

« Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres

Géraldine Mossière

Volume 6, Number 1, Spring 2006

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/012682ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/012682ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (print)
1499-044X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Mossière, G. (2006). « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » : le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres. *Les Cahiers du Gres*, 6(1), 45–61.
<https://doi.org/10.7202/012682ar>

Article abstract

Drawing on fieldwork conducted in a West African evangelical congregation in Montreal, I argue that the religious community substitutes for the community left behind in the home country, I also show that it plays a central role in its members' adjustment to the host society. First, I describe this community and the resources it provides to immigrants so as to ease their process of integration. Then, I define the origin and the nature of the social relationships that build the community. Special attention is given to the new articulation of religious affiliations and ethnic referents that emerges. Moreover, I show that the religious community has an important influence on the migratory trajectory of its members. I seek to assess to which extent the normative guidelines that are transmitted in the ritual context compare to those of the host society's. Finally the social and ethical behaviour that is advocated by the pastor are examined, and in particular, the representations of family relationships he presents, along with the family practices he advocates in his preaching.

« FORMER UN CITOYEN UTILE AU QUÉBEC
ET QUI REÇOIT DE CE PAYS »
LE RÔLE D'UNE COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE MONTRÉLAISE
DANS LA TRAJECTOIRE MIGRATOIRE DE SES MEMBRES

Géraldine Mossière

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Au sein d'une congrégation pentecôtiste montréalaise rassemblant principalement des immigrants d'origine africaine, nous montrerons que la communauté religieuse se substitue au groupe d'appartenance laissé au pays et qu'elle joue un rôle central dans l'adaptation de ses membres à la société d'accueil. Après avoir décrit la congrégation et les services qu'elle offre aux immigrants pour faciliter leur installation, nous définirons l'origine et la nature des liens sociaux qui la soudent. L'attention sera portée sur les nouveaux modes d'articulation des affiliations religieuses et des marqueurs ethniques qui s'y développent. Par ailleurs, nous soulignerons l'influence de la communauté sur la trajectoire migratoire de ses membres et évaluerons dans quelle mesure le cadre normatif transmis lors du rituel se compare à celui du pays d'accueil. Finalement, nous examinerons le comportement social et éthique prôné par le pasteur, ainsi que les représentations et pratiques véhiculées quant aux rôles et rapports familiaux.

Drawing on fieldwork conducted in a West African evangelical congregation in Montreal, I argue that the religious community substitutes for the community left behind in the home country, I also show that it plays a central role in its members' adjustment to the host society. First, I describe this community and the resources it provides to immigrants so as to ease their process of integration. Then, I define the origin and the nature of the social relationships that build the community. Special attention is given to the new articulation of religious affiliations and ethnic referents that emerges. Moreover, I show that the religious community has an important influence on the migratory trajectory of its members. I seek to assess to which extent the normative guidelines that are transmitted in the ritual context compare to those of the host society's. Finally the social and ethical behaviour that is advocated by the pastor are examined, and in particular, the representations of family relationships he presents, along with the family practices he advocates in his preaching.

Mots-clés : Religion, ethnicité, communauté, immigration, intégration, norme.
Keywords: Religion, ethnicity, community, immigration, integration, norms.

LES IMMIGRANTS COMPTENT POUR UNE PART SIGNIFICATIVE du dynamisme démographique du Québec (Simmons 1999). Souvent perçu comme un défi à gérer au niveau de la diversité ethnique, le phénomène migratoire n'en a pas moins modifié le paysage religieux de la province, ajoutant à la tradition catholique dominante une variété de nouvelles religions non chrétiennes et orientales. Pour les nouveaux arrivants, l'installation dans la société d'accueil introduit généralement un hiatus entre leur bagage identitaire et les conditions d'existence de leur nouvel environnement, leur identité étant ainsi « quotidiennement remise en question par l'expérience migratoire » (Dorais 1993: 5). Dans ce contexte, apparaissent des stratégies de regroupement local à base ethnique, linguistique ou culturelle. Généralement pourvues de peu de moyens, ces associations offrent des ressources matérielles, psychologiques et symboliques aux nouveaux arrivants (Drudi 2004). À Montréal, il existe une myriade de communautés religieuses nées de cette dynamique : localisées dans les quartiers d'immigrants, elles sont le produit des mouvements de population et des phénomènes de transnationalité. Selon un rapport sur l'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal (Germain *et al.* 2003), on dénombrait en 2002 environ 800 lieux de culte à Montréal (ville fusionnée), dont 35% étaient occupés par des minorités ethniques, un nombre en croissance dans la métropole. Les nouveaux espaces de culte sont essentiellement liés aux religions non chrétiennes et aux

