



Revue européenne des migrations internationales

vol. 22 - n°3 | 2006

Turquie 2006 : aux portes de l'Union européenne ?

« Attendre au Purgatoire » : Les réseaux religieux de migrants chrétiens d'Irak en transit à Istanbul

Didem Daniş

Traducteur : Jedediah Sklower



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remi/3301>

DOI : 10.4000/remi.3301

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2006

Pagination : 109-134

ISBN : 978-2-911627-43-9

ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Didem Daniş, « « Attendre au Purgatoire » : Les réseaux religieux de migrants chrétiens d'Irak en transit à Istanbul », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 22 - n°3 | 2006, mis en ligne le 31 décembre 2009, consulté le 15 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/remi/3301> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.3301>

Ce document a été généré automatiquement le 15 avril 2022.

© Université de Poitiers

« Attendre au Purgatoire » : Les réseaux religieux de migrants chrétiens d'Irak en transit à Istanbul

Didem Daniş

Traduction : Jedediah Sklower

- 1 Récemment, en octobre 2006, après un long silence sur la situation en Irak, des représentants du Haut Commissariat aux Réfugiés de l'ONU (HCR) firent part de leurs préoccupations face à l'accroissement des violences et au nombre croissant de personnes déplacées en Irak¹. Ils se sont alarmés d'une « *crise humanitaire plus ample encore que celle pour laquelle ils s'étaient préparés en 2002-2003* ». Contrairement aux attentes, le renversement du régime de Saddam Hussein en 2003 ne fut pas couronné d'une stabilité sociale et politique, mais engendra au contraire un cauchemar interminable. Selon les agences du HCR : « *il y a au moins 1,6 millions d'Irakiens déplacés à l'intérieur du pays et jusqu'à 1,8 millions dans les États voisins* »². Comme le dit le porte-parole du HCR, il s'agit d'un « *exode invisible et silencieux* » puisque l'on n'assiste pas à une fuite abrupte et à des regroupements massifs dans les camps de réfugiés, contrairement à ce qui s'était passé en 1991. Néanmoins ce silence ne saurait masquer les problèmes criants de ces mouvements d'émigration : chaque mois, ce sont quelque 100 000 Irakiens qui fuient le pays à cause des violences incessantes. D'après les déclarations officielles du HCR, il y aurait 500 000 réfugiés irakiens en Jordanie, 450 000 en Syrie, où tous les mois affluent 40 000 personnes³.
- 2 Étant voisine de ce pays ravagé par la guerre, la Turquie voit elle aussi continuellement affluer des émigrés irakiens, bien qu'elle soit souvent absente du portrait dressé par le HCR. Malgré l'inexistence de statistiques officielles concernant les Irakiens en Turquie, il est évident que depuis la fuite massive de 1991, elle est devenue l'une des principales haltes sur le long chemin de leur exil. Ainsi, le « *corridor turc* » a accueilli des groupes ethniques et religieux irakiens variés, principalement des Kurdes et des Turkmènes, mais aussi des Chrétiens, avec un volume variant depuis quinze ans⁴.

- 3 Cet article se concentre sur un groupe moins visible mais stable au sein de la variété des émigrés irakiens en Turquie, les Chrétiens assyro-chaldéens. L'émigration chrétienne irakienne actuelle, qui a commencé avec la dégradation de la situation pendant la Guerre du Golfe de 1991, s'est sérieusement accrue suite aux attaques d'août 2004 visant des églises chaldéennes, assyriennes et arméniennes à Bagdad et à Mossoul⁵. Il s'agit de la première occurrence d'une violence directe à l'encontre des minorités chrétiennes en Irak depuis le début des hostilités entre forces irakiennes et américaines. Noyés dans l'effusion quotidienne de sang en Irak, ces événements n'ont guère suscité d'attention. Néanmoins, ils révélaient au grand jour une composante oubliée de la société irakienne – les minorités chrétiennes – et accéléraient leur fuite⁶. Ayant pour objectif de sortir aussi vite que possible d'Irak depuis les années 1990, les Chrétiens s'en vont vers la Turquie, la Jordanie ou la Syrie, afin de lancer une procédure d'immigration dans des pays tiers, et se livrent ainsi à une migration par escales avec de nombreux points de transit, faute de pouvoir se rendre directement à la destination souhaitée.
- 4 Récemment, la migration de transit est devenue un modèle migratoire de grande portée au Moyen-Orient et dans le bassin méditerranéen. Les migrants sont de plus en plus obligés d'avoir recours à une migration par étapes à cause du durcissement des conditions d'entrée dans les territoires d'Europe de l'Ouest, d'Amérique du Nord et d'autres pays prospères (Châtelard, 2002 ; Papadopoulou, 2004). Cet article entend éclairer la pratique de la migration de transit chez les migrants chrétiens irakiens en Turquie et examiner minutieusement le rôle des réseaux religieux dans le processus migratoire. L'identité religieuse double des Chaldéens catholiques irakiens, qui adhèrent aussi bien au christianisme oriental qu'au catholicisme occidental, explique tant l'efficacité que la vulnérabilité des réseaux sociaux qui sont activés pendant leur séjour à Istanbul. Leur identité de minorité religieuse, qui est souvent à l'origine de l'exil, devient un instrument crucial pour atténuer les difficultés auxquelles ils font face dans le processus migratoire. Pourtant, les réalisations de ces réseaux religieux sont loin d'être parfaites. Dans une telle perspective, nous examinons dans quelle mesure la religion, qui est l'élément le plus fondamental de l'organisation sociale et de l'auto-identification des migrants chrétiens irakiens en transit, leur permet de prendre contact avec un monde plus vaste. Peut-on considérer un caractère transnational dans les liens qu'ils établissent grâce aux intermédiaires des institutions religieuses ? Pour répondre à ces questions, on utilise les données de l'enquête de terrain effectuée entre septembre 2003 et juillet 2006, à Istanbul.

Une communauté en route : les chrétiens d'Irak

- 5 Depuis quinze ans, parmi les migrants en situation irrégulière en Turquie, les Irakiens sont devenus le groupe le plus important démographiquement, tout en étant le moins « visible ». Dans la liste des dix principaux pays d'origine des migrants en situation irrégulière en Turquie en 2002, l'Irak se trouvait en tête avec 19 %. L'Afghanistan, la Moldavie et l'Ukraine suivaient avec respectivement 10 %, 9 % et 5 % (İçduygu, 2003 : 18). Bien qu'ils constituent un groupe de taille, les Irakiens ne sont pas mentionnés dans la presse nationale, sauf lorsque l'on appréhende quelque bateau ou naufrage emportant illégalement des migrants dans la mer Égée⁷. De même, ils n'apparaissent que rarement dans les recherches sur les migrations réalisées en Turquie ; et si c'est

jamais le cas, ils sont dans l'ensemble réduits à de vagues généralisations (Kirişçi, 1994 ; İçduygu, 2000 ; Erder, 2000).

- 6 La part principale des migrants irakiens en Turquie est constituée de Kurdes, de Turkmènes et de Chrétiens, des minorités ethniques ou religieuses qui se révèlent encore plus vulnérables en périodes de troubles sociaux et politiques. Les Assyro-Chaldéens⁸, qui séjournent à Istanbul au cours de leur chemin vers les pays prospères, constituent un cas particulier parmi les différents groupes qui considèrent la Turquie comme une « salle d'attente ». Ce sont très probablement des centaines de milliers de Chrétiens irakiens qui ont choisi cet itinéraire afin d'atteindre des destinations telles que l'Australie ou le Canada, au cours des vingt dernières années, dans un flux migratoire incessant. La minorité chrétienne en Irak, qui est actuellement censée représenter 400 000 personnes, représentait le double ou le triple de cette population il y a trente ans⁹. Ce qui veut dire que près d'un demi-million de personnes ont fui vers l'Occident via des pays de transit entourant l'Irak.
- 7 Le climat d'instabilité qui règne depuis vingt-cinq ans en Irak a également posé de graves problèmes aux minorités chrétiennes du pays. D'abord, la Guerre Iran-Irak qui s'est déroulée entre 1980 et 1988, puis les incidents de la Guerre du Golfe de 1991 ont dégradé les conditions de vie. Ensuite, le niveau croissant d'oppression à l'encontre des dissidents après la guerre du Golfe et la baisse du niveau de vie, résultant de l'instabilité politique et des embargos économiques ont eu pour conséquence une émigration massive d'Irakiens (Mannaert, 2003 ; Van Hear, 1995). Enfin, après l'invasion américaine, bien que souffrant comme leurs concitoyens du chaos répandu, les Chrétiens ont dû supporter des menaces supplémentaires suite à des accusations de collaboration avec les États-Unis. Ils ont ainsi été victimes de nombreux incidents et persécutions : attaques contre les églises, intimidation des jeunes, kidnappings, discrimination religieuse dans les écoles et d'autres espaces publics.
- 8 Le mouvement migratoire de la communauté chaldéenne d'Irak dans les vingt dernières années fonctionne à la fois comme une migration de chaîne et un mouvement de réfugiés dû à l'effondrement de l'ordre politique et social en Irak. La distinction entre migration de travail et mouvements de réfugiés est compliquée par les difficultés à distinguer les migrants politiques des migrants économiques (Hein, 1993 ; Châtelard, 2002). C'est tout aussi vrai en ce qui concerne les Chrétiens irakiens ; d'une part, la montée de la discrimination quotidienne à leur encontre et d'autre part, la dégradation des conditions de vie au jour le jour liée aux contraintes économiques, renforcent leur détermination à émigrer. Quelle que soit la raison première, leur identité religieuse est l'un des facteurs déterminants de leur départ d'Irak. Dans son étude sur l'émigration des Kurdes de Turquie, Ibrahim Sirkeci (2003) note que le climat de conflit ethnique qui règne en Turquie depuis vingt ans constitue une pression en même temps qu'une occasion offrant un cadre d'émigration pour ceux qui n'ont pas les moyens nécessaires pour concrétiser cette aspiration. Des conditions parallèles existent pour les Chrétiens irakiens ; alors que la discrimination envers leur identité religieuse les force à quitter le pays, l'oppression dont ils ont été victimes en tant que membres d'une minorité leur donne accès au statut de réfugiés ou à la protection humanitaire. Bref, le fait d'être privé des moyens les plus élémentaires de subsistance, aux rangs desquels la protection de leur vie, rend insignifiante la distinction classique entre migration forcée et volontaire, ou entre migration économique et politique¹⁰.

