté de rassurer les parents sur le fait qu'ils ne sont pas seuls; que les organismes communautaires, les institutions publiques et l'ensemble de la collectivité vont «porter avec eux» le développement et l'épanouissement de ce «nouveau citoyen» (Benjamin 2018).

Pour souligner l'importance que l'arrondissement accorde à ces nouveaux citoyens, le conseiller annonce que chaque nouveau-né recevra un livre, fruit d'une collaboration avec la bibliothèque du quartier, et qu'un arbre sera planté en l'honneur de l'enfant. Ce dernier engagement municipal participe à la fois au rituel d'inclusion des nouveau-nés

dans le quartier et à la sensibilisation des parents à l'un des enjeux environnementaux importants, soit la lutte contre les îlots de chaleur³³. Par ce message, le conseiller indique aux parents, dont certains ne détiennent pas la citoyenneté canadienne, qu'ils sont également des membres à part entière du quartier et peuvent jouer un rôle actif dans la collectivité micheloise. La présence de femmes d'hommes élus lors de cette soirée revêt une importance symbolique pour plusieurs parents, car elle les remplit d'une certaine fierté et contribue au développement d'un sentiment d'appartenance à cette collectivité.

Après avoir partagé ce moment de recueillement, *Le Gala des Nouveau-Nés* se termine dans une atmosphère festive, avec la présentation d'un petit numéro préparé par les fratries des nouveau-nés et par une soirée dansante pour les parents. Chaque famille repartira avec des sacs-cadeaux comprenant des jouets et des produits de soins pour bébé. Fatima Chouaiby (2019), coordonnatrice du projet, souhaite que ces familles, en plus d'avoir passé une agréable soirée, quittent la cérémonie avec le sentiment de fierté à la fois d'être parent et résident de Saint-Michel.

Cette tradition de quartier montréalaise constitue un rituel d'inclusion urbain. Comme dans toutes les pratiques rituelles d'ici et d'ailleurs, les différents acteurs de la communauté (en l'occurrence, les habitants du quartier) se réunissent annuellement pour soulever certains enjeux et souligner certaines valeurs. Différents membres de la communauté s'organisent pour réaffirmer, durant l'événement, ces valeurs partagées (solidarité économique et sociale, lutte contre la pauvreté, reconnaissance de la diversité, participation citoyenne) afin d'assurer le renouvellement et la reproduction de la communauté. Dans ce sens, le fait que la cérémonie implique des familles, et surtout des nouveau-nés, est loin d'être anodin.

Comme toute pratique rituelle, *Le Gala des Nouveau-Nés* met en évidence un rapport à l'espace (dans ce cas-ci, le quartier Saint-Michel) et un rapport au temps (les nouveau-nés représentent le quartier futur). Les officiants utilisent des objets (livres, arbres, guides) pour outiller symboliquement les parents et les enfants dans la quête d'une participation

33. Classé au deuxième rang sur les 19 arrondissements de Montréal pour la densité de sa population, l'arrondissement Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension souffre beaucoup des îlots de chaleur.

sociale plus large. Si le corps des nouveau-nés arrive à la cérémonie dans un état liminal (ni québécois ni migrant), ils sont transformés à la sortie : ils sont tous devenus michelois. Évidemment, cette appartenance n'est pas fondée sur les origines ni sur des catégories juridiques, mais sur leur présence physique et sur l'adhésion à une série de valeurs qui visent à rendre Saint-Michel un lieu de choix où vivre et vieillir.

Le Gala des Nouveau-Nés est particulier, même dans le contexte montréalais, qui possède une multitude de traditions locales de lutte contre la discrimination visant à privilégier un sentiment d'appartenance à la ville. C'est une pratique qui émerge du bas (notamment inspirée des milieux de concertation, qui sont porteurs de l'action sociale et publique) et parvient à rassembler les acteurs de différents milieux (associatif, municipal, citoyen). De plus, il s'agit d'une tradition qui va au-delà de la démarche citoyenne traditionnelle, et ce, sur deux plans. Premièrement, elle reconnaît autant l'identité citoyenne que le statut juridique de citoyenneté, geste primordial en contexte de super-diversité, où des personnes de différents statuts légaux doivent négocier leur cohabitation et aussi l'accès aux services sociaux. Deuxièmement, elle reconnaît explicitement les origines et les traditions des différentes communautés qui composent la vie du quartier (notamment par la présentation des rituels de naissance dans les pays d'origine), une pratique qui serait plus difficile à imaginer dans les régimes de citoyenneté de type républicaine (White 2018a).

4

Rituels et dynamiques d'inclusion territoriale

Les huit cas d'étude que nous venons de présenter ont de nombreux éléments en commun. Ce sont tous des événements qui visent à produire un sentiment d'appartenance à une communauté liée à un territoire. Mais les différences entre eux sont également importantes, notamment en ce qui concerne la source d'inspiration du rituel et le récit dévoilant son potentiel inclusif. Afin d'avoir une compréhension plus approfondie du phénomène, nous proposons une analyse comparative des similitudes et des différences entre les cas que nous avons déjà présentés.

Différences et similitudes des rituels urbains d'inclusion territoriale

Les trois événements genevois mobilisent des territoires d'appartenance différents (et ambivalents). *L'Escalade* s'adresse aux Genevois et Genevoises. Sa force réside dans l'accessibilité universelle du rituel ; sa faiblesse est qu'elle se concentre sur le petit territoire de la Genève suisse, en excluant ceux et celles qui habitent le Grand Genève, en particulier ceux qui vivent de l'autre côté de la frontière nationale. *Les Fêtes de Genève* évoquent, pour des raisons économiques, une communauté internationale et territoriale large ; elles aspirent à susciter, sans grand succès, un sentiment d'identification à Genève de la part d'un groupe abstrait de personnes. Quant à *La Saga des Géants*, non seulement elle est explicitement ouverte à l'ensemble de la population

genevoise, y compris l'agglomération genevoise – le Grand Genève –, mais en plus elle ne se fonde pas sur un récit d'exclusion.

Les cas analysés à Turin, *La Baignade* dans les fontaines et *La Saint-Jean*, concernent le même territoire de la ville de Turin, mais ciblent des publics différents: la population en générale pour *La Saint-Jean*, une génération de jeunes adolescents et de jeunes adultes pour *La Baignade*. Quant au récit entourant *La Saint-Jean*, on observe une orientation historique, qui englobe un aspect d'interdépendance entre la ville et la campagne aujourd'hui moins visible. À la dimension historique s'ajoute la dimension religieuse, même si elle se borne à des échanges limités entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique qui gouvernent la ville. Cependant, et par contraste, cette dernière souligne la dimension profane de la fête, qui lui est bien complémentaire. *La Baignade* montre en revanche une absence de récit explicite, mais bien une manifestation de joie à vocation de transgression et d'émancipation.

Les trois cas situés à Montréal désignent leur territoire de référence de manière différente: *Les Tam-Tams* privilégient un récit ancré dans un territoire *a priori* bien défini du point de vue du lieu du rituel, mais cosmopolite dans le discours, et donc colportant implicitement l'idée de Montréal comme ville d'accueil qui ne se limite pas à sa géographie locale. *Vous faites partie de l'histoire!* partage le récit de l'accueil des différences en se focalisant sur les jeunes nouvellement arrivés et, surtout, sur le rapport au passé familial et le parcours de migration personnel. Le territoire d'inclusion explicitement thématiqué est Montréal. Le dernier cas, *Le Gala des Nouveau-Nés* à Saint-Michel, se concentre sur un territoire assez localisé, un quartier de Montréal, et vise, par le biais d'un rituel dédié aux nouveau-nés, à inclure toute la population du quartier, indépendamment des origines de chacun (voir Tableau 4.1).

Les huit cas permettent de comprendre quels sont les ingrédients nécessaires pour que les rituels urbains favorisent l'inclusion territoriale. Tout d'abord, il faut souligner la présence ou non d'un récit et son contenu. L'absence de récit – il fait défaut à *Les Fêtes de Genève* et à *La Baignade* de Turin – où le contenu et le public visé excluent une partie de la population et affaiblissent du coup les effets du rituel sur l'inclusion. Typiquement, le récit de *L'Escalade* à Genève peine à se libérer de son image d'événement antifrçais. De même, quand un public spécifique est visé, comme dans le cas de *Vous faites partie de l'histoire!*, qui s'adresse aux jeunes qui viennent d'arriver à Montréal, l'effet d'inclusion

est marqué par une asymétrie liée au fait qu'il s'agit d'une population spécifique et donc distincte du reste de la population. On peut également observer cela dans les politiques d'intégration, parce que lorsque l'on cible des communautés ou populations spécifiques, il y a toujours un risque de stigmatisation. Hormis quelques nuances, les autres cas analysés n'émettent pas, dans leur récit, de consignes sur qui peut et qui ne peut pas participer au rituel. L'inclusion territoriale est ainsi au centre des récits de *La Saga des Géants* à Genève, de *La Saint-Jean* à Turin et de deux rituels de Montréal, à savoir *Vous faites partie de l'histoire!* et *Le Gala des Nouveau-Nés*.

Entre ces récits explicites, nous constatons néanmoins une différence importante, à savoir l'adaptabilité du contenu du récit. Le récit de *La Saga des Géants*, même s'il est entièrement fictif, a le potentiel de favoriser l'identification à un territoire plus vaste. Il raconte l'histoire d'une autre Genève et d'une autre époque, et permet ainsi l'inclusion sans qu'il soit nécessaire de venir d'un lieu spécifique. Une autre force de ce récit est qu'il peut être raconté aux autres comme un mythe inventé – et sa beauté réside dans le fait qu'il est sciemment inventé, transmis et partagé. Il s'agit d'un récit explicitement inclusif. Il en va de même pour *Vous faites partie de l'histoire!* et *Le Gala des Nouveau-Nés*. Dans ces deux derniers cas, l'idée est de faire participer les nouveaux arrivants et les nouvelles arrivantes à la définition du récit de l'histoire de Montréal. Au contraire, dans les événements plus traditionnels (*La Saint-Jean*, *L'Escalade*), mais aussi dans *Les Tam-Tams*, les récits sont très peu malléables, malgré leur apparence d'ouverture.

Sur le plan de l'organisation concrète des rituels, *L'Escalade* est le plus stable des huit cas. Il n'a pas connu de remises en cause ni de changements importants ces dernières années. *L'Escalade* mobilise des organismes publics, mais aussi des bénévoles, des organisations de la société civile et des acteurs économiques en tant que bailleurs de fonds. De plus, il s'agit d'un événement annuel, créant ainsi des attentes et renouvelant l'offre d'inclusion territoriale à tous ceux et celles qui habitent la Ville et le Canton de Genève. De façon similaire, *La Saint-Jean* à Turin se fonde sur un large nombre d'acteurs étatiques, économiques et civils, mais vit aussi au rythme de la politique, qui cherche à lui donner sa propre couleur, au risque de désintéresser la population. *Le Gala des Nouveau-Nés* est aussi une fête annuelle organisée par un ensemble d'acteurs qui se veulent représentatifs de la réalité du quartier.

TABLEAU 4.1 : Vue descriptive et comparative des huit rituels

| Cas | Genre de rituel | Récit d'inclusion | Mémoire et références | Organisateurs principaux | Éléments rituels | Fréquence |
|---|--|--|--|--|---|---|
| Les fêtes de Genève | Série d'événements. Élément principal : le feu d'artifice, rite territorial | Pour tous les habitants de l'agglomération genevoise, pour les touristes | Pas d'éléments commémoratifs ; Genève internationale comme référence | Événement organisé principalement par le secteur économique (touristique) | Émotionnalité pendant le feu d'artifice | Événement annuel (à quelques exceptions près) |
| L'Escalade (Genève) | Série d'événements, un défilé (avec costumes) ; rite territorial | Pour les habitants de la ville et du canton de Genève | Histoire de l'indépendance de Genève ; Genève protestante comme référence | Événement organisé par des associations privées en collaboration avec des organismes publics | Éléments carnavalesques ; feu de joie ; marmite en chocolat symbolique | Événement annuel avec une narration précise |
| La Saga des Géants (Genève) | Événement de théâtre mobile dans les rues de Genève ; rite territorial | Pour tous les habitants de l'agglomération genevoise | Histoire fictive de Genève ; personnes de tous horizons comme référence | Événement organisé par la Ville de Genève en collaboration avec des groupes d'artistes | Éléments émotionnels, dramaturgie précise | Événement unique |
| La Baignade dans les fontaines (Turin) | Événement d'un jour dans le centre historique (et politique) de la ville (sur des places avoisinantes avec des fontaines) ; rite générationnel | Pour toute la population estudiantine (notamment de fin d'études) | Pas d'histoire explicite ; défi du pouvoir, de l'interdit | Auto-organisation estudiantine via les médias sociaux | Éléments émotionnels, physique (eau) ; rite de passage avec des éléments répétitifs | Événement annuel |
| La Saint-Jean (Turin) | Série d'événements (par ex. un défilé et un spectacle de lumière de nuit) ; rite territorial, rite religieux | Pour tous les habitants de l'agglomération | Histoire religieuse, politique et agricole de Turin et son <i>hinterland</i> | Commune de Turin avec l'Église catholique et des associations culturelles | Éléments émotionnels avec des moments symboliques (les masques, le pain, le taureau, le spectacle de lumière) ; dramaturgie précise | Événement annuel |

TABLEAU 4.1 : *Suite*

| Cas | Genre de rituel | Récit d'inclusion | Mémoire et références | Organisateurs principaux | Éléments rituels | Fréquence |
|---|---|--|---|--|--|---|
| Les Tam-Tams (Montréal) | <i>Jam session</i> ; période d'été ; atmosphère artistique et bohème ; rite territorial ; rite de passage de compétences artistiques ; rite de passage de saisons ; atmosphère de transgression | Pour tous, indépendamment des origines (discours cosmopolite) ; inclusion par l'apprentissage ; rituel de passage de compétences (apprentis/maîtres) | Pas d'histoire explicite ; discours de valorisation des différences ; récit de bienvenue à l'été ; discours écologiques | Communautés artistiques avec tolérance municipale et concertation mixte | Éléments émotionnels : danse, drogoue, transe. Objets rituels (tam-tams et autres instruments), habillement bohème | Rencontres hebdomadaires durant l'été (du printemps à l'automne) |
| Vous faites partie de l'histoire! (Montréal) | Partage du récit d'arrivée et du récit du parcours de migration personnel ; organisation et réalisation d'une exposition ; rite territorial ; rite générationnel avec « trésor » familial | Reconnaissance de la diversité de la ville ; accueil des nouveaux arrivants, récit de ville composée de personnes nées ailleurs | Récit de Montréal ville carrefour des migrations et des origines diverses, mémoire familiale par objet-trésor | Ville de Montréal (Centre d'histoire), en collaboration avec les commissions scolaires et le ministère chargé de l'immigration | Ouverture de l'exposition ; présentation de soi dans les classes ; l'objet trésor de la famille | Exposition ouverte durant l'année ; activités de préparation pendant plusieurs mois de l'année scolaire |
| Le Gala des Nouveaux-Nés (Montréal) | Fête annuelle impliquant la population et les nouveau-nés du quartier ; rite générationnel et territorial, présence du milieu associatif et des autorités municipales | Reconnaissance de la diversité du quartier, indépendamment des origines, transmission de valeurs aux jeunes | Récit sur la richesse du quartier grâce à la différence des origines, transmission intergénérationnelle | Associations de quartier, avec le soutien de la Ville de Montréal | Éléments émotionnels liés à la reproduction d'un baptême, discours aux bébés et à leur famille et partage d'un dîner | Événement annuel |

TABLEAU 4.2 : Dynamique territoriale des rituels – éléments conceptuels de l'analyse

| Cas | Inclusion/exclusion | Dynamique de bas en haut/ de haut en bas | Récit | Effets transformateurs sur les participants | Régularité du rituel |
|---|---|---|------------------------|---|---|
| <i>Les Fêtes de Genève</i> | Implicitement exclusif | De haut en bas | Pas de récit explicite | Forts | Implicite et rite d'inclusion territoriale |
| <i>L'Escalade (Genève)</i> | Explicitement exclusif | De bas en haut ; collaboration avec l'État local | Récit interchangeable | Faibles | Explicite et rite d'inclusion territoriale |
| <i>La Saga des Géants (Genève)</i> | Explicitement inclusif | De haut en bas ; collaboration avec l'État local | Récit ouvert | Faibles | Pas de répétition et rite d'inclusion territoriale |
| <i>La Baignade dans les fontaines (Turin)</i> | Implicitement exclusif | De bas en haut ; tolérance de la part du gouvernement local | Pas de récit explicite | Forts | Implicite et rite de passage |
| <i>La Saint-Jean (Turin)</i> | Implicitement inclusif | De haut en bas ; collaboration avec la société civile organisée | Récit interchangeable | Forts | Explicite ; rite d'inclusion territoriale ; éléments symboliques et religieux |
| <i>Les Tam-Tams (Montréal)</i> | Implicitement inclusif | De bas en haut ; négociation avec le gouvernement local | Récit interchangeable | Forts | Implicite ; passage des saisons |
| <i>Vous faites partie de l'histoire: (Montréal)</i> | Explicitement inclusif avec facteurs d'exclusion implicites | De haut en bas | Récit ouvert | Faibles | Implicite ; rite de passage |
| <i>Le Gala des Nouveaux Nés (Montréal)</i> | Explicitement inclusif (quartier) avec facteurs d'exclusion implicite | De bas en haut ; collaboration entre différents acteurs | Récit ouvert | Forts | Explicite ; rite de passage |

Si *Les Fêtes de Genève* sont également un événement annuel, elles sont organisées en grande partie par le secteur économique et touristique. Les structures issues de la société civile ne font pas partie de l'organisation et les acteurs étatiques soutiennent logistiquement *Les Fêtes de Genève*. C'est peut-être aussi à cause de cette implication modeste de la part d'autres acteurs que *Les Fêtes* sont perçues comme un événement en perte d'importance destiné uniquement à promouvoir des intérêts économiques. Elles ne créent pas d'inclusion territoriale, mais seulement, dans l'imaginaire d'une partie de la population, des bénéfices économiques. Pour cette raison, elles sont considérées comme ambivalentes, comme l'a révélé le vote de mars 2018 sur leur avenir.

Les Tam-Tams et *La Baignade* sont, par leur répétitivité, mais aussi par leur spontanéité organisationnelle, à la fois populaires, mobilisateurs et fragiles, car acceptés et tolérés par le pouvoir public, mais sans garantie de stabilité à moyen ou long terme. En matière de légitimation politique, *Vous faites partie de l'histoire!* offre un contraste avec ces deux cas, puisqu'il s'agit d'un événement lié aux écoles, expression d'une volonté politique, mais relativement distant d'une implication spontanée ou d'implication d'une large partie de la société organisée, civiquement ou économiquement. *La Saga des Géants* est plus inclusive en matière de participation et de développement du sentiment d'appartenance, mais elle n'a pas la cyclicité nécessaire pour établir un nouveau récit d'appartenance sur le moyen ou long terme.

L'Escalade, *Vous faites partie de l'histoire!* et *La Saga des Géants* permettent aux participants de garder une distance émotionnelle durant une partie importante de l'événement par le simple fait que l'on peut y assister sans s'y impliquer. Cette distance émotionnelle d'un public curieux, pas impliqué directement dans la réalisation de l'activité n'est pas possible dans les autres rituels analysés. Ces autres rituels engagent les émotions et provoquent un sentiment de liminalité transformateur, notamment par l'implication de son propre corps: la charge émotive et l'émerveillement sont très marqués lors des feux d'artifice et des spectacles des lumières durant la fête de *La Saint-Jean* à Turin ou *Les Fêtes de Genève*. Les sens sont fortement sollicités, la vue, bien sûr, mais aussi l'odorat, le toucher: l'odeur de brûlé, les vibrations du corps lors des explosions sont des éléments typiques de ces feux, qui ne permettent pas la distanciation. Par l'élément rituel du feu d'artifice, ces

deux fêtes créent, au moins le temps du spectacle, un mélange de stupeur, de crainte et d'émerveillement, et ont un effet transformateur par le simple fait de partager un moment de « sublime technologique » (de Mul 2011). *La Baignade* par l'eau, *Les Tam-Tams* par le rythme et la danse, *Le Gala des Nouveau-Nés* par le rituel festif de présentation de soi-même sont totalement impensables sans l'implication émotionnelle des personnes qui y participent, qui les suspend et transforme durant l'événement même.

L'Escalade et *La Saga des Géants*, et dans une moindre mesure *Vous faites partie de l'histoire!*, charrient également des éléments d'émotivité et de transformation – des éléments liminoïdes; toutefois, ils ne sont pas concentrés dans un seul événement, mais plutôt répartis sur une plus longue période, ce qui affaiblit leur effet transformateur (voir tableau 4.1).

Une proposition de typologie

En recourant aux méthodes comparatives fondées sur une logique booléenne de classement de caractéristiques (Ragin 1987), nous avons procédé à une typologisation qui nous a permis d'abord de grouper, ensuite d'ordonner les rituels analysés dans le cadre de ce projet. Dans la logique booléenne, la présence de la caractéristique donne lieu à l'attribution de la valeur 1, l'absence à la valeur 0. Les différences que nous avons mises en évidence sont les suivantes :

- L'orientation explicite à l'inclusion (valeur 1) (caractéristique 1)
- L'orientation implicite à l'inclusion (valeur 1) (caractéristique 2)
- Une logique d'organisation du bas vers le haut (valeur 1) ou du haut vers le bas (valeur 0) (caractéristique 3)
- Une logique d'organisation coopérative entre tous les acteurs, impliquée ou tolérée par les autorités (valeur 1) (caractéristique 4)
- Un récit explicite lié au rituel (valeur 1) (caractéristique 5)
- Un récit malléable (valeur 1) ou stable (valeur 0) (caractéristique 6)
- La mobilisation du corps fort (valeur 1) ou faible (valeur 0) (caractéristique 7)
- La récursivité présente (valeur 1) ou absente (valeur 0) (caractéristique 8)
- La ritualisation explicite d'un passage (valeur 1) (caractéristique 9)
- La ritualisation implicite d'un passage (valeur 1) (caractéristique 10)

L'analyse de nos huit cas selon ces caractéristiques et cette logique est résumée dans le Tableau 4.3. Ce qui ressort de ce tableau comparatif est quatre constellations de caractéristiques similaires :

- *La Saint-Jean* à Turin partage huit caractéristiques sur dix avec *L'Escalade* à Genève. Nous appellerons ce type de rituel *traditionnel*.
- *Le Gala des Nouveau-Nés* a aussi des similitudes avec ces deux événements traditionnels, mais partage plus de caractéristiques avec *La Saga des Géants*. Nous appellerons ce rituel *récit ouvert*.
- Un troisième groupe est composé, sans surprise, des *Tam-Tams* de Montréal et de *La Baignade* dans les fontaines à Turin (avec huit caractéristiques partagées). Nous appellerons ce rituel *spontané*.
- Finalement, le dernier groupe est composé de *Les Fêtes de Genève* et de *Vous faites partie de l'histoire!*, deux événements à première vue très différents, mais qui partagent le plus de caractéristiques entre eux, à savoir huit sur dix. Nous appelons ce rituel *institutionnel*.

TABLEAU 4.3 : Analyse de constellations de caractéristiques des rituels analysés

| Cas | Caractéristique | | | | | | | | | |
|---|-----------------|---|---|---|---|---|---|---|---|----|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 |
| <i>La Saint-Jean</i> (Turin) | 0 | 1 | 1 | 1 | 1 | 0 | 1 | 1 | 1 | 0 |
| <i>L'Escalade</i> (Genève) | 0 | 0 | 1 | 1 | 1 | 0 | 0 | 1 | 1 | 0 |
| <i>Le Gala des Nouveau-Nés</i> (Montréal) | 1 | 0 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 0 |
| <i>La Saga des Géants</i> (Genève) | 1 | 0 | 0 | 1 | 1 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| <i>Les Tam-Tams</i> (Montréal) | 0 | 1 | 1 | 0 | 1 | 0 | 1 | 1 | 0 | 1 |
| <i>La Baignade</i> (Turin) | 0 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 1 | 1 | 0 | 1 |
| <i>Les Fêtes de Genève</i> | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 | 1 | 0 | 1 |
| <i>Vous faites partie de l'histoire!</i> (Montréal) | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 | 1 | 1 | 1 | 0 | 1 |

Source : notre propre élaboration, fondée sur les études de cas

Dans les pages qui suivent, nous aimerions discuter les forces et les faiblesses de ces types, en suivant les logiques d'analyse de Max Weber (1973 [1904]). Nous essaierons de faire abstraction des cas concrets en nous focalisant sur les constellations de dimensions analytiques.