mouvements chrétiens issus des réformes protestantes, ces derniers rassemblant majoritairement des immigrants d'origines africaine, haïtienne, latino-américaine ou philippine. On peut dès lors s'interroger sur le rôle de ces communautés religieuses dans l'intégration des immigrants à la société d'accueil, ainsi que sur la portée de leur message religieux et spirituel. Comment sont-elles organisées et quel type de ressources offrent-elles aux nouveaux arrivants? De quelle façon les communautés religieuses d'immigrants réorganisent-elles les identités ethniques et les liens sociaux? Comment leur message s'inscrit-il dans les valeurs et le système de sens de la société d'accueil? Dans quelle mesure enfin, ces communautés influencent-elles la trajectoire migratoire de leurs membres, nouveaux arrivants, au Québec?

Les communautés religieuses et les populations immigrantes

Il est généralement admis que les églises protestantes et catholiques des premières vagues d'immigrants européens ont traditionnellement soutenu et encadré l'installation de leurs membres dans le Nouveau Monde (Smith 1978; Mohl et Betten 1981; Dolan 1985), tout comme les communautés juives apparues plus tardivement. Toutefois, l'influence des institutions et idéologies religieuses importées par les vagues d'immigration plus récentes, provenant des pays du Sud, n'a été documentée que depuis peu. Aux États-Unis, deux projets d'envergure (Warner et Wittner 1998; Ebaugh et

Chafetz 2000) ont établi le rôle central des communautés religieuses dans la vie quotidienne des immigrants. Ces dernières auraient un impact décisif dans le processus d'installation des nouveaux arrivants à qui elles fourniraient un ancrage institutionnel (Menjivar 2003). Les communautés religieuses représentent en effet l'une des organisations d'accueil les plus accessibles et ouvertes aux nouveaux arrivants qui s'y retrouvent régulièrement et dont ils deviennent rapidement familiers. En outre, elles offrent généralement un soutien matériel, financier, et des conseils en matière légale. Chez les Coréens des États-Unis, Hurh et Kim (1990) montrent que la participation religieuse est plus soutenue que dans le pays d'origine, au point de devenir un style de vie. Pour cette population, la religion est synonyme de système de sens, de sentiment d'appartenance et de réconfort psychologique, elle contrecarrerait même certains problèmes de santé mentale. Les nouveaux immigrants constituent par ailleurs une population cible pour les nouveaux mouvements religieux et Églises établies qui tentent de les attirer en incorporant des pratiques populaires à leurs activités. À cet égard, certaines congrégations entretiennent des liens étroits avec la communauté d'origine restée au pays.

Au Canada, l'importance du symbolisme et du discours religieux dans le parcours des immigrants est généralement reconnue (Bramadat 2001). Pour Hayford (2001) par exemple, les temples bouddhistes

Theravada de Regina constituent un nouveau phénomène social dans les métropoles nord-américaines, les immigrants issus de pays non occidentaux se déplaçant constamment entre ces espaces sociaux marqués culturellement et le reste de la société d'accueil. Néanmoins, la littérature sur les communautés religieuses en contexte migratoire est surtout centrée sur l'articulation de l'ethnicité et du religieux. Ainsi, en Ontario, le maintien de la foi et des pratiques bouddhistes ont permis à des groupes tibétains de surmonter les difficultés d'adaptation tout en conservant des « frontières entre eux-mêmes et les autres religions et groupes ethniques » (McLellan 1987). Selon Dorais (1993), la pratique religieuse des Vietnamiens de Montréal permet de préserver la continuité familiale, base de l'identité vietnamienne, et donc de renforcer leur identité ethnique. Par ailleurs, comme l'observent Nagata (1988) et Winland (1994), certaines populations immigrantes réorientent leur affiliation religieuse (conversion) dans le but de légitimer leurs activités religieuses dans la société d'accueil, ce qui les amène à renégocier leur organisation sociale au sein de nouvelles congrégations qui restent toutefois fortement marquées par l'ethnicité.

Si les communautés religieuses fournissent quelques-unes des ressources nécessaires à l'ajustement des nouveaux arrivants à la société d'accueil, elles constituent également de nouveaux espaces de socialisation où se retravaillent des identités et relations