- 9 Deux facteurs semblent cruciaux dans l'organisation de la migration chrétienne irakienne : les réseaux sociaux basés sur la famille et la religion. Le rôle facilitant et encourageant des réseaux de migration a été observé dans de nombreux contextes migratoires (Boyd, 1989 ; Gurak & Caces, 1992 ; Böcker, 1995 ; Pessar, 1999). Les réseaux sociaux de migrants sont souvent considérés comme un facteur indépendant qui soutient la poursuite de la migration une fois qu'elle est déclenchée (Massey *et al.*, 1998 ; Brettel, 2000). Ils indiquent les parcours migratoires et aident à surmonter les difficultés déjà rencontrées lors de périodes de migration de transit. Les pionniers de l'émigration chrétienne irakienne, ceux qui sont partis au début des années quatre-vingt-dix et qui vivent actuellement principalement en Australie et au Canada, créent une base importante de soutien pour les migrants d'aujourd'hui ; ils offrent une assistance inestimable à différentes étapes, comme au moment du départ d'Irak, à l'arrivée à Istanbul, ainsi que par la suite¹¹. Les migrants en transit à Istanbul bénéficient de l'aide de leurs familles « bien installées », afin de surmonter les rigueurs qu'ils ont dû affronter pendant la difficile période d'attente qui peut durer d'une à trois années (des cas exceptionnels pouvant aller jusqu'à dix ans). À leur arrivée à Istanbul, les nouveaux venus demeurent quelques temps près des parents qui les ont précédés : « les vétérans » ouvrent leurs maisons aux nouveaux arrivants et leur montrent les subtilités de la vie et de l'existence de migrant à Istanbul. Les personnes sans famille à Istanbul racontent qu'ils ont dû affronter de nombreuses épreuves dès leur arrivée : ils étaient obligés de rester dans des hôtels pendant quelques temps, et surtout très frustrés de ne pas pouvoir parler turc ni profiter de l'aide de proches les guidant dans leurs premiers pas.
- 10 Les liens religieux constituent un moyen de survie plus pertinent que les réseaux familiaux lors des séjours de Chrétiens irakiens à Istanbul. La religion, qui est l'élément le plus fondamental de l'organisation sociale et de l'auto-identification des Chrétiens irakiens, leur permet de s'introduire dans un réseau social plus large et les aide à supporter les difficultés de la période de migration de transit, comme nous allons le voir tout de suite.

Religion et migration

- 11 Le rôle de la religion dans le processus de migration internationale a été évalué à partir de points de vue différents. La perspective classique considère la religion comme une source d'assistance sociale, économique et psychologique pour l'intégration et l'adaptation des migrants dans la société d'accueil. Hirschman (2003), dans son étude sur les migrants aux États-Unis, montre par exemple le rôle organisationnel que l'église joue en partageant des informations au sein des communautés, facilitant les stratégies de survie et accroissant les opportunités socioéconomiques des migrants. De même, Orlando Mella (1994) insiste sur les bénéfices psychosociaux de la religion pour les communautés exilées, en analysant la situation des réfugiés chiliens en Suède. La réaffirmation de croyances traditionnelles grâce à la religion apporte des moyens cognitifs pour commencer une nouvelle vie dans un environnement inconnu où les migrants se sentent étrangers. La religion offre également un sentiment d'appartenance dans le cas de migrations forcées ; les communautés de réfugiés s'approprient la religion afin de reconquérir et de reconstruire leur histoire et leur culture. Les références aux identités et aux symboles religieux favorisent la

reconstitution de la communauté (Stelaku, 2003). Des études récentes sur des communautés de migrants établis depuis longtemps, tels que celles que l'on trouve dans les pays européens, traitent la religion comme une base de politiques identitaires. Dans le cadre multiculturel européen, la religion sert de plateforme à la reconnaissance culturelle et aux politiques identitaires (Amiraux, 2001).

- 12 Ces perspectives différentes montrent que dans l'étude de cas spécifiques, on ne peut se contenter de se concentrer simplement sur la sphère privée de la communauté locale et de la famille, ou au contraire sur un cadre politique plus large pour saisir la relation entre religion et migration. En accord avec Vasquez (2003), nous croyons que l'on devrait considérer simultanément les échelles micro, méso et macro afin de mieux comprendre l'emboîtement des pratiques et des institutions religieuses. Nous analysons ci-dessous trois aspects notables du rôle de la religion dans le processus de migration de transit des Chrétiens irakiens. Nous examinons d'abord le rôle que joue la religion comme structure organisationnelle dans la création d'un réseau social dont bénéficient les Chaldéens catholiques. Ensuite, nous représentons la position spécifique des prêtres dans ces réseaux religieux. Enfin, nous nous concentrons sur l'impact de l'État turc dans la définition de frontières et le contenu de ce réseau.

Les réseaux religieux : l'Église comme centre de la communauté

- 13 Le paradigme de la sécularisation, qui considérait comme acquis une progressive sécularisation des migrants et un déclin public de la religion comme conséquences du changement social lié au processus migratoire, a été récemment remis en cause. De plus en plus de chercheurs reconnaissent la place importante de la religion et révèlent le rôle de la participation religieuse dans l'adaptation et l'intégration des migrants (Levitt, 2001 ; Ebaugh & Chafetz, 2002). La religiosité est un phénomène fréquemment observé parmi les nouveaux immigrants. Particulièrement, peu après leur arrivée, ils cherchent à participer à des cérémonies religieuses qui leur procurent une paix spirituelle leur permettant d'affronter les difficultés qu'impose le fait de s'adapter à une nouvelle vie. Selon Handlin, la religion devient un pont qui relie le vieux monde au nouveau (Handlin, 1973, cité par Hirschman, 2003 : 7). On observe également un haut degré de religiosité chez les nouveaux migrants dans les églises d'Istanbul. Les églises locales, qui ont progressivement perdu leurs membres d'origine, sont maintenant remplies d'étrangers. Les dimanches, une foule hétérogène — qui inclut des Philippins, des Africains, des Irakiens, des Iraniens et d'autres — se rassemble dans le cours d'une église et forme une surprenante tour de Babel, chacune attendant à tour de rôle son service.
- 14 Bien sûr, la religion a une signification plus importante pour une communauté se trouvant en situation de minorité religieuse, aussi bien dans le pays de départ que dans celui d'arrivée. En conséquence, les réseaux sociaux tissés autour de l'église et des institutions affiliées constituent une structure majeure de soutien pour les Chrétiens d'Irak. Ils créent un milieu religieux qui revivifie tant le sentiment d'appartenance que celui d'identité, et offrent des opportunités socioéconomiques pendant la période de transit en Turquie. En plus du soutien moral, les églises rendent des services matériels tels que des occasions d'interaction sociale, le partage d'informations sur le logement et les possibilités d'emploi, des structures éducatives pour les enfants, de la nourriture,

des vêtements ou de l'assistance médicale, entre autres. Les Églises et d'autres institutions religieuses servent donc d'assistance face à des problèmes pratiques.

- 15 L'élément spatial central pour la communauté chrétienne irakienne d'Istanbul est l'église des Catholiques latins qui a été utilisée par les Chaldéens dès leur arrivée. Le même immeuble avait été utilisé précédemment par les Chaldéens de Turquie qui transitaient par Istanbul pendant leur émigration d'Anatolie du sud-est vers la France dans les années quatre-vingt. Depuis, elle fonctionne comme une église ethnique, contrairement à « l'étage supérieur » où elle est fréquentée par toute une variété de groupes ethniques et nationaux. Pour les Chrétiens irakiens, les rituels du dimanche, pratiqués dans leur langue liturgique, l'araméen, offrent une occasion unique de rassembler la communauté. Au moins 200-300 Chaldéens participent à la messe¹² qui joue un rôle social considérable en cimentant les relations entre les membres de la communauté, renforçant ainsi la solidarité. On peut également observer la pertinence du réseau chrétien dans les choix résidentiels des Chaldéens irakiens : ils languissent dans des quartiers délabrés du centre-ville, tels que Tarlabası, Dolapdere, Elmadağ et Kurtuluş, dans les environs de l'église et du centre *Caritas*. Cette concentration résidentielle remonte aux Chrétiens ottomans, qui pour la plupart quittèrent l'Empire ou bien déménagèrent vers des quartiers « plus sûrs » avant le milieu du XX^e siècle (Aktar, 2000).
- 16 En plus du service religieux pour les migrants chaldéens catholiques d'Irak, les représentants de l'Église chaldéenne d'Istanbul, de nationalité turque, organisent des rencontres semi-officielles avec des institutions telles que la Préfecture et le Bureau des Étrangers du Département de la Sécurité. Ils examinent les cas de personnes qui ont eu des problèmes avec la police ou qui ne peuvent se procurer un droit de sortie du pays faute d'avoir complété les dossiers, même si l'accès à un pays tiers leur a été accordé. En bref, ils les « ont à l'œil », une situation qui ressemble au système ottoman du *millet*, un modèle de gouvernance dans lequel les communautés non-musulmanes étaient à la fois surveillées et officiellement représentées par leurs dirigeants religieux (Mardin, 1990 : 39). Dès l'instant où la plupart des Chaldéens sont en situation « irrégulière » pendant leur séjour en Turquie, parce qu'ils sont entrés sur le territoire sans passeport (une pratique qui était plus fréquente avant la chute de Saddam Hussein) ou sont restés au-delà du temps accordé par leur visa, ce type d'intervention auprès des représentants de la police est extrêmement important.
- 17 L'importance de la religion pour les migrants chaldéens d'Irak ne s'arrête pas là. La plupart des Chaldéens vivant à Istanbul travaillent pour une famille non-musulmane stambouliote ou bien sont locataires dans leurs appartements. En ce sens, les limites du réseau sont marquées par le christianisme. Les « intermédiaires » entre les migrants chaldéens irakiens et les autochtones stambouliotes, qui opèrent les connexions pour tout ce qui concerne le logement ou l'emploi, sont les gardiens des églises, reconnus par presque toutes les familles chaldéennes fraîchement arrivées à Istanbul. En reliant les migrants chaldéens aux employeurs et propriétaires stambouliotes non-musulmans, ces employés des églises construisent de pont entre deux réseaux sociaux, au sens où l'entend Granovetter (1973), c'est-à-dire conduisant à l'incorporation des Chaldéens irakiens fortement soudés entre eux dans un milieu social plus large, à travers le lien du christianisme oriental. Ainsi, les familles chrétiennes irakiennes louent les maisons que possèdent des Stambouliotes non-musulmans ; les filles chaldéennes sont employées dans leurs maisons comme baby-sitters ou femmes de ménage.

- 18 Le réseau social religieux chrétien irakien a également des caractéristiques conflictuelles, oppressives et exclusives, malgré tous ses aspects positifs. Un milieu social aussi parfaitement tissé ne s'organise pas uniquement sur des principes de solidarité et de consensus (Pessar, 1999). Il inclut également des hiérarchies de pouvoir et des mécanismes de contrôle de la communauté, et crée un ordre fait de discipline et de punition dans la période de transit. Le « coussin communautaire » autour de l'église semble agacer certains de ses membres, et plus particulièrement les jeunes et les femmes que la toile de relations contraignantes centrées autour de l'église « étouffent », parce qu'ils sont mieux intégrés à la mode de vie de la société d'accueil, du fait de leur travail ou de leurs expériences quotidiennes. En bref, la religion, qui joue le rôle important de stratégie de survie, se développe facilement en un appareil de contrôle social en vue de renforcer la sauvegarde des normes et comportements communautaires, créant en même temps des conflits générationnels, comme illustrés à la fin de l'article dans les « portraits ethnographiques » de Jamal et Regina.
- 19 Une autre branche du réseau social des Chrétiens irakiens est l'organisation caritative catholique *Caritas*, qui offre des services sociaux de base¹³. En tant qu'organisation d'aide humanitaire, de développement et de services sociaux, *Caritas* offre un soutien aux Chaldéens catholiques irakiens, et plus spécialement pour tout ce qui concerne les questions légales ; elle aide ceux qui demandent le statut de réfugié au HCR à constituer les dossiers, et établit des liens avec les représentants de pays qui accueillent des immigrés à partir d'un système de parrainage (*sponsorship*), comme c'est le cas en Australie et au Canada¹⁴. En plus de l'assistance légale, ils donnent de l'aide de l'alimentation, des vêtements et des soins médicaux d'urgence aux migrants dans le besoin. L'un de ces services importants est l'offre d'éducation pour les enfants de familles chrétiennes irakiennes qui ne peuvent aller à l'école publique, faute de permis de séjour en Turquie. On leur apprend principalement l'anglais, ce qui facilitera leur adaptation en Australie et au Canada, en plus d'enseignements élémentaires à un niveau modeste. *Caritas* et l'église aident également les hommes et les femmes chaldéens à trouver un emploi dans le vaste secteur informel du pays.
- 20 Des structures religieuses similaires sont également présentes à Athènes, Amman, Beyrouth, Damas et Alep. Les églises chaldéennes ou catholiques et les organisations caritatives religieuses comme *Caritas*, présentes dans ces pays, s'occupent de répondre aux besoins essentiels des demandeurs d'asile et des migrants dans le cours de leurs migrations de transit¹⁵. Par exemple, le centre *Caritas* d'Amman offre des services de santé et d'éducation pour les demandeurs d'asile irakiens de diverses obédiences chrétiennes. Il développe également de nombreux projets pour permettre aux femmes de travailler et d'acquérir un complément de revenu. En plus des services offerts par *Caritas* à Amman, les autorités cléricales jouent le rôle de médiateurs dans les procédures d'obtention de visas ou bien entrent en contact avec les instances gouvernementales compétentes pour faire libérer les migrants arrêtés. En Jordanie, faute de soutien de la part du gouvernement aux demandeurs d'asile irakiens et aux migrants en transit, les organisations ecclésiastiques jordaniennes offrent leur aide aux Chrétiens irakiens en interconnectant les réseaux locaux et internationaux (Châtelard, 2002 : 21). Évidemment, la reconnaissance officielle de la minorité chrétienne en Jordanie et sa bonne position dans la société facilitent ces activités, contrairement à la situation en Turquie.