Les rituels traditionnels d'inclusion territoriale: le premier type que nous appelons traditionnel, se caractérise par une logique d'inclusion territoriale implicite, une participation de tous les acteurs, civiques, économiques et étatiques, dans l'organisation et la promotion de l'événement, ainsi qu'un récit stable à l'intérieur de manifestations largement routinières. La force de ce type de rituel tient sans doute à la large implication de la population, tant dans l'organisation que par la

participation, mais aussi à l'ambition qu'a le récit de s'adresser à tous ; sa faiblesse, en revanche, réside dans son récit statique, peu changeable et donc difficile à partager avec une population urbaine en continuelle évolution qui doit chercher, à l'intérieur du rituel, sa propre place sans pouvoir le transformer. Ces rituels peinent aussi à insuffler une charge émotive et à créer des liens significatifs et durables entre les participants et participantes. Le potentiel transformateur de ce type de rituel est donc relativement faible.

Les rituels d'inclusion territoriale aux récits ouverts : contrairement aux rituels traditionnels, ces rituels abordent la question de l'inclusion de toutes les personnes présentes lors du rituel de manière ouverte. Le récit change selon celles et ceux qui y participent. L'appartenance de tous et toutes au territoire est affichée et fait explicitement partie des récits. L'organisation est collaborative, impliquant toute la population. Potentiellement, ces rituels peuvent se renforcer facilement par une logique d'organisation du bas vers le haut, et par l'implication du corps et la mobilisation d'émotions. Ces éléments facilitent une transformation identitaire. L'individu présent à un événement peut ainsi se sentir partie prenante de celui-ci et s'identifier ainsi aux récits proposés et construits ensemble.

Les rituels d'inclusion territoriale spontanés : ce troisième type de rituel trouve sans doute sa force dans sa logique de construction allant du bas vers le haut, mais aussi dans le récit ouvert et les fortes émotions qu'il crée. La faible implication des institutions les rend en revanche fragiles. Le risque d'un revirement institutionnel quant à la tolérance à leurs égards est présent. Les rituels spontanés sont souvent marqués par des différences générationnelles. Les coûts associés sont très bas, mais ils peuvent aussi créer un effet d'exclusion étant donné les tendances générationnelles et les idéologies (bohème, cosmopolite).

Les rituels d'inclusion territoriale institutionnels : ces rituels contrastent avec les logiques des rituels spontanés. En effet, organisés de haut vers le bas, avec, sans doute, la possibilité d'impliquer dans un deuxième moment d'autres acteurs, ces rituels dépendent exclusivement de la volonté d'un organisateur, qu'il s'agisse d'un acteur économique, politique ou civique. Cette dépendance à un acteur unique les rend rigides et fragiles en même temps – rigides à cause du manque de partage de la démarche, fragiles en raison de la possibilité qu'a l'acteur unique de

renoncer à l'organisation ou d'en changer la logique, sans nécessité de consultation préalable.

Une politique publique de promotion des rituels

À partir des pratiques décrites et de l'analyse typologique présentée dans la section précédente, l'on peut déduire aisément les éléments qui favorisent l'inclusion par le sentiment d'appartenance à un territoire. De ces observations et analyses, nous pouvons retenir qu'il n'y a pas un rituel parfait. Ce sont la diversité des rituels, qui se superposent à plusieurs échelles territoriales (quartiers, agglomérations, autres réalités territoriales), et les spécificités des participantes (les jeunes, les nouveaux arrivants, les nouveau-nés) qui permettent de créer, ou non, ce sentiment d'appartenance à un territoire, lequel sentiment est à la base d'une identification et d'un engagement pour les lieux que l'on habite, fréquente ou visite.

Néanmoins, tous les rituels que nous avons analysés ont des forces et des faiblesses. C'est pourquoi nous ne proposerons pas de suivre l'un ou l'autre, mais essaierons de souligner les éléments des différentes pratiques qui favorisent la transformation d'un rituel en un bien commun pour un territoire précis à un moment donné. À l'appui de nos observations et analyses, nous aimerions souligner en particulier les éléments suivants : *l'inclusivité sociale, l'inclusivité territoriale, la participation, la légitimation, l'émotivité et la cyclicité.*

Inclusivité sociale. L'inclusion de toutes et tous doit être explicitement au centre du récit (un rituel d'appartenance pour toutes et tous). On peut distinguer, à cet égard, différents niveaux de solidarité : de la famille à une catégorie de personnes (par exemple de la même religion) jusqu'à une communauté humaine¹.

Inclusivité territoriale : l'intention de rendre le rituel accessible à tous et à toutes, offrant ainsi la possibilité de se référer à un lieu commun d'appartenance et permettant aux nouveaux arrivants et aux nouvelles arrivantes d'y entrer. Cela implique un récit ouvert, qui peut tout à fait puiser dans la tradition, mais qui doit pouvoir la transformer (permettre des changements continus dans l'histoire de l'appartenance et s'adresser ainsi à toutes les personnes présentes au rituel) vers l'émergence de nouvelles formes d'identité. À cet égard, il nous serait possible,

1. Voir à cet égard l'échelle de la solidarité de Claus Offe (1993).

par exemple, de distinguer des rituels avec des récits qui s'adressent à un immeuble, à un quartier, à la ville et l'agglomération ou à un territoire virtuellement mondial (Cattacin 2006).

- *Participation*: un effort participatif dans l'organisation du rituel, avec une présence forte des organisations issues de la société civile. On peut imaginer l'organisation et la réalisation d'un rituel partant d'un seul acteur, jusqu'à une participation à tous les niveaux (de l'organisation à la réalisation) de toutes les expressions de la société civile, du secteur économique et de la sphère politique (Brandsen et autres 2016). Dans les cas où des autorités ou institutions publiques s'impliquent, il importe que cela soit fait sur une base collaborative et non pas dans une logique de haut vers le bas.
- *Légitimation*: une présence bienveillante des institutions publiques (légitimant la démarche et représentant l'idée de la production d'un bien commun). Cette légitimation peut aller d'une tolérance du rituel jusqu'à une implication des institutions étatiques du point de vue tant organisationnel que matériel. Les institutions publiques peuvent offrir un soutien technique, politique, ou en matière de sécurité ou de communication dans les médias.
- *Émotivité*: un degré élevé d'inclusion émotionnelle – même avec des références à des ritualisations connues comme le baptême. Cette charge émotionnelle permet aux participants de se libérer des contraintes, de se laisser aller, ce qui facilite ainsi les changements d'attitude (et permet d'amorcer, si on le veut, un travail sur des caractéristiques identitaires personnelles) (Gamba 2019).
- *Cyclicité*: finalement, le renouvellement de l'offre rituelle permettant un travail sur le long terme (la cyclicité du rituel). On peut par exemple s'imaginer des rituels qui n'ont lieu qu'une fois, et d'autres, tous les jours.

Ces dimensions peuvent être considérées comme des variables qui ont un poids plus au moins élevé selon le rituel et selon le contexte. Nous partons de la prémisse que le poids de ces variables a des effets sur les rituels. Pour être plus précis, un poids important indique que le rituel a plus de conséquences qu'un poids faible. Les six variables – inclusivité territoriale, inclusivité sociale, participation, légitimation, émotionnalité et cyclicité – ont reçu une valeur de 1 à 5 (voir Tableau 4.4). La valeur donnée à une variable est sans doute arbitraire et relève d'un travail d'appréciation qui peut lui-même fluctuer (et, dans le cas de nos rituels, fondé sur les études de cas et un échange autour de nos réflexions – on pourrait parler d'une valeur ou « vérité » intersubjectivement partagée).

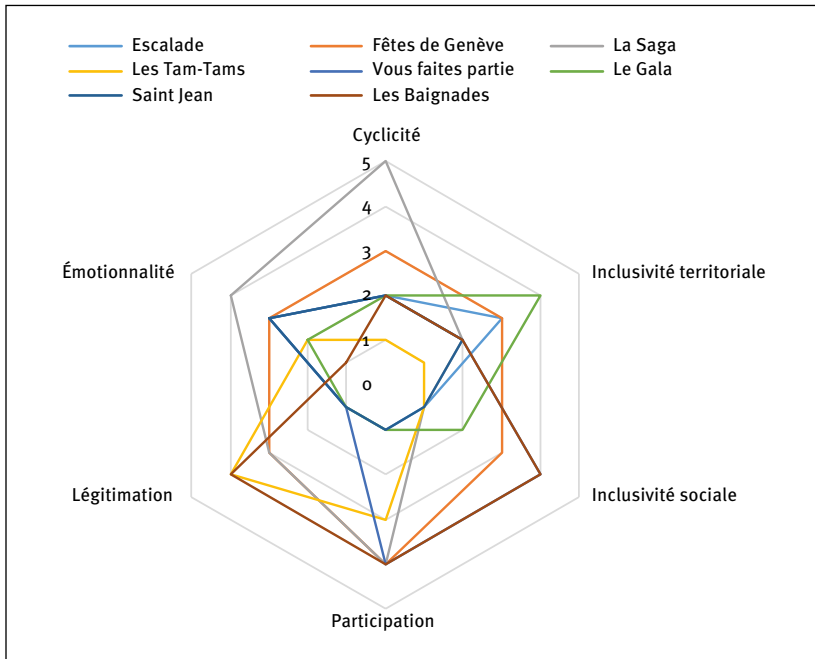
TABLEAU 4.4 : Opérationnalisation de variables déterminant l'intensité d'un rituel

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|---------------------------------|--|--|---|---|--|
| Inclusivité territoriale | L'urbain global | Une large région autour de la ville | La ville | Un quartier de la ville | Un immeuble |
| Inclusivité sociale | Aucune distinction sociale | Les résidents d'un territoire donné | Ciblage sur plusieurs groupes | Ciblage sur certains groupes | Ciblage sur un groupe socioéconomique défini |
| Participation | Large implication de la population et de la société civile organisée | Large implication d'organisations de la société civile | Certains groupes issus de la société civile organisée | Peu d'organisations (surtout) institutionnelles | Une organisation |
| Légitimité | Large légitimation par l'État, les acteurs locaux et la population | Légitimation par l'État, les acteurs locaux | Légitimation étatique formelle, sans participation active | Tolérance de la part des institutions publiques | Pas de légitimation étatique ni populaire |
| Émotionnalité | Implication du corps, grande intensité de l'expérience, moments rituels de passage | Implication du corps, intensité de l'expérience | Moment de participation physique et émotionnelle | Observations et enchantement | Public distant |
| Cyclicité | Toutes les semaines | Une fois par an | Quasiment tous les ans | Répété de manière irrégulière | Réalisé une seule fois |

Source : notre propre élaboration

Pour chaque rituel, nous pouvons donc imaginer des valeurs pour ces six dimensions et par exemple, rendre visible les différences entre nos rituels. Dans la Figure 4.1, on peut voir que les rituels qui comptent le plus de dimensions au plus près du centre sont ceux qui ont aussi des effets plus importants en termes de création d'un sentiment d'appartenance territoriale à niveau urbain. Par exemple, nous avons mis en évidence l'importance de la cyclicité, qui fait défaut à *La Saga des Géants*, qui n'a eu lieu qu'une seule fois. Son score est donc de 5, contrairement à *Les Tam-Tams*, qui se répètent toutes les semaines durant la saison chaude (et qui ont donc un score de 1).

FIGURE 4.1 : Éléments de référence d'une ritualisation d'appartenance territoriale – Les huit cas comparés



Les dimensions ont été opérationnalisées sur une échelle de 1 à 5, suivant le Tableau 4.4 d'opérationnalisation des variables.

Il est clair que *Le Gala des Nouveau-Nés* est classé plus bas que les autres rituels sur le plan de la territorialité, car il se limite à un seul quartier. Cependant, il semble être par ailleurs le plus près du centre et contient donc, comme l'ont d'ailleurs montré nos observations, une

panoplie de caractéristiques qui en font potentiellement un modèle d'orientation de politique publique. L'inclusion territoriale est, cependant, très importante dans *Les Tam-Tams*, qui se présente comme un rituel d'inclusion dépassant la ville de Montréal, et donc ouvert explicitement à quiconque désire y participer. La dimension de l'émotionnalité est particulièrement présente dans le cas de *La Baignade* à Turin, qui combine la physicalité (l'eau, le corps), l'illégalité tolérée et ainsi la transgression sous la forme d'un rite de passage des jeunes (pour une représentation de chaque cas, voir l'Annexe 2).

Notre regard critique sur les rituels nous permet donc non seulement de suggérer quelques orientations pour la création de nouveaux rituels, mais aussi d'offrir des idées de transformation et d'adaptation pour certains rituels existants, et ce, en nous appuyant sur la littérature scientifique, qui explique l'importance de la créativité dans l'adaptation de la vie ritualisée des êtres humains (Geertz 1973). Les nouveaux rituels d'appartenance nés durant la pandémie du COVID-19 en sont un exemple parlant. En effet, aux balcons et aux fenêtres fusent des applaudissements en signe de reconnaissance à ceux et celles qui luttent en première ligne contre la maladie, mais aussi en signe d'une communauté de destin pour tous ceux et celles habitant le même quartier (Gamba 2020b).

Un regard au-delà de nos exemples montre que l'invention des rituels et l'investissement dans les rituels urbains visant le renforcement du sentiment d'appartenance sont des pratiques présentes dans de nombreuses villes. Ces rituels expriment le besoin de trouver une réponse aux transformations rapides de nos sociétés. Ils permettent de créer, notamment grâce à l'effervescence produite par l'événement qu'ils constituent, un sentiment d'appartenance². En effet, les rituels sont des moments de décélération, de questionnement et de réflexion, de visualisation de l'existence d'une communauté, d'un destin commun. Ils sont l'occasion d'une remise à l'heure de la pendule, avec tout ce qu'ils impliquent : les préparatifs, les symboles, la participation, le moment suspendu, le retour à la vie quotidienne.

2. Rappelons, à cet égard, les études sur ce que l'on appelle désormais l'*affective urbanism*, à savoir des pratiques qui visent à «émotionnaliser» des pratiques de planification pour renforcer la légitimation populaire des choix politiques et le sentiment d'appartenance (Ernwein et Matthey 2019; Viderman et Knierbein 2020).

5

Les rituels, éléments de la machine d'inclusion

Le passage d'un monde de migration et de sédentarisation à un monde de mobilité et d'établissement temporaire a des conséquences sur la manière dont l'appartenance est définie (Cattacin et Iremciuc 2018). Celle-ci se multiplie non seulement selon les parcours individuels de vie qui cumulent des expériences à plusieurs endroits, mais aussi en fonction du surcroît de citoyennetés multiples. Cette possibilité de citoyenneté multiple n'affaiblit peut-être pas le sentiment subjectif d'appartenance à un territoire national unique pour les personnes qui le revendiquent, mais au moins elle le relativise (Ronkainen 2011). Thomas Faist explique pourquoi, dans un monde mobile, la question de l'appartenance peut être résolue par la citoyenneté multiple, en ce sens qu'un dilemme identitaire est apaisé dans une certaine mesure par la « transnation » :

[D]e nombreux migrants ont généralement des attaches et des engagements dans deux endroits ou plus par-delà les frontières nationales, et ont donc des identifications et des loyautés multiples. Lorsque les binationaux considèrent leur(s) citoyenneté(s) comme une part essentielle de leur identité, ils expriment souvent des difficultés émotionnelles à décider quelle citoyenneté ils garderaient s'ils devaient renoncer à l'une d'entre elles. L'acceptation de la double citoyenneté peut permettre une reconnaissance des liens symboliques et émotionnels spécifiques que les immigrants entretiennent avec leur pays d'origine¹ (Faist 2010: 1680, traduction par nos soins).

1. « [M]any migrants commonly have attachments and involvements in two or more places across national state borders, and consequently they have plural identifications and loyalties. When dual citizens regard their citizenship(s) as an essential part of their

Nous sommes imprégnés de relations et d'expériences de vie individuelles et transnationales (Fibbi et D'Amato 2008). L'appartenance multiple favorise l'identification à des territoires supranationaux, transnationaux ou abstraits. La diffusion des technologies de communication donne certainement à cet espace une réalité concrète sous la forme de contacts virtuels continus avec les gens (Nedelcu 2012). Différents auteurs et autrices y voient le développement d'une éthique cosmopolite individuelle (Beck 2007 ; Blatter 2011).

Bien que cette appartenance multiple s'affirme et peut être rationnellement dérivée sur le plan individuel, elle ne suffit pas à remplacer les références territoriales concrètes; c'est pourquoi les références identitaires locales se développent en parallèle. Ces références sont plus facilement accessibles que les États-nations et permettent aux individus, même après un court séjour – ou même lors d'expériences touristiques – de s'identifier à certains lieux et de projeter sur ces territoires des affinités en rapport avec un sentiment d'appartenance (White 2018a). Le sentiment de nationalité est donc affaibli non seulement par des nationalités citoyennes multiples, mais aussi par des références identitaires locales importantes. Manuel Castells résume ainsi cette dynamique :

Ainsi, de la gloire de Barcelone à l'agonie de Grozny, l'identité territoriale et les gouvernements locaux/régionaux sont devenus des forces décisives dans le destin des citoyens, dans les relations entre l'État et la société, et dans le remodelage des États-nations. Une étude comparative de la décentralisation politique semble confirmer le dicton populaire selon lequel, à l'ère de l'information, les gouvernements nationaux sont trop petits pour gérer les forces mondiales, mais trop grands pour gérer la vie des gens² (Castells 1997: 337, traduction par nos soins).

Dans cette citation, Castells souligne non seulement la difficulté de s'identifier aux États-nations quand la vie qui produit du sens est localisée

identity, they often express emotional difficulties deciding which citizenship they would keep if they had to give up one of them. The acceptance of dual citizenship may recognise the specific symbolic and emotional ties immigrants have » (Faist 2010: 1680).

2. « Thus, from the glory of Barcelona to the agony of Grozny, territorial identity and local/regional governments have become decisive forces in the fate of citizens, in the relationships between state and society, and in the reshaping of nation-states. A survey of comparative evidence on political decentralization seems to support the popular saying according to which national governments in the information age are too small to handle global forces, yet too big to manage people's lives » (Castells 1997: 337).

et quand les réponses concrètes à des défis quotidiens arrivent par l'État local ou régional. Il montre aussi les limites et l'impuissance des politiques nationales face aux défis globaux et sociaux en ce qui concerne la régulation des destins personnels pluriels. Cette dernière critique rappelle fortement la déclaration d'Émile Durkheim selon laquelle l'État ne peut traiter que des questions générales et, dans la plupart des cas, aborder les contextes du monde de la vie de manière indifférenciée et nivelante (Durkheim 1991 [1897] : 436f).

Il n'est donc pas surprenant que la pluralisation des modes de vie et la relativisation de l'identification au territoire des États-nations conduisent également à une renaissance de l'urbain comme lieu politique et lieu d'appartenance (Häussermann et Haila 2005).

Nos recherches sur les rituels urbains à Genève, Turin et Montréal fournissent quelques pistes pour les territoires en quête de pratiques inclusives qui puissent être ritualisées en vue de renforcer un sentiment d'appartenance à la ville. L'espace urbain, en tant que lieu de recomposition continue d'histoires inclusives, a besoin de moments rituels pour contrer les conceptions de la vie statiques, alarmistes et essentialistes. Promouvoir *la* diversité et inclure sans réduire *sa* propre diversité est la tâche principale d'une ville, de ceux et celles qui y vivent, de ses institutions, de la politique urbaine. Mais comment réaliser ensemble le projet de la ville malgré nos différences (White 2016) ?

Comme le montre la sociologie urbaine, la ville, en raison de sa diversité et de ses opportunités, offre aux habitants travaillant sur leur réflexivité identitaire une plus grande marge de négociation que ne le ferait un lieu plus homogène (Barth 1969). En même temps, la différence de tout type (d'origine, de genre, d'habiletés) est un élément fondateur du contexte urbain, le point de départ de la ville, qui ne peut exister sans elle et qui meurt lorsque la mobilité – et les différences qu'elle implique – prend fin (Sennett 2018). Il est donc d'autant plus important, pour sauver la ville, d'investir dans la participation et l'inclusion des personnes qui y habitent comme ceux qui viennent d'y arriver (Sandercock 2011). D'ailleurs, le modèle prédominant pour l'inclusion dans les villes d'Amérique du Nord a longtemps été celui des bureaux d'accueil (De Graauw 2018). En même temps, la ville, par son caractère unique, cherche à attirer des personnes mobiles du monde entier, mais aussi à leur offrir un espace d'autodéveloppement et de réalisation de soi.

Dans ces conclusions, nous aimerions d'abord revenir sur le défi de l'inclusion urbaine, qui se situe entre la mobilité humaine, la diversification des villes et la fragilité de l'appartenance. Enfin, nous aimerions indiquer les rituels urbains comme un élément essentiel et très peu mobilisé dans la promotion de la dynamique d'inclusion urbaine. Nous proposons en particulier la lecture de ces rituels d'inclusion territoriale comme des communs – des biens communs – à sauvegarder.

La mobilité humaine et la ville

Les villes échangent 5 à 10 % de leur population chaque année (Budde et autres 2010: 55) et la mobilité interne et externe façonne l'image d'un monde mouvementé (Castles et Miller 2009 [1993]). En Suisse, par exemple, plus de la moitié de la population a une expérience de mobilité internationale (Carnazzi Weber et Golay 2005). Cet important taux de mobilité est en contraste avec les politiques à l'égard des migrations, qui visent la sédentarisation. Ces politiques ont prévalu durant la première période de l'après-guerre, et malgré le rêve de retour de beaucoup de personnes issues de la migration internationale³, la majorité s'est sédentarisée. Depuis les années 1990, la sédentarisation diminue et la mobilité augmente. Néanmoins, l'idée de la sédentarisation continue à façonner les politiques d'intégration de l'Europe et de l'Amérique du Nord, qui tentent avec beaucoup d'efforts d'immobiliser les personnes mobiles – et échouent dans leur but, à cause de la normalisation de la mobilité.

Ce n'est pas seulement dans le domaine de la politique d'asile qu'on continue à supposer que les États de transit existent, comme s'il y avait un but final dans la planification de la mobilité (Oelgemöller 2011), de sorte que ceux et celles qui demandent asile s'orienteraient exclusivement vers leur lieu d'origine, et, de même, devraient y être renvoyés si leur demande d'asile était rejetée (Bakewell 2008). Ce biais sédentaire (Castles 2010) continue également à jouer un rôle décisif dans les politiques d'intégration, qui partent du principe que les décisions de mobilité ou de migration dans une société sont l'exception, et donc, que la recherche d'un établissement permanent au même endroit est la règle. Ce biais est peut-être lié au besoin qu'ont les groupes majoritaires de réaffirmer leur sentiment d'être propriétaires du territoire

3. Voir, par exemple, les thèses d'acculturation de Hoffmann-Nowotny (1970).

qu'ils occupent, surtout dans des contextes, comme celui de l'Italie, où l'on n'a pas remis en question cette mobilité depuis longtemps (Paxton 2019). La situation des « nouveaux mondes » colonisés par les Européens, tels que le Canada, pose des problèmes encore plus complexes, étant donné que le sentiment de propriété vis-à-vis du territoire est constamment ébranlé par les revendications des communautés autochtones et les descendants d'esclaves (Simpson 2014).

La mobilité, et non la sédentarisation, caractérise les histoires de vie individuelles. Il n'est pas rare que les migrations internationales et nationales se conjuguent dans la vie des personnes, que leurs lieux de travail et de résidence soient séparés et que les contacts sociaux et professionnels soient répartis sur les territoires. Les expériences et les relations multilocales remplacent le modèle de mouvement et de sédentarisation (Duchêne-Lacroix et autres 2016; Duchêne-Lacroix et Maeder 2013; King 2002: 94) et obligent les sociétés à se redéfinir comme territoires de circulation (Simon 2006: 16).

Même si ces politiques fondées sur la sédentarisation sont historiquement nées du besoin des États-nations, régions et communes d'accéder aux revenus fonciers et aux taxes, elles paraissent, à l'heure actuelle, non seulement fausses, mais aussi inadéquates. Également, l'orientation vers la sédentarisation est un problème, tout autant que l'idée d'une intégration nationale, car nombre de personnes résident habituellement dans plusieurs villes et ont, en conséquence, des vécus translocaux. À cela s'ajoute l'idée, non moins inadéquate, d'un parcours, lent, vers la citoyenneté nationale, destinée seulement à qui la mérite, c'est-à-dire à qui oublie son expérience de mobilité et ses origines.