sociales remises en question par le processus migratoire. Ici se reproduisent les rôles et statuts sociaux (leadership traditionnel) importés du pays d'origine, ici aussi se renégocient les rapports de genre et de génération, sous l'influence des modes de transmission de valeurs et de répartition sexuelle des rôles, propres au pays d'arrivée (Gapmin 1992; Haddad et Lummis 1987; Warner 1998). Ainsi, il n'existe pas de consensus quant à l'impact de l'adhésion à ces associations religieuses sur l'intégration des immigrants dans la société d'accueil : dans la perspective linéaire assimilationniste de l'immigration, certains auteurs argumentent que le contenu ethnique des communautés religieuses empêche ou, du moins, ralentit le processus d'intégration. Pour d'autres au contraire, les services communautaires qu'elles offrent contribuent à faciliter l'insertion de l'immigrant dans son nouveau milieu; à ce titre, elles constitueraient un vecteur de reconstruction identitaire (Bramadat 2001; Hayford 2001). Hurh et Kim (1990) soutiennent d'ailleurs que la participation religieuse des immigrants est indépendante de leur niveau d'intégration et de leur mobilité socioéconomique. Tous les auteurs soulignent toutefois l'influence du contexte politique, économique, social et culturel de la société d'accueil sur la trajectoire migratoire des nouveaux immigrants et rappellent qu'en ce sens, les communautés religieuses effectuent bien souvent la médiation entre la structure d'accueil et le quotidien de l'immigrant.

Les données récoltées auprès d'une communauté pentecôtiste montréalaise rassemblant majoritairement des immigrants noirs me conduise à réévaluer, et peut-être à affiner ces deux perspectives. Après avoir présenté la Communauté Évangélique de Pentecôte (CEP), je montrerai qu'elle est plus qu'un lieu de rassemblement à vocation spirituelle, et davantage qu'une enclave ethnique. En effet, elle participe de façon ni exclusive, ni contradictoire à l'adaptation de ses membres à la société d'accueil d'une part, et à la renégociation des identités ethnique, religieuse et familiale d'autre part. Notre étude met en évidence les ressources matérielles, sociales et émotionnelles que la communauté religieuse fournit à ses membres et qui facilitent leur processus d'installation. La congrégation place ainsi les immigrants au cœur de nouveaux réseaux de sociabilité et d'entraide tandis que par le rituel dominical, elle substitue une *communitas* au groupe laissé au pays d'origine. L'appartenance s'articule désormais autour de nouveaux modes d'organisation des affiliations religieuses et des marqueurs ethniques. Par ailleurs, cet espace de ressourcement est destiné à, selon les dires du pasteur lui-même, « instruire les membres », afin d'en faire de bons citoyens qui « sont utiles dans le pays d'accueil et reçoivent aussi de ce pays ». À ce titre, il faut donc reconnaître et évaluer le rôle de la communauté religieuse dans la cité. Traditionnel berger des âmes, elle se veut également guide du nouveau citoyen canadien, récemment immigré. Nous montrerons que le message

spirituel et normatif qu'elle transmet n'est effectivement pas sans orienter la trajectoire migratoire de ses membres en posant les balises d'un certain comportement social et éthique, et en réorganisant les rôles sociaux et familiaux.

Le présent article s'appuie sur des données collectées lors d'une enquête de terrain entamée il y a deux ans. L'approche adoptée est essentiellement axée sur l'observation hebdomadaire du culte dominical, soit sur le comportement rituel des divers participants et sur le prêche livré par le pasteur. Cette méthodologie a été complétée par différentes participations à des activités plus ou moins régulières de la communauté, telles que les réunions de cellule qui s'organisent en semaine autour de groupes restreints à des quartiers spécifiques, ou encore les séminaires d'étude dispensés par le pasteur. Outre les observations, plusieurs entretiens semi-dirigés ont été menés, autant avec des membres de la CEP qu'avec des officiants rituels (pasteur, leader de la chorale). Les thèmes évoqués lors de ces rencontres touchent la trajectoire migratoire du membre, incluant le processus d'adhésion à la CEP, le rôle de la communauté dans ce parcours, et enfin l'expérience religieuse vécue lors du culte dominical.

Le pentecôtisme et la Communauté Évangélique de Pentecôte

D'après Aubrée (1987), les pentecôtistes suivent les grands axes doctrinaux de la Chrétienté réformée

qu'ils complètent par la théorie de la prédestination et par la mise en œuvre des dons de l'Esprit, dont celui du parler en langues. Effectivement, les théologiens Brandt-Bessire (1986) et Hollenweger (1988) considèrent que le pentecôtisme puise sa source dans le méthodisme, un mouvement de réveil anglo-saxon qui s'épanouit au 18^e siècle au sein de la mouvance protestante, sous l'impulsion de John Wesley. Fils de pasteur anglican, celui-ci décide de devenir prédicateur itinérant après avoir été rejeté de son Église où on le trouvait trop « méthodique » dans sa lecture de la Bible et dans ses pratiques de prière. S'écartant des lectures doctrinales, Wesley conçoit la religion comme une expérience privilégiée de rencontre avec Dieu, il parle de « religion du cœur » qui doit être sentie et susciter des sentiments intérieurs de joie et d'amour. En somme, le principe fondamental du pentecôtisme est biblique et expérimental. Fidèle à son héritage protestant, il s'appuie sur une lecture littérale des Écritures; la pratique rituelle repose cependant sur l'expression spontanée de la foi par l'expérience et le contact au sacré, direct et senti. Importé en Amérique du Nord par les migrants anglais, le mouvement se diffuse rapidement auprès des laissés-pour-compte de la société américaine. À partir des années 1950, il se répand en Amérique du Sud et en Afrique noire où il subit diverses formes de réappropriation locale et de syncrétisme (Bastian 1994 ; Mary 2001).