- 21 On trouve le même type de réseau religieux de solidarité au service des Chrétiens irakiens à l'Église catholique byzantine d'Athènes¹⁶. Cette église, fondée dans les années 1920 par des émigrés catholiques d'Asie mineure à Athènes, accueille aujourd'hui des émigrés venus d'Irak, d'Albanie, des Philippines et d'Ukraine¹⁷. Le premier groupe que l'Église assista était constitué de ceux qui avaient fui l'Irak pendant la guerre de 1991 et qui avaient rejoint Athènes via Istanbul. L'Église catholique byzantine d'Athènes développe un espace de solidarité et de bienfaisance essentiel pour les Chrétiens irakiens, similaire à celui de l'Église chaldéenne à Istanbul. Par leur rôle de médiateurs, les prêtres relient les Chaldéens irakiens à l'église d'Athènes et ce qu'ils ont laissé derrière eux en quittant leur pays d'origine ; le prêtre chaldéen irakien qui travaillait à l'église d'Athènes servit de relais entre les Chaldéens vivant à Athènes et ceux qui étaient restés en Irak, faisant la navette entre les deux pays. En plus de ces églises locales, les organisations caritatives affiliées à l'Église catholique des pays riches ont gagné en importance dans le système international consacré aux réfugiés par le biais de leurs projets pour les migrants et les demandeurs d'asile. Par exemple, pendant la période de migration massive qui suivit la première Guerre du Golfe, de nombreuses organisations ecclésiastiques ont offert un soutien considérable aux demandeurs d'asile en mettant à disposition plus d'un million de dollars de fonds d'assistance immédiate via le *Middle East Council of Churches* (MECC).

Le contexte organisationnel : les prêtres au centre du réseau religieux

- 22 Dans le cas irakien, à l'instar d'autres communautés migrantes, les ecclésiastiques sont les nœuds de la vie religieuse. Bénéficiant d'une prestance particulière, ils sont les garants des liens communautaires et de la transmission des valeurs et des comportements traditionnels. Dans la tradition chaldéenne, les prêtres sont des figures fondamentales, tout comme ils le sont aujourd'hui, ayant leur mot à dire sur les affaires de la communauté. C'est au XIX^e siècle que les prêtres acquièrent une telle importance, à un moment clé de l'histoire des Chaldéens et des Assyriens. Le XIX^e siècle vit l'ordre qui avait régné pendant des siècles complètement perturbé, préparant ainsi le terrain à de grands troubles politiques et sociaux. Cette rupture est liée à deux facteurs : d'une part les réformes centralisatrices entreprises par l'État ottoman sur le modèle occidental, qui s'appliquèrent notamment aux provinces orientales, et d'autre part la prolifération dans la région d'activités missionnaires américaine et britannique (Bruinessen, 2003 : 268-301). L'abrogation par les autorités ottomanes des émirats kurdes voisins des Chaldéens et des Assyriens et les activités missionnaires orientées vers les minorités chrétiennes qui résidaient dans la région développèrent des sentiments de peur et de suspicion parmi les Kurdes, qui stimulèrent par la suite les massacres visant ces groupes chrétiens pendant la seconde moitié du XIX^e siècle (Joseph, 1961).
- 23 Cette période, qui occupe une place notable dans la mémoire collective des Assyriens et des Chaldéens, a conduit de nombreux prêtres à assumer des rôles politiques au sein des communautés chrétiennes, mais aussi kurdes (Bruinessen, 2003 : 277). Le chef du patriarcat assyrien basé à Hakkâri, le patriarche Mar Shimun, agit à la fois comme autorité religieuse et comme représentant temporel, en négociant avec les tribus kurdes voisines et les collecteurs d'impôts ottomans. Le patriarche s'occupa également de l'émigration d'Assyriens de Hakkâri à Urmiyah, voire jusqu'en Irak, qui était dans

l'entre-deux-guerres sous mandat britannique (Joseph, 1961 : 163)¹⁸. Pendant ces années de turbulence, l'organisation sociale basée sur la religion et les meneurs religieux acquit un rôle encore plus crucial. Au cours du basculement de la situation multiethnique sous l'Empire ottoman à l'éclatement en une multitude d'États-nations, la religion devint l'agent principal définissant l'identité de groupe, soudant la structure sociale pour les minorités apatrides telles que les Assyriens et les Chaldéens. Les meneurs religieux assumèrent un rôle temporel pendant les périodes d'exil et de nouvelle implantation, qui renforcèrent leur pouvoir social et politique dans la communauté.

- 24 Le clergé était également très actif lors du départ d'Irak des communautés assyriennes et chaldéennes entre 1988 et 1992. L'afflux en avril 1991 de demandeurs d'asile, l'un des plus grands mouvements de réfugiés du xx^e siècle¹⁹, fut surtout composé de Kurdes, mais aussi de Turkmènes et d'Assyro-Chaldéens venant du nord de l'Irak. Les premiers émigrés chrétiens sont mentionnés dans les rapports de cette époque : par exemple, on a enregistré au sein de la population du camp de réfugiés de Silopi trois mille Chrétiens (la moitié de sa population totale), à savoir des Chaldéens, des Assyriens et des Syriens orthodoxes (Kaynak, 1992 : 147). Même lors de déplacements aussi brusques, la religion avait un rôle significatif pour les demandeurs d'asile chrétiens ; à Silopi, l'une des trois sections principales du camp fut allouée aux Chrétiens qui avaient immédiatement établi une église dans une tente²⁰. Selon un article publié à l'époque dans *Le Monde*, 500 Chaldéens logés dans le camp de Silopi firent une demande pour être reconnus comme réfugiés en Europe par l'intermédiaire de leurs prêtres (cité par Kaynak, 1992).
- 25 Les prêtres se révèlent également être les acteurs principaux de la migration actuelle ; ils sont les personnalités les plus remarquables de la communauté chaldéenne en Turquie. Les prêtres de l'église chaldéenne locale et ceux affiliés au réseau *Caritas* jouent le rôle d'intermédiaires entre les autorités turques et la communauté de migrants, comme nous l'avons vu plus haut. Par ailleurs, les prêtres irakiens qui transitent par Istanbul en route vers l'ouest participent à la construction d'un espace social transnational organisé autour de la religion. Les prêtres chaldéens irakiens se chargent de fonctions tant temporelles que spirituelles ; en plus des services dominicaux, ils s'occupent des diverses procédures liées à la migration pour les membres de la communauté. En un mot, ils contribuent à la construction d'un espace religieux extensif et deviennent ainsi des « professionnels transnationaux », qui bénéficient auprès de la communauté migrante d'une reconnaissance sociale et d'un prestige élevé (Cook, 2002).

Un espace social transnational tissé autour de la religion ?

- 26 Une question critique émerge de ce constat de l'extension du réseau chrétien irakien : peut-on considérer que l'espace social créé par les migrants chrétiens irakiens ait un caractère transnational ? Bien que celui-ci développe des activités transfrontalières, il est difficile de répondre affirmativement à cette question. Le plus grand obstacle semble être la durabilité. À cause du caractère passager de leur séjour dans le pays de transit, les accomplissements des migrants n'ont pas d'effets dans le long terme. En ce sens, l'espace institutionnel de la religion apparaît plus significatif dans la mesure où il dure plus longtemps, alors que les liens familiaux des migrants sont éphémères et qu'ils ne semblent pas laisser de traces durables dans le paysage social du pays de transit.

- 27 Les études sur les migrations ont précisément analysé le rôle de celles-ci dans la construction de réseaux sociaux, culturels, économiques et politiques au-delà des frontières nationales (Faist, 2000 ; Portes *et al.*, 1999 ; Portes, 1997 ; Smith & Guarnizo, 1998). Linda Basch et ses collègues explicitent le processus qu'ils ont appelé migration transnationale en indiquant le fait que les « transmigrants mettent en œuvre des relations qui vont au-delà des frontières dans les champs économique, social, institutionnel, religieux et politique » (1994 : 7). Ils mentionnent également le fait que les migrants construisent un réseau social transnational au maillage très serré en reliant les communautés et les institutions entre le pays d'origine et les pays d'accueil (Basch, Glick Schiller & Szanton Blanc, 1994). Par rapport aux études antérieures qui présentaient les migrants comme autant d'individus « déracinés » et déplacés n'ayant plus de liens avec la société quittée, le concept de « migration transnationale » est une contribution importante à notre compréhension de la complexité du processus migratoire. Néanmoins, la prédominance d'une représentation binaire opposant le pays de départ à celui d'accueil induit une polarisation niant l'espace transnational et revient à ignorer la multiplicité des facettes potentielles que peuvent développer de telles activités. Puisqu'un nombre grandissant de recherches sur le caractère transnational des migrants sont menées dans les pays de destination de ces migrations, c'est-à-dire en Amérique du Nord et en Europe, les recherches ont souvent tendance à se concentrer principalement et à se fonder sur la dichotomie pays d'origine/pays d'accueil.
- 28 Le fait de constituer les *transmigrants* en unité d'analyse est une autre caractéristique de la vision dichotomique proposée par ces études (Portes *et al.*, 1999 : 220). Sarah Mahler critique, dans les analyses des migrations transnationales, le fait de prendre comme indicateur majeur la « *mobilité des corps dans l'espace* », en d'autres termes, « *le fait que les immigrés changent de lieu physiquement en traversant des frontières nationales de deux pays ou plus* », et leur reproche, en n'accordant d'importance qu'aux relations en tête-à-tête, de négliger la « *fluidité des objets* » tels que les lettres, les vidéos ou l'argent (1998 : 76-78). Peggy Levitt, qui adopte une posture similaire à celle de Mahler, suggère que le mouvement en dehors du territoire n'est pas une condition *sine qua non* pour occuper une place dans un champ social transnational ; pour elle, les personnes qui ne circulent pas entre deux pays peuvent tout autant être connectées à un espace transnational à partir des lieux où elles résident sur le moment (2001 : 6).
- 29 Savoir si les migrants chaldéens en transit à Istanbul génèrent un espace social transnational est très stimulant. Certainement, les Chrétiens irakiens, tout comme les autres migrants, maintiennent des liens avec la famille, tout particulièrement avec ceux qui se trouvent en Australie et au Canada, mais plutôt rarement avec les gens en Irak, par des appels téléphoniques, des photos, des vidéos et des mandats postaux. Malgré cela, il est difficile de constater un espace transnational durable, parce que la Turquie est considérée comme une ère d'installation « temporaire », bien que les Chaldéens irakiens puissent parfois être obligés d'y rester pendant dix ans. En bref, je me rends à l'idée que l'on ne peut considérer que la mobilité des migrants et leurs mouvements transnationaux constituent la principale unité d'analyse dans le cas des migrations de transit. La « *durabilité/permanence* » (Pries, 2001 : 22), l'une des qualités essentielles requises pour la constitution d'espaces transnationaux, n'est pas à l'œuvre dans un groupe dynamique et « en transit » comme les Chaldéens, qui n'ont de cesse d'entrer et de sortir. En revanche, on peut considérer l'existence d'un espace

transnational durable lorsque l'on déplace le regard des individus vers les églises et les institutions qui leur sont affiliées.