La mobilité humaine remet en question la façon dont on conçoit le vivre-ensemble. Les pratiques quotidiennes fondées sur les valeurs et les traditions doivent être revues et conçues de manière à permettre l'inclusion de toutes les catégories de personnes. Sinon, l'échange, la coopération et les interactions sont impossibles, et l'oppression, la marginalisation, le ressentiment et l'exclusion deviennent inévitables (Heitmeyer 2012). L'imposition de régimes d'assimilation est une forme d'oppression, alors que la construction de communautés migrantes fermées conduit à des ghettos et à la pauvreté (Zukin 2016). La troisième voie entre l'oppression et la ghettoïsation – le point central de ce livre – consiste en des pratiques d'inclusion respectueuses, visant à

contribuer à l'échange, à la coopération et aux interactions entre les personnes établies et celles qui arrivent.

Mais voilà : les personnes arrivent dans un endroit précis, une ville ou un village, et n'ont pas le temps d'attendre de recevoir des offres d'inclusion, car elles ne savent ni combien de temps elles resteront ni pourquoi elles devraient entrer dans une logique de mise en cause des origines. En effet, lorsque l'on arrive à une destination précise, on ne la perçoit pas toujours comme finale (Donzelot 2005). L'accueil ne se fait que rarement par les institutions étatiques. Elles peuvent jouer un rôle dans le cas d'une entrée sur le territoire régulier, mais cet accueil ne dépassera qu'exceptionnellement les formalités d'enregistrement et la diffusion d'un certain nombre de papiers informatifs. Le travail principal d'accueil se fait par le réseau d'insertion primaire composé des amis, des connaissances, des proches ou encore des organisations issues de la société civile locale, des réseaux religieux ou des associations qui se sont formées autour d'une origine commune (Cattacin et Domenig 2014; Moya 2005). Ce réseau et, notamment, cette vie associative sont les principaux moteurs d'aide à l'inclusion territoriale des nouveaux arrivants et arrivantes (Cattacin 2015b).

Mais sont-ils suffisants? Permettent-ils à ces personnes de faire partie de ce territoire, de ce que l'on appelle au Québec «la société d'accueil»? Nous pensons que les négociations de la coexistence quotidienne (Hamann et Karakayali 2016) comme la création de compatibilités culturelles et de pratiques entre les arrivants et la population établie (notamment par le travail des associations de migrants, qui offrent un contexte permettant d'apprendre comment les différences peuvent être compatibles) sont utiles, mais non suffisantes. Pour promouvoir l'inclusion, nous avons aussi besoin d'actes symboliques, permettant de se sentir accueillis et légitimés comme les autres à vivre dans un lieu précis. C'est le rôle des rituels, qui relient le parcours de vie à l'histoire du lieu, en créant un sentiment d'appartenance et une légitimité symbolique à ceux et celles qui habitent une ville (Löv 2013; Sennett 2012).

Villes inclusives

Pour survivre, les villes doivent être inclusives. Forcer l'inclusion ne signifie pas abandonner la ville à qui y arrive, mais c'est un défi quotidien auquel les villes doivent trouver une réponse si elles veulent faire face à la régularité, à l'accélération du changement ainsi qu'à la

raréfaction des moments de stabilité. Si les politiques publiques présentent la ville comme un espace fermé, elles risquent de reproduire une culture du contrôle et de l'exclusion. Les mesures de contrôle et de surveillance peuvent augmenter la propreté et donner un (faux) sentiment de sécurité (on pense à l'exemple de New York sous la gouvernance de Rudy Giuliani), mais elles limitent en même temps la capacité nécessaire d'un milieu urbain et de ses autorités à permettre le désordre et la conflictualité, à tolérer des styles de vie nouveaux et des niches urbaines – tous éléments à la base de la créativité urbaine, et, par conséquent, de sa résilience politique et de sa force économique.

Les villes qui n'investissent pas dans l'inclusion, qui s'enferment, sont vouées à la disparition, perdant à la fois leur agentivité politique et économique et leurs habitants, comme l'indique la recherche sur les villes en déclin en Allemagne (Hannemann 2003) – et comme Italo Calvino le décrit avec la ville de Zora (Calvino 2016 [1972]). Faire de l'inclusion une priorité politique, c'est aussi accepter le contraste et l'ambivalence, la confrontation quotidienne de diverses façons de vivre, mais également le contact, l'apprentissage du respect de l'altérité, la liberté et la lecture des différences comme richesse (Fincher et Jacobs 1998; Sennett 2006). À quoi ressemble cette priorité accordée à une politique d'inclusion? Quelle est la nouveauté de cette approche?

La notion d'inclusion semble être de plus en plus présente, tant dans les projets de recherche en sciences humaines que dans les initiatives menées à l'échelle des administrations municipales. Vu l'intérêt croissant qu'elle suscite, on peut avec raison se demander: Pourquoi l'inclusion? Pourquoi maintenant? Effectivement, la compréhension de la réalité plurielle des sociétés humaines a toujours été complexe, en partie parce qu'il s'agit d'un phénomène en constante évolution (White 2018b), surtout depuis le début de la colonisation européenne.

Au XIX^e siècle, le concept d'*assimilation* circulait librement comme idéologie d'État, notamment dans le cas du colonialisme français, selon lequel les peuples colonisés pouvaient littéralement «devenir français» en adoptant la langue, le système politique et les mœurs de la civilisation dominante (White 1996). Dans le contexte nord-américain, la première partie du XX^e siècle a été marquée par la notion d'*acculturation*, un concept proposé par les sciences sociales pour essayer de comprendre la complexité des relations sociales héritées du système d'esclavage transatlantique (Rudmin 2003). Suivant les moments de

remise en question provoquée par la décolonisation et le mouvement des droits civiques, la notion d'*intégration* va prendre de l'ampleur, notamment dans les programmes étatiques visant à combattre la ségrégation sociale et raciale qui caractérisait la plupart des sociétés industrielles en Occident (Barr 2014). De nos jours, cette notion est critiquée, à cause de l'idée qu'il faille s'adapter aux valeurs et normes de la société majoritaire. Dans plusieurs contextes de gouvernance, la notion d'inclusion se présente comme une façon d'esquiver les lacunes des concepts clés du passé.

S'il est vrai que l'on devrait percevoir les concepts d'*inclusion* et d'*exclusion* comme complémentaires, il faut aussi noter que selon les acteurs qui les emploient, ces derniers ne sont pas toujours mobilisés dans le même sens ni n'engendrent les mêmes actions. Dans une analyse du rapport politique et sémantique entre les deux termes, Robert E. Goodin (1996) propose que l'accent soit mis davantage sur l'inclusion, un choix qu'il qualifie d'imparfait, mais nécessaire. Ensuite, il propose une analyse discursive des différentes fonctions politiques des discours sur l'inclusion, en tant que code pour parler de la participation, de la citoyenneté et du mouvement libre.

Il est important de rappeler que la notion d'inclusion dans l'analyse des politiques publiques a émergé principalement dans le cadre de la recherche sur les personnes vivant avec un handicap et autour des enjeux liés à l'accessibilité (Mercier 2004). Les travaux d'Alexandra Clavé-Mercier montrent que cette notion est liée aux représentations des groupes majoritaires, mais aussi aux ressources que les institutions publiques sont prêtes à engager en son nom (Clavé-Mercier et Olivera 2018; Rocher et White 2014). De ce point de vue, l'inclusion n'est pas uniquement un discours ou une valeur qui doit être prônée par les systèmes fondés sur les droits de la personne, mais elle implique également des dispositions pour l'adaptation des infrastructures et des pratiques organisationnelles (White et autres 2015).

L'utilisation explicite de la notion d'inclusion est assez récente dans les politiques publiques urbaines. Ce sont les professionnels des services d'urbanisme qui l'ont d'abord employée, eux qui doivent garantir l'accessibilité des infrastructures et services municipaux, surtout pour les personnes vivant avec un handicap. Mais désormais, l'idée de l'inclusion est mobilisée par d'autres services et départements, notamment ceux qui s'occupent des personnes issues de la migration et

d'autres catégories de personnes minoritaires (Cattacin et Domenig 2015). Prenons l'exemple des programmes d'accès à l'égalité en emploi. Au Québec, la *Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans les organismes publics* entre en vigueur en avril 2001. Elle s'applique à tout organisme public qui compte plus de 100 employés, ce qui implique 55 municipalités au Québec. Elle vise à corriger une discrimination systémique sur le marché de l'emploi à l'égard de plusieurs catégories de minorités (non seulement les personnes migrantes, mais aussi les femmes, les autochtones et les personnes porteuses d'un handicap).

Selon les analyses de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse en 2017, aucune des villes concernées au Québec n'a atteint les objectifs fixés par la loi, mais plusieurs d'entre elles ont entamé des démarches en ce sens. En ce qui concerne l'inclusion par la participation politique, un nombre important de ces villes ont mobilisé des ressources pour la création d'une instance politique consultative à l'intention des personnes issues de la migration (Schiller 2015). Les villes ont été également actives dans la protection et l'inclusion des réfugiés et des demandeurs d'asile, par exemple par la promotion du mouvement des villes sanctuaires ou par la création de programmes de carte d'identité (Cattacin et Gamba 2020; De Graauw 2014; Paquet 2019).

Pour soutenir l'action des villes, il existe maintenant un nombre important de réseaux internationaux mobilisés autour de la notion de *villes inclusives*. Ces réseaux proposent différents modèles de fonctionnement et visent à intervenir sur différents plans dans l'action municipale. Premièrement, il y a les organisations internationales, telles que la Banque mondiale (World Bank s. d.), le Forum économique mondial (World Economic Forum 2019) et UN-Habitat, qui proposent l'idée des villes inclusives en lien avec les objectifs de développement durable de l'Agenda 2030 (UN-Habitat 2016). Ensuite, il y a des associations de municipalités dites « généralistes » (Lacroix 2020), telles que Cités et Gouvernements Locaux Unis (CGLU), qui a mis sur pied une commission spéciale sur l'inclusion sociale, ou l'Association internationale des maires francophones (AIMF), qui a créé un projet sur l'inclusion des personnes LGBT+ (AIMF s. d.). Il existe également des réseaux qui se spécialisent dans le domaine de l'inclusion des personnes migrantes. Par exemple, le réseau *Cities of Migration* a créé un outil diagnostique que les villes peuvent utiliser pour effectuer une évaluation préliminaire de la

qualité et du degré d'inclusion dans leurs milieux respectifs⁴. De son côté, le *Centre on Migration, Policy and Society* (COMPAS) à l'Université d'Oxford, en Angleterre, a créé un programme de recherche sur les villes inclusives. Ce programme comprend la participation d'une douzaine de municipalités au Royaume-Uni et favorise le partage d'expertise entre les membres du réseau ainsi que l'accompagnement des chercheurs impliqués dans le projet (Broadhead 2020).

Appartenir à un territoire

Les rituels territoriaux d'inclusion sous forme de fêtes ou d'événements publics jouent un rôle essentiel de synthèse entre la volonté des pouvoirs publics d'afficher la ville en tant que territoire unique et la volonté d'inclusion des personnes nouvellement arrivées – responsables des dynamiques de transformation urbaine. Ces rituels permettent de distinguer une ville – comme le fait *l'Escalade* de Genève. Ils permettent aussi d'attirer d'autres personnes, y compris les touristes, ainsi que tous ceux et celles qui se trouvent dans la ville au moment de l'événement.

Conçus comme faisant partie de l'identité des habitants de la ville, ces rituels se proposent comme des événements inclusifs reproduits d'année en année. Ils indiquent que la ville a une identité attirante et une vision inclusive. Ce qui se passe lors de ces rituels n'est pas du même ordre que ce qui arrive dans les magasins mondialisés et les fast-foods, qui servent aussi à favoriser l'inclusion de tous ceux et celles qui vivent en ville. Dans le cas des rituels, il se produit exactement le contraire : voici des événements locaux ouverts à tous et à toutes, mais qui émanent du territoire et non pas d'ailleurs. Ils offrent l'occasion de négocier son identité et de produire une capacité de réflexion quant à sa place au sein d'un lieu précis. Participer à ces activités, c'est faire partie de la ville dans laquelle elles se déroulent.

Moments temporaires de partage d'expériences et d'émotions, les rituels dans l'espace public peuvent offrir aux personnes qui y participent des sentiments de partage, de faire partie, d'inclusion. Ils en ont le potentiel, surtout lorsque beaucoup d'associations, mais aussi d'organismes publics, sont impliqués à transformer des événements et des

4. Pour consulter l'outil : <https://my.citiesofmigration.org>. *Cities of Migration* a produit des ressources documentaires pour expliquer la notion d'inclusion dans une dizaine de domaines d'intérêt pour les municipalités.

festivités en un bien commun où des identités complexes peuvent trouver un terrain d'entente, un *sensus communis*. Compte tenu des réalités de nos sociétés post-migratoires, les rituels sont cruciaux pour favoriser ce *sensus communis*, car ils exigent une participation, mais pas nécessairement une affiliation formalisée.

6

Recommandations

La ville n'est pas un lieu de vie statique. Sa transformation sociodémographique continue exige de notre part de produire un contexte d'offre d'inclusion concrète – comme le travail, l'accès à l'école ou à la santé –, mais aussi symbolique. Ce n'est que par des actes symboliques de création ponctuelle d'appartenance que la ville peut répondre à ce défi de la transformation et produire continuellement des usagers et usagères civilisés et civiques sur son territoire. Partant de ce constat, nous adressons aux autorités de la ville, mais aussi aux associations issues de la société civile, les recommandations suivantes :

1. Les rituels urbains territorialisés constituent l'une des principales formes de création d'inclusion. Ils doivent être promus lors de leur création, soutenus dans leur mise en place et propagés comme élément de création d'appartenance.
2. Ces rituels, pour être efficaces, ne doivent pas être normés, mais orientés de manière à suivre :
 - a) une logique d'inclusion sans discriminations,
 - b) un récit ouvert, comme une histoire qui continue,
 - c) une émotionnalité participative impliquant le plus grand nombre de personnes possible,
 - d) une cyclicité permettant de répondre à une population urbaine mobile.
3. La mise en place de ces rituels s'avère plus efficace en termes d'inclusivité lorsqu'elle se fonde sur les forces organisées de la société civile, dans toutes leurs variantes, et lorsqu'elle se coconstruit avec l'économie et l'État local.

4. Ces rituels ne doivent donc pas se soumettre à une logique d'acteurs, mais être le résultat d'une coordination, de compromis établis entre le plus grand nombre de personnes et d'acteurs, notamment les plus faibles.
5. La naissance spontanée de rituels, dans un quartier, sur un territoire de la ville, est un signe de la vitalité de celle-ci et devrait, en général, compter au minimum sur la tolérance des autorités.
6. Ces rituels n'appartiennent à personnes, à aucune association, idéologie, philosophie, ou religion. Ils sont un bien commun à défendre et à soutenir comme point focal de la vie urbaine.
7. Comme tout bien culturel immatériel, les rituels ne doivent pas être figés. Leur force réside dans leur adaptabilité et leur capacité de transformation, car toute muséification les met en décalage avec la dynamique urbaine.
8. Leurs différences et leur pluralité dans un contexte urbain spécifique constituent leur force. Il ne s'agit donc pas de se concentrer sur un rituel précis, mais de les multiplier à travers les quartiers et à travers la ville. Le lien se crée par la mobilité intra-urbaine et l'attrait de la spécificité de leurs formes.
9. L'identité urbaine ne se construit pas par des slogans, mais par ces événements uniques qui relient et modernisent continuellement la ville. Ils rythment symboliquement la vie urbaine et lui confèrent son unicité.
10. Ces rituels sont producteurs non seulement d'appartenance et d'identité, mais aussi de créativité. Ils ne doivent donc pas être l'apanage d'une seule instance de l'administration (la culture, l'inclusion), mais doivent être portés par les plus hautes instances de la ville, en coordination sans doute avec les politiques culturelles, les politiques liées à la migration et le marketing urbain.

Entretiens avec les mairesses de Turin et
Genève et la vice-présidente du comité exécutif
de la Ville de Montréal

« Plus les personnes sont protégées, plus il est facile de maintenir la cohésion sociale. »

Une rencontre avec Chiara Appendino, mairesse de Turin

Chiara Appendino est depuis 2016 mairesse de la Ville de Turin. Sensible aux questions environnementales, elle commence son activité politique en 2011, quand elle est élue conseillère. Elle exprime également ses idées sur Turin comme ville du futur dans son livre *La città solidale, per una comunità urbana* («La ville solidaire, pour une communauté urbaine»), coécrit avec Paolo Giordana (Appendino et Giordana 2015). Nous avons mené cet entretien un vendredi après-midi de février 2020.¹

D'emblée, nous nous intéressons aux raisons pour lesquelles une ville comme Turin s'engage dans des politiques d'inclusion et de création d'appartenance. Chiara Appendino nous répond avec une prémisse sur le rôle des villes dans ce domaine.

Le rôle des villes dans l'aboutissement de certaines politiques qui concernent les thèmes de l'inclusion et du bien-être en général est fondamental. Prenons les objectifs de l'Agenda 2030². Les villes sont des lieux où l'on peut faire la différence dans l'accomplissement de ces objectifs, pour deux raisons.

D'abord, parce que l'on prévoit que 70 % de la population mondiale vivra d'ici peu dans une ville, et que le milieu urbain est par conséquent

1. L'entretien est réalisé par Sandro Cattacin et Fiorenza Gamba.

2. L'Agenda 2030, décidé par les Nations Unies, définit 17 objectifs pour arriver à un développement durable.

le lieu de la réalisation des politiques touchant la plus grande part de l'humanité; de plus, elle concentre aussi la majorité des situations de précarité. Il s'agit donc d'une responsabilité majeure, aussi bien à l'échelle mondiale qu'à l'échelle de ma ville, Turin.

Ensuite, les villes sont des lieux où l'on construit des relations, et où, en conséquence, se diffusent des valeurs et se développe le sentiment d'appartenance. Ce qui nous donne encore plus de responsabilités à nous autres, les mairesses. Pour cette raison, je pense que Turin doit investir dans les politiques d'inclusion et de création d'appartenance, parce que c'est dans ces conditions que l'on augmente la confiance entre citoyens et citoyennes et le sens de la communauté, qui sont les principaux moteurs pour créer la prospérité d'une ville ou d'une société. Cet objectif est donc nécessaire pour obtenir une ambiance sereine dans une communauté. En ce sens, les villes, et donc Turin, peuvent et doivent faire la différence.

Ces propos nous rappellent les travaux de Tiziana Caponio et de Yury Kazepov sur le rôle des villes dans la production du bien-être, mais aussi ceux de Manuel Castells, lorsqu'il parle de l'importance du sentiment d'appartenance régionale dans le cadre d'une mondialisation difficile à déchiffrer³. Nous insistons donc sur ce thème en essayant de comprendre si ce discours de la mairesse s'accompagne d'actes concrets. Elle joue le jeu et s'explique.

La ville de Turin a une histoire d'inclusion qui s'explique aussi par ses *saints sociaux*⁴, donc l'attention qu'elle accorde aux personnes les plus vulnérables, et, de manière générale, par son important sens de la communauté, peut-être unique en Italie. L'inclusion sociale, politique et économique a toujours été au centre des politiques et le sera toujours. Il faut dire qu'effectivement, la soutenir est un investissement qui ne fait pas forcément consensus sur le court terme, car il s'agit d'un thème transversal sur lequel on travaille souvent en coulisses et qui est difficile à communiquer au grand public.

3. Voir Caponio (2010), Kazepov (2008) et Castells (2005).

4. Les saints sociaux sont un groupe de religieux et de laïques de Turin qui s'engageaient et aidaient, aux XIX^e et XX^e siècles, les pauvres et les marginaux de la ville. Celle-ci les honore régulièrement et leurs activités font partie du récit historique de Turin en tant que ville sociale (Bergamini 2010).

Inclusion et ordre public

Un exemple : nous avons connu la plus grande occupation illégale d'un immeuble en Europe. Il s'agissait du complexe de bâtiments qui avait été construit pour les Jeux olympiques de 2006. Jusqu'à 1 300 personnes y ont habité en même temps. Elles venaient d'Afrique, vivaient des situations très difficiles ; certaines d'entre elles disposaient d'un permis de séjour régulier, d'autres non. Elles étaient arrivées durant la crise humanitaire et politique en Somalie. Le gouvernement italien avait alors bloqué toute forme d'aides, et ces personnes s'étaient retrouvées du jour au lendemain sans véritable parcours d'inclusion ; de telle sorte qu'elles ont occupé les appartements jadis destinés aux Jeux olympiques de 2006. Au début, en 2013, elles étaient 300, mais aucune intervention n'étant entreprise, leur nombre a augmenté jusqu'à 1 300.

Or, je prends cet exemple parce que l'on pourrait bien penser que c'est un problème d'ordre public, et objectivement, cela l'était : quatre bâtiments occupés, les habitants du quartier en colère, des conditions d'hygiène indécentes et indignes pour qui logeait dans ces bâtiments-là. Il y avait donc aussi un problème de dignité de la personne, au point que l'on aurait tout simplement dû procéder à une évacuation.

Qu'a fait la ville, au sens large du terme ? Elle a suivi un parcours très long et complexe, auquel nous tous avons participé – le diocèse, la préfecture, l'aire métropolitaine, la région du Piémont, la Ville de Turin –, toutes couleurs politiques et institutions confondues : nous avons conçu des parcours d'inclusion pour chaque personne acceptant de quitter les bâtiments occupés. Nous n'avons pas même effectué une seule intervention avec les forces de l'ordre. Les bâtiments ont été vidés, les personnes se sont portées volontaires pour des parcours d'inclusion tracés spécialement à leur intention. Maintenant, nous allons démarrer un projet de requalification des quatre bâtiments, qui seront rendus au quartier.

Cet exemple montre que l'inclusion est le moteur et le principe fondateur des politiques. Cet investissement important a demandé un engagement collectif qui s'est avéré, parce qu'il était concret, plus facile à faire accepter à la population. Mais ce n'est pas toujours possible, parce qu'il arrive que certaines initiatives, certaines personnes ne parviennent pas à obtenir le résultat souhaité. Et, comme on le sait très bien, on parle moins des succès que des insuccès. Le thème de l'inclusion est vaste, et il n'est pas évident d'atteindre le bon résultat. Toutefois, cela ne veut pas dire que l'on ne doit pas s'y investir.

Nous arrêtons un moment notre curiosité sur cette dernière affirmation. Quels sont les bons et mauvais résultats ?

Quand je parle de résultats, je pense aux petits accomplissements peu spectaculaires, complexes et souvent impossibles à communiquer au quotidien. Il est beaucoup plus facile de montrer que l'on a comblé un trou sur une route (une photo suffit) que de montrer que l'on a construit un rapport de confiance avec une personne et que, par conséquent, cette dernière a davantage confiance en elle-même, a commencé un parcours de formation, de vie, a peut-être trouvé un travail, ce qui lui a permis de ne pas avoir à occuper abusivement un logement, puisqu'elle est entrée dans un processus d'autonomisation. Il est plus difficile de communiquer une telle histoire, parce qu'elle ne fonctionne pas toujours, contrairement à la photo d'un trou comblé. Ça, ça marche toujours.

Dans le contexte socioéconomique que nous sommes en train de vivre, il est difficile d'expliquer ce que nous avons fait avec le MOI⁵, car cela peut provoquer de l'exclusion. C'est pour cela que nous tentons, grâce aussi à la collaboration avec le diocèse – qui fait un travail remarquable – de placer toujours les personnes au centre et d'abattre les murs. Bien sûr que l'ambiance n'est pas facile en ce moment, et faire de tels choix ne garantit pas le consensus, même si l'hostilité des gens peut diminuer quand ils voient les institutions prendre en charge le problème. C'est une approche culturelle différente à la question, qui ne se résout pas par une attitude antagoniste ni par la dévalorisation des opposants, mais grâce à leur implication.

C'est l'idée de gouvernance qui apparaît derrière ces mots. Développer une politique par la recherche de solutions à des problèmes, sans les idéologiser. Mais comment la mairesse construit-elle ce sensus communis ?