La Communauté Évangélique de Pentecôte est créée en 1992 par l'actuel

pasteur-fondateur d'origine congolaise. Les premiers rassemblements autour du pasteur se déroulent alors dans le salon de sa maison et réunissent des amis et des membres de sa famille. Par la suite, la communauté prend rapidement de l'ampleur : voisins et amis se joignent au mouvement qui occupe successivement le sous-sol du logement d'un de ses membres, une salle de restaurant, des locaux partagés avec une église baptiste et enfin un bâtiment acheté dans le quartier du Mile End. L'évolution des espaces de culte de la CEP reflète la croissance exponentielle qu'a connue la communauté : de 10 membres en 1992, elle réunit aujourd'hui 432 fidèles. Le pasteur explique que ce nombre serait probablement plus élevé si, faute de travail au Québec, bon nombre de participants n'avaient pas émigré plus à l'ouest, vers le Canada anglophone.

La CEP est une église révélée, elle est née de la vocation du pasteur qui, en voyage touristique au Québec, ressentit un appel divin lui indiquant que c'était là sa terre de mission. Alors étudiant en théologie en Belgique, il décide d'immigrer au Québec. Son parcours migratoire se heurte ensuite à de nombreux obstacles, notamment pour l'obtention des papiers d'immigration et pour la prise en charge des soins médicaux, une expérience qu'il qualifie de «difficile» et dont il aime témoigner.

Si les premiers membres ont surtout été les enfants et amis des enfants du pasteur, alors âgés d'environ 20 ans, le

profil des adhérents de la CEP est aujourd'hui plus divers et compte également des mères monoparentales, des personnes divorcées et des familles. Le pasteur favorise la participation des moins de 25 ans qui forment un peu moins de la moitié de la communauté; les femmes sont également plus représentées que les hommes. Bien que la communauté attire une minorité de Québécois «de souche» (le *pasteur associé* à la CEP est d'ailleurs une femme québécoise blanche), les membres sont principalement des immigrants de première génération, installés au Québec depuis moins de 20 ans, d'origine africaine ou haïtienne. Le parcours migratoire des Haïtiens est assez varié : étudiants, cols blancs qualifiés, domestiques ou immigrants économiques arrivés pour répondre aux demandes du secteur privé; d'autres ont immigré dans le cadre d'un regroupement familial ou sont des réfugiés politiques qui gardent l'espoir de rentrer au pays. Souvent, ils maintiennent des liens ténus, financiers entre autres, avec leur famille restée au pays. Néanmoins, la majorité des membres de la communauté provient d'Afrique francophone (Angola, République démocratique du Congo, Congo, Côte d'Ivoire, Cameroun, Burundi, Rwanda, Bénin) et présente un profil d'immigration plus homogène : souvent quadragénaires, ils appartiennent à la catégorie de réfugiés politiques; ils forment une main-d'œuvre qualifiée et instruite qui jouissait d'un niveau de vie aisé au pays d'origine où ils étaient souvent des professionnels de la classe moyenne, voire de la classe

privilegiée. C'est la guerre civile qui les a généralement amenés au Québec où leurs qualifications ne sont parfois pas reconnues. Dans leur fuite, certains n'ont d'ailleurs pas pu obtenir de papiers d'identification civile et se retrouvent face à un imbroglio administratif qui les plonge parfois dans des situations précaires. De façon générale, les immigrants d'origine africaine connaissent une réduction brutale de leur niveau de vie et statut social.

La majorité des membres d'origine africaine était déjà pentecôtiste avant de s'installer au Québec. Les membres provenant d'Haïti en revanche, sont généralement issus de tradition catholique et ils se sont convertis en découvrant la CEP. C'est le bouche-à-oreille qui, la plupart du temps, attire de nouveaux membres à la communauté. Ces derniers rapportent que dès leur arrivée à Montréal, ils recherchent un lieu de culte où pratiquer leur religion. Ils sont généralement conduits à la CEP par un réseau de parenté ou d'amis connus au pays, ou par des organismes d'accueil qui œuvrent pour la création et le maintien de réseaux d'entraide, tels que les YMCA. Par la suite, certains continuent à « magasiner » auprès d'autres communautés religieuses avant de revenir à la CEP, d'autres y adhèrent immédiatement. En ce sens, l'adhésion est un acte volontaire, basé sur un choix personnel qui répond à la logique de ce que Yang et Ebaugh (2001) définissent comme « le nouveau volontarisme » qui caractérise la religion américaine contemporaine.