- 30 En examinant le concept d'espace social transnational, Ludger Pries affirme que « *trois types de structures transnationales peuvent émerger dans le développement de relations transnationales* », parmi lesquelles il cite les législations complexes et les structures institutionnelles (Pries, 2001 : 10). Peggy Levitt parle, elle aussi, du rôle du contexte organisationnel comme facteur renforçant le caractère transnational des migrants (2003 : 3). La structure institutionnelle mentionnée par Pries est un outil utile pour comprendre l'aspect transnational des réseaux chaldéens d'Istanbul. C'est en l'occurrence la religion qui contrôle étroitement ce cadre. Le réseau dense et durable de relations établies par l'intermédiaire de l'église et d'autres institutions qui lui sont associées transfigure les Chaldéens de « *groupe familial transnational* » en « *communauté transnationale* » plus vaste, à la manière décrite par Thomas Faist (2000 : 207). Par conséquent, un espace social transnational émerge, dans lequel les migrants en transit peuvent être incorporés, grâce aux connexions institutionnelles cultivées au sein de l'église, du réseau Caritas et d'autres organisations catholiques comme celles d'Athènes ou d'Amman.
- 31 L'extension des institutions et des courants religieux à l'échelle mondiale, qui ouvre des brèches dans les frontières du politique, n'est pas un phénomène nouveau. Parmi les mouvements religieux transcendant les frontières nationales, l'Église catholique est exemplaire, avec « *son ordre hiérarchique, son idéologie universaliste et la structure centralisée de sa direction* » (Levitt, 2001 : 2). Pourtant, Levitt affirme que la religion est actuellement en train d'acquiescer une nouvelle signification et de nouvelles formes. Elle remarque une différence entre la vie religieuse actuelle des migrants informés par leurs expériences religieuses dans les pays d'immigration et celles du passé, une conséquence des progrès des technologies de communication et des moyens de transport. En effet, des migrants pauvres comme les Chaldéens bénéficient eux aussi de ces avancées technologiques, notamment dans le domaine de la communication. La chaîne de télévision catholique *Télé Lumière/Nursat* qui peut être regardée par presque chaque foyer grâce au satellite en est un exemple. Grâce à cette diffusion, les Chaldéens catholiques d'Istanbul peuvent regarder les cérémonies tenues dans les nombreuses églises du Moyen-Orient ainsi que les visites du Pape.
- 32 Un bon exemple « *d'organisation religieuse transnationale étendue* », l'Église catholique a développé une toile à l'échelle mondiale en dépassant les frontières nationales depuis le milieu du XIX^e siècle, en ouvrant par exemple des écoles aux quatre coins de la planète, en recrutant du personnel ecclésiastique ou en organisant des rencontres internationales (Levitt, 2001 : 11). Cette structure développée de réseaux humains, matériels et institutionnels s'est avérée un avantage sérieux sur les religions concurrentes à l'échelle mondiale. Casanova mentionne également l'émergence d'un nouveau réseau de relations, qui s'étend souvent au-delà de Rome, et qui lorgne du côté de la constitution d'une société civile à l'échelle mondiale, comme conséquence de la sécularisation récente des organisations charitables affiliées au catholicisme telles que Caritas et de l'amplification des relations entre divers réseaux catholiques (Casanova, 1997 : 135-138).

Re-territorialiser le transnational

- 33 Les écrits sur le transnationalisme « ont apporté de nouvelles façons de saisir et d'étudier la façon dont les personnes font l'expérience et construisent leurs vies dans des espaces déterritorialisés et en expansion, où les frontières sociales ne correspondent pas nécessairement aux frontières nationales » (Pessar, 1999 : 56). L'accent mis sur l'aspect déterritorialisant des liens transnationaux est parfois si fort que l'on occulte parfois la question du contexte national, comme s'il n'avait pas une portée dans l'analyse des relations entre religion et transnationalisme. Quoi qu'il en soit, les États continuent à disposer du pouvoir important de « réguler l'organisation de la vie religieuse et sa relation avec d'autres institutions » (Levitt, 2003 : 4). Afin de mieux comprendre les engagements transnationaux des migrants, il faut analyser les structures étatiques et les conditions socio-historiques dans lesquelles elles s'encaissent. Si nous reconnaissons le caractère constructif des débats soulevés par la critique du « nationalisme méthodologique », nous estimons pourtant encore que l'on doit tenir compte des différents cadres des sociétés d'accueil, de transit et d'origine, en vue d'appréhender une image plus complète du lien entre religion et migration. Bref, les réseaux n'existent pas dans un vacuum ; ils sont sous l'influence des processus structurels tels que les politiques gouvernementales (Collyer, 2005 ; Menjivar, 2000) ou de participants exogènes (Krissman, 2005).
- 34 Les politiques étatiques et les arrangements institutionnels ont également des conséquences sérieuses sur les structures religieuses des migrants en Turquie. La « capacité institutionnelle » des structures religieuses chaldéennes ou catholiques en Turquie n'est pas très forte, par rapport aux situations américaine ou européenne. Aux États-Unis, l'absence d'une religion d'État, alliée à une forte religiosité de la société, mais dans un cadre pluraliste, offrent un environnement favorable aux rassemblements religieux œuvrant pour les communautés de migrants, tout en encourageant les migrants à participer à la vie de leur église (Hirschman, 2003). Au contraire, le système européen, qui se caractérise par son fort degré de sécularisation, comme l'illustre en France le débat récent sur le voile, n'encourage pas l'activité religieuse des migrants. Néanmoins, il reconnaît le droit de ces groupes religieux à la reconnaissance institutionnelle. En Turquie, un État-nation basé sur une population majoritairement turque sunnite, deux facteurs semblent particulièrement peser dans le contexte : l'adoption d'une laïcité rigide comme idéologie fondatrice de la nouvelle République et le traité de Lausanne de 1923 qui ont eu pour conséquence la reconnaissance officielle comme minorités de seulement trois communautés religieuses (Grecs, Arméniens et Juifs). Ces deux principes font obstacle au développement de services communautaires offerts aux Chrétiens assyro-chaldéens. La faiblesse de la représentation institutionnelle des minorités religieuses en Turquie (par contraste avec le système du *millet* sous l'Empire ottoman qui permettait une représentation légitime des communautés religieuses) a donc eu un impact négatif sur la construction d'un champ religieux transnational.
- 35 En dépit de l'engagement des réseaux catholiques mondiaux et de l'attention qu'ils portent aux réfugiés et aux migrants, il est nécessaire de noter que l'Église catholique d'Istanbul n'est ni membre du *Middle East Council of Churches* (MECC), ni de la *Catholic Near Eastern Welfare Association* (CNEWA). Les facteurs les plus importants à ce sujet sont les politiques étatiques méfiantes et circonspectes à l'égard des minorités non-musulmanes et « la peur d'activités missionnaires » qui peut voir le jour avec le

développement de telles connexions internationales et transnationales. L'absence de politiques d'accueil et d'accès des demandeurs d'asile et des migrants, de même que le scepticisme face aux minorités chrétiennes ont une influence sur la marge de manœuvre sociale dont les migrants chrétiens irakiens peuvent bénéficier. Alors que les réseaux sociaux établis dans des contextes religieux pluralistes offrent des moyens de subsistance considérables aux migrants (Hagan, 2002), ils semblent relativement mous dans le contexte d'un pays de transit comme la Turquie. Pour aller à l'essentiel, le rayon de l'espace religieux transnational des migrants chrétiens en Turquie semble être délimité par les règlements étatiques en la matière.