Je ne sais pas si, dans les faits, tous les partis soutiennent cette politique. Je pense que les villes, notamment les maires, vivent au quotidien les difficultés des personnes. Ils ressentent d'une manière plus

5. Appendino renvoie ici à son initiative de requalification de l'ancien marché de gros de fruits et légumes (les Mercati ortofrutticoli all'ingrosso [MOI], temple de l'architecture fonctionnaliste). En 2006, le village des Jeux olympiques d'hiver a été construit tout autour. Le lieu ayant ensuite été abandonné et squatté, la mairesse a promis des interventions d'assainissement, en 2019, pour transformer cette zone en lieu de vie, de sport et de culture (Gasparini Di Gaetano 2019).

aiguë les émotions de la population et ils ne lancent pas de messages populistes parce qu'ils ne peuvent pas se le permettre, et heureusement. Du moment qu'ils sont tous les jours parmi les habitants, ils comprennent qu'au centre, il y a une souffrance. Nous essayons donc de mettre en place des politiques axées sur cette dimension, en gardant à l'esprit le fait que tout le monde a des droits et des obligations, comme nous l'avons fait avec le problème de l'occupation du MOI. C'est une chose de dire : « je décide de l'évacuation d'un lieu », de le dire et de ne pas le faire, et c'est autre chose de savoir, en tant que mairesse, qu'il y a un endroit occupé où des personnes vivent dans des conditions indignes et d'essayer de trouver une solution au problème, tout en assurant la dignité à ces personnes.

À ce moment, nous mettons la mairesse face à ce que l'analyse des politiques sociales en milieu urbain révèle depuis longtemps (Brandsen, Evers, Cattacin et Zimmer 2016). Ces politiques font partie de la promotion de la ville, du marketing, elles visent à faciliter l'investissement et à attirer les créatifs. Elles se justifient par l'idée de l'attraction de la ville plus que par une âme sociale, et les partis politiques, tous autant qu'ils sont, soutiennent ce type de politiques en faveur de la croissance économique. Chiara Appendino se dissocie de cette idée.

En ce qui me concerne, c'est différent. Je pense que la Ville a l'obligation d'assurer certains droits. C'est un investissement pour la dignité des personnes et de la communauté, et un élément de cohésion sociale. Plus les personnes sont protégées, plus il est facile de maintenir la cohésion sociale, d'abattre les murs, de vaincre les peurs, de faire que les gens vivent la ville comme un lieu sûr. Peut-être que ma lecture de cette question est plus liée à l'aspect sécuritaire qu'à l'aspect économique. Quand nous parlons des questions sociales, nous considérons des aspects qui sont liés aux problèmes économiques, qui après peuvent entraîner des problèmes de sécurité. De mon point de vue, il y a davantage de liens entre le thème de la sécurité et le thème du social, plutôt qu'entre ce dernier et les investissements économiques.

Identités et liens sociaux

L'inclusion comme thème de sécurité semble guider la mairesse. Mais que faire pour que l'inclusion mène aussi au civisme, à l'engagement pour la ville, à l'identification au lieu de vie ?

Voilà une question compliquée, car notre ville a des caractéristiques fortement transversales et multiculturelles. D'après moi, le premier élément est le sentiment d'appartenance, qui s'exprime de diverses façons selon les sensibilités des personnes. Je me sens appartenir à la communauté de la ville de Turin si je pense contribuer à son développement, si je me sens protégée par ma ville, si je sens que je joue un rôle actif dans ce qui se passe sur son territoire, du point de vue culturel, industriel ou autre. Le mot clé est sans doute le sentiment d'appartenance que j'éprouve envers la ville de Turin, lequel peut prendre différentes formes. Je me sens de Turin parce que j'aime, par exemple, son patrimoine culturel ou parce que j'appartiens à une filière d'innovation. Par conséquent, ce n'est pas l'homogénéité qui nous intéresse. Le grand défi que nous rencontrons, c'est d'encourager le thème de la participation, qu'elle soit économique, sociale ou politique, car cela génère un sentiment d'appartenance et donc la possibilité de s'identifier à ce que produit la ville ou ce qu'a été la ville.

Le discours de la mairesse décrit la ville ouverte, qui doit faire face aux divers nationalismes. Les appartenances dans l'urbain sont faibles et il faut continuellement les créer. Serait-ce un défi aussi pour la ville de Turin ?

Turin est particulière. C'est une ville très importante en Italie, mais en même temps, comme vous le savez bien, c'est aussi un grand village. Il y a presque 900 000 habitants, mais en réalité, chaque quartier a sa propre tradition et sa propre identité, forte, et les citoyens et les citoyennes s'identifient à ces quartiers. Or, je ne pense pas que Turin et les villes en général soient le lieu de l'indifférence. Au contraire, je suis persuadée que la plus grande conscience critique, la plus grande attention, naît des relations qui s'établissent dans les villes. Il suffit de penser aux réseaux qui se mobilisent dans le monde laïque ou catholique face aux défis de l'accueil. Turin a toujours été très solidaire tout au long de son histoire et cela vient d'une réaction face aux migrations qui génèrent des relations.

Récemment, en lien avec ce qui est arrivé à la communauté chinoise en Italie pendant la pandémie de COVID-19, il y a eu à Turin une réaction incroyable de la part de personnes qui n'appartiennent pas à cette communauté, mais qui estimaient que cette dernière faisait partie de « notre » communauté, de la ville de Turin, et elles ont accompli des

actions de solidarité. Parce que quand on a une relation avec une personne, on comprend que la peur, les murs n'existent plus. Dans les villes se créent ces liens, y compris dans les villes comme Turin, de 900 000 habitants; il se noue des liens forts qui permettent de ne pas être indifférents. Et c'est exactement cela qu'il faut continuer à cultiver, qui fait la différence; autrement, nous devenons des individus qui ne vivent pas dans une communauté, mais tout simplement dans un lieu physique, une ville, qu'ils traversent pour aller au travail. S'il n'y a pas de liens, il ne reste rien. Pour moi, la ville est un ensemble de liens, de relations entre les personnes.

Il ne fait aucun doute que les liens sont importants. Mais ces liens ne naissent pas dans le vide. Il y a des quartiers-dortoirs, sans âme, sans civisme, qui ne suscitent aucun attachement, et des quartiers où le sentiment d'identification est fort. Notre hypothèse développée dans ce livre consiste à dire qu'il faut renouveler, par des actes symboliques, des événements, ce sentiment d'appartenance à un quartier, à une ville.

Chacun parmi nous apporte une contribution à ce processus, au-delà de son rôle. Il y a une identité qui naît par l'histoire et par un présent qui deviendra l'histoire. Il y a des moments particulièrement identitaires: la fête de la Saint-Jean, le patron de la ville; le Salon du livre de Turin, que nous avons failli perdre⁶. Ce salon est organisé par la population de Turin; il ne peut avoir lieu dans une autre partie de l'Italie. La ville a donc eu une réaction d'autoprotection, lorsque nous avons été en compétition avec une autre ville. Certaines personnes ont acheté le billet trois ou quatre fois, dans le but de montrer que Turin pouvait faire plus que les autres villes et méritait de garder le Salon du livre. Cela a été une réaction identitaire, d'orgueil et d'appartenance, sentiment construit au fil des années, car cela faisait plus de trente ans que le Salon du livre avait lieu à Turin.

Les Turinois, souvent, sont très fiers de Turin. Elle a été la première capitale de l'Italie, a bâti toute une industrie, a inventé le cinéma, le chocolat, elle a fait l'histoire de ce pays. Cette fierté est présente dans les moments de difficulté. Il y en a plusieurs et ils ne sont pas perçus de

6. La mairesse parle ici d'un épisode survenu en 2016, quand les responsables du Salon du livre de Turin, le plus important en Italie, ont décidé de le transférer à Milan. La décision sera politiquement contestée et révoquée, et le salon continuera d'avoir lieu à Turin.

la même manière par tout le monde. Turin est une ville qui contient plusieurs âmes, et je pense que cela est positif.

Les fêtes pour l'inclusion

Nous insistons sur notre hypothèse et lui demandons si la fête de la Saint-Jean, que nous avons analysée dans ce livre, joue un rôle dans les politiques d'inclusion.

Il ne fait aucun doute que le cortège historique, le «*farò*⁷» le taureau qui, selon la direction sur laquelle il tombe, indique si l'année sera bonne ou pas, les masques, les célébrations sont tous des éléments dans lesquels les Turinois projettent leur identité. Chaque année, la Mairie travaille à faire de cet événement un patrimoine collectif, à le maintenir comme tel. La fête, dans sa dimension historique et traditionnelle, a une valeur symbolique très forte. Mais je ne crois pas que l'on puisse attribuer à une fête traditionnelle une fonction d'inclusion. La fête est seulement une fête, la participation n'est pas totale. C'est à nous d'inviter l'inclusion dans ces fêtes et c'est compliqué, notamment avec les jeunes. Je suis aussi persuadée que les fêtes traditionnelles doivent innover, à savoir utiliser de nouvelles technologies pour se rendre plus accessibles. Le défi, c'est d'attirer les jeunes à ce genre de fête traditionnelle. Ce n'est pas seulement la fête de *La Saint-Jean* elle-même, mais c'est toute la préparation qui la précède qui crée de l'inclusion. Par exemple, maintenant, je devrais m'éloigner pour quelques minutes – je ne sais pas si vous entendez la musique – parce que le carnaval est en train de commencer et il y a une rencontre chez le notaire où nous certifions ce début du carnaval avec nos masques historiques. C'est un travail que l'on accomplit au quotidien : les traditions, on essaie de les maintenir vivantes chaque jour par des actions qui parfois culminent dans un événement, comme ici à Turin, lors de la fête de *La Saint-Jean*.

La mairesse parle aussi d'autres événements qui produisent de l'inclusion. Cela éveille notre curiosité et nous lui demandons d'approfondir.

Le Salon du livre est aussi un événement très important pour la ville. Il est fortement identitaire, tout le monde se mobilise et il est

7. Le *farò* (dialecte piémontais pour *falò*) est un feu de joie qui fait partie de la fête de la Saint-Jean. On l'allume à la veille de la fête (le 23 juin).

inclusif. On se prépare pendant toute l'année pour y parvenir, les écoles sont impliquées dans le processus. Il est un moment de participation active de l'ensemble de la ville.

Autre exemple, totalement différent : les Lumières d'artiste⁸. Cet événement semble aller de soi, mais si nous arrêtons de l'organiser, il y aurait de fortes protestations parce qu'il constitue un moment attendu de la période de Noël. Nous essayons de rendre les événements inclusifs pour offrir à toute la population, même aux plus défavorisés, la possibilité de participer, de se sentir partie intégrante de la ville.

D'ailleurs, il existe aussi des événements très petits, qui intéressent seulement un quartier, mais qui sont tout aussi identitaires, parfois plus que les grands événements comme la Saint-Jean.

Ces événements sont des moments de fête, mais pas seulement, auxquels les personnes participent avec plaisir (si elles se sentent appartenir au contexte). Ils contribuent à produire inclusion et sens de la communauté. La population y tient. Mais l'événement en soi n'est pas un moment d'inclusion, c'est simplement un moment festif. C'est une tout autre chose s'il s'agit du point culminant d'un parcours, historique, identitaire ou d'aide à ceux et celles qui sont en difficulté ; dans ce cas-là, les gens font partie d'une politique d'inclusion.

Turin, ville ouverte ?

La description de Turin nous fait penser à l'idée de la ville comme machine d'inclusion, la ville ouverte. La mairesse le pense aussi.

Je suis très contente de pouvoir vous raconter ma ville, parce que cette ville, surtout sur ce thème de l'inclusion, mérite d'être prise comme exemple. Il y a des réalités incroyables, et si aujourd'hui, nous arrivons, malgré tout, à apporter des réponses à des situations vraiment compliquées, comme le cas du MOI, c'est parce qu'il existe ici des anticorps contre certains messages racistes très forts que nous avons entendus dernièrement. Il y a des personnes qui sont d'une solidarité incroyable, et je pense que l'on doit prendre acte de cette force de la ville de Turin.

Or, je pense, et je le dis sans crainte d'être démentie, que ce n'est pas moi, la mairesse Chiara Appendino, mais l'histoire de Turin, les gens, le

8. Il s'agit d'illuminations réalisées par des artistes et exposées durant la période de Noël dans les rues du centre-ville de Turin.

secteur tertiaire, le diocèse, les réseaux civiques présents ici qui font depuis toujours de Turin une ville ouverte et inclusive. Je suis persuadée qu'elle continuera à l'être. Les défis sont toujours plus complexes, et il est difficile de persévérer dans cette direction; mais dans son âme, Turin est inclusive, ouverte et le restera. Je n'ai aucun doute à cet égard⁹.

9. Transcription et traduction : Fiorenza Gamba (12 février 2020).

« Si les gens se sentent bien dans un espace social, ils ont envie de le respecter. »

Une rencontre avec Sandrine Salerno, mairesse de Genève

Lors de l'entretien, Sandrine Salerno était la mairesse de la Ville de Genève. Il s'agit d'une position de *primus inter pares*. La fonction de maire de Genève est exercée à tour de rôle par les cinq membres du conseil administratif, c'est-à-dire le gouvernement exécutif de la Ville. Cela peut avoir pour conséquence qu'une personne occupe plusieurs fois la position de maire. C'est ce qui est arrivé à Sandrine Salerno, qui était membre de l'exécutif de la Ville de Genève depuis 2007 et qui occupait cette fonction pour la troisième fois.

Nous rencontrons Sandrine Salerno fin novembre 2019¹. Après une courte pause, elle est prête à nous répondre, à nous raconter la spécificité de Genève, la New York de l'Europe, comme elle nous le fera très vite comprendre.

Genève est une ville internationale, universitaire, traditionnellement un carrefour de migration, de brassage, un *melting pot*, avec 190 nationalités différentes; elle a une forte identité interculturelle. C'est important sur ce territoire où l'on trouve des personnes qui parfois restent longtemps, parfois viennent pour les études ou pour le travail, qui ne sont pas de langue maternelle française, qui ne parlent pas le français et qui, pour certaines, ne l'apprendront pas même si elles restent cinq, dix ou vingt ans. On peut tout à fait vivre à Genève en ne parlant qu'anglais ou

1. L'entretien est réalisé par Sandro Cattacin et Fiorenza Gamba.

espagnol: nous promouvons une identité urbaine qui favorise le bien-être des gens et leur donne le sentiment de faire partie d'un espace social qui leur ressemble.

Différences, respect et innovation

Cette approche d'une Genève pour tous éveille notre intérêt pour le discours qui pourrait soutenir cette vision. Pourquoi une ville doit-elle être ouverte? Sandrine Salerno réfléchit un peu et nous répond d'après son expérience.

Je pense que c'est important parce que si les gens se sentent bien dans un espace social, ils ont envie d'y investir, de le respecter, de faire de choses ensemble pour la société. C'est important parce que comme nous sommes une grande ville de brassage, nous avons aussi potentiellement la capacité d'être une ville d'innovation: nous accueillons des gens venus de partout et si nous les stimulons, ils peuvent nous apporter des choses intéressantes de leur société d'origine. C'est important aussi parce que cela contribue au bien vivre ensemble, collectivement. Enfin, c'est également important pour des raisons économiques, parce que cela rapporte de l'emploi, cela rapporte de l'argent. Et je dirais qu'au-delà de Genève, cela apporte une notoriété à la Suisse, avec cette image de ville qui promeut des valeurs de solidarité internationale.

Frappés par cette conscience qu'a la mairesse du lien entre inclusion, différences et innovation, y compris économique, nous lui opposons la difficulté qu'éprouvent nombre de gens à s'identifier à Genève, à voir en elle un lieu de vie, plutôt qu'un simple lieu de passage.

Je ne sais pas si les gens ne s'identifient pas à Genève. Je pense qu'une bonne partie d'entre eux s'identifient bel et bien à elle. Plus souvent, peut-être, à la partie de Genève où ils travaillent. Si les habitants de la ville – peu importe combien de temps ils y restent – ne s'identifient pas toujours à la Suisse, je pense qu'ils s'identifient quand même à la ville; souvent, les gens ont un attachement sentimental à Genève. Même les personnes que j'ai rencontrées qui n'ont passé que trois, quatre, cinq ans ou leurs études à Genève ont souvent un attachement sentimental à la ville. Elles ont bien aimé leur passage ici. Tous les expatriés et ceux qui appartiennent au secteur international m'ont dit que c'était une ville agréable, qu'il y avait toutes les commodités, qu'elle était tranquille, qu'elle était «*easygoing*». Ils offrent plutôt un retour

positif. Cela nous rend service et nous essayons vraiment, institutionnellement, de le cultiver, parce qu'après, quand vient la question de rester ou non à Genève, le fait d'y avoir fait ses études, d'y être venu avec sa famille et que les enfants soient bien intégrés influence le choix. Le choix de rester à Genève n'obéit pas seulement à des motivations économiques : souvent, l'attachement sentimental entre aussi en ligne de compte.

Créer un sentiment d'appartenance par une politique visant la qualité de la vie et l'accueil

Il semblerait que Genève soit une machine d'inclusion, qui n'a pas besoin de politiques spécifiques à cet effet. Le « brassage », comme dit la mairesse, semble s'effectuer au quotidien. Nous aimerions donc comprendre ce qui rend cela possible.

Je pense que nous avons une bonne qualité de vie à offrir à tout le monde parce que nous avons entre autres d'importants moyens financiers. Le budget de la Ville est d'un milliard deux cents millions [de francs suisses]. Vingt pour cent du territoire de la ville est constitué d'espaces verts. Nous avons une proximité avec l'administration que l'on ne trouve pas ailleurs. C'est un territoire où, à la fois, les gens peuvent rester anonymes dans leur espace de vie, mais où ils peuvent aussi se rendre d'un endroit à l'autre beaucoup plus facilement et sans être autant exposés que dans une autre ville. Nous avons une offre culturelle digne d'une grande ville européenne, également grâce aux moyens financiers dont nous bénéficions. Il y a beaucoup d'événements gratuits, l'été dans les parcs, que ce soit des festivals, des expositions ou de la musique ; il y a beaucoup de choses qui font que l'on ne s'ennuie pas à Genève. Nous avons aussi procédé, ces dernières années, à la valorisation des rives du lac, avec l'ouverture de buvettes. Nous avons également beaucoup de festivals tout au long de l'année, qui participent à la création d'une identité culturelle pour la ville. Comme dans notre ville, il y a beaucoup de migrants de deuxième et troisième génération, nous jouissons d'un accès facilité aux langues. Les gens sont rarement monolingues, ils sont souvent bilingues ou trilingues, y compris dans les administrations. Par conséquent, pour ce qui est des prestations sociales ou des prestations de la Ville, l'information parfois est donnée en dix langues différentes. Nous avons créé des petits moments un peu symboliques : une fois par an, nous organisons un après-midi d'accueil

des nouveaux habitants de la ville. Nous avons créé, il y a quatre ans, un projet qui s'appelait « Genève, sa gueule ». Des photographes professionnels tiraient le portrait des habitants de la ville ; dans un petit questionnaire, nous demandions aux participants au projet photographique de se raconter en répondant à ces questions : « D'où est-ce que je viens ? D'où viennent mes ancêtres ? Qu'est-ce que je pense de la ville ? Qu'est-ce que j'aime ? Qu'est-ce que je n'aime pas ? » Le projet a très bien fonctionné et a créé une image positive de notre identité, à nous les Genevoises et Genevois. Nous nous sommes d'ailleurs dotés, depuis 2014, d'une politique en matière d'accueil des habitants de la ville. Nous n'avons pas voulu nous inscrire dans une optique d'intégration, mais plutôt dans une optique d'accueil, où la diversité et la différence sont valorisées comme un atout – socialement, culturellement, économiquement. Je pense que ce sont ces outils-là que nous utilisons pour créer du lien social et, ensuite, un « nous », une appartenance collective.

L'administration de proximité

Le rôle de l'administration de proximité est fondamental pour l'inclusion. Typiquement, dans tout ce qui est permanence sociale, nous faisons attention de développer des offres décentralisées, par quartier, pour aller vers les bénéficiaires, plutôt que de faire venir les bénéficiaires à l'administration, parce que ce n'est pas toujours facile. Nous employons aussi d'autres langues d'origine pour communiquer avec les gens. Nous essayons de construire un espace – mais je le répète, grâce à des ressources financières inégalées en Europe, qui nous permettent de soutenir des politiques génératrices de liens.

Si l'argent peut résoudre la question de la création et du maintien des liens, il n'est sans doute pas aussi facile de transformer ces liens en sentiment d'appartenance.

À Genève, il n'y a pas de défis particuliers liés au développement d'un sentiment d'appartenance. Je pense qu'aujourd'hui, la ville ne s'en sort pas mal vis-à-vis de cet enjeu ; elle est bien en phase, en tout cas, avec les habitants. Pas forcément avec tous les usagers de la ville, mais avec ses habitants, oui, notamment sur les enjeux liés à la mobilité. En ville, en effet, 43 % des habitants ont renoncé à posséder une voiture. Ils utilisent le covoiturage. Cela veut dire que tous les enjeux liés à la

pollution de l'air ou aux îlots de chaleur parlent aux habitants, qui ont moins recours à la voiture pour se déplacer à l'intérieur de la ville.

Je pense aussi qu'ils sont assez en phase avec des préoccupations plus politiques, tous les enjeux sur l'égalité homme-femme ou l'homophobie, par exemple, qui sont des questions sur lesquelles nous travaillons depuis que je suis arrivée, depuis douze ans, et sur lesquelles nous étions très critiqués à l'époque. Aujourd'hui, elles occupent une place très importante dans notre ligne d'action politique. Nous venons, par exemple, de lancer le premier plan de lutte contre le sexisme dans l'espace public. Je pense donc que par rapport à notre population urbaine, les thématiques sur lesquelles nous travaillons touchent justement à la manière dont on vit la ville. Parce que, de nouveau, si l'on est une femme et qu'il y a des endroits que l'on doit éviter, où l'on doit se déplacer en groupe ou bien faire attention à comment l'on s'habille, on vit dans une ville moins inclusive. On peut tenir le même discours en matière de classe sociale, d'âge, d'appartenance ou d'origine. Aujourd'hui, nous essayons vraiment de repérer le potentiel d'exclusion de la ville et de la transformer de manière à garantir l'urbanité, dans la tradition des liens sociaux, pour tout le monde.

Et la population nous soutient. On l'a vu le 14 juin 2019, lors de la grève des femmes; il y avait beaucoup de monde dans la rue, 30 à 40 000 personnes. À la Pride, il y avait aussi 30 000 personnes dans la rue. C'est énorme pour Genève, parce que lors de la manifestation du 1^{er} mai, il n'y a que 2 000 personnes qui se mobilisent.

Le petit et le Grand Genève

Je dirais plutôt que l'un des défis auquel nous devons faire face – mais il ne touche pas la ville, il touche l'agglomération genevoise –, c'est le lien avec la frontière. Nous nous situons, en tant que ville, dans un espace transfrontalier et beaucoup de problèmes surgissent au cœur de l'agglomération, hors du territoire communal de Genève. Je pense que durant les prochaines années, mais peut-être aussi avec plus de mobilité, avec le CEVA², avec les populations qui vont commencer à bouger plus facilement à l'intérieur de l'agglomération, les tensions actuelles diminueront. Nous nous disons, en effet, qu'il ne faut pas

2. Le CEVA est un projet de transports publics sur rail inauguré en décembre 2019, qui facilite la mobilité sur le territoire de l'agglomération genevoise.

toujours amener les gens en ville ou au cœur de l'agglomération, mais qu'il faut permettre la décentralisation. Typiquement, pour réaliser cette décentralisation et désengorger le centre, nous parlons aux autres communes, nous essayons de créer des liens avec la France voisine, pour construire aussi un espace culturel et social qui soit un peu plus large et plus de la taille de l'agglomération. Et cela, je pense que c'est juste, et que cela va se construire, même si cela va prendre du temps.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que parmi les frontaliers, une bonne partie de ceux qui résident en France sont des Suisses, qui travaillent à Genève. Ce ne sont pas seulement des Français qui travaillent ici et puis retournent chez eux, mais aussi des Genevois partis habiter en France pour avoir un meilleur accès à la propriété. Donc, les choses sont beaucoup plus poreuses et multiformes que ce que l'on imagine. Il y a cela, mais aussi tous les gens du canton de Vaud qui viennent ici, qui ne paient pas d'impôts parce qu'ils les paient dans leur canton, contrairement aux autres qui les paient à la source à Genève (ils sont imposés comme des quasi-résidents). Et puis, il y a aussi les Genevois qui travaillent au canton de Vaud, mais qui vivent à Genève. On n'assiste donc pas seulement à un mouvement vers la France: soit les Genevois et Genevoises vont habiter de l'autre côté de la frontière, soit ils et elles travaillent dans le canton de Vaud.

C'est une réalité pour beaucoup de personnes; après, politiquement, il faut le thématiser différemment. Nous et le canton de Vaud, nous avons un problème de ressources financières: il faudrait évaluer précisément qui paie des impôts où pour voir s'il ne serait pas nécessaire de procéder à une espèce de péréquation intercantonale sur la fiscalité. Parce que si les gens, peu importe leur origine, viennent tous travailler ici sans payer aucun impôt sur leur lieu de travail, ce n'est pas forcément juste.