Un « centre communautaire de prestation de services »

La structure de la communauté s'organise à deux niveaux qui se superposent. L'organisation formelle repose sur différents ministères qui assurent le fonctionnement : le ministère du protocole est chargé de l'accueil et du bon déroulement du culte du dimanche tandis que le ministère des louanges encadre la chorale et participe à la préparation du culte dominical. Certains ministères sont établis en fonction du sexe et de l'âge des membres : le ministère des hommes propose aux adultes des activités telles que des déjeuners de groupe au cours desquels ils peuvent par exemple discuter de la façon de rédiger son curriculum vitae; le ministère des femmes, quant à lui, rassemble les femmes de la CEP autour d'ateliers de cuisine, de couture ou autres; le ministère des jeunes occupe les adolescents avec des forums de discussion thématiques (choix du conjoint, problème d'identité); enfin, le ministère des enfants de moins de 14 ans dispense des cours d'instruction religieuse.

L'adhésion à la CEP requiert de chacun une implication active dans la vie communautaire. Outre la participation aux activités religieuses, la plupart des membres occupe ou a occupé une fonction au sein d'un des divers organes de fonctionnement, un rôle social est donc attribué à chacun. Par ailleurs, chacun doit contribuer financièrement en versant la dîme et diverses offrandes pécuniaires à la

communauté. Ainsi, la CEP constitue une institution locale qui repose sur le volontarisme et l'implication de ses membres laïcs, son mandat consiste à organiser un lieu de culte où les immigrants vivent leur foi et perpétuent des rituels religieux déjà pratiqués dans leur pays d'origine, ou adoptés dans le pays d'accueil; en ce sens, on peut la qualifier de « congrégation » (définition d'Ebaugh et Chafetz 2000).

Au niveau horizontal, la communauté est divisée en « cellules de quartier » qui regroupent sur une base géographique les membres disséminés dans la ville. Chaque semaine, les fidèles se réunissent chez l'un d'entre eux et se livrent à des activités religieuses; ces réunions peuvent donner lieu à d'autres rassemblements plus ou moins structurés, incluant de façon plus large des amis ou des parents qui ne fréquentent pas forcément la CEP : veilles collectives pour marquer le décès d'un proche au pays, etc. Cette structure en rhizome débouche sur la création de réseaux informels très actifs. Certains membres ont, par exemple, créé des groupes qui se réunissent par téléphone, tôt le matin (5 heures), pour prier et chanter ensemble. Ces rencontres permettent également de créer des liens sociaux, de se rendre visite en dehors du cadre de la communauté religieuse, de partager de la nourriture typique du pays d'origine, d'échanger des nouvelles du pays, mais aussi des informations sur le pays d'accueil. C'est à ce niveau que le recrutement et l'engagement des membres de la communauté sont les plus efficaces. La CEP offre ainsi un espace

mettant à la disposition des membres des ressources matérielles, sociales et émotionnelles (activités récréatives, services matériels et informationnels, et conseils en matière d'emploi ou de psychologie) qui facilitent le processus d'installation des immigrants. C'est donc un « centre communautaire de prestation de services » (définition d'Ebaugh et Chafetz 2000). Le recours à ces ressources reste cependant fort variable et si une majorité de membres s'impliquent très activement dans la communauté, d'autres ne se rendent dans ses locaux qu'à des fins religieuses, soit le dimanche pour prier et pour recevoir le message divin délivré par le pasteur.

Le pasteur chapeaute l'ensemble de l'organisation mais il entretient aussi des relations personnelles avec les membres auxquels il rend visite à domicile. Ceux-ci ont également la possibilité de solliciter des rendez-vous pour obtenir des conseils dans divers domaines de la vie quotidienne. En cas de crise familiale, il n'est pas rare que des mères monoparentales demandent au pasteur de raisonner leur adolescent. Ainsi, le pasteur se définit de façon ironique comme un « conseiller spirituel, conseiller matrimonial, conseiller en matière d'emploi, conseiller de la jeunesse, conseiller en funérailles ».

L'aide apportée par la CEP à ses membres n'est donc pas uniquement d'ordre pécuniaire ou matériel, elle touche également le domaine de la sociabilité et du soutien émotionnel. Comme le montre Schnapper (1993), dans le contexte de la modernité

caractérisé par l'abstraction et la méritocratie, ce type de rassemblement religieux permet d'établir des relations directes et affectives avec l'Autre, ainsi que de satisfaire un besoin de reconnaissance, et donc d'identification sociale. Pour ces immigrants en effet, les sociétés occidentales modernes fondées sur l'individualisme représentent souvent des univers froids et anonymes; l'adhésion à la communauté religieuse leur permet de créer un nouveau réseau de sociabilité et d'entraide auprès de personnes ayant vécu des parcours similaires. La trajectoire individuelle des immigrants s'inscrit ainsi dans une expérience sociale collectivement partagée.