Conclusion

- 36 À partir de mon terrain sur les migrants chrétiens irakiens en transit à Istanbul, j'ai fait une description de leur processus migratoire, avec une attention particulière portée aux réseaux sociaux. L'analyse de la halte des migrants assyro-chaldéens en Turquie révèle les modèles migratoires qui se sont développés récemment au Moyen-Orient. Les réseaux religieux, en plus des familiaux, jouent un rôle important dans l'organisation de ces migrations et dans la survie de la communauté migrante, alors que celle-ci se retrouve dans une situation difficile dans les pays de transit. L'absence de politiques d'accueil et la faiblesse des associations de migrants et de réfugiés accroissent le rôle de tels réseaux, et notamment les réseaux religieux qui offrent de nombreux services, tels que l'aide légale, l'assistance médicale ou éducative.
- 37 On peut définir une double configuration pour le réseau religieux des migrants chaldéens irakiens : d'une part, ils sont liés à l'Église catholique et aux puissantes infrastructures financières et organisationnelles des Églises occidentales, grâce à leur allégeance au catholicisme. D'autre part, les Chaldéens irakiens sont liés au christianisme oriental, qui les aide à mettre en œuvre leurs liens historiques avec la communauté syriaque en Turquie. Néanmoins, les réseaux n'existent pas dans un vide social ; ils sont affectés par le contexte que rencontrent les migrants. Des processus structurels tels que les politiques gouvernementales ou le rôle dans les réseaux de participants exogènes permettent et contraignent l'action des migrants. En ce sens, le système de parrainage en vigueur en Australie et au Canada encourage les liens familiaux et religieux des migrants. Cependant, un autre acteur exogène, l'État turc, réduit la marge de manœuvre du réseau religieux chrétien irakien et réduit l'efficacité des organisations chrétiennes à cause de l'attitude anti-catholique aussi bien au niveau sociétal que politique en Turquie.
- 38 Ainsi, l'analyse du réseau religieux étendu et de la position éminente des prêtres dans cette toile révèle des limites considérables à l'expansion du transnationalisme, malgré l'ample rôle que l'Église et les institutions qui lui sont affiliées jouent dans la construction d'un espace social transnational à Istanbul. Alors que les activités mises en œuvre par le personnel de l'église et des organisations associées telles que la section souboulite de Caritas ont accru l'étendue des réseaux religieux, le contexte politique en Turquie semble entraver son déploiement.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-RASHEED Madawi (1998) *Iraqi Assyrian Christians in London : the construction of ethnicity*, Lewiston, The Edwin Mellen Press. 233 p.
- AMIRAUX Valérie (2001) *Acteurs de l'Islam entre Allemagne et Turquie : Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, 329 p.
- ARSLAN Mustafa & PEROUSE Jean-François (2003) Istanbul : le comptoir, le hub, le sas et l'impasse, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 19 (3), pp. 173-204.
- BASCH Linda, Nina GLICK SCHILLER & Cristina SZANTON BLANC (1994) *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA, Gordon and Preach, 344 p.
- BOISSEVAIN Jeremy & MITCHELL J. Clyde (1973) *Network Analysis Studies in Human Interaction*, The Hague & Paris, Mouton, 271 p.
- BOYD Monica (1989) Family and Personal Networks in International Migration : recent developments and new agendas, *International Migration Review*, 23 (3), pp. 638-670.
- BÖCKER Anita (1995) Migration Networks : Turkish Migration to Western Europe, in *Causes of International Migration, Proceedings of a Workshop*, Eurostat, Luxembourg, 15-16 December 1994, pp. 151-172.
- BRETTEL Caroline B. (2000) Theorizing migration in anthropology : the social construction of networks, identities, communities and globalscapes, *Migration Theory*, in C.B. Brettel & J. H. Hollifield (Dir.), London, Routledge, pp. 97-135.
- BRUINESSEN Martin (2003), *Ağa, şeyh, Devlet* (L'Ağa, le Cheykh et l'Etat), Istanbul, İletişim, 509 p.
- CASANOVA Jose (1997) Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church, in Rudolph Hoebler & James Piscatori (Dir.) *Transnational Religion and Fading States*, Colorado, Westview Press, pp. 121-143.
- CHATELARD Geraldine (2002) Jordan as a Transit Country : semi-protectionist immigration policies and their effects on Iraqi forced migrants, working paper no.61, Robert Schuman Centre for Advanced Studies European University Institute.
- COLLYER Michael (2005) When do Social Networks Fail to Explain Migration ? Accounting for the movement of Algerian asylum-seekers to the UK, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (4), pp. 699-718.
- COOK David A. (2002) Forty Years of Religion across Borders : Twilight of a Transnational Field ?, in Helen Rose Ebaugh & Janet Saltzman Chafetz (Dir.), *Religion Across Borders : Transnational Immigrant Networks*, Walnut Creek : Altamira Press, pp. 51-74.
- DANIŞ Didem (2006) Iraqis in Istanbul : Segmented Incorporation in *Integration in Limbo : Iraqi, Afghan, Maghrebi and Iranian Migrants in Istanbul*, Unpublished research report prepared within the framework of MiReKoç Research Projects 2005-2006.
- DANIŞ Didem & KAYAALP Ebru (2004) *Elmadağ : a neighbourhood in flux*, les dossiers de l'IFEA, No. 18, Istanbul, IFEA, 63 p.
- ERDER Sema, (2000) Uluslararası Göçte Yeni Eğilimler : Türkiye 'Göç Alan' Ülke mi ? (Les nouvelles tendances de la migration internationale : la Turquie est-elle un pays d'immigration ?),

in Fulya Atacan, Fuat Ercan, Mehmet Türkey ve Hatice Kurtuluş (Dir.), *Mübeccel Kıray İçin Yazılar* (Écrits pour Mübeccel Kıray), Istanbul, Bağlam, pp. 235-259.

FAIST Thomas (1999) *Transnationalization in International Migration : Implications for the study of citizenship and culture*, WPTC-99-08, (working papers, Transnational Communities Programme).
Accès par
<http://www.transcomm.ox.ac.uk>.

FAIST Thomas (2000) *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford : Clarendon Press, 380 p.

FARGUES Philippe (1998) "The Arab Christians of the Middle East : A demographic perspective" in Andrea Pacini (ed.) *Christian Communities in the Arab Middle East : The Challenge of the future*, Clarendon Press : Oxford, pp. 48-66.

FERRIS Elisabeth G. (1993) *Beyond Borders : Refugees, Migrants and Human Rights in the Post-Cold War Era*, Geneva, World Council of Churches Publications, 310 p.

GRANNOVETTER Mark (1973) The Strength of Weak Ties, *American Journal of Sociology*, 78 (6), pp. 1360-1380.

GURAK Douglas T. & CACES Fe (1992) Migration Networks and The Shaping of Migration Systems, in *International Migration Systems : A Global Approach*, in Mary M. Kritz, Lin Lean Lim, Hania Zlotnik (Eds.), Clarendon Press, Oxford, pp. 150-176.

HAGAN Jacqueline Maria (2002) Religion and the Process of Migration : A Case Study of a Maya Transnational Community, in Helen Rose Ebaugh & Janet Saltzman Chafetz (Dir.), *Religion Across Borders : Transnational Immigrant Networks*, Walnut Creek, Altamira Press, pp. 75-91.

HANNERZ Ulf (1980) *Exploring the City : inquiries toward an urban anthropology*, New York : Columbia University Press, 378 p.

HEIN Jeremy (1993) Refugees, immigrants and the state, *Annual Review of Sociology*, (19) pp. 43-59.

HEYBERGER Bernard (2003) *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'islam*, Paris, Autrement, 271 p.

HIRSCHMAN Charles (2003) *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups*, paper presented at the conference on "Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration" at Princeton University, May 23-25, 2003. (The Center for Migration and Development, Princeton Univ. Working Paper Series).

İÇDUYGU Ahmet (2003) *Irregular Migration in Turkey*, IOM Migration Research Series, Geneva.

İÇDUYGU Ahmet (2000) The politics of international migratory regimes : Transit migration flows in Turkey, *International Social Science Journal*, 52 (166), pp. 357-367.

JOSEPH John (1961) *The Nestorians and their Muslim Neighbours : A study of Western influence on their relations*, Princeton : Princeton Univ. Press, 281 p.

KAYNAK Muhteşem (1992) *The Iraqi Asylum Seekers and Türkiye (1988-1991)*, Ankara, Tanmak, 152 p.

KİRİÂÇİ Kemal (1994) Refugee Movements and Turkey in the Post Second World War Era, Istanbul, *Boğaziçi University Research Papers*, ISS/POLS, pp. 95-101.

KİRİÂÇİ Kemal (1996) Is Turkey Lifting the Geographical Limitation ? The November 1994 Regulation on Asylum in Turkey, *International Journal of Refugee Law*, 8 (3), pp. 252-279.

- KRISSMAN Fred (2005) "Sin Coyote Ni Patron" : Why the "migrant network" fails to explain international migration, *International Migration Review*, 39 (1), pp. 4-44.
- LEVITT Peggy (2001) *Between God, Ethnicity and Country : an approach to the study of transnational religion*, paper presented at the conference on *Transnational Migration : Comparative Perspectives* at Princeton University, 30 juin - 1^{er} juillet.
- LEVITT Peggy (2003) *Migration and Religion in Transnational Perspective*, in SSRC text on « Transnational Religion, Migration and Diversity » Project Background and Conceptual Framework paper.
- MAHLER Sarah (1998) Theoretical and Empirical Contributions toward a Research Agenda for Transnationalism, in Michael P. Smith & Luis E. Guarnizo (Dir.) *Transnationalism from Below*, New Jersey, Transaction Publishers, pp. 64-100.
- MANNAERT Celia (2003) *Irregular Migration and Asylum in Turkey*, Working Paper no.89, New Issues in Refugee Research, UNHCR Evaluation and Policy Analysis Unit.
- MARDİN şerif (1990) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Société et Politique en Turquie), Istanbul, İletişim, 312 p.
- MASSEY, Douglas, ARANGO Joaquin, GRAEME Hugo, KOUAOUCCI Ali, PELLEGRINO Adela and TAYLOR Edward (1998) *Worlds in Motion : Understanding International Migration at the End of the Millennium*, Oxford, Oxford University Press, 362 p.
- MELLA Orlando (1994) *Religion in the Life of Refugees and Immigrants*, CEIFO : Stockholm, 121 p.
- MENJIVAR Cecilia (2000) *Fragmented Ties : Salvadoran immigrant networks in America*, University of California Press : Berkeley, 319 p.
- PAPADOPOULOU Aspasia (2004) Smuggling into Europe : Transit Migrants in Greece, *Journal of Refugee Studies*, 17 (2), pp. 169-186.
- PESSAR Patricia R. (1999) The Role of Gender, Households and Social Networks in the Migration Process : A Review and Appraisal, in *The Handbook of International Migration*, pp. 53-70.
- PORTES Alejandro, Luis E. GUARNOZO & Patricia LANDOLT (1999) The Study of Transnationalism : Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field, *Ethnic and Racial Studies*, (22), pp. 217-37.
- PORTES Alejandro (1997) Immigration Theory for a New Century : some problems and opportunities, *International Migration Review*, 31 (4), pp. 799-825.
- PRIES Ludger (2001) The approach of transnational social spaces : responding to new configurations of the social and the spatial, in Ludger Pries (Ed.), *New Transnational Social Spaces : international migration and transnational companies in the early 21st century*, London, Routledge, pp. 3-35.
- SİRKECİ İbrahim (2003) Migration from Turkey to Germany : An Ethnic Approach, *New Perspectives on Turkey*, (28-29), pp. 189-207.
- SMITH Michael P. & GUARNIZO Luis E. (Dir.) (1998) *Transnationalism from Below*, New Jersey, Transaction Publishers, 316 p.
- STELAKU Vasso (2003) Space, Place and Identity : Memory and Religion in Two Cappadocian Greek Settlements, in Renee Hirschon (ed.) *Crossing the Aegean : An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Bergbahn Books, New York & Oxford, pp. 179-192.
- TILLY Charles (1990) Transplanted Networks, in Virginia Yans-McLaughlin (Ed.) *Immigration Reconsidered : History, Sociology and Politics*, N.Y. & London, Oxford University Press, pp. 79-95.

VALOGNES Jean-Pierre (1994) *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient : Des Origines à Nos Jours*, Paris, Fayard, 972 p.

VAN HEAR Nicholas (1995) *Displaced People After the Gulf Crisis*, in Robin Cohen (Ed.), *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 424-430.

VASQUEZ Manuel (2003) *Religion and Transnational Migration : What Religion Brings and Gains in the Conversation*, in SSRC text on "Transnational religion, migration and diversity" Project Background and Conceptual Framework paper.

YACOUB Joseph (2003) *Menaces sur les Chrétiens d'Irak : au pape Jean-Paul II, ami sûr et solide du peuple irakien*, Editions CLD, Chambray, 200 p.

YAKAN François (2002) *Doğu Kilisesi Tarihçesi Üzerine Toplu Bir Bakış, Türkiye'de Keldaniler (Un regard général sur l'histoire de l'Eglise orientale : les Chaldéens en Turquie)*, in *Hristiyanlık : Dünü, Bugünü ve Geleceği* (le Christianisme : hier, aujourd'hui et futur), Ankara :Dinler Tarihi Derneği, pp. 13-19.

YONAN Gabriela (1999) *Asur Soykırımı : Unutulan Bir Holocaust* (Le génocide assyrien : un holocauste oublié, trad. Erol Sever), Istanbul, Pencere, 444 p.

SOURCES ET SITES

- Brochure de Caritas Turquie.
- <http://www.cnewa.org>
- <http://www.immi.gov.au>
- <http://www.cic.gc.ca>
- <http://www.catholic.org>

ANNEXES

PORTRAITS ETHNOGRAPHIQUES²¹

Abuna George²²

Abuna George était et est toujours l'une des figures les plus connues de la communauté chrétienne irakienne à Istanbul. Ce personnage irakien a été prêtre en Turquie pendant deux ans, avant de partir au Canada fin 2003. Employé comme personnel religieux pour la communauté chaldéenne récemment immigrée, il a acquis un permis de travail au Canada ; un élément qui a renforcé sa réputation auprès de ses compatriotes.