Le problème avec la France voisine, c'est que nous avons des systèmes politiques, économiques et fiscaux tellement différents que nous sommes la région riche et qu'eux sont un peu notre périphérie – en ce sens que quand nous avons besoin de main-d'œuvre, cela nous arrange bien de la faire venir de France, et pas seulement de la région frontalière, mais parfois de contrées plus éloignées. En France, ils paient tous les coûts de formation que nous ne payons pas et après, cependant, nous récupérons la main-d'œuvre formée – on le voit clairement dans

le secteur de la santé ou du soin. Pour nous, c'est toujours un bénéfice parce qu'ils paient les impôts ici.

Et nous, nous allons redistribuer une partie de l'emploi à la source dans leur région d'origine. Donc les régions limitrophes de Genève sont assez riches, parce qu'elles bénéficient de cette restitution à laquelle les autres régions françaises n'ont pas accès. Mais après, il reste tout de même le fait que le salaire moyen à Genève est de plus de 8 000 francs. Où cela existe-t-il en Europe ? Nulle part. Pour que ce soit plus équilibré, il faudrait que l'on soit d'accord pour équilibrer la richesse. Mais elle est quasiment impossible à équilibrer parce qu'en-core une fois, une entreprise genevoise ne va pas aller s'installer dans la France voisine ; elle va rester à Genève, parce que la fiscalité est plus incitative, parce que l'administration est plus simple. Le choix est vite fait.

Mais si nous avions un système économique et fiscal identique et beaucoup plus juste, et si nous pouvions répartir différemment la richesse, les choses seraient beaucoup plus fluides sur la question de qui travaille où, et qui habite où. C'est pour cela aussi que nous essayons, avec des infrastructures culturelles, de créer un espace qui soit un espace de la région. Après, si les gens sont honnêtes, ils se rendent bien compte qu'ils vont faire leurs courses en France voisine, ou qu'ils y habitent carrément. C'est très poreux dans les deux sens.

Les transformations accélérées de Genève et la production d'appartenance

Genève est un grand chantier et les constructions ne cessent de se densifier sur le territoire genevois. On assiste à un accroissement de la population non seulement dans le Grand Genève – poussée d'ailleurs par le CEVA –, mais aussi dans la ville de Genève. Nous évoquons ces dynamiques à la mairesse et l'interrogeons sur ce que la Ville prépare pour répondre à l'afflux de ces nouvelles populations.

Il y en a pour trente ans – nous avons encore pas mal de temps – avant que tous les projets soient réalisés. La première parcelle qui va se développer est celle de la caserne des Vernets, où il y a aujourd'hui l'armée ; par contre, c'est autour de la gare du CEVA aux Eaux-Vives que se développe un vrai nouveau quartier, là où il y a la nouvelle Comédie. Il y a beaucoup de constructions en cours et entre-temps, nous y avons installé une grosse infrastructure culturelle. Nous espérons ainsi créer

quelque chose de différent dans le quartier : penser culture et habitation conjointement. Le quartier du Petit-Saconnex est aussi en train de se transformer. Ce qui a beaucoup changé et qui va continuer à bouger, c'est tout le périmètre des Nations-Unies. Quasiment toutes les organisations internationales vont se reconstruire. Tout le périmètre est en train de bouger. Il est moins habité, mais là, il y a la Cité de la musique qui va s'installer. Quand nous développons un nouveau quartier, nous essayons de faire attention à la qualité de la structure publique, afin qu'il permette de créer une autre dynamique.

Ce que nous avons oublié, c'est la participation. En ville, nous ne l'avons pas du tout développée et c'est une erreur. Je pense que nous aurions pu, du même coup, faire des projets plus intéressants. Alors que si l'on se tourne vers Meyrin et ce qu'ils font avec le quartier des Vergers, c'est totalement différent. Ce n'est pas du tout la démarche que nous avons adoptée en ville. Mais peut-être que nous allons commencer à nous en inspirer pour le quartier des Vernets, parce que c'est une parcelle très dense.

Il faudra aussi faire attention à ne pas trop densifier le quartier. On le paie cher, aujourd'hui, aux Charmilles. La rue de Lyon et les nouvelles Charmilles sont beaucoup trop denses. L'école occupe tout l'espace de rencontre et rien ne reste pour les habitants. Mais les nouvelles Charmilles étaient un projet d'il y a trente ans. Il y a peut-être une quinzaine d'années, la Ville a dû investir de manière conséquente pour acheter des espaces vides, créer des lieux sociaux, des lieux de rencontre pour les associations. Maintenant, cet espace-là est aussi en train de changer : tout un côté de la rue de Lyon qui va totalement se transformer. Je crois que ça va brasser un peu plus les populations.

Mais ça, c'est un vieux projet parce qu'à Genève, il faut beaucoup de temps entre le moment où l'on a une idée et le moment où ça se construit. Objectivement, ce n'est pas *top*. Le problème que nous avons en Suisse et à Genève, c'est que nous avons énormément de lois. Et puis, nous avons la démocratie semi-directe, qui est à la fois un avantage et un frein, parce que tout le monde peut s'opposer à tout. Résultat : les projets qui sortent ne sont jamais très ambitieux, ce sont toujours des projets qui doivent être négociés entre de multiples parties prenantes, et nous mettons beaucoup de temps à les réaliser. Alors ce n'est pas juste un problème genevois, c'est un problème suisse. Sauf qu'à

Genève, nous sommes un petit territoire densément peuplé. Donc, chaque fois que nous voulons faire bouger quelque chose, c'est très compliqué.

Il faut construire un réseau avant de faire la fête

C'est le moment de sortir notre cheval de bataille: les fêtes d'inclusion territoriale, qui sont, à Genève, plutôt de type traditionnel et contrastent un peu avec l'image qu'elle veut se donner de ville de l'innovation, de l'art conceptuel, pluriculturel et cosmopolite.

Quand j'ai commencé, il y a bientôt treize ans, à faire de la politique communale, justement sur ces thématiques-là, les gens, même certains journalistes, disaient que c'était nul, que ce n'était pas un sujet: « Ce sont des valeurs, vous n'êtes pas là pour parler de valeurs, vous êtes là pour faire des trucs. » Aujourd'hui, plus personne n'oserait critiquer l'engagement de l'administration dans ces événements.

Avant, il y avait des manifestations de niche, avec toujours les mêmes personnes qui participaient. C'est totalement en train de changer. Mais il faut aussi que parmi les membres de l'exécutif, il y ait des personnes qui aient un peu de courage, un peu de détermination, qui aient le sentiment que ce qu'elles portent résonne pour la majorité, même si cela ne résonne pas au conseil municipal. Parce qu'aujourd'hui, typiquement, nous avons ce plan de lutte contre le harcèlement dans l'espace public, et nous avons été la première ville de Suisse à élaborer un plan sur les questions LGBT, il y a maintenant presque dix ans. C'est la base pour que nous arrivions à monter un réseau, parce que sans cela, sans cette construction sous-jacente, la fête ne sera rien.

Les fêtes, on peut en faire tous les jours. Les fêtes, ça marche très bien. Mais que veut-on produire en plus comme valeur ajoutée? Politiquement, il faut aller vers la ville ouverte. Même le conseil municipal est d'accord et soutient, par exemple, le plan de lutte contre le harcèlement dans l'espace public.

Les Géants, L'Escalade et Les Fêtes de Genève

Nous aimerions aussi aborder les trois rituels que nous avons observés de plus près dans le présent ouvrage. Ce sont les événements les plus populaires de ces dernières années dans la ville: l'Escalade, évidemment, Les Fêtes de Genève, avec tout le débat politique qu'elles soulèvent, et les Géants. Quelle est l'appréciation de la mairesse quant à

l'importance de ces événements pour les dynamiques d'inclusion à Genève? Sandrine Salerno se lance dans une analyse détaillée.

Commençons par les Géants. C'est tout un groupe qui les a promu, en particulier le directeur du théâtre de Carouge, qui les avait vus ailleurs, voulait absolument les faire venir à Genève et a monté le projet, auquel la Ville s'est associée. Pour la Ville, c'est Sami Kanaan³ qui s'est chargé de suivre l'événement. C'est lui qui nous l'a expliqué, nous a conseillé d'aller voir les vidéos sur YouTube. Il nous a dit que c'était poétique, que les gens vivaient avec les Géants, qu'ils suivaient les Géants. Mais que ça allait coûter cher. C'était cher, pour créer trois jours de magie. Mais après, qu'est-ce qu'il reste? Les gens gardent ce moment-là dans leur tête et après, quand ils vieillissent, ils s'en souviennent. Peut-être que cela crée un attachement, une espèce de nostalgie. En tout cas, c'est sûr qu'il a bien fonctionné.

L'Escalade, c'est la fête de Genève, et à l'époque, c'était la vieille ville de Genève. Nous ne faisons quasiment rien pour cet événement. Nous défilons avec la Compagnie de 1602. C'est en 1602 que s'est tenue pour la première fois *L'Escalade*. Nous ne sommes jamais entrés en discussion avec les organisateurs. Nous leur laissons le champ libre. C'est un peu notre fête patriotique à nous. Nous avons seulement fourni des efforts pour l'ouvrir à la diversité. Durant les célébrations, on cite toujours la liste des gens qui sont morts pour défendre Genève et dans cette liste, la plupart n'étaient, en effet, pas des citoyens de Genève.

Les Fêtes de Genève ont beaucoup bougé parce que la Ville les a fait bouger. Parce qu'elle en finance une grande partie et met à disposition son espace public. Nous avons eu le courage de dire que c'est un concept qui est daté, qui est vieux, qui ne plaît pas à toute la population, et qu'il faut le changer. Et depuis deux ans, nous y travaillons. Alors, il reste les feux d'artifice, mais après, la Ville qui intervient en pensant à la population. Nous voulons créer un moment estival agréable pour les Genevois, une ville où il fait bon vivre⁴.

3. Sami Kanaan est membre du conseil administratif de la Ville de Genève et chargé du Département de la culture.

4. Transcription : Marisa Fois, 12 janvier 2020.

« Tu te sens valorisé parce que tu es respecté, parce que tu es reconnu. »

Une rencontre avec Magda Popeanu,
vice-présidente du comité exécutif de la Ville de Montréal

Magda Popeanu est depuis 2013 conseillère de la Ville dans le district de Côte-des-Neiges, un des secteurs les plus diversifiés de Montréal. Comme vice-présidente du comité exécutif de la Ville de Montréal, responsable de la culture et en tant qu'ancienne présidente de son parti politique, Projet Montréal, elle est très impliquée dans la vie politique et communautaire, et elle est très sensible aux enjeux d'inclusion et d'intégration des nouveaux arrivants et des personnes vulnérables. Sa formation d'ingénieure et son parcours de migration depuis la Roumanie lui ont donné une perspective unique dans le rôle qu'elle a joué jusqu'à tout récemment au sein de l'administration municipale en tant que responsable de la diversité montréalaise.

Je connais madame Popeanu depuis plusieurs années¹ et nous avons l'intention de nous rencontrer dans l'un des merveilleux cafés de Montréal, ou bien dans son bureau à la Ville, qui donne sur le balcon où Charles de Gaulle avait tenu son célèbre discours sur le « Québec libre » en 1967. Mais la pandémie du COVID-19 nous a obligés à effectuer l'entrevue par un média social. Elle nous parle de sa vision de l'inclusion à Montréal, de son parcours personnel en tant que migrante et de quelques projets en cours.

1. L'entretien est réalisé par Bob W. White.

Nous avons essayé de dresser une liste non exhaustive des problèmes que nous rencontrons et nous nous sommes rendu compte qu'effectivement, il existe des enjeux économiques et sociaux qui engendrent des formes d'exclusion sur le territoire de Montréal, auxquels s'ajoutent la pauvreté et la précarité qui sévissent dans certains arrondissements, secteurs et quartiers de la ville.

Être connu, même avant d'être reconnu

En particulier pour les personnes immigrantes, l'intégration économique est un enjeu majeur. D'où l'importance de la reconnaissance de l'expérience professionnelle acquise et des diplômes obtenus à l'étranger. S'y ajoutent, pour les personnes au statut précaire, des questions d'accès aux services, au logement, aux soins de santé, et une reconnaissance sur le territoire. Ces personnes sans papiers veulent être visibles et connues, même avant d'être reconnues.

Il existe évidemment aussi des défis qui se situent en dehors des compétences municipales. Vous savez, nous avons une particularité québécoise, canadienne : les villes sont sous la juridiction des gouvernements provinciaux. Nous n'avons donc pas de compétences en santé ni en éducation, qui sont des éléments essentiels à l'inclusion et au bien-être des personnes immigrantes. Ce sont des enjeux qui nous préoccupent beaucoup. Bien sûr, l'accès à un logement salubre offrant des conditions adéquates est extrêmement important parce que c'est un besoin de base, se loger².

La lutte contre la discrimination, le racisme et la stigmatisation sociale et économique, tout comme le manque de valorisation des différentes vagues d'immigration – vous m'entendrez tout au long de notre entrevue le mettre en évidence – sont des problèmes à aborder. La faille historique et culturelle qui sépare les peuples fondateurs du Canada des nouveaux arrivants, notamment, est grave. Et, bien sûr, la maîtrise du français et de l'anglais, le fait que pour être employable, il faille être capable de communiquer au moins dans l'une des langues officielles du pays, sinon les deux. Et finalement, je crois que c'est une nécessité de favoriser la cohérence, la coordination, le renforcement, mais surtout le financement des acteurs impliqués. Je parle bien sûr des

2. Montréal fait partie, non sans controverse, du mouvement Housing First au Canada (Hurtubise 2018).

organismes communautaires. Ce sont des acteurs extrêmement importants de l'écosystème montréalais. Plus nous réussirons à les soutenir, à les aider à nous aider, plus nous créerons un Montréal inclusif. Vous l'avez dit dans votre préambule, effectivement, à la Ville, dans l'administration, nous sommes très préoccupés par ces questions. C'est un enjeu important pour nous. C'est d'ailleurs un objectif que vous verrez bientôt dans la démarche de la Ville : celui d'assurer à tous ceux et celles qui vivent à Montréal, mais surtout aux personnes en état de vulnérabilité, l'accès aux droits fondamentaux. C'est pour cette raison que nous nous efforçons de travailler avec tous les partenaires du milieu, que ce soient les partenaires provinciaux ou nos partenaires sur le terrain ; c'est important pour nous.

Différences, culture et reconnaissance

Cette réponse montre que notre interlocutrice lit la ville dans une logique d'analyse plaçant la vulnérabilité en général sur le même plan que la question de la migration. Parfois, les villes investissent dans des politiques d'intégration et parfois, dans des politiques d'inclusion. J'aimerais clarifier cette distinction avec Magda Popeanu.

C'est une question qui m'a beaucoup interpellée personnellement en tant que politicienne et en tant qu'individu. Premièrement, il faudrait définir ce que c'est qu'une ville inclusive. Pour moi, c'est une ville où tout le monde se sent bien et dont chacun se sent partie prenante. Comme prémisse, je pense à la paix sociale. J'y crois beaucoup. Pour moi, elle est extrêmement importante. La paix sociale n'est pas fondée sur une quelconque imposition. Elle doit être fondée sur des interactions entre les membres de la communauté, qui assurent la cohésion sociale. Et je ne veux surtout pas que l'on bascule dans une paix sociale obtenue par l'effet d'une domination ou d'un pouvoir. Et ça, je l'ai trouvé très bien expliqué par Spinoza dans son traité politique³. Ce type de paix est assuré par une cohésion sociale, par une adhésion à la société dans laquelle on vit. Et pour moi, cela s'appelle de l'inclusion. Donc, favoriser le vivre-ensemble et la cohésion sociale, je dirais que c'est un acte de foi. Tout le monde doit avoir accès premièrement aux droits des citoyennes et des citoyens et bien les exprimer, les articuler. Je reviens à la Charte montréalaise des droits et des responsabilités, qui est

3. Magda Popeanu fait allusion au *Traité théologico-politique* de Spinoza (1999 [1670]).

comme notre code commun de respect, de ce que l'on est, de notre vie commune⁴.

Montréal abrite et accueille une très grande diversité de personnes, d'acteurs économiques, de communautés culturelles et de communautés d'intérêt, de groupes religieux. Les intérêts peuvent être convergents, mais souvent, ils sont aussi divergents. Donc ce cadre qui a été créé par l'intermédiaire de la Charte, pour moi, il est extrêmement important. Nous avons un outil pour assurer une cohabitation, une cohésion sociale entre tous ces groupes aux intérêts assez hétéroclites. La Ville doit incarner une identité. Elle doit promouvoir une vision à laquelle il est possible d'adhérer et de s'identifier nonobstant nos différents intérêts. Une identité, une vision commune qui se fondent sur les aspects de convergence qui nous rassemble et qui s'accompagne surtout d'une valorisation des parties prenantes, une valorisation de la diversité. La Ville de Montréal a pris des positions politiques assez fortes en matière d'inclusion, il faut le dire. Nous souhaitons perpétuer ce sentiment d'appartenance, qui doit être partagé par tous les Montréalais.

Pour moi, l'inclusion, c'est un état d'équilibre dans les rapports entre les membres d'une collectivité qui passe par la création d'un sentiment d'appartenance et la valorisation de la diversité comme facteur d'enrichissement collectif, qu'il soit économique ou social. Il faut que nous sentions que notre présence est une plus-value pour la société. Nous ne pouvons pas nous valoriser tant que la société d'accueil ne reçoit pas aussi une reconnaissance ; et cela passe par une connaissance de l'histoire et de la culture.

Il ne faut donc pas mettre en contradiction les différences et le paysage historique et culturel dans lequel nous nous trouvons à Montréal et au Québec. Les unes ne s'opposent pas à l'autre. Les deux fonctionnent ensemble. Je reconnais l'histoire du Québec. Je reconnais les particularités. Je reconnais la culture québécoise dans toute sa diversité. Pas dans le sens de l'art, mais dans tout ce qui est culture, tout ce qui est histoire et identité. Je reconnais les souffrances d'un peuple. Et en même temps, je souhaite être valorisée sur ma terre d'accueil et je souhaite apporter ma contribution et enrichir l'expérience collective.

4. La Charte montréalaise des droits et des responsabilités est un document fondamental dans les débats sur la ville (Ville de Montréal 2017 [2005]).

Pour moi, c'est un devoir de faire connaître l'histoire montréalaise, l'histoire québécoise, aux personnes qui arrivent d'ailleurs. Il y en a qui vivent ici depuis très longtemps, mais qui ne saisissent pas les caractéristiques de la terre d'accueil. Cela crée une confrontation. Pour moi, il est extrêmement important de chercher l'union, la paix sociale, fondée sur une valorisation des différences et sur une cohésion sociale.

Dans ses mots, notre interlocutrice établit donc un lien entre différences, respect et inclusion.

Si tu ne respectes pas une personne, si tu ne la mets pas en valeur, tu ne peux pas l'inclure. Il y a tout le temps un équilibre à maintenir. Cela passe beaucoup par la connaissance de l'autre, mais aussi par un effort des nouveaux arrivants pour comprendre la terre d'accueil.

Je l'interroge donc sur l'un de nos cas d'étude, « Vous faites partie de l'histoire! », et lui demande ce qu'elle en pense.

À Montréal, il a 42 musées de tous types – que ce soient des musées d'histoire, des musées proches des institutions religieuses, des musées de paléontologie, de tout. Mais il était important de créer un musée de l'Histoire des gens venus d'ailleurs. Le Centre d'histoire est donc devenu le Centre des mémoires montréalaises. C'est un musée qui se crée et qui s'invente, qui s'alimente avec ces histoires de parcours migratoires, ceux des néo-Montréalais, des gens arrivés récemment ou des personnes qui vivent ici depuis trois, quatre générations. Tous racontent l'histoire de leur famille, mais sur le territoire montréalais. Cela se matérialise dans des vidéos ethnographiques où les gens évoquent leur parcours personnel et migratoire. Je suis certaine que de cette façon, on peut enrichir l'identité montréalaise et contribuer à la valorisation de la diversité sur ce territoire.

Une pluralité de discriminations

Mais quelle politique peut-on tirer de cette affirmation ?

L'organisation de la Ville, dans les services et tout ça, c'est assez complexe. Moi, je crois beaucoup aux projets. Un projet, c'est un intérêt. C'est répondre à un besoin bien particulier. Et je me suis rendu compte moi aussi que nous manquons de transversalité. Vraiment, le Service de la diversité et de l'inclusion a fait un travail extraordinaire pour mettre en avant l'ADS+ [analyse différenciée selon le sexe dans une perspective intersectionnelle], qui est la base des programmes d'inclusion.

C'est le fondement sur lequel nous pouvons construire. Nous avons des difficultés à comprendre comment faire au début... Quelles étaient les priorités? Qu'est-ce qui est le plus important? Est-ce que ce sont les jeunes? Est-ce que ce sont les jeunes noirs? Est-ce que ce sont les anglophones? Est-ce que ce sont les personnes itinérantes, les femmes autochtones? L'ADS+, cela va nous permettre d'avoir une analyse plus fine de la situation. Nous l'avons mis en place récemment, nous le peaufinons maintenant depuis un an. C'est un outil pour traiter les expériences spécifiques et les discriminations vécues par certains individus de manière transversale. Il s'agit donc d'une analyse intersectionnelle qui nous montre, entre autres, que la *défavorisation* peut être plurielle et que l'on peut être la cible de plusieurs types de discriminations ou de préjugés en même temps.

Par rapport à l'ADS+, nous sommes encore dans une phase de projets pilotes pour ce qui est de son implantation. Nous voulons nous doter de mécanismes structurels pour que lors de toutes les décisions prises dans tous les projets, le prisme de l'analyse permette de prendre en compte les différentes discriminations que vit la population montréalaise dans toute sa diversité. Nous avons décidé de réfléchir d'un point de vue systémique, qui puisse servir à la Ville; les employés des différents services seront formés à l'utilisation de ces outils, afin d'approprioiser la méthodologie et le fonctionnement de la grille d'analyse. Notre service sera en mesure d'en accompagner d'autres sur des projets spécifiques en matière d'ADS+. Cela touche beaucoup la condition des femmes et la question de l'accessibilité universelle, par exemple pour s'assurer que rien n'est oublié quand on aménage une rue. Nous apprenons, par exemple, à nous poser les bonnes questions, à nous demander si l'éclairage est suffisant pour les femmes qui circulent la nuit ou si l'endroit est accessible aux personnes en situation de handicap. Grâce à l'analyse ADS+, nous pouvons aller plus loin. Une femme sans statut qui souffre de violence conjugale, qui est maltraitée chez elle, où peut-elle aller? À qui peut s'adresser une personne qui se sent discriminée sur son lieu de travail? Aider tous ces gens, ne laisser personne en arrière, c'est pour nous extrêmement important. C'est ce genre de questions qui permet de veiller sur l'inclusion.

Immigrations et races

Si l'on aborde la réalité par le pluralisme des discriminations, il reste un problème à résoudre: à qui accorder la priorité? Avec, évidemment, les conséquences que cela peut avoir sur le plan financier. Historiquement, et pas seulement à Montréal, il y a une tension entre les différents groupes qui sont considérés comme vulnérables ou qui vivent dans des situations de précarité. Je présente donc à mon interlocutrice cette question des priorités, en partant de l'immigration.

On met tout le monde dans la catégorie «immigrant», même les Caribéens, par exemple, qui vivent à Montréal depuis plusieurs générations. C'est pour cette raison que nous distinguons deux volets: ceux que nous appelons les «nouveaux arrivants» et les autres. Parce que, souvent, la période difficile est dans les premières années – et je le sais aussi par ma propre expérience. Après quelques années, la personne commence à se sentir plus à l'aise. Pour les nouveaux arrivants, il y a donc des problèmes spécifiques, qui sont très bien traités par le Bureau d'intégration des nouveaux arrivants de Montréal, le BINAM. Le BINAM fait un travail remarquable depuis quelques années.