Une communauté de substitution à la communauté laissée au pays

La participation des membres aux activités de la CEP et leur accès aux diverses ressources proposées inscrivent les fidèles dans des espaces de sociabilité formels et informels. En fait, leur implication personnelle et leur investissement pécuniaire font de la congrégation leur milieu de socialisation principal qui se substitue ainsi à la communauté laissée au pays d'origine. Élisabeth, une Congolaise monoparentale arrivée au Québec en tant que réfugiée témoigne :

« En tout cas, je pense que la CEP occupe tout, je peux dire après Dieu, j'ai mon église, après ma famille. »

Bien que le mouvement soit clairement prosélyte et aspire à attirer un nombre toujours plus grand de fidèles et de convertis, les frontières de la com-

munauté avec le reste de la société sont nettement définies. Sont membres de la communauté les fidèles ayant « accepté Dieu dans leur vie » (équivalent à un acte de conversion) et ayant décidé d'adhérer à la CEP. Les autres participants sont soit considérés comme des « amis », un statut qui les maintient à l'extérieur de la communauté, soit comme des « visiteurs », un statut temporaire.

En tant qu'adeptes de l'idéologie pentecôtiste, tous les fidèles se considèrent comme des « enfants de Dieu » et s'appellent entre eux « frères » et « sœurs ». En outre, ils entretiennent une relation personnelle privilégiée avec le pasteur qu'ils voient comme un « père spirituel », des dénominations courantes dans les milieux évangéliques (Menjivar 2003). À la CEP, ce discours d'identification privilégie clairement le référent religieux au détriment de l'ethnicité. Il permet entre autres de dépasser, en les vidant de sens, les expériences de discrimination raciale que certains membres rapportent avoir subies dans la société d'accueil. Le témoignage de Claudette, une membre d'origine haïtienne, montre à quel point le sentiment d'appartenance à la communauté religieuse transforme le rapport à la société d'accueil :

« Je suis tellement en paix avec moi-même, maintenant ces histoires, je ne vois pas, tel est blanc ou tel est noir, maintenant tout le monde, on est des êtres humains au travail (pour l'œuvre de Dieu). »

Toutefois, elle ajoute :

« J'ai des amis blancs, on parle au téléphone tout ça, (...) si tu es

chrétien, tu es baptisé, il faut quand même faire la différence. »

En fait, l'identité affichée par la communauté et par ses membres constitue un enjeu d'intégration dans la société d'accueil; en atteste l'attribution à une femme québécoise, blanche, et pentecôtiste du poste de *pasteur associé*, second titre en importance après celui de *pasteur titulaire*.

Dans cette congrégation, la symbolique véhiculée par le discours religieux organise donc les liens sociaux autour d'un rapport familial. Ce faisant, elle légitime une organisation sociale de type *Gemeinschaft* tel que l'entend Tönnies (1957), soit une communauté fondée sur des valeurs et des pratiques communes, ainsi que sur le partage d'un fort sentiment d'appartenance. C'est dans le culte dominical, un moment clé et fondateur de la vie communautaire que la *Gemeinschaft* se crée et est périodiquement réactualisée. Des techniques rituelles éprouvées (musiques, chants et sermons théâtralisés) mobilisent une forte intensité émotionnelle parmi les membres qui sont encouragés à s'exprimer corporellement par des danses, des sauts, des cris, des applaudissements, des accolades. Une telle ferveur collective catalyse la création d'une communauté de sentiments à l'aide de pratiques verbales et d'une gestuelle standardisée (Appadurai 1990). Cette effervescence suscitée par la performance rituelle amène les participants à une profonde communion et crée une «*communitas*» au sens de Turner (1990), car soudée

autour d'expériences extatiques partagées.