Au Canada, Abuna George n'exerce pas seulement un leadership religieux ; il joue également le rôle de « chef » de la communauté dans une petite ville canadienne. Il est en charge du système communautaire de parrainage et sélectionne les familles « à inviter » dans le cadre du quota communautaire, à savoir 20 à 25 familles chaque année. Alors qu'il était encore à Istanbul, il avait fait une recherche détaillée sur les familles ayant les plus petites chances d'accès. Il avait alors gagné une admiration considérable aux yeux des migrants chaldéens pour sa connaissance détaillée des procédures de demande et d'acquisition de visas (constitution de dossiers, formulaires à remplir etc.). En véritable *professionnel transnational*, Abuna George a des contacts avec les migrants

ainsi qu'avec les institutions s'occupant des réfugiés, tels que l'ICMC (*International Catholic Migration Committee*), l'IOM (*International Organization for Migration*) et bien sûr Caritas. Il était également en contact avec les consulats australien et canadien lorsqu'il vivait à Istanbul. Pourtant, il se plaignait de ne pas avoir de bureau et d'être obligé de recevoir ses compatriotes chez lui, sauf les dimanches, lorsqu'ils se rencontraient à l'église.

Le système de parrainage au Canada favorise les liens communautaires : afin de pouvoir parrainer certaines personnes ou certains groupes et leur accorder le statut de réfugiés, il faut constituer des groupes de cinq personnes au moins, les démarches individuelles n'étant pas prises en compte²³. L'État offre des services sociaux de base à la communauté, comme le logement et l'emploi ; les garants sont obligés d'assurer un soutien économique aux nouveaux arrivants pendant une période de 3 à 10 années. Le point intéressant dans le cas canadien est que la migration en chaîne a des effets sur le nombre d'autorisations délivrées aux réfugiés. Pour l'instant, la communauté chaldéenne au Canada est petite, et la capacité de parrainage est plutôt faible, ce qui amène les Chaldéens à se rassembler autour de l'église afin de mutualiser leurs ressources et pouvoir ainsi « inviter » ceux qui sont restés en Turquie.

La famille d'Abuna George est dispersée en Australie, au Canada et en Irak. Le premier migrant de sa famille, son frère aîné, est arrivé en Turquie par les montagnes en 1996, alors qu'il était âgé de 23 ans. Après avoir passé quelques mois à Istanbul, il est parti à Athènes, où il a vécu deux ans, avant d'acquérir le statut de réfugié en Australie. Ce personnage est très connu dans la communauté migrante parce qu'il a parrainé onze personnes depuis qu'il a acquis la nationalité australienne en 2001. Le système australien de parrainage renforce les réseaux familiaux ; par conséquent, le moyen que les Chrétiens irakiens utilisent le plus pour entrer en Australie est le système de quotas de « famille migrante ». Les personnes qui se voient accorder la nationalité ou un permis de séjour permanent et acquièrent le droit de « parrainer » leurs parents directs qui souhaitent venir en Australie. La convergence du cadre légal australien et du réseau de solidarité sociale des migrants crée un système que l'on pourrait appeler « une chaîne migratoire institutionnalisée ».

Un autre frère d'Abuna George quitta l'Irak en 1999. C'est George qui rassembla l'argent nécessaire (7 500 dollars) pour qu'il puisse se rendre à Athènes. Jusqu'en 2002-2003, l'itinéraire le plus attrayant pour les Irakiens était celui qui passait par Athènes. Cependant, comme on peut l'observer grâce aux statistiques officielles sur les arrestations d'étrangers, le nombre croissant de contrôles aux frontières effectués par les autorités turques a diminué la popularité de cette route.

Avant son départ, Abuna George avait réuni un comité de neuf personnes (chacune représentant une ville d'Irak) pour veiller sur leurs compatriotes. Il essayait de convaincre tout le monde de verser cinq dollars pour constituer un fonds d'urgence. Même s'ils n'ont pas pu mettre en œuvre cet aspect financier à cause de la difficile situation matérielle des migrants chrétiens irakiens, cette initiative a permis d'organiser les gens et de partager les informations nécessaires concernant les procédures de demande pour les nouveaux arrivants. Il envisageait de créer des structures similaires en Australie et au Canada afin de collecter des fonds pour les Chaldéens dans le besoin.

Jacklin²⁴

La migration n'a rien de nouveau pour Jaklin, une jeune femme chaldéenne de 24 ans, vive et extravertie. Elle quitta d'abord Bagdad pour Mosul lorsqu'elle épousa Steven, le fils de sa tante (l'endogamie est répandue parmi les Chaldéens, l'un des rares traits socioculturels qui les distingue des Assyriens). Elle acquit ainsi une expérience de migration intérieure en Irak, comme tant d'autres Chaldéens. Malgré les difficultés auxquels ils font face maintenant à Istanbul, Jaklin se rappelle les jours à Mossoul avec dégoût. Son mari, un cuisinier en Irak, « ne gagnait pas assez d'argent pour couvrir les dépenses », ce qui les obligea à vivre chez sa belle-mère. Les difficultés sociales et économiques grandissantes les poussèrent finalement à décider d'émigrer, et en 1998, Jaklin, Steven et leur fils âgé de deux ans quittèrent l'Irak avec de faux visas tamponnés sur leurs vrais passeports. C'est la situation économique de la famille qui les poussa à opter pour l'illégalité afin d'entrer en Turquie, la demande formelle de visa représentant un coût trop important. Avant la dernière guerre, les gens qui arrivaient par la zone contrôlée par les Kurdes affirment avoir payé l'équivalent de 2 500 dollars afin d'obtenir des passeports avec le visa pour les parents valable ainsi pour leurs enfants mineurs. La plupart ont dû vendre toutes leurs possessions en vue d'un départ définitif d'Irak, sans perspective de retour.

Pendant le voyage, Jaklin était enceinte de son deuxième enfant, et elle en eut un troisième par la suite. Ils sont tous deux nés à Istanbul, mais, en situation irrégulière et sans carte d'identité, ils « n'existent pas officiellement ». Les conditions sont rendues pires encore par le fait que le dernier-né a une infection au cerveau. Après plusieurs contrôles dans l'Hôpital Catholique Italien, un centre médical qui demande moins d'argent aux migrants chaldéens irakiens envoyés par le centre *Caritas*, le bébé a eu une opération sérieuse dans un hôpital public. Encore une fois, *Caritas* et l'église ont offert leur soutien et ont payé la majeure part des dépenses hospitalières qui s'élevèrent à 2 000 dollars, une somme que Jaklin et Steven n'auraient pas pu réunir tout seuls.

À l'instar des autres Chaldéens irakiens à Istanbul, ils habitèrent d'abord pendant quelques temps dans l'appartement de membres de la famille, avant de trouver leur propre logement. Steven trouva un travail grâce à l'aide de ses compatriotes, dans le secteur informel évidemment. Son salaire d'environ 250 dollars ne suffit pas à payer les dépenses quotidiennes ; néanmoins, ils ont la chance de ne pas avoir de loyer à payer puisqu'ils résident dans un immeuble que possède l'Église orthodoxe syrienne. Bien qu'il s'agisse d'un deux-pièces en piteux état, c'est une aide énorme pour eux. C'est pourquoi Jaklin croit que l'Église syrienne est plus généreuse que la chaldéenne, et elle préfère assister à la messe dominicale de cette première.

Sa distance vis-à-vis de l'église chaldéenne est également liée au malaise qu'elle ressent en présence de ses compatriotes. Elle se plaint de ce que les membres de l'église chaldéenne surveillent toujours sa manière de s'habiller, et insinuent des choses désagréables à son sujet, en faisant semblant de la confondre avec une Turque. Comme elle le dit très clairement elle-même : « *Je ne suis pas à l'aise là-bas, alors je préfère l'église syrienne, où on ne me regarde pas bizarrement* ». Ce choix inhabituel est lié à son désir de s'émanciper du contrôle de la communauté, qui est assez fort puisque les Chaldéens sont regroupés dans trois quartiers adjacents. Elle n'aime pas passer du temps avec les femmes irakiennes, et se plaint souvent de la communauté chaldéenne de son quartier : « *Ils n'arrêtent pas de ragoter, et disent que je sors trop. Ils disent derrière mon dos que je traîne*

ici et là. *C'est pourquoi je ne sors que lorsque quelqu'un a besoin d'un traducteur.* » Elle parle très bien le turc, par rapport aux nombreuses femmes au foyer irakiennes, qui sortent rarement de chez elles de peur d'être arrêtées.

Après avoir essuyé deux refus de la part de l'Australie, Jaklin et Steven essaient maintenant de convaincre l'oncle de Steven de les parrainer au titre de leur lien familial. Il y a quelques années, ayant perdu tout espoir d'obtenir un visa officiel, ils ont opté pour la solution clandestine et ont contacté des passeurs afin de trouver un moyen de se rendre en Europe. En route vers la Bulgarie, ils furent arrêtés par la police, ce qui réduisit leurs chances d'être acceptés officiellement. Jaklin est frustrée *« d'être coincée à Istanbul »*, bien qu'elle semble assez bien adaptée à l'environnement turc. Elle affirme qu'il est impossible pour eux de rentrer en Irak parce qu'ils ont vendu tout ce qu'ils avaient pour pouvoir émigrer.

Contrairement aux autres femmes chrétiennes irakiennes, Jaklin refuse de travailler comme femme de ménage dans les maisons des Syriens orthodoxes. Elle prétend que les *« femmes syriennes sont avares : elles nous font travailler beaucoup pour très peu d'argent »*. L'emploi domestique est une situation nouvelle pour les femmes chaldéennes. À part celles qui étaient employées à Bagdad, la plupart des femmes irakiennes venant de petites villes étaient des femmes au foyer. Jaklin dit qu'il *« n'était pas étrange que les femmes travaillent à Bagdad, mais à Mossoul, on dit que c'est honteux, qu'ils ne laissent pas les femmes avoir un emploi salarié »*. Ironiquement, il y a plus de travail pour les jeunes femmes à Istanbul, du fait de la prolifération de l'emploi dans le secteur des services domestiques. Pendant que les femmes irakiennes font le ménage le jour, les célibataires travaillent au pair, comme femmes de ménage ou nounous. Les cinq filles de Jamal et Regina travaillent ainsi dans les maisons de Syriens orthodoxes.

Jamal et Regina²⁵

Regina est l'une des rares membres de la communauté assyrienne d'Istanbul. Malgré son appartenance à une secte minoritaire au sein de la communauté chrétienne irakienne d'Istanbul, son histoire en dit beaucoup sur les convergences au sein du réseau catholique chaldéen.

Le témoignage de Jamal et Regina est également intéressant parce qu'il révèle l'un des rares « échecs » au sein de la communauté chrétienne. Ils vivent à Istanbul depuis 1996 dans le désespoir après avoir essuyé plusieurs « refus » en réponse à leurs demandes auprès de l'Australie et du Canada. Jamal dit avec anxiété qu'ils sont prêts à rester à Istanbul si le gouvernement leur accorde un permis de séjour officiel. Ce propos inhabituel révèle la complexité de leur situation. Alors qu'ils semblent prêts à rester à Istanbul et à achever leur intégration dans ses dimensions socioculturelle et économique (les enfants leur emboîtant le pas en s'intégrant au marché du travail informel et en maîtrisant presque parfaitement le turc), ils ont également peur d'accepter de rester à Istanbul pendant que tous les autres pourraient se rendre dans les pays dont ils rêvent.