Pour l'autre tranche de la population immigrante – plus ancienne –, nous avons surtout un problème de valorisation. Je crois que cela a beaucoup manqué à Montréal, cette valorisation des communautés culturelles de tous horizons, de toutes religions, de toutes couleurs de peau, de toutes allégeances idéologiques. Le problème est de montrer la plus-value, l'apport de l'immigration à Montréal. C'est un sujet sur lequel nous travaillons beaucoup. Il faut montrer l'apport des différentes communautés en matière de développement économique, de sciences, de recherche, de culture, de développement social – l'implication des communautés culturelles dans le développement social. On a beaucoup parlé, durant cette pandémie, de l'apport de la communauté haïtienne au bien-être des Montréalais. Eh bien, nous n'avions pas besoin d'une pandémie pour le comprendre. Nous aurions dû le faire avant. Nous aurions dû établir des statistiques pour illustrer que 80 % de ceux qui soignent les personnes âgées du Québec, les personnes en situation de handicap physique, sont de bonnes âmes, de bons cœurs venus d'Haïti. Pour moi, le fait que l'on s'intéresse soudain à la communauté haïtienne a été extrêmement signifiant et marquant.

À la base, le BINAM répond donc aux besoins des plus démunis. Les personnes qui arrivent sans statut ou qui perdent leur statut sur le

territoire du Québec. Les étudiants qui n'ont pas encore de statut ou qui ont perdu leur statut d'étudiants, les travailleurs temporaires, que l'on oublie souvent, les réfugiés et les demandeurs d'asile – tout le monde ne vient pas de gaieté de cœur. Ils ont un lourd bagage de souffrance. La priorité est donc claire.

D'ailleurs, en ce sens, nous avons aussi développé une attestation d'identité et de résidence avec Médecins du monde, dans le cadre de la Politique d'accès aux services municipaux sans peur. Nous sommes allés chercher les personnes les plus exclues, les sans-papiers. Nous avons réussi à attester leur identité et à leur attribuer un lieu de résidence. Et nous avons même vu dernièrement, parmi les personnes soignantes et parmi ceux qui sont tombés au combat durant la pandémie, des personnes sans papiers, des personnes sans statut, au statut précaire ou sans statut légal.

J'insiste sur les différences et les priorités et aborde la question des problèmes liés au racisme et à la violence policière. Je me demande s'il y a quelque chose de prévu pour les personnes racisées dans les politiques de la Ville, sachant que le thème de la discrimination systémique fait partie des préoccupations politiques à Montréal.

Le racisme est un sujet qui a été souvent dénoncé à l'Office de consultation publique de Montréal (OCPM). Cela se passe notamment lors des contacts avec la police. On parle des interpellations. Il y a beaucoup de dénonciations. La bonne nouvelle, c'est que la Ville va lancer bientôt une politique d'interpellation policière. Nous voulons comprendre pourquoi et comment la couleur de la peau, l'accent, l'origine influe sur la manière dont on interpelle un Montréalais ou une Montréalaise. Nous y travaillons. Nous préparons aussi des solutions. Bien sûr que cela sera bien étoffé. Nous recevrons aussi de l'aide de la part du monde scientifique afin de mieux répondre aux préoccupations. Nous avons reçu d'ailleurs un très beau document, un très bel avis du Conseil interculturel de Montréal (CIM) sur le racisme systémique. Il nous reste beaucoup de travail, mais nous avons fait des pas importants. L'étape que nous allons poursuivre maintenant, c'est de procéder à l'arrimage de toutes ces initiatives, qui étaient un peu « à la pièce », et de les faire tenir dans un cadre global. Ce cadre part du mot « valorisation », mais se posera aussi la question du langage adéquat. Pensons par exemple au mot « immigrant ». Moi, est-ce que je suis

immigrante? Peut-être. Est-ce que mon fils, est-ce que mes petits-enfants sont immigrants? Ils sont à moitié québécois. Ils sont nés ici. Vous voyez, ce sont tous des enjeux liés à la manière dont la Ville exprime ses initiatives. Nous ferons très attention à la manière dont nous interpellons les citoyens.

Les mesures que nous allons mettre en place afin de créer un sentiment d'appartenance passent par l'idée d'inclusion. Tu te sens valorisé parce que tu es respecté, parce que tu es reconnu. Le BINAM a magnifiquement bien travaillé sur la planification stratégique de ce programme. Par exemple, la focalisation de notre attention sur des territoires d'inclusion prioritaires, les TIPs, où les problèmes s'accumulent. Nous avons distingué six TIPs en fonction du nombre de personnes *racisées*, du nombre de personnes dont la langue maternelle n'est pas le français ni l'anglais et du nombre de personnes immigrantes, ceux que l'on appelle donc les « nouveaux arrivants », les « zéro à cinq ans ».

Puis, avec des personnes-ressources sur le terrain, nous avons effectué des analyses pour déterminer quels étaient les besoins dans les quartiers concernés. À partir de ces besoins, nous avons lancé des appels à projets. Quarante projets qui ont été financés sur le territoire. Et lors de l'analyse de ces projets, nous avons accordé la priorité à ceux qui répondaient le mieux aux besoins des territoires d'inclusion prioritaires.

Montréal est une ville inclusive, parce qu'elle respecte, au moins un minimum, les gens. Elle reconnaît et respecte leurs droits. Nous avons une charte, nous avons mis en place plusieurs mécanismes, un conseil interculturel, une politique de développement social, une stratégie de développement économique où la prise en compte de l'intégration professionnelle des nouveaux arrivants permet de lutter contre les préjugés discriminatoires; nous avons une Politique d'accès aux services municipaux sans peur, un plan d'action « Montréal inclusive »; nous avons tout ce qu'il faut et la volonté politique est là. Le souhait de vivre de la bonne manière dans cette ville magnifique est là. Je suis persuadée que nous y arriverons⁵.

5. Transcription : Isabelle Comtois, 5 juin 2020.

Annexe

Dans cette annexe, nous présentons les diagrammes (graphiques en toile d'araignée) pour chaque cas analysé (voir chapitre 4 pour la méthodologie).

Figure A1 : Diagramme L'Escalade, Genève

Figure A2 : Diagramme Les Fêtes de Genève

Figure A3 : Diagramme La Saga des Géants, Genève

Figure A4 : Diagramme La Baignade dans les fontaines, Turin

Figure A5 : Diagramme La Saint-Jean, Turin

Figure A6 : Diagramme Les Tam-Tams du Mont-Royal, Montréal

Figure A7 : Diagramme Vous faites partie de l'histoire!, Montréal

Figure A8 : Diagramme Le Gala des Nouveau-Nés,
Saint-Michel - Montréal

FIGURE A1 : Diagramme L'Escalade, Genève

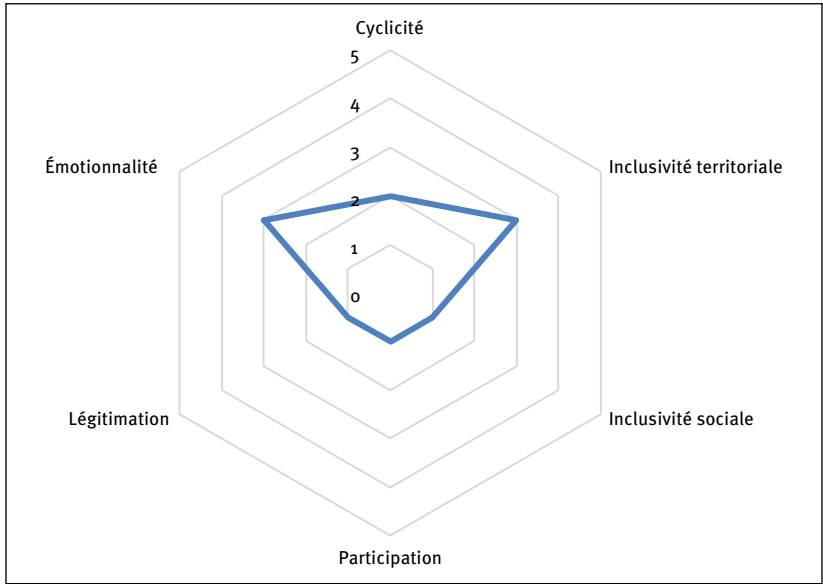


FIGURE A2 : Diagramme Les Fêtes de Genève

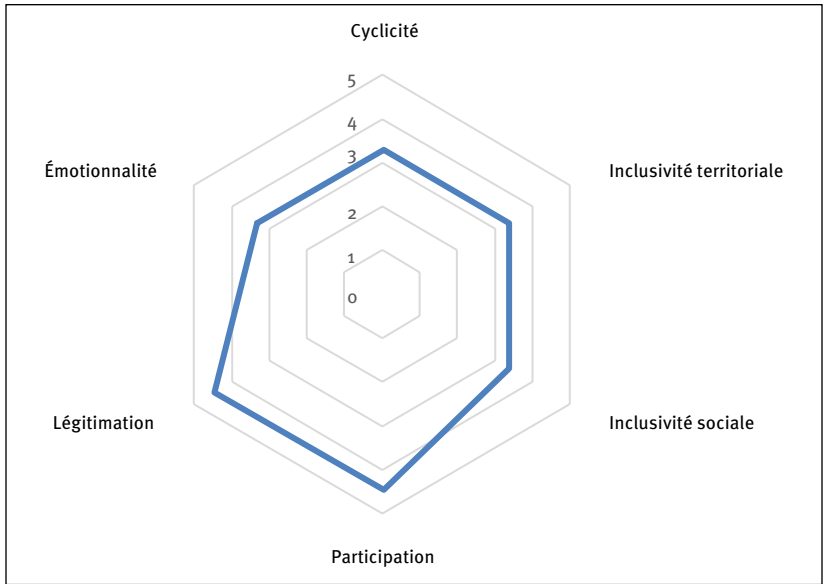


FIGURE A3 : Diagramme La Saga des Géants, Genève

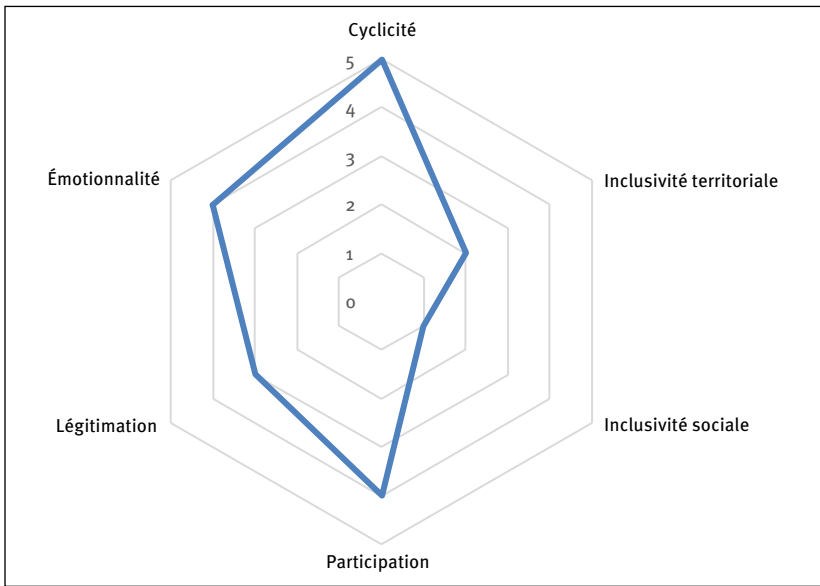


FIGURE A4 : Diagramme La Baignade dans les fontaines, Turin

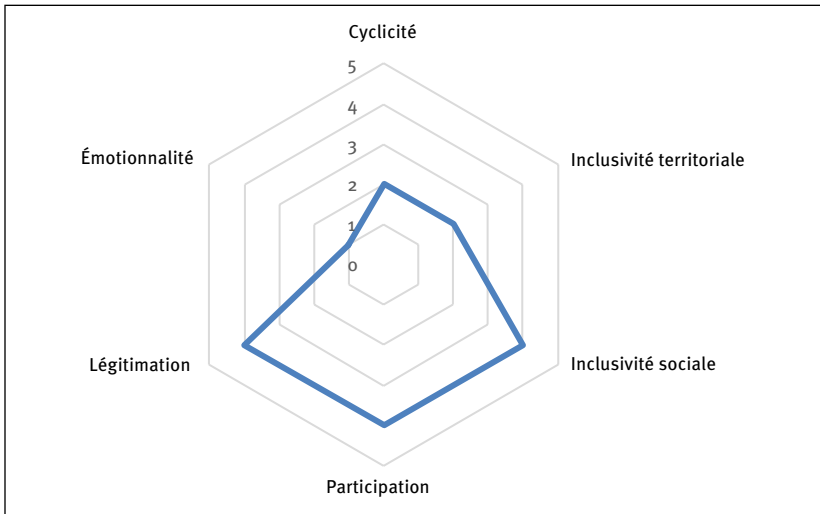


FIGURE A5 : Diagramme La Saint-Jean, Turin

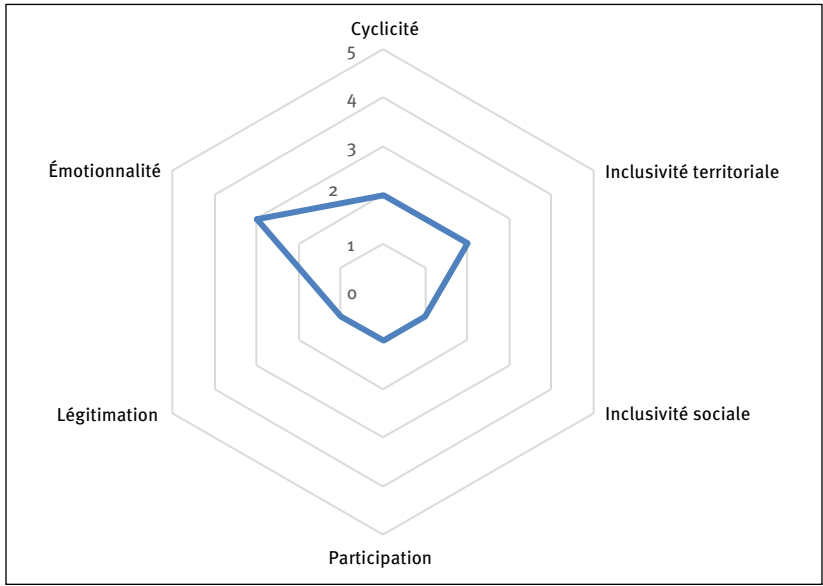


FIGURE A6 : Diagramme Les Tam-Tams du Mont-Royal, Montréal

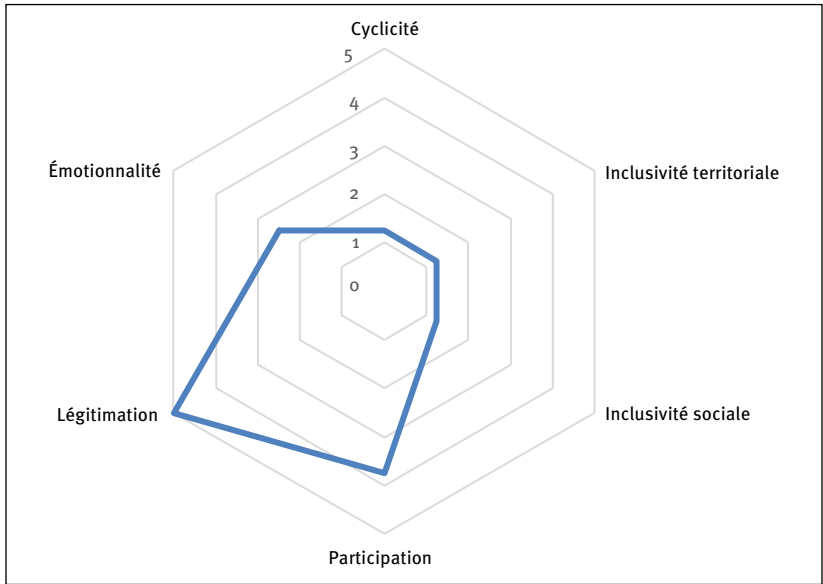


FIGURE A7 : Diagramme Vous faites partie de l'histoire!, Montréal

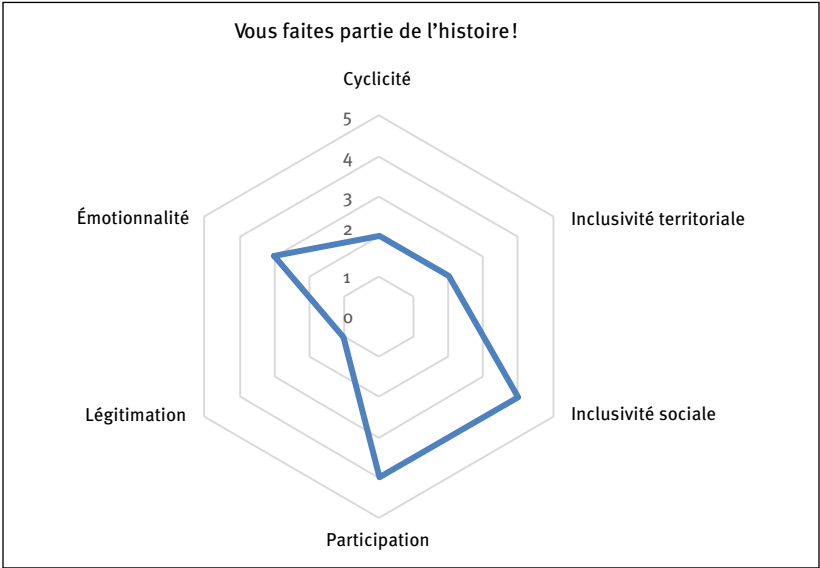
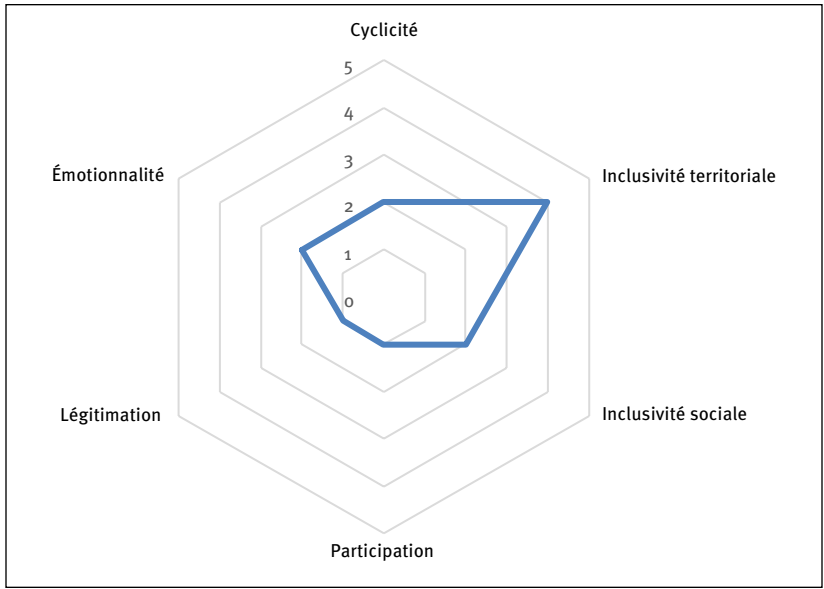


FIGURE A8 : Diagramme Le Gala des Nouveau-Nés, Saint-Michel - Montréal



Bibliographie

ACQUAVIVA, Sabino (1961). *Leclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milan, Edizioni di Comunità.

AIMF (ASSOCIATION INTERNATIONALE DES MAIRES FRANCOPHONES) (S. D.). «INCLUSION DES LGBT+, valorisation des données de la ville: deux nouvelles études en partenariat AIMF / École urbaine de Sciences Po», [En ligne], [<https://www.aimf.asso.fr/Inclusion-des-LGBT-Valorisation-des-donnees-de-la-Ville-2-nouvelles-etudes-en.html>].

ANCTIL, Pierre (2002). *Saint-Laurent, la Main de Montréal*, Sillery/Montréal, Septentrion/Musée Pointe-à-Callière.

ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities*, Londres, Verso Books.

ANTONIUS, Rachad, Micheline Labelle et François Rocher (2013). «Multiculturalism and discrimination in Canada and Quebec: the case of Arabs and Muslims», dans Bessma Momani et Jenna Hennebray (dir.), *Targeted Transnationals. The State, the Media, and Arab Canadians*, Vancouver, University of British Columbia Press, p. 89-109.

APPENDINO, Chiara, et Paolo Giordana (2015). *La città solidale, per una comunità urbana. Riflessioni su una transizione possibile*, Massa, Lu::Ce.

ARCAND, Sébastien, et Annick Germain (dir.) (2015). *Travailler et cohabiter. L'immigration au-delà de l'intégration*, Laval, Presses de l'Université Laval.

ARCAND, Sébastien, Annick Lenoir et Denise Helly (2009). «Insertion professionnelle d'immigrants récents et réseaux sociaux: le cas de Maghrébins à Montréal et Sherbrooke», *Canadian Journal of Sociology*, vol. 34, n° 2, p. 373-402.

ARMANIOS, Rachad (2018). «Des fêtes conviviales durant onze jours», *Le Courrier*, 4 mars.

ASHWORTH, Gregory John, et Henk Voogd (1990). *Selling the City: Marketing Approaches in Public Sector Urban Planning*, Londres, Belhaven Press.

ATS (2018). « Genève : les feux d'artifice entièrement gratuits ont attiré 400 000 personnes », *La Côte*, 12 août.

ATTALI, Jacques (1977). *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, Presses universitaires de France.

ATTALI, Jean (2001). *Le plan et le détail*, Nîmes, Édition Jacqueline Chambon.

AUGÉ, Marc (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil.

AUGÉ, Marc (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

AUSLANDER, Philip (1997). *From Acting to Performance: Essays in Modernism and Postmodernism*, Londres/New York, Routledge.

BAGNASCO, Arnaldo (1977). *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologne, Il Mulino.

BAGNASCO, Arnaldo (1986). *Torino: un profilo sociologico*, Turin, Einaudi.

BAGNASCO, Arnaldo (1990). *La città dopo Ford. Il caso di Torino*, Turin, Boringhieri.

BAK (Bundesamt für Kultur) (2011). *Finalisierte Auswahl für die Liste der lebendigen Traditionen in der Schweiz*, Berne.

BAKEWELL, Oliver (2008). « "Keeping them in their place": the ambivalent relationship between development and migration in Africa », *Third World Quarterly*, vol. 29, n° 7, p. 1341-1358.

BALANDIER, George (1985). *Le détournement. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.

BARR, Mary (2014). *Friends Disappear: The Battle for Racial Equality in Evanston*, Chicago, University of Chicago Press.

BARTH, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*, Londres, Athlone Press.

BATESON, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

BAUMAN, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.

BECK, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

BECK, Ulrich (2007). *Generation Global. Ein Crashkurs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

BECK, Ulrich, Anthony Giddens et Scott Lash (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press.

BÉLANGER, Hélène, et Louis Gaudreau (2013). « L'embourgeoisement, un mal pour un bien ? », *Relations*, n° 769, p. 36-37.

BELL, Catherine (2009 [1992]). *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press.

- BELL, Catherine (2009 [1997]). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- BELL, Daniel (1977). « The return of the sacred ? The argument on the future of religion », *The British Journal of Sociology*, vol. 28, n° 4, p. 419-449.
- BENJAMIN, Franz (2018). Entrevue avec Franz Benjamin, député de la circonscription provinciale de Viau et ancien conseiller municipal du district Saint-Michel, menée par Isabelle Comtois, Montréal, 12 décembre.
- BERGAMINI, Paola (2010). *Santi sociali tra Ottocento e Novecento*, Bari, Edizioni di Pagine.
- BERQUE, Augustin (2004). « Milieu et identité humaine », *Annales de géographie*, n°s 638-639, p. 385-399.
- BERTA, Giuseppe (1998). « Torino città opaca », *Il Mulino*, vol. 47, n° 6, p. 1071-1081.
- BLAIS, Stéphane (2019). « Mystère sur le début des tam-tam du mont Royal », *La Presse*, 12 mai.
- BLATTER, Joachim (2011). « Dual citizenship and theories of democracy », *Citizenship Studies*, vol. 15, n°s 6-7, p. 769-798.
- BOREL, Corinne (2019). *La « vraie fausse » marmite de l'Escalade. Un modèle pour la plus gourmande des traditions genevoises ?*, Genève, Musées d'art et d'histoire de Genève.
- BRANDSEN, Taco, Adalbert Evers, Sandro Cattacin et Annette Zimmer (2016). « Social innovation: a sympathetic and critical interpretation », dans Taco Brandsen, Adalbert Evers, Sandro Cattacin et Annette Zimmer (dir.), *Social Innovations in the Urban Context*, New York, Springer, p. 3-18.
- BRIDGE, Gary (2005). *Reason in the City of Difference: Pragmatism, Communicative Action and Contemporary Urbanism*, Londres/New York, Routledge.
- BROADHEAD, Jacqueline (2020). « Building inclusive cities: reflections from a knowledge exchange on the inclusion of newcomers by UK local authorities », *Comparative Migration Studies*, vol. 8, n° 14, p. 1-17.
- BROMBERGER, Christian (2012 [1995]). *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BROWN, Gavin (2003). « Theorizing ritual as performance: explorations of ritual indeterminacy », *Journal of Ritual Studies*, vol. 17, n° 1, p. 3-18.
- BUDDE, Rüdiger, et autres (2010). *Second State of European Cities Report*, Essen, Rheinisch-Westfälisches Institut für Wirtschaftsforschung.
- BURKE, Kenneth (1968). « Dramatism », dans David L. Sills (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, p. 445-452.
- BUSCARLET, Luc, et André Klopmann (2017). *La nuit des longues échelles et autres événements du mois de décembre à Genève*, Genève, Slatkine.