Un espace de sociabilité coloré par l'ethnicité

Dans la pratique, le profil des membres visé est plus large que celui des fidèles pentecôtistes car la CEP attire et intègre plus généralement des immigrants noirs. En effet, les pratiques rituelles qui activent des symboles identitaires liés à l'Afrique ou à Haïti sont empreintes d'un certain degré de syncrétisme. Bien que les hymnes religieux soient pour la plupart chantés en français, d'autres le sont en lingala, une des langues vernaculaires du Congo. Les musiques quant à elles, sont marquées par des rythmes noirs tandis que les danses et les manifestations des membres sont ponctuées de balancements du corps et de *yuyu* africains. En outre, de nombreuses femmes se rendent au culte dominical en costume africain traditionnel. On compte cependant une faible minorité de Québécois francophones «de souche» qui disent apprécier la chaleur des manifestations rituelles et du comportement social noir. Les marqueurs ethnique et racial s'expriment plus clairement encore au sein des espaces de sociabilité plus informels qui gravitent autour des activités de la CEP. Le dimanche, dès la sortie du lieu de culte, les membres se regroupent sur une base ethnique, discutent en langue vernaculaire et échangent des mets typiques spécialement préparés pour l'occasion. Au cours de ces échanges informels, les membres d'origine

africaine appellent les aînés « maman » et « papa » ce qui, en Afrique, est preuve de respect. Dans certains quartiers à forte concentration ethnique, il arrive que tous les participants à la cellule proviennent du même pays. C'est le cas de la cellule de Bordeaux-Cartierville dont les membres sont tous d'origine congolaise, si bien que les réunions se déroulent souvent en lingala. La mobilisation du référent ethnique permet non seulement de renforcer les liens informels du groupe religieux, mais aussi d'inclure des personnes ayant de faibles compétences en langue française, la langue habituellement utilisée dans la congrégation et dominante dans la société d'accueil. Les activités religieuses de la CEP sont par conséquent intrinsèquement mêlées au social; l'adhésion à la communauté situe le membre dans un système de référence englobant qui intègre le spirituel et le quotidien, mais aussi au sein de réseaux informels ou organisés. Ainsi, comme Fonseca (1991) l'a observé auprès de groupes populaires brésiliens, l'identité des membres de la CEP se positionne dans un référentiel double, entre une alliance personnelle et verticale avec le divin, et un rapport social horizontal avec les autres membres.

L'ethnicité marque également la structure formelle de l'église puisque dans la hiérarchie temporelle, la majorité des postes à responsabilités sont occupés par des membres d'origine congolaise. En tant que premiers adhérents de la CEP, la famille du pasteur est particulièrement présente dans cette organisation. Ainsi, un de ses

fils est lui-même pasteur et dirige le ministère des jeunes, une de ses filles est en charge du ministère des femmes, son gendre est également pasteur de l'église et responsable du ministère des louanges, alors qu'un autre de ses fils s'occupe du volet audio-visuel du culte. En outre, les postes à responsabilités sont généralement occupés par des membres scolarisés qui ont parfois étudié en théologie et, étant donné le profil social de la CEP, ces derniers sont souvent d'origine africaine, voire congolaise. Cependant, comme la masse d'immigrants d'origine congolaise susceptible d'adhérer à la communauté reste limitée à Montréal, le pasteur encourage l'adhésion de tout membre pentecôtiste, sans distinction ethnique. Ainsi, l'identité affichée de la CEP se négocie de façon dynamique, entre la reproduction quasi élitiste de l'ethnicité de son groupe fondateur d'une part, et le référent religieux autour duquel elle fonde sa légitimité et assure sa reproduction d'autre part. Le rituel dominical constitue à ce titre un événement intégrateur, essentiel à la vie de la communauté, l'ensemble des membres est tenu de s'y présenter et seules les personnes malades, en voyage, ou retenues par leur emploi sont réellement excusées de leur absence.

La transmission d'un message spirituel à caractère normatif

L'ensemble des réseaux sociaux qui traversent la CEP se retrouve dans le rituel dominical, un moment de grande ferveur et d'émotion profonde. Après la période de louanges, le pasteur prononce

un sermon fondé sur une lecture littérale et méthodique de la Bible. Ce retour aux fondements théologiques permet de revendiquer une vérité absolue et unique, une *doxa* fondée sur la Bible, qui contraste avec les incertitudes et les défis qu'impose la société d'accueil aux nouveaux arrivants. Ainsi, le prêche transmet non seulement des valeurs spirituelles liées à l'étude des Écritures, mais aussi les balises du comportement éthique et économique que tout fidèle pentecôtiste doit adopter dans son quotidien. Comme le suggère Warner (1998), la séance de prédication propose un ethos, une vision du monde qui apporte une réponse de caractère normatif aux interrogations suscitées par l'adaptation au Québec.

Par une constante référence au transcendant, le sermon donne sens à l'expérience migratoire. Tous les événements quotidiens sont effectivement lus à la lumière des Écritures, de sorte que la trajectoire de l'immigrant est comprise comme un cheminement spirituel, ponctué de signaux divins, et parcouru en compagnie du Saint-Esprit. Chaque semaine, le sermon livré par le pasteur propose une démonstration de cette interprétation des versets de la Bible. Par exemple, une récente prédication sur le thème des dettes présentait le parcours du nouvel arrivant comme un parcours spirituel conduisant au salut, alors que les facilités de crédit étaient considérées comme un des pièges tendus par Satan, piège que le fidèle se devait de déjouer, fort de sa pratique religieuse régulière

et assidue. Lors du sermon, il n'est par ailleurs pas rare d'entendre le pasteur marteler :

« *Quittez le bien-être social¹, ce n'est pas votre place, reprenez vos études, Dieu ne veut pas que vous viviez sur le bien-être social!* ».