Regina, une Assyrienne âgée de 40 ans, menait une vie assez aisée avant de perdre son premier mari dans un accident de voiture en Irak, juste avec la Guerre du Golfe. Employée dans une compagnie internationale, elle avait peur d'être accusée par le régime baathiste de collaborer avec les Américains et décida donc d'émigrer avec ses

sept enfants. Son second mariage avec Jamal, qui a huit ans de moins qu'elle et qui est d'origine modeste, réduisit les risques de la migration vers la Turquie pour Regina et ses enfants. Pour une femme chrétienne, se remarier, surtout à un homme plus jeune, est très peu conventionnel, malgré le nombre élevé de veuves après toutes ces années de guerre.

La décision de Regina causa la perte du soutien de la famille de son premier époux comme de celle de son nouvel époux. Elle ne put par conséquent profiter du soutien de ses parents déjà installés en Australie. Les frères de son premier époux refusèrent de lui envoyer une lettre de parrainage à cause de son remariage. De même, à leur arrivée à Istanbul en 1996, Jamal, Regina et les sept enfants restèrent d'abord à la maison d'un ami plutôt que chez un parent — une autre preuve de leur exclusion des réseaux de parenté. De nombreuses familles interviewées affirment avoir bénéficié du soutien financier de parents installés en Australie, bien qu'il ne fût pas régulier. Dans les relations entre les membres d'une famille qui arrivent à leur destination finale et ceux qui sont en route, l'aide financière circule principalement entre ceux qui ont des liens les plus proches, ou bien entre ceux qui vont probablement obtenir le droit d'accès au même pays. Par exemple, certains ont mentionné le fait qu'ils avaient des parents aux États-Unis, mais ils n'avaient pas reçu d'aide de leur part. C'est peut-être lié à la politique américaine très stricte qui n'accepte plus d'Irakiens, ce qui réduit les possibilités de regroupement familial. Cela suggère par conséquent que, selon les circonstances, les liens familiaux induisent des relations plus ou moins fortes parmi les Chaldéens irakiens. Ceux qui ont réussi à immigrer en Occident ont une place distinguée dans les discours portant sur l'édifice familial, alors que l'on se souvient de ceux qui sont restés en Irak comme d'un rêve éloigné.

Jamal insiste sur le rôle que joue le prêtre chaldéen turc qui les protège face aux autorités turques ; selon lui, il s'occupe d'une quarantaine de familles qui se sont retrouvées coincées à Istanbul en cinq ans. Il essaie de leur obtenir un permis de séjour en négociant avec le Bureau des Affaires Étrangères. Regina, quant à elle, se plaint de ce que Caritas ne leur offre pas assez d'aide par rapport « aux veuves », et ne fait pas attention à elle puisqu'elle est mariée et « suppose incorrectement qu'elle n'a plus besoin d'aide ». Lorsqu'il lui est demandé s'ils ne l'ignorerait pas parce qu'elle est assyrienne, c'est-à-dire pas catholique, elle rejette l'idée avec ferveur et insiste sur le fait qu'il n'y a pas de grosses différences entre Assyriens et Chaldéens à part les modèles matrimoniaux.

Ce n'est en fait pas la première tentative d'émigration de Jamal. Épuisé par d'interminables années de service militaire, il a déserté et fui en Syrie pendant la Guerre du Golfe de 1991, où il fut arrêté et emprisonné pendant six mois. Au bout de deux années passées dans un camp, il a perdu tout espoir d'obtenir un visa et a traversé illégalement la frontière turque. Il finit par être arrêté à Istanbul et fut renvoyé en Irak. Il arriva de nouveau à Istanbul en 1996 après avoir épousé Regina, et fut de nouveau expulsé en 2000, lorsqu'Anthony, le fils aîné de Regina, participa à une bagarre dans la rue et reçut un coup de couteau à la jambe. Ils allèrent immédiatement à l'hôpital, où la police arrêta Regina, Jamal et Anthony et les expulsèrent vingt jours plus tard. Derechef, ils durent récolter 4 000 \$ afin de joindre leurs six enfants qui étaient restés seuls à Istanbul.

Ce fut une période difficile pour les cinq filles et le garçon qui vécurent seuls à Istanbul. À part la plus jeune qui avait à l'époque 9 ans et la plus âgée qui s'occupait d'elle, toutes les filles (qui ont entre 13 et 19 ans) étaient employées — et le sont encore — comme domestiques au pair dans des familles syriennes orthodoxes d'Istanbul. Elles gagnaient entre 300 et 400 \$ par mois, et réussirent ainsi à rassembler l'argent nécessaire pour obtenir des faux papiers pour leur mère, leur frère et leur beau-père.

Les familles qui n'ont pas d'enfants en âge de travailler se retrouvent plus souvent dans le besoin. En effet, il est plus difficile pour des hommes âgés de plus de 30 ans de trouver du travail, car ils sont considérés comme « *trop vieux* » par les employeurs turcs qui préfèrent les personnes plus jeunes. En cela, la famille de Regina est plutôt aisée grâce aux salaires des six enfants. Profitant du pont construit par le personnel de l'église entre les Chaldéens irakiens et la minorité chrétienne turque, les femmes irakiennes travaillent comme domestiques dans les maisons des Chrétiens stambouliotes, à savoir les Syriens orthodoxes et les Arméniens. Elles pourraient éventuellement avoir un salaire plus élevé si elles cherchaient du travail dans le marché principal, mais elles préfèrent travailler dans des familles chrétiennes qui, parce qu'elles partagent une identité similaire de minorité religieuse, offrent une « *sécurité relative* » et un « *environnement familial* ».

Dans un marché de l'emploi extrêmement compétitif à Istanbul, les Assyro-Chaldéens irakiens essaient de mobiliser les contacts de leurs réseaux afin de trouver du travail. Le milieu social des migrants chrétiens irakiens en transit est très isolé. Néanmoins, l'affiliation religieuse, leur principal capital social, leur permet d'entrer en contact avec les autochtones non-musulmans de Turquie. Le pont qui s'établit par le biais du personnel ecclésiastique entre ces deux réseaux constitue une ressource de valeur que les migrants irakiens en transit utilisent comme stratégie de survie. Les employés de l'Église qui créent ce pont aident les Chaldéens irakiens à s'incorporer dans un milieu social plus large à travers le lien du christianisme. Le travail domestique dans des maisons non-musulmanes offre une « *niche ethnique* » alternative et marginale qui aide la communauté de migrants irakiens en transit à survivre à Istanbul. Pour trouver du travail, les femmes chrétiennes irakiennes ont le choix entre deux grandes options : les filles qui ne sont pas encore mariées travaillent surtout comme femmes de ménage au pair, avec seulement un ou deux jours de repos par mois. Les femmes mariées refusent systématiquement ce type d'opportunités, bien qu'elles soient plus lucratives que les autres options, et optent pour un travail exploitant au jour le jour dans des ateliers de confection ou bien font quotidiennement le ménage pour des familles non-musulmanes.

Ce tableau général ne devrait pas nous pousser à croire que l'environnement de la famille de Regina est tout rose. Son plus grand problème est de maintenir la légitimité de son autorité et de son contrôle sur les enfants qui sont désormais adultes et qui s'inquiètent de leur avenir et de ses incertitudes. Récemment, l'aînée des filles s'est insurgée contre le fait que sa mère collectait tous les salaires. Jamal est constamment au chômage et les filles se plaignent d'avoir toujours à payer pour ses dépenses, et aspirent à « *vivre leur propre vie* », loin du contrôle strict de la communauté. Tout ceci semble déstabiliser l'autorité de Regina à la maison. La stabilité de la communauté, qui est d'habitude bien préservée dans les maisons d'autres familles de migrants en transit,

semble vaciller dans la famille de Regina, qui est restée « *trop longtemps* » à Istanbul pour pouvoir protéger les normes et les comportements traditionnels.

NOTES

1. Une version antérieure de cet article a été publiée en anglais dans les *Working Paper Series* du Robert Schuman Centre for Advanced Studies à European University Institute de Florence, en septembre 2006 (http://www.iue.it/RCAS/WP-Texts/06_25.pdf). La version française a été réactualisée.
2. Revue de presse du HCR, datée du 3 novembre 2006 (<http://www.unhcr.org/news/NEWS/454b5ae52.html>).
3. On ne peut être trop prudent face à la question de la taille de l'émigration irakienne. Un simple coup d'œil aux agences médiatiques, à une date donnée, révèle aisément le manque de fiabilité de ces chiffres. Bien qu'ils soient censés provenir du HCR, ils varient grandement selon les chaînes d'information. Ainsi, selon l'Associated Press, il y a actuellement 700 000 Irakiens en Jordanie, 600 000 en Syrie, 100 000 en Égypte, entre 20 000 et 40 000 au Liban et 54 000 en Iran. AP, 3 novembre 2006.
4. Cf. Daniş (2006) pour une analyse détaillée de l'émigration irakienne vers la Turquie, avec des remarques particulières sur les Kurdes, les Turkmènes et les Chrétiens.
5. *Cumhuriyet*, 08.02.2004 ; *Zaman*, 08.02.2004 ; Catholic Online (<http://www.catholic.org>).
6. Les Chaldéens catholiques, les Nestoriens/Assyriens, les Syriens orthodoxes et les Arméniens constituent les principaux groupes formant la minorité chrétienne en Irak, parmi lesquels les Chaldéens sont les plus nombreux (Yakan, 2002 : 18). Dans cet article, les termes Chrétiens et Chaldéens sont utilisés d'une façon interchangeable, puisque presque tous les migrants chrétiens d'Irak à Istanbul appartiennent à cette communauté.
7. Récemment, en septembre 2006, la police turque a annoncé qu'au cours du premier semestre 2006, elle avait arrêté près de 8 000 Irakiens qui cherchaient à traverser illégalement la frontière grecque. « Number of Iraqis seeking asylum surges », in *Azzaman* (un quotidien irakien publié à Londres), 19 octobre 2006 (www.azzaman.com/english/index.asp?fname=news\2006-10-19\kurd2.htm).
8. Les Assyro-Chaldéens font partie des anciennes communautés chrétiennes vivant au Moyen-Orient ; connues comme Nestoriens dans des textes historiques. L'année 1553 marque une grande rupture avec le rattachement d'un groupe de personnes à l'Église catholique que l'on appela par la suite les Chaldéens. Un autre changement eut lieu à la fin du XIX^e siècle lorsque, sous l'influence des missionnaires occidentaux, les Nestoriens furent encouragés à changer de nom, pour prendre celui d'Assyriens. Malgré tout, les Nestoriens/Assyriens et les Chaldéens partagent encore des rituels et des mœurs très similaires, de même qu'une histoire marquée par de nombreux épisodes d'exodes et de réinstallations depuis la fin du XIX^e siècle (Joseph, 1961 ; Valognes, 1994).
9. En l'absence de statistiques officielles, il est difficile de proposer des chiffres crédibles sur le nombre de Chrétiens en Irak. La tâche se révèle de plus en plus compliquée, avec l'émigration constante et incommensurable, de même qu'avec le caractère relatif des statistiques selon les points de vue politiques et religieux de ceux qui en proposent. Les estimations les plus élevées montrent que la proportion de Chrétiens s'élève à 6 % de la population irakienne, alors que les plus basses ramènent ce chiffre à 1 % ou 2 %. L'estimation la plus raisonnable, dans les années 90, semble être de 3 % de Chrétiens, soit 600 000 personnes, pour une population irakienne s'élevant alors dans sa totalité à 20 millions (Yacoub, 2003 ; Fargues, 1998 ; Heyberger, 2003).
10. Pourtant, dans cet article le terme de migrant est utilisé puisque de moins en moins d'Irakiens peuvent acquérir un statut officiel de réfugiés.