- CALVINO, Italo (2016 [1972]). *Le città invisibili*, Milan, Mondadori.
- CAPONIO, Tiziana (2010). « Conclusion : making sense of local migration policy arenas », dans Tiziana Caponio et Maren Borkert (dir.), *The Local Dimension of Migration Policymaking*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 161-195.
- CARLSON, Marvin (1996). *Performance: A Critical Introduction*, Londres/ New York, Routledge.
- CARNAZZI WEBER, Sara, et Sylvie Golay (2005). *Interne Migration in der Schweiz*, Neuchâtel, Bundesamt für Statistik.
- CASTELLS, Manuel (1997). *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 2, Malden/Oxford, Blackwell.
- CASTELLS, Manuel (2005). *Globalisation et identité. Les mouvements sociaux*, Montréal, Crises.
- CASTLES, Stephen (2010). « Understanding global migration : a social transformation perspective », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, n° 10, p. 1565-1586.
- CASTLES, Stephen, et Mark J. Miller (2009 [1993]). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 4^e édition, New York, Guilford Press.
- CATTACIN, Sandro (2001). « Réciprocité et échange », *Revue internationale de l'économie sociale*, vol. 80, n° 279, p. 71-82.
- CATTACIN, Sandro (2006). « Wohlfahrtsstaat, soziale Komplexität und Kompetenz: Lernprozesse zwischen System und Lebenswelt », dans Jean-Loup Chappelet (dir.), *Contributions à l'action publique – Beiträge zum öffentlichen Handeln*, Lausanne, IDHEAP, p. 13-27.
- CATTACIN, Sandro (2014). « Fordist society and the person », *Studi Emigrazione / Migration Studies*, vol. 51, n° 196, p. 557-566.
- CATTACIN, Sandro (2015a). « Mobilité territoriale et traditions vivantes en milieu urbain », dans Bundesamt für Kultur et Schw. Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaft (dir.), *Lebendige Traditionen in der urbanen Gesellschaft*, Baden-Dättwil, Hier und Jetzt, p. 105-112.
- CATTACIN, Sandro (2015b). « Transnational mobility and associative life », dans Matthias Freise et Thorsten Hallmann (dir.), *Modernizing Democracy? Associations and Associating in the 21st Century*, New York, Springer, p. 169-182.
- CATTACIN, Sandro, et Milena Chimienti (2010). « Intégration et différence : une perspective historique et une focalisation sur l'urbain », dans Janine Dahinden et Alexander Bischoff (dir.), *Dolmetschen, Vermitteln, Schlichten. Integration der Diversität?*, Zurich, Seismo, p. 35-43.
- CATTACIN, Sandro, et Dagmar Domenig (2014). « Why do transnationally mobile people volunteer? », *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol. 25, n° 3, p. 707-729.

- CATTACIN, Sandro, et Dagmar Domenig (2015). «Komplexe Identitäten: Chancen für eine offene Gesellschaft», dans Dagmar Domenig, Sandro Cattacin et Irina Radu (dir.), *Vielfältig anders sein. Migration und Behinderung*, Zurich/Genève, Seismo, p. 161-166.
- CATTACIN, Sandro, et Fiorenza Gamba (2016). «Die mediale Inszenierung des berauschten Todes», *SuchtMagazin*, vol. 16, n° 2, p. 10-14.
- CATTACIN, Sandro, et Fiorenza Gamba (2020). «Citizenship and migration in cities», dans Marco Giugni et Maria Grasso (dir.), *Handbook of Citizenship and Migration*, Cheltenham Glos, Edward Elgar, p. 361-375.
- CATTACIN, Sandro, et Alexandrina Iremciuc (2018). «Mobilité, réseaux et innovation. Nouveau paradigme dans la recherche sur la politique migratoire?», *Eurolimes*, vol. 12, n°s 23-24, p. 47-65.
- CATTACIN, Sandro, et Florian Kettenacker (2011). «Genève n'existe pas. Pas encore? Essai sociologique sur les rapports entre l'organisation urbaine, les liens sociaux et l'identité de la ville de Genève», dans David Gaillard (dir.), *Genève à l'épreuve de la durabilité*, Genève, Fondation Braillard architectes, p. 29-36.
- CATTACIN, Sandro, et Patricia Naegeli (2016). «L'ère du flexibilisme. Les défis de l'économie en réseau», dans Matthis Behrens et Anne Bourgoz Froidevaux (dir.), *Réflexions sur l'avenir de l'éducation. Quelques jalons et perspectives*, Neuchâtel, IRDP, p. 15-30.
- CHEVRIER, Ève-Isabelle, et Jean Panet-Raymond (2013). «La participation citoyenne pour développer un quartier», *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 26, n° 1, p. 67-83.
- CHM (Centre d'histoire de Montréal) (s. d.). «Centre d'histoire de Montréal», [En ligne], [http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=8757,97685586&_dad=portal&_schema=PORTAL].
- CHOAY, Françoise (1965). *L'urbanisme. Utopies et réalités*, Paris, Éditions du Seuil.
- CHOUAIBY, Fatima (2019). Entrevue avec Fatima Chouaiby, coordonnatrice du volet sécurité alimentaire et du gala des Nouveau-Nés, menée par Isabelle Comtois, Montréal, 28 février.
- CLAVÉ-MERCIER, Alexandra, et Martin Olivera (2018). «Inclusion and the "arts of resistance": how do Roma migrants develop autonomy in the context of inclusion policies?», *Intersections*, vol. 4, n° 2, p. 149-168.
- COCOLA-GANT, Agustin (2018). «Tourism gentrification», dans Loretta Lees et Martin Phillips (dir.), *Handbook of Embourgeoisement Studies*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, p. 281-293.
- COGNET, Marguerite, et Catherine Montgomery (dir.) (2007). *Éthique de l'altérité. La question de la culture dans le champ de la santé et des services sociaux*, Laval, Presses de l'Université Laval.

COLLINS, John F. (2011). « Culture, content, and the enclosure of human being: UNESCO's "intangible" heritage in the new millennium », *Radical History Review*, n° 109, p. 121-135.

COLLINS, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.

CRIVELLO, Silvia (2011). « Spatial dynamics in the urban playscape: Turin by night », *Town Planning Review*, vol. 82, n° 6, p. 709-731.

DA SILVA, Bruno Primo, Audrey Gagnaux, Laetitia Maradan et Christina Zholdokova (2020). « Le potentiel d'inclusion de deux rituels urbains: Festival Antiguel et les fêtes de Genève », dans Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin et Bernard Debarbieux (dir.), *Lieux et temps des rituels d'inclusion territoriale dans le Grand Genève*, Genève, Université de Genève, IRS, coll. « Sociograph », n° 52, p. 51-68.

DACOROGNA, Basile (2014). « *Ni de gauche, ni de droite* » ? *Étude du MCG et de son électorat*, Genève, Geneva Laboratory of Political Science.

DE CERTEAU, Michel (1990 [1979]). *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard.

DE GRAAUW, Els (2014). « Municipal ID cards for undocumented immigrants: local bureaucratic membership in a federal system », *Politics & Society*, vol. 42, n° 3, p. 309-330.

DE GRAAUW, Els (2018). « City immigrant affairs offices in the United States: Taking local control of immigrant integration », dans Tiziana Caponio, Peter Scholten et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *The Routledge handbook of the governance of migration and diversity in cities*, Londres et N.Y., Routledge, p. 168-181.

DE MUL, Jos (2011). « Le sublime (bio)technologique », *Diogène*, n°s 233-234, p. 45-57.

DEBRAY, Régis (2012). *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard.

DELÂGE, Denys (1992). « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », *Lekton*, vol. 2, n° 2, p. 103-191.

DONZELOT, Jacques (2005). « Éloge de la mobilité. Un espace urbain doit être ouvert et fermé », *Esprit*, 5 décembre, p. 44-55.

DOUGLAS, Mary (1996 [1970]). *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres, Routledge.

DUCHÊNE-LACROIX, Cédric, Monika Götzö et Katrin Sontag (2016). « The experience of multilocal living. Mobile immobilities or immobile mobilities ? », dans Miriam Gutekunst, Andreas Hackl, Sabina Leoncini, Julia Sophia Schwarz et Irene Götz (dir.), *Bounded Mobilities. Ethnographic Perspectives on Social Hierarchies and Global Inequalities*, Bielefeld, Transcript Verlag, p. 265-281.

DUCHÊNE-LACROIX, Cédric, et Pascal Maeder (2013). « La multilocalité d'hier et d'aujourd'hui entre contraintes et ressources, vulnérabilité et résilience », dans Cédric Duchêne-Lacroix et Pascal Maeder (dir.), *Hier und Dort: Ressourcen und Verwundbarkeiten in multilokalen Lebenswelten*, Basel, Itinera, p. 8-22.

- DUFOUR, Alfred (1997). *Histoire de Genève*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile (1960 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile (1991 [1897]). *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- EID, Paul, et Micheline Labelle (2013). « Vers une politique québécoise antiraciste? », *Relations*, n° 763, p. 18-21.
- EL-GHADBAN, Yara (2009). « Facing the music. Rituals of belonging and recognition in contemporary western art music », *American Ethnologist*, vol. 36, n° 1, p. 140-160.
- ELIADE, Mircea (1965). *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- ELLIOTT, Anthony, et John Urry (2010). *Mobile Lives*, New York, Routledge.
- ERNWEIN, Marion, et Laurent Matthey (2019). « Events in the affective city: affect, attention and alignment in two ordinary urban events », *Environment and Planning A: Economy and Space*, vol. 51, n° 2, p. 283-301.
- FAIST, Thomas (2010). « Towards transnational studies: world theories, transnationalisation and changing institutions », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, n° 10, p. 1665-1687.
- FATIO, Olivier, et Béatrice Nicollier (2002). *Comprendre l'Escalade. Essai de géopolitique genevoise*, Genève, Labor et Fides.
- FELDER, Maxime (2020). « La ville confinée », dans Fiorenza Gamba et autres (dir.), *COVID-19. Le regard des sciences sociales*, Zurich/Genève, Seismo, p. 125-132.
- FELDER, Maxime, et Sandro Cattacin (2015). « Conclusion », dans Maxime Felder et autres (dir.), *Connivences et antagonismes. Enquête sociologique dans six rues de Genève*, Genève, Université de Genève, IRS, coll. « Sociograph », n° 19, p. 183-188.
- FELDER, Maxime, Sandro Cattacin, Patricia Naegeli, Alessandro Monsutti et Loïc Pignolo (dir.) (2015). *Connivences et antagonismes. Enquête sociologique dans six rues de Genève*, Genève, Université de Genève, IRS, coll. « Sociograph », n° 19.
- FELLOUS, Michèle (1998). « Le Quilt: un mémorial vivant pour les morts du sida », *Ethnologie française*, vol. 28, n° 1, p. 80-86.
- FELLOUS, Michèle (2001). *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan.
- FIBBI, Rosita, et Gianni D'Amato (2008). « Transnationalisme des migrants en Europe: une preuve par les faits », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, n° 2, p. 7-22.

FINCHER, Ruth, et Jane M. Jacobs (dir.) (1998). *Cities of Difference*, New York, Guilford Press.

FLORIDA, Richard (2002). *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*, New York, Basic Books.

FLORIDA, Richard (2008). *Who's Your City? How the Creative Economy Is Making Where to Live the Most Important Decision of Your Life*, New York, Basic Books.

FORCIER, Mathieu, et Laura Handal (2012). «Note socio-économique : l'intégration des immigrants et immigrantes au Québec», *IRIS*, novembre, p. 1-12.

FOUROT, Aude-Claire (2013). *L'intégration des immigrants. Cinquante ans d'action publique locale*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

GAGNON, Francis (2018). *Et si on imaginait le quartier de nos rêves...*, Montréal, Centre intégré universitaire de santé et de services sociaux de l'Est-de-l'île-de-Montréal.

GAMBA, Fiorenza (2009). *Leggere la città. Indizi di contaminazioni sociologiche*, Naples, Liguori.

GAMBA, Fiorenza (2012). «L'immaginario della metropoli contemporanea tra tecnologia e poetica», dans Roberto Antonelli et Maria Immacolata Maciotti (dir.), *Metamorfosi. La cultura della metropoli*, Rome, Viella, p. 495-509.

GAMBA, Fiorenza (2016a). «La personnalisation numérique de nouveaux rituels funéraires», dans Denis Jeffrey et Ângelo Cardita (dir.), *La fabrication de rites*, Laval, Presses de l'Université Laval, p. 195-211.

GAMBA, Fiorenza (2016b). «Coping with Loss. Mapping Digital Rituals for Expression of Grief», *Health Communication*, vol. 32, p. 1-7.

GAMBA, Fiorenza (2016c). *Mémoire et immortalité aux temps du numérique. Lenjeu de nouveaux rituels de commémoration*, Paris, L'Harmattan.

GAMBA, Fiorenza (2019). «Inclusion et rituels. Un autre regard sur la ville des différences», dans Nathalie Blais, Marisa Fois et Antoine Roblain (dir.), *Dynamiques de formalisation et d'informalisation dans l'étude des migrations*, Genève, Université de Genève, IRS, coll. «Sociograph», n° 42, p. 53-68.

GAMBA, Fiorenza (2020). «On ne (sur)vit pas sans rituels», dans Fiorenza Gamba et autres (dir.), *COVID-19. Le regard des sciences sociales*, Zurich/Genève, Seismo, p. 101-110.

GAMBA, Fiorenza, Sandro Cattacin et Marco Aime (2015). «Riti di passaggio», débat, Turin, Biennale Democrazia.

GAMBA, Fiorenza, Sandro Cattacin et Bernard Debarbieux (2020). «Le Grand Genève. Quel rituel d'inclusion territoriale?», dans Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin et Bernard Debarbieux (dir.), *Lieux et temps des rituels d'inclusion territoriale dans le Grand Genève*, Genève, Université de Genève, IRS, coll. «Sociograph», n° 52, p. 11-14.

- GAMBA, Fiorenza et Sandro Cattacin (2021). «Urban rituals as spaces of memory and belonging: A Geneva case study», *City, Culture and Society*, vol. 24, [En ligne], [<https://doi.org/10.1016/j.ccs.2021.100385>].
- GARCIA-LÓPEZ, Miquel-Àngel, Jordi Jofre-Monseny, Rodrigo Martínez Mazza et Mariona Segú (2019). *Do Short-Term Rental Platforms Affect Housing Markets? Evidence from Airbnb in Barcelona*, Barcelone, IEB-Universitat de Barcelona.
- GASPARINI DI GAETANO, Barbara (2019). «Insedimenti informali in Italia: il caso dell'ex-MOI», mémoire de maîtrise, Turin, Politecnico di Torino.
- GAUDET, Stéphanie (2018). «Introduction: citoyenneté des enfants et des adolescents», *Lien social et politiques*, n° 80, p. 4-14.
- GAUDETTE, Pascal (2013). «Jembe hero: West African drummers, global mobility and cosmopolitanism as status», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 39, n° 2, p. 295-310.
- GD^T (GROUPE DE TRAVAIL SUR LES PORTRAITS DES QUARTIERS VILLERAY-SAIN^T-MICHEL-PARC-EXTENSION) (2004), *Portrait du quartier Saint-Michel*, Montréal, Cdéc/Ville de Montréal.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (1980a). «Blurred genres: the refiguration of social thought», *The American Scholar*, vol. 49, n° 2, p. 165-179.
- GEERTZ, Clifford (1980b). *Negara*, Princeton, Princeton University Press.
- GERMAIN, Annick, et Damaris Rose (2000). *Montréal: The Quest for a Metropolis*, Chichester, John Wiley & Sons.
- GERMAIN, Annick, Damaris Rose et Amy Twigge-Molecey (2010). «Mixité sociale ou inclusion sociale? Bricolages montréalais pour un jeu à acteurs multiples», *Espaces et sociétés*, n°s 140-141, p. 143-157.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
- GIROUARD, Marie-Danielle (2014). «Le gala des Nouveau-Nés de Saint-Michel», *L'Objectif: Bulletin du CSSS de Saint-Léonard et Saint-Michel*, vol. 4, n° 5, p. 6.
- GIROUARD, Marie-Danielle, et Denis Bourque (2015). «Marie Danielle Girouard: sage-femme du développement communautaire de Saint-Michel», *Récits biographiques en intervention collective au Québec*, Cahier n° 15-05, Gatineau, Université du Québec en Outaouais, Chaire de recherche du Canada en organisation communautaire.
- GLUCKMAN, Max (1962). *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
- GLUCKMAN, Max (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York, Free Press of Glencoe.

GOBIN, Emma, et Maxime Vanhoenacker (2016). «Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction», *Ethnographiques.org*, n° 33 : «Retours aux rituels», [En ligne], [<https://www.ethnographiques.org/2016/Gobin-Vanhoenacker>].

GOFFMAN, Erving (1967). *Interaction ritual: essays on face-to-face interaction*. Aldine.

GOODIN, Robert E. (1996). «Inclusion and exclusion», *Archives européennes de sociologie*, vol. 37, n° 2, p. 343-371.

GOODY, Jack (1977). «Against ritual. Loosely structured thoughts on a loosely defined topic», dans Sally Falk Moore et Barbara G. Myerhoff (dir.), *Secular Ritual*, Assen, Van Gorcum, p. 25-35.

GOONWARDENA, Kanishka, et Stefan Kipfer (2005). «Spaces of difference: reflections from Toronto on multiculturalism, bourgeois urbanism and the possibility of radical urban politics», *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 29, n° 3, p. 670-678.

Gouvernement du Québec (2015). *Ensemble nous sommes le Québec. Politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion*, Québec, MIDI.

GOVERNA, Francesca, Cristiana Rossignolo et Silvia Saccomani (2009). «Turin: urban regeneration in a post-industrial city», *Journal of Urban Regeneration & Renewal*, vol. 3, n° 1, p. 20-30.

Grand Genève (2016). *Charte d'engagement du Projet de territoire Grand Genève 2016-2030*, Genève, Grand Genève – Agglomération franco-valdo-genevoise.

GRIMES, Ronald L. (1990). *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, Columbia, University of South Carolina Press.

GRIMES, Ronald L. (1994 [1982]). *Beginnings in Ritual Studies*, Columbia, University of South Carolina Press.

HALBWACHS, Maurice (1994 [1925]). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

HALL, Stuart, et Tony Jefferson (dir.) (2003 [1975]). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Londres, Routledge.

HALL, Suzanne (2012). *City, Street and Citizen. The Measure of the Ordinary*, Londres/New York, Routledge.

HAMANN, Ulrike, et Serhat Karakayali (2016). «Practicing Willkommenskultur: migration and solidarity in Germany», *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, vol. 2, n° 4, p. 69-86.

HAMMOND, Philip E. (1985). *The Sacred in the Secular Age*, Berkeley, University of California Press.

HANDFIELD, Catherine (2008). «Les tam-tam ont 30 ans... leur mystère aussi», *La Presse*, 11 mai, p. A4-6.

- HANNEMANN, Christine (2003). «Schrumpfende Städte in Ostdeutschland. Ursachen und Folgen einer Stadtentwicklung ohne Wirtschaftswachstum», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n° 28, p. 16-23.
- HÄUSSERMANN, Hartmut, et Anne Haila (2005). «The European city: a conceptual framework and normative project», dans Yuri Kazepov (dir.), *Cities of Europe: Changing Contexts, Local Arrangements, and the Challenge to Urban Cohesion*, Malden, Blackwell, p. 43-63.
- HÄUSSERMANN, Hartmut, et Walter Siebel (2003). «Die Stadt als Ort der Integration von Zuwanderern», conférence lors de la remise du prix Schader à Darmstadt le 6 novembre.
- HAWKINS, Peter S. (1993). «Naming names: the art of memory and the NAMES Project AIDS Quilt», *Critical Inquiry*, vol. 19, n° 4, p. 752-779.
- HEITMEYER, Wilhelm (2012). «Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt», dans Wilhelm Heitmeyer (dir.), *Deutsche Zustände. Folge 10*, Berlin, Suhrkamp, p. 15-41.
- HÉNAFF, Marcel (2008). *La ville qui vient*, Paris, L'Herne.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- HINTERMEYER, Pascal (1988). «La pensée-sida», *Actions et recherches sociales*, vol. 32, n° 3, p. 61-73.
- HOBBSAWM, Eric, et Terence Ranger (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOFFMANN-NOWOTNY, Hans-Joachim (1970). *Migration: ein Beitrag zu einer soziologischen Erklärung*, Stuttgart, F. Enke.
- HOUSEMAN, Michael (2002). «Qu'est-ce qu'un rituel?», *L'Autre*, vol. 3, n° 3, p. 533-538.
- HURTUBISE, Roch (2018). «Le logement d'abord au Canada: diversité des appropriations et redéfinition des politiques publiques», *Vie sociale*, vol. 23-24, n° 3, p. 75-84.
- HÜSKEN, Ute (dir.) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden/Boston, Brill.
- HUXLEY, Julian (1966). «Introduction. A discussion on ritualization of behaviour in animals and man», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B*, vol. 251, n° 772, p. 249-271.
- JANSSENS, Maddy, et Patrizia Zanoni (2008). *What Makes an Organization Inclusive? Organizational Practices Favoring the Relational Inclusion of Ethnic Minorities in Operative Jobs (November 9, 2008)*, IACM 21st Annual Conference Paper, SSRN, [En ligne], [https://ssrn.com/abstract=1298591].
- JEFFREY, Denis, et Martine Roberge (dir.) (2018). *Rites et identités*, Paris, Hermann.

JENSON, Jane (2001). « D'un régime de citoyenneté à un autre : la rémunération des soins », *Travail, genre et sociétés*, n° 6, p. 43-58.

KAZEPOV, Yuri (2008). « The subsidiarisation of social policies: actors, processes and impacts. Some reflections on the Italian case from a European perspective », *European Societies*, vol. 10, n° 2, p. 247-273.

KENNEDY, John F. (1963). « Ich bin ein Berliner », USHistoryAtlas.com, [En ligne], [http://www.ushistoryatlas.com/era9/ushacom_ps_u09_berliner_r2.pdf].

KHANNA, Anita, et Alan Meisner (2018). *Campagne 2000. Une analyse par circonscription révèle que la pauvreté infantile au Canada ne connaît pas de frontières*, Toronto, Family Service of Toronto. <https://campaign2000.ca/wp-content/uploads/2018/06/French-Campaign-2000-Riding-by-Riding-Child-Poverty-ReportJune2018.pdf>

KIM, Yong-Chan, et Sandra J. Ball-Rokeach (2006). « Civic engagement from a communication infrastructure perspective », *Communication Theory*, vol. 16, n° 2, p. 173-197.

KING, Russell (2002). « Towards a new map of European migration », *International Journal of Population Geography*, vol. 8, n° 2, p. 89-106.

KOOLHAAS, Rem (2002). « Junkspace », *October*, n° 100, p. 175-190.

KREINATH, Jens, Constance Hartung et Annette Deschner (dir.) (2004). *The Dynamics of Changing Rituals*, New York, Peter Lang.

LACROIX, Thomas (2020). « Réseaux des villes hospitalières : un panorama global », *e-Migrinter*, n° 20, [En ligne], [<http://journals.openedition.org/e-migrinter/2281>].

LARDELLIER, Pascal (2005). *Les nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*, Paris, Belin.

LE BRETON, David (1998). « La contamination du sens », *Ethnologie française*, vol. 28, n° 1, p. 37-42.

LE BRETON, David (2002). *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, Presses universitaires de France.

LECLERC, Jean-François (2020). *Le Centre d'histoire de Montréal deviendra le MEM*, Ville de Montréal, [En ligne], [<https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdes-montrealais/le-centre-dhistoire-de-montreal-deviendra-le-mem>].

LEE, Dayne (2016). « How Airbnb short-term rentals exacerbate Los Angeles's affordable housing crisis: analysis and policy recommendations », *Harvard Law & Policy Review*, n° 10, p. 229-253.