11. Selon les estimations du ministère australien de l'immigration, les immigrés nés en Irak constituent l'un des groupes dont la croissance est la plus forte, et les Assyro-Chaldéens sont en première ligne au sein de la population irakienne en Australie. Selon les chiffres du recensement de 2001, au sein de la population d'origine irakienne, qui s'élève à 24 760 personnes, la communauté des Assyro-Chaldéens est le plus grand groupe, avec 40 % (9 710 personnes). Il a été reporté que plus de 40 000 Irakiens d'origine assyro-chaldéenne vivaient fin 2003 en Australie (<http://www.immi.gov.au>).

12. Les Chaldéens de Turquie dont la communauté, suite à l'émigration des années 80, a été réduite à moins de mille personnes, sont habitués à faire leur prière du dimanche dans leur propre chapelle. À l'exception d'une courte période de rénovation dans la chapelle qui obligea les deux groupes à se réunir, il n'y a pas eu d'interaction entre les Chaldéens de Turquie et ceux d'Irak.

13. Caritas-Turquie est membre de la confédération *Caritas Internationalis*, basée à Rome et représentée dans 198 pays. Le bureau de Caritas en Turquie fut fondé en 1950 par Domenico Caloveras, à l'époque chef de la communauté catholique grecque. Il se situe depuis 1985 à Harbiye, juste derrière le bâtiment de la délégation diplomatique de Vatican (Danış & Kayaalp, 2004).

14. Caritas-Turquie a suivi les dossiers de 745 Irakiens en 2000, et de 1312 en 2004. Ces cas représentent souvent des familles entières, constituées parfois de 8 voire de 10 personnes. Cf. les brochures de Caritas et sur leur site : <http://www.caritas-tr.org/eng/multeci.htm> (dernier accès le 11 novembre 2005).

15. Il y a de nombreux articles à ce sujet sur le site (<http://www.cnewa.org>) de la « Catholic Near East Welfare Association » (Association Catholique de Bienfaisance au Proche-Orient - CNEWA) : « Report on Christian Emigration: Lebanon & Syria », « Going West ».

16. Nous tenons à exprimer toute notre reconnaissance envers Elçin Macar qui a porté cette connexion à mon attention. Cette église d'Athènes n'est pas chaldéenne ; néanmoins, elle est une sorte « d'église-sœur » dans la mesure où elles ont l'identité catholique en partage. On peut trouver des informations sur l'Église catholique byzantine d'Athènes sur le site de la CNEWA, dans l'article intitulé « Refugees Helping Refugees » (<http://www.cnewa.org/cw28-3-PP12-15.htm>).

17. Le Pape Benoît XVI a récemment appelé les évêques à une réunion spéciale pour discuter « l'évolution rapide de la configuration » de la communauté catholique en Grèce, due à l'accroissement du nombre d'immigrés catholiques. L'Église catholique grecque rencontre des difficultés pour recevoir ces migrants à cause de son absence de statut juridique en Grèce, un pays dont la grande majorité de la population est orthodoxe. « Grèce : Souci de Benoît XVI pour l'accueil des catholiques immigrés », 30 octobre 2006 (www.zenit.org).

18. Après avoir été longtemps maintenus dans l'attente par des promesses d'autonomie administrative en Irak à l'époque du mandat britannique, un groupe d'Assyriens est retourné dans les montagnes de Hakkâri, alors que moins d'un millier d'entre eux partait pour l'Europe et l'Amérique. Les Assyriens et les Chaldéens migrèrent massivement dès le XIX^e siècle, alors qu'un petit groupe de jeunes hommes qui avaient reçu une éducation dans les écoles missionnaires à la fin du siècle et accomplirent la première grande migration vers des contrées lointaines telles que l'Amérique, l'Europe et la Russie (Joseph, 1961 : 124). De même, des Assyriens, qui avaient servi dans les rangs des troupes autochtones levées par les Anglais pour protéger leur pouvoir en Irak, immigrèrent en Angleterre dans des vagues successives après 1950 (Al-Rasheed, 1998).

19. Historiquement, le plus grand afflux d'émigrés venant d'Irak eut lieu en avril 1991, suite aux actions militaires entreprises par le gouvernement dans le nord de l'Irak, qui avaient pour but de réprimer les soulèvements déclenchés par les rebelles kurdes. Après la victoire de l'autorité gouvernementale sur les Shiites au sud et sur les Kurdes au nord, par peur de nouveaux massacres tels que celui de Halabja, près de 460 000 Irakiens fuirent vers la Turquie, et un million

vers l'Iran. Pour des raisons humanitaires, les Irakiens qui se réfugièrent en Turquie entre 1988 et 1992 furent considérés comme des « invités temporaires » et ne purent accéder au statut de « réfugiés » du fait des restrictions géographiques que la Turquie impose à la Convention de Genève (Kirişçi, 1996).

20. Interview avec un envoyé du HCR, le 23 décembre 2004.

21. Tous les noms sont des pseudonymes. « Abuna » veut dire prêtre en araméen.

22. Interviews réalisés avec un prêtre chaldéen irakien à Istanbul les 24 et 31 octobre 2003.

23. (<http://www.cic.gc.ca.english/index.html>). Conscient de « l'effet de pull » du système canadien de parrainage, le gouvernement turc a fait pression sur l'ambassade canadienne en Turquie pour qu'elle mette un terme à ce programme.

24. Interviews réalisées le 4 novembre 2003 et le 13 avril 2004.

25. Première interview le 5 novembre 2003, suivie par de nombreuses occasions de rencontres et de discussions.

RÉSUMÉS

La migration de transit est devenue un modèle migratoire important au Moyen-Orient du fait du durcissement des législations sur l'immigration dans les pays occidentaux. Depuis la Guerre du Golfe de 1991, les Chrétiens d'Irak (principalement les Assyro-Chaldéens) font partie des groupes qui font le choix d'une migration de transit en passant par le « corridor turc » afin de se rendre en Australie et au Canada.

En plus des réseaux familiaux, les réseaux religieux jouent un rôle considérable dans l'organisation de la migration chrétienne irakienne, de même que dans la survie de la communauté migrante au cours de la période de séjour en Turquie, qui dure généralement entre un et trois ans, avec des cas exceptionnels pouvant s'étendre jusque sur toute une décennie. L'absence de politiques d'accueil pourtant nécessaires, et la faiblesse des associations de réfugiés et de migrants accroissent l'importance de ces réseaux, qui offrent de nombreux services, tels que l'aide légale, l'assistance médicale ou éducative. Néanmoins, contrairement à une croyance très répandue dans le champ des études sur les migrations, les réseaux sont loin d'être parfaits et ne sont pas imperméables à des forces plus amples. C'est ce que l'on peut observer dans le cas turc : les réalisations des réseaux religieux sont limitées par le contexte national, qui se caractérise par une méfiance profondément enracinée envers le christianisme. Ainsi, le caractère double de l'identité religieuse des Assyro-Chaldéens irakiens, qui adhèrent tant au christianisme oriental qu'au catholicisme occidental, explique tant l'efficacité que la vulnérabilité de leurs réseaux sociaux à Istanbul.

Ce cadre réduit également le rôle transnational des prêtres, qui ont une position principale dans cette toile religieuse qui traverse les frontières. En adoptant une position qui croise plusieurs échelles (micro, méso et macro), nous révélons que l'expansion du trans-nationalisme est limitée, malgré le vaste rôle joué par l'église et les institutions qui lui sont liées dans la construction d'un espace social transnational à Istanbul.

“Waiting in the Purgatory”: Religious Networks of Iraqi Christian Transit Migrants in Istanbul. Transit migration has become a significant migration pattern in the Middle East due to strengthening entry regulations in the West. Thousands of migrants from the politically and economically unstable countries opt for a step by step migration, with long waiting periods in the

transit countries. This is also valid for various Iraqi groups who have been fleeing the country *en masse* since the 1991 Gulf War. Christians of Iraq constitute one of the groups that opt for transit migration and pass through Istanbul to reach Australia and Canada. Religious networks, in addition to familial ones, play a significant role in the organization of the Iraqi Christian migration, as well as in the survival of the migrant community in challenging temporary sojourn period in Turkey. The absence of necessary reception policies and the weakness of refugee and migrant associations, increase the importance of such networks, especially religious ones which provide various services, such as legal aid, medical or educational assistance. This wide-ranging religious network and priests' eminent position in this web bring to mind the question whether we can attribute a transnational character to this religious social network which seems to cross over national borders. Adopting a perspective that blends micro, meso- and macro levels, I reveal that there are serious limits to the expansion of trans-nationalism, despite the extensive role played by the Church and affiliate institutions in constructing a transnational social space in Istanbul.

«Esperar en el Purgatorio»: las redes religiosas de inmigrantes cristianos de Irak en tránsito en Estambul. La migración de tránsito se ha convertido en un modelo migratorio importante en Oriente Medio a causa del endurecimiento de las legislaciones sobre la inmigración en los países occidentales. Desde la Guerra del Golfo de 1991, los Cristianos de Irak (principalmente los Asirio-Caldeos) forman parte de los grupos que optan por una inmigración de tránsito que pasa por el «corredor turco» con el objetivo de dirigirse a Australia o a Canadá.

Además de las redes familiares, las redes religiosas juegan un papel considerable en la organización de la migración cristiana de Irak así como en la supervivencia de la comunidad inmigrante durante el periodo de estancia en Turquía que dura generalmente entre uno y tres años (en ciertos casos excepcionales esta estancia puede prolongarse hasta una década entera). La ausencia de políticas de acogida tan necesarias y la fragilidad de las asociaciones de refugiados y de inmigrantes acrecientan la importancia de estas redes que ofrecen numerosos servicios como la ayuda legal y la asistencia médica o educativa. Sin embargo, contrariamente a una creencia generalizada en el campo del estudio de las migraciones, las redes no son ni perfectas ni impermeables a fuerzas más amplias. Es lo que se puede observar en el caso turco: las realizaciones de las redes religiosas se hallan limitadas por el contexto nacional que se caracteriza por una desconfianza profunda hacia el cristianismo. Así, el carácter doble de la identidad religiosa de los asirio-caldeos de Irak, que adhieren tanto al cristianismo oriental como al catolicismo occidental, explica la eficacia mas también la vulnerabilidad de sus redes sociales de Estambul.

Este marco reduce igualmente el rol transnacional de los sacerdotes que juegan una posición principal en esta tela religiosa que atraviesa las fronteras. Adoptando una posición que cruza diferentes escalas (micro, meso. y macro), revelamos que la expansión del trans-nacionalismo sufre limitaciones a pesar del vasto rol que juegan la iglesia y las instituciones ligadas a ésta en la construcción de un espacio social transnacional en Estambul.

INDEX

Index géographique : Turquie

Mots-clés : identité religieuse, Irakiens, réseaux communautaires, réseaux d'entraide, transit

AUTEURS

DIDEM DANIŞ

Doctorante à l'EHESS (France) et assistante à l'Université de Galatasaray (Turquie) –
ddanis@gsu.edu.tr