LEFEBVRE, Henri (1968). *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos.

LESCAZE, Bernard (1991). « Escalade et coutumes de table. De quand date la marmite en chocolat ? », *Revue du vieux Genève*, n° 21, p. 92-96.

LÉVY, Bertrand, Rafael Matos et Sven Raffestin (2002). *Le tourisme à Genève. Une géographie humaine*, Genève, Metropolis.

- LINDERS, Dennis (2012). «From e-government to we-government: defining a typology for citizen coproduction in the age of social media», *Government Information Quarterly*, vol. 29, n° 4, p. 446-454.
- LORQUIN, Claire (1993). «Albums de bébé», *Autrement*, n° 137, p. 182-192.
- LÖW, Martina (2013). «The city as experiential space: the production of shared meaning», *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 37, n° 3, p. 894-908.
- LUCKMANN, Thomas (1967). *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, Macmillan.
- LUGON, Laure (2018a). «Fêtes de Genève, le bateau ivre», *Le Temps*, 15 janvier.
- LUGON, Laure (2018b). «Les Genevois soutiennent les fêtes, envers et contre tout», *Le Temps*, 4 mars.
- LUSSAULT, Michel (2017). *Hyper-lieux*, Paris, Éditions du Seuil.
- MARTUCCELLI, Danilo (2007). «Les épreuves de l'individu dans la globalisation», *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 38, n° 1, p. 13-32.
- MASSANA, Macià (2018). «L'«agir institutionnel» en matière d'immigration et de relations interculturelles à la Ville de Montréal. Une approche ethnographique», thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, Département d'anthropologie.
- MAUSS, Marcel (1925). «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, nouvelle série (1923-1924), n° 1, p. 30-186.
- MAYOL, Pierre (1994). «Qu'est-ce qu'un quartier?», dans Michel de Certeau, Luce Giard et Pierre Mayol (dir.), *L'invention du quotidien*, t. II: *Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, p. 20-25.
- McCONNELL, Pam (2004). «Diversity our strength: investing in our future», *Our Diverse Cities*, n° 1, p. 191-192.
- MERCER (2019). *Mercer's 2019 Cost of Living Survey*, 26 juin, [En ligne], [<https://www.mercer.com/newsroom/mercers-25th-annual-cost-of-living-survey-finds-cities-in-asia-most-expensive-locations-for-employees-working-abroad.html>].
- MERCIER, Michel (2004). «L'identité de la personne handicapée physique: connaître, reconnaître et intégrer les personnes dans une société qui prend conscience de ses limites», dans Michel Mercier (dir.), *L'identité handicapée*, Namur, Presses universitaires de Namur, p. 11-30.
- MONJARET, Anne (2008). *Les catherinettes en fête*, Paris, Archives et culture.
- MOSER, Sarah, Gabriel Fauveaud et Adam Cutts (2019). «Montréal: towards a post-industrial reinvention», *Cities*, n° 86, p. 125-135.
- MOYA, Jose C. (2005). «Immigrants and associations: a global and historical perspective», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n° 5, p. 833-864.

NAEF, Henri (1955). «L'Escalade de Genève, un événement européen», *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, vol. 17, n° 2, p. 320-328.

NECKER, Louis (1995). *La mosaïque genevoise. Modèle de pluriculturalisme ?*, Genève, Zoé.

NEDELUCU, Mihaela (2012). «Migrants' new transnational habitus: rethinking migration through a cosmopolitan lens in the digital age», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 38, n° 9, p. 1339-1356.

NIOSI, Laurent (2019). «La rue Amherst devient la rue Atateken», *Espaces autochtones*, Radio Canada 22 juin, [En ligne], [<https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1193382/rue-amherst-montreal-nom-changeement-autochtones>].

OCSTAT (Office cantonal de la statistique) (2013a). *Informations statistiques*, n° 18: «Bilan et état de la population du canton de Genève en 2012», avril.

OCSTAT (Office cantonal de la statistique) (2013b). *Coup d'œil*, n° 52: «Religion et langue dans le canton de Genève en 2010», juin.

OELGEMÖLLER, Christina (2011). «“Transit” and “suspension”: migration management or the metamorphosis of asylum-seekers into “illegal” immigrants», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 37, n° 3, p. 407-424.

OFFE, Claus (1993). «Politica sociale, solidarietà e stato nazionale», dans Maurizio Ferrera (dir.), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state sopravviverà alla globalizzazione dell'economia ?*, Turin, Edizioni della Fondazione Agnelli, p. 169-181.

OISPT (Osservatorio interistituzionale sugli stranieri in provincia di Torino) (2019). *Rapporto 2018*, Turin, Città di Torino, Area Servizi civici, Servizio Statistica e toponomastica.

PAQUET, Mireille (2019). «Subnational migration states and the new politics of immigration», *International Migration*, vol. 58, n° 6, p. 61-76.

PARK, Robert Ezra (1915). «The city: suggestions for the investigation of human behavior in the city environment», *American Journal of Sociology*, vol. 20, n° 5, p. 577-612.

PATTARONI, Luca (2015). *Difference and the Common of the City: The Metamorphosis of the Political from the Urban Struggles of the 1970's to the Contemporary Urban Order*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.

PAXTON, Fred (2019). «Towards a populist local democracy? The consequences of populist radical right local government leadership in Western Europe», *Representation*, vol. 56, n° 3, p. 1-20.

PEZZINI, Isabella (dir.) (2009). *Roma: luoghi del consumo, consumo dei luoghi*, Rome, Edizioni Nuova Cultura.

PIGUET, Martine (2017). «Genève (canton)», *Dictionnaire historique de la Suisse*, 30 mai, [En ligne], [<http://www.hls-dhs-dss.ch>].

- PITT-RIVERS, Julian (1986). «Un rite de passage de la société moderne: le voyage aérien», dans Pierre Centlivres et Jacques Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Âge d'homme, p. 115-130.
- PRIEUR, Marie (2012). «Le projet d'agglo est mort, vive le Grand Genève!», *La Tribune de Genève*, 4 mai.
- PRIEUR, Marie (2018). «Les "fêtes de Genève" dans leur version d'antan, c'est fini!» *Radio Lac*, 18 septembre.
- PRIQUE, Alain (1991). «Vivre le deuil: le Patchwork des noms», *Le Journal du sida*, n^{os} 31-32, p. 56.
- PROVOST, Monique (2016). «Les usages sociaux du djembé au Québec, construction locale d'un patrimoine culturel immatériel mondial», thèse de doctorat, Québec, Université Laval.
- RAGIN, Charles C. (1987). *The Comparative Method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley, University of California Press.
- RAPPAPORT, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RESSEGUIER, Vincent (2018). «Tam-tams du mont Royal: une pression policière dénoncée», *Radio-Canada* [En ligne], [<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1108173/tam-tams-mont-royal-parc-pression-policiers-montreal>].
- RIOUX, Gilles (2015). «Quelques enjeux de la concentration de l'immigration à Montréal», *Vie économique*, vol. 7, n^o 1, [En ligne], [<http://www.eve.coop/?a=238>].
- RIVIÈRE, Claude (1995). *Les rites profanes*, Paris, Presses universitaires de France.
- RIVIÈRE, Claude, et Albert Piette (dir.) (1990). *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan.
- ROCHER, François, et Bob W. White (2014). *L'interculturalisme québécois en contexte multiculturel canadien. Origines, critiques et politiques publiques*, Montréal, Institut de recherches en politiques publiques.
- RODRÍGUEZ-GARCÍA, Dan (2010). «Beyond assimilation and multiculturalism: a critical review of the debate on managing diversity», *Journal of International Migration and Integration / Revue de l'intégration et de la migration internationale*, vol. 11, n^o 3, p. 251-271.
- RONKAINEN, Jussi Kasperri (2011). «Mononationals, hyphenationals, and shadow-nationals: multiple citizenship as practice», *Citizenship Studies*, vol. 15, n^o 2, p. 247-263.
- ROTH, Jean-Jacques (2017). «Deux Géantes pour une folle parade», *Le Matin Dimanche* 17 septembre 2017.
- RUBINO, Irene (2018). «Short-term rentals and transformations in urban areas: the case of Turin (Italy)», *Territorio Italia*, vol. 1, n^o 5, p. 91-109.

RUDMIN, Floyd W. (2003). « Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration, and marginalization », *Review of General Psychology*, vol. 7, n° 1, p. 3-37.

RUSKIN, Cindy, et Matt Herron (1988). *The Quilt: Stories From the Names Project*, New York, Pocket Books.

RYKWERT, Joseph (2008). *La seduzione del luogo*, Turin, Einaudi.

SANDERCOCK, Leonie (2000). « When strangers become neighbours: managing cities of difference », *Planning Theory and Practice*, vol. 1, n° 1, p. 13-30.

SANDERCOCK, Leonie (2011). « Towards a cosmopolitan urbanism », dans Thomas L. Harper et autres (dir.), *Dialogues in Urban and Regional Planning*, Milton Park, Routledge, p. 38-57.

SANSOT, Pierre (1973). *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck.

SCHECHNER, Richard, et Mady Schuman (1976). *Ritual, Play, and Performance: Readings in the Social Sciences/Theatre*, New York, Seabury Press.

SCHILD, Jake (2018). *Airbnb's Role in Tourism Gentrification*, Bloomington, Indiana University.

SCHILLER, Maria (2015). « Paradigmatic pragmatism and the politics of diversity », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 7, p. 1120-1136.

SCHILLER, Nina Glick, et Ayse Simsek-Caglar (2011). « Introduction: migrants and cities », dans Nina Glick Schiller et Ayse Simsek-Caglar (dir.), *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca, Cornell University Press, p. 1-22.

SCHINZ, Olivier (2018). *Escalade*, Berne, Office fédéral de la culture.

SEGALEN, Martine (1997). « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans Gérard Bouchard et Martine Segalen (dir.), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Laval/Paris, Presses de l'Université Laval/La Découverte, p. 149-166.

SEGALEN, Martine (1998). *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.

SEGALEN, Martine (2017 [1998]). *Rites et rituels contemporains*, 3^e édition, Paris, Armand Colin.

SENNETT, Richard (1991). *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, New York, Alfred A. Knopf.

SENNETT, Richard (1996). *Flesh and Stone*, Londres, Faber & Faber.

SENNETT, Richard (2006). « The open city. Towards an urban age », *Urban Age*, n° 7, p. 1-5, [En ligne], [http://v0.urban-age.net/0_downloads/UA_Summit_Berlin_Newspaper.pdf].

SENNETT, Richard (2012). *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven, Yale University Press.

SENNETT, Richard (2017). « The open city », dans Tigran Haas et Hans Westlund (dir.), *In The Post-Urban World. Emergent Transformation of Cities and Regions in the Innovative Global Economy*, Londres, Routledge, p. 97-106.

- SENNETT, Richard (2018). *Building and Dwelling: Ethics for the City*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- SIMON, Gildas (2006). «Migrations, la spatialisation du regard», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 2, p. 9-21.
- SIMON, Philippe (2002). «Les Genevois n'ont pas toujours eu le culot de fêter l'Escalade», *Le Temps*, 12 décembre.
- SIMPSON, Audra (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press.
- SINGER, Milton B. (1959). *Traditional India: Structure & Change*, Austin, University of Texas Press.
- SLATKINE, Ivan, et François Passard (dir.) (2017). *La saga des Géants. Le Chevalier du temps perdu*, Genève, Slatkine.
- SMITH, Adam (2000 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*, Amherst, Prometheus Books.
- SMITH, Cynthia E. (2019). «Here's how we can design inclusive cities», World Economic Forum, 12 septembre, [En ligne], [<https://www.weforum.org/agenda/2019/09/here-s-how-we-can-design-inclusive-cities/>].
- SPINOZA, Baruch (1999 [1670]). *Traité théologico-politique*, traduit du latin par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Presses universitaires de France.
- ST-PIERRE, Christian Gates, Adrian L. Burke, Gilles Gauthier et Greg Kennedy (2012). «Nouvelles données sur l'utilisation préhistorique de la cornéenne par les Amérindiens du Québec méridional», *Canadian Journal of Archaeology / Journal canadien d'archéologie*, vol. 36, n° 2, p. 289-310.
- STIENEN, Angela, Jacqueline Truffer Widmer, Daniel Blumer, Pia Tschannen et Eva Soom Ammann (2006). *Integrationsmaschine Stadt? Interkulturelle Beziehungsdynamiken am Beispiel von Bern*, Berne, Haupt Verlag.
- STROTHER, Zoe S. (1998). *Inventing Masks: Agency and History in the Art of Central Pende*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- TESTONI, Chiara, et Andrea Boeri (2014). «Smart governance: strategic planning and urban regeneration. Manchester and Turin case studies», *Architectonica*, n° 4, p. 21-28.
- TOSSUTTI, Livianna S. (2012). «Municipal roles in immigrant settlement, integration and cultural diversity», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 45, n° 3, p. 607-633.
- TURNER, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/New York, Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, Performing Arts Journal Publications.

TURNER, Victor (1979). « Frame, flow and reflection : ritual and drama as public liminality », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, n° 4, p. 465-499.

TURNER, Victor (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications.

TURNER, Victor, et Edward M. Bruner (1986). *The Anthropology of Experience*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

UN-HABITAT (UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMM) (2016). *HABITAT III: PROMOTING ACCESSIBLE AND INCLUSIVE CITIES FOR ALL*, 19 octobre [En ligne], [<https://www.un.org/development/desa/en/news/social/habitat-3-accessible-cities.html>].

URRY, John (2000). *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the Twenty-First Century*, Londres/New York, Routledge.

URRY, John (2007). *Mobilities*, Cambridge, Polity Press.

VALERIO, Stefano (2020). *Strategie di valorizzazione nella città postindustriale. Il caso Torino fra Airbnb, turismo e cibo*, Turin, SISEC.

VAN GENNEP, Arnold (1981 [1909]). *Les rites de passage*, Paris, Picard.

VANOLO, Alberto (2015). « The image of the creative city, eight years later: Turin, urban branding and the economic crisis taboo », *Cities*, n° 46, p. 1-7.

VERNET, Laurent (2017). « Le goût des autres : tamtams, Piknic Électronik et autres jeux de la sociabilité publique », dans Annick Germain, Valérie Amiraux et Julie-Anne Boudreau (dir.), *Vivre ensemble à Montréal. Épreuves et convivialités*, Montréal, Atelier 10, p. 41-52.

VERTOVEC, Steven (2007). « Super-diversity and its implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, p. 1024-1054.

VIDERMAN, Tihomir, et Sabine Knierbein (2020). « Affective urbanism: towards inclusive design praxis », *URBAN DESIGN International*, vol. 25, n° 1, p. 53-62.

Ville de Montréal (s.d.). « Vous faites partie de l'histoire! » [En ligne], [<https://ville.montreal.qc.ca/vousfaitespartiedelhistoire/pour-participer>].

Ville de Montréal (2011). *Montréal: ville interculturelle. Présentation générale des actions de la Ville de Montréal en relations interculturelles. À l'intention du Conseil de l'Europe*, Montréal, Direction de la diversité sociale.

Ville de Montréal (2017 [2005]). *Charte montréalaise des droits et responsabilités*, Montréal.

Ville de Montréal (2018a). *Plan d'action 2018-2021. Montréal inclusive. L'intégration des nouveaux arrivants à Montréal, c'est l'affaire de tous!*, Montréal.

Ville de Montréal (2018b). *Profil sociodémographique. Recensement 2016. Arrondissement de Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension*, Montréal.

Ville de Montréal (2019). *Plan d'action en développement social 2019-2020. Rassembler Montréal*, Montréal, Service de la diversité et de l'inclusion sociale.

- VSMS (Vivre Saint-Michel en santé) (2018). *Portrait des projets/actions plan de quartier Saint-Michel Concertation Enfance-Famille*, Montréal.
- WACHSMUTH, David, et Alexander Weisler (2018). « Airbnb and the rent gap: gentrification through the sharing economy », *Environment and Planning A: Economy and Space*, vol. 50, n° 6, p. 1147-1170.
- WARREN, Jean-Philippe, et Andrée Fortin (2015). *Pratiques et discours de la contreculture au Québec*, Québec, Éditions du Septentrion.
- WEBER, Max (1921). « Die Stadt », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n° 47, p. 621-772.
- WEBER, Max (1973 [1904]). « Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis », dans Max Weber (dir.), *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, Kröner, p. 186-262.
- WHITE, Bob W. (1996). « Talk about school: education and the colonial project in French and British Africa (1860-1960) », *Comparative Education*, vol. 32, n° 1, p. 9-26.
- WHITE, Bob W. (2002). « Réflexions sur un hymne continental. La musique africaine dans le monde », *Cahiers d'études africaines*, n° 168, p. 633-644.
- WHITE, Bob W. (2006). « Pour un 'lâcher prise' de la culture », *Anthropologie et sociétés*, vol. 30, n° 2, p. 7-25.
- WHITE, Bob W. (2012). « From experimental moment to legacy moment. Collaboration and the crisis of representation », *Collaborative Anthropologies*, n° 5, p. 65-97.
- WHITE, Bob W. (2016). « Le vivre-ensemble comme scénario de l'interculturel au Québec », dans Francine Saillant (dir.), *Pluralité et vivre-ensemble*, Laval, Presses de l'Université Laval, p. 39-62.
- WHITE, Bob W. (2018a). « Cohabitation citoyenne et nouvelles formes d'appartenance: quelques réflexions de Montréal », dans Adèle Garnier, Loïc Pignolo et Geneviève Saint-Laurent (dir.), *Gérer les migrations face aux défis identitaires et sécuritaires*, Genève, Université de Genève, IRS, coll. « Sociograph », n° 37, p. 39-62.
- WHITE, Bob W. (dir.) (2018b). *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era*, Londres, Palgrave Macmillan.
- WHITE, Bob W. (2019). « Franglais in a post-rap world: audible minorities and anxiety about mixing in Québec », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 42, n° 1, p. 1-18.
- WHITE, Bob W., Danielle Gratton et François Rocher (2015). *Les conditions de l'inclusion en contexte interculturel. Mémoire présenté à la Commission des relations avec les citoyens dans le cadre de la consultation sur l'énoncé de politique du ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion*, Montréal, Laboratoire de recherches en relations interculturelles (LABRRI), Université de Montréal.

WHITE, Bob W., Marta Massana et Stéphanie Larouche-LeBlanc (2019). « Le vivre-ensemble comme dispositif pluraliste », *Periferia*, vol. 11, n° 3, p. 138-162.

WILSON, Benjamin (1979). « The return of the sacred », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, n° 3, p. 315-332.

WORLD BANK (S. D.). « INCLUSIVE CITIES », [En ligne], [<https://www.worldbank.org/en/topic/inclusive-cities>].

ZAKI, Myret (2018). « Pourquoi le Grand Genève est devenu un gros mot », dans Vincent Mottet (dir.), *Le Grand Genève dans tous ses États. Florilège*, Genève, Slatkine, p. 21-32.

ZENKER, Sebastian, et Sibylle Petersen (2014). « An integrative theoretical model for improving resident-city identification », *Environment and Planning A: Economy and Space*, vol. 46, n° 3, p. 715-729.

ZUKIN, Sharon (2009). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*, New York, Oxford University Press.

ZUKIN, Sharon (2016). *Global Cities, Local Streets: Everyday Diversity from New York to Shanghai*, New York, Routledge.

Notices biographiques

Fiorenza Gamba, anthropologue et sociologue, est professeure de sociologie de la culture et de la communication à l'Université de Sassari et chercheuse à l'Institut de recherche sociologique (IRS) de l'Université de Genève. Ses intérêts de recherche portent sur la mobilité, les rituels urbains et l'imaginaire de la ville.

Sandro Cattacin est professeur au Département de sociologie de l'Université de Genève et directeur de l'Institut de recherches sociologiques (IRS). Ses thématiques de recherche sont la politique et la sociologie urbaine, les politiques sociales et de la santé, et la mobilité internationale.

Bob W. White est professeur au Département d'anthropologie à l'Université de Montréal et directeur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI). Il coordonne un partenariat de recherche multisectoriel sur les dynamiques d'inclusion à Montréal et le Réseau des municipalités en immigration et relations interculturelles du Québec (RÉMIRI).

Table des figures, photos et tableaux

| | |
|---|-----|
| Figure 3.1: Institutionnalisations et les références aux traditions – les huit cas étudiés | 54 |
| Figure 4.1: Éléments de référence d'une ritualisation d'appartenance territoriale – Les huit cas comparés | 126 |
| Figure A1: Diagramme L'Escalade, Genève | 176 |
| Figure A2: Diagramme Les Fêtes de Genève | 176 |
| Figure A3: Diagramme La Saga des Géants, Genève | 177 |
| Figure A4: Diagramme La Baignade dans les fontaines, Turin | 177 |
| Figure A5: Diagramme La Saint-Jean, Turin | 178 |
| Figure A6: Diagramme Les Tam-Tams du Mont-Royal, Montréal | 178 |
| Figure A7: Diagramme Vous faites partie de l'histoire!, Montréal | 179 |
| Figure A8: Diagramme Le Gala des Nouveau-Nés, Saint-Michel - Montréal | 180 |
| | |
| Photo 1.1: Le métro de Toronto | 14 |
| Photo 3.1: Lanciers de la Compagnie de 1602 lors de L'Escalade 2011 | 61 |
| Photo 3.2: L'affiche du PLR/les Libéraux contre l'initiative et le contre-projet | 63 |
| Photo 3.3: La Grand-Mère géante et les lilliputiens | 66 |
| Photo 3.4: Des élèves se retrouvent pour La Baignade à la piazza Castello | 76 |
| Photo 3.5: Le farò de La Saint-Jean en 2015 à Turin | 79 |
| Photo 3.6: Les Tam-Tams devant le monument à sir George-Étienne Cartier | 93 |

| | |
|---|-----|
| Photo 3.7: Exposition d'objets de valeur de l'histoire familiale | 101 |
| Tableau 4.1: Vue descriptive et comparative des huit rituels | 116 |
| Tableau 4.2: Dynamique territoriale des rituels – éléments conceptuels de l'analyse | 118 |
| Tableau 4.3: Analyse de constellations de caractéristiques des rituels analysés | 121 |
| Tableau 4.4: Opérationnalisation de variables déterminant l'intensité d'un rituel | 125 |

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Avant-propos et remerciements | 5 |
| Préface. Pour la convivialité des villes | 7 |
| Introduction | 13 |
| 1 Rituels contemporains | 19 |
| 2 Les rituels et le territoire de la ville | 35 |
| 3 Rituels urbains d'inclusion territoriale à Genève, Turin et Montréal | 51 |
| 4 Rituels et dynamiques d'inclusion territoriale | 113 |
| 5 Les rituels, éléments de la machine d'inclusion | 129 |
| 6 Recommandations | 141 |
| Entretiens avec les mairesses de Turin et Genève et la vice-présidente du comité exécutif de la Ville de Montréal | |
| « Plus les personnes sont protégées, plus il est facile de maintenir la cohésion sociale. » | 145 |
| « Si les gens se sentent bien dans un espace social, ils ont envie de le respecter. » | 155 |
| « Tu te sens valorisé parce que tu es respecté, parce que tu es reconnu. » | 165 |
| Annexe | 175 |
| Bibliographie | 181 |
| Notices biographiques | 201 |
| Table des photos, figures et tableaux | 203 |

Notre thèse principale est que les rituels peuvent favoriser l'inclusion si l'on met l'accent sur leur communalité, sur leur aspect transformateur et sur leur convivialité, qui est nécessaire pour que ces derniers se reproduisent. Pour démontrer cette thèse, nous avons analysé et comparé huit rituels urbains (à Genève, Montréal et Turin). Le livre s'achève sur des recommandations aux responsables des politiques urbaines.

Fiorenza Gamba, anthropologue et sociologue, est professeure de sociologie de la culture et de la communication à l'Université de Sassari et chercheuse à l'Institut de recherches sociologiques (IRS) de l'Université de Genève. Ses intérêts de recherche portent sur la mobilité, les rituels urbains et l'imaginaire de la ville.

Sandro Cattacin est professeur au Département de sociologie de l'Université de Genève et directeur de l'Institut de recherches sociologiques (IRS). Ses thématiques de recherche sont la politique et la sociologie urbaine, les politiques sociales et de la santé, et la mobilité internationale.

Bob W. White est professeur au Département d'anthropologie à l'Université de Montréal et directeur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI). Il réalise des recherches et intervient dans les domaines de la migration, de l'inclusion urbaine et de l'interculturalité.

ISBN: 978-2-88351-111-8