Ces discours sont reçus comme de véritables leçons de vie par les fidèles qui les prennent consciencieusement en notes; certains d'entre eux ont d'ailleurs tant de succès que la communauté les vend en format de cassettes audio. De tels messages normatifs sont également véhiculés de manière plus sporadique, lors de séminaires thématiques dispensés par le pasteur ou par un prophète en visite.

Pour le pasteur, le nouveau code de conduite ainsi transmis doit transformer le membre dans le sens de son intégration sociale et économique. Les sermons sont organisés de façon à transformer les fidèles en « citoyens » au sein de la société d'accueil. Cette mission de la CEP est délibérément introduite par le pasteur qui entretient une vision de l'Église dans la Cité selon laquelle « *l'Église doit contribuer au développement de la communauté (au sens de société) en équipant les fidèles et en les mobilisant pour être efficace et productif* »². Ici, la notion de « citoyenneté » est comprise selon une perspective utilitariste. Elle ne prévoit ni participation, ni contestation politiques puisque le pentecôtisme prône une attitude passive d'acceptation de l'ordre établi, fondée sur le « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui

est à Dieu ». En fait, le comportement «citoyen» préconisé vise davantage la prospérité économique que l'action politique; il s'articule autour de valeurs protestantes telles que le travail, la discipline et l'accumulation économique qui sont propres à l'idéologie protestante (Weber 1985 [1964]) et qui, du fait de ses origines, sous-tendent le pentecôtisme. Par conséquent, l'adhésion à la communauté religieuse oriente le parcours du fidèle dans le sens d'un ajustement à la structure d'accueil. Surtout, elle permet d'entretenir l'espoir d'une amélioration de la condition matérielle des membres. En ce sens, elle représente un vecteur de mobilité économique et sociale.

La renégociation des rôles et statuts sociaux et familiaux

Qu'ils agissent en tant qu'immigrants d'origine africaine ou haïtienne, ou qu'ils aspirent à devenir des citoyens québécois, les membres de la CEP se définissent avant tout comme des fidèles pentecôtistes et leurs représentations, pratiques et liens sociaux sont structurés autour de ce cadre de références. Leur vision des relations et des rôles familiaux illustre cette attitude. Concernant les rapports de genre par exemple, le pasteur tente certes d'orienter les relations de couple des immigrants de façon à les rendre conformes et acceptables relativement aux normes de la société québécoise. Ainsi, il a dispensé un séminaire thématique intitulé « comment interpréter le mariage en tant que chrétien, en conformité avec la loi du Québec ». Toutefois, lors des

prédications, le pasteur se démarque nettement du modèle monoparental pourtant largement admis au Québec et dans les pays d'origine de certains membres (Haïti). Ses consignes sur la répartition des rôles de la femme et de l'homme sont claires : conformément au modèle familial traditionnel véhiculé par les Écritures, le pasteur réaffirme la responsabilité de soutien familial de l'homme (pourvoyeur de fonds par exemple) et les devoirs de réserve et de pudeur de la femme (type de vêtements que la femme mariée doit porter, etc.). Il est d'ailleurs attendu des mères célibataires qu'elles épousent rapidement un homme pentecôtiste, leur situation de monoparentalité ne pouvant être que temporaire. Il faut souligner ici que certains des problèmes familiaux apparaissent précisément lorsque la femme se convertit au pentecôtisme et adhère à la CEP et que le mari s'y refuse, créant ainsi une contradiction idéologique impossible à vivre pour la femme. Claudette, d'origine haïtienne et mère célibataire de deux adolescents, m'a d'ailleurs expliqué que le pasteur l'assiste dans sa démarche pour trouver, au sein de la communauté pentecôtiste, un mari pour elle, et un père pour ses enfants :

«J'ai trouvé des personnes qui disent qu'ils t'aiment, ils t'aiment mais ils ne veulent pas embarquer. Moi je dis, si tu n'es pas chrétien ou bien tu ne peux pas aller à l'église avec moi, on ne peut pas aller dans le même chemin, tu vois? Alors ça a fini, bon je reste en prière, le pasteur aussi il prie pour ça, alors on attend.»

Dans une série de prédications rituelles rendue disponible sur cassettes audio, le pasteur prêche pour «Guérir la famille». Illustrant son message par l'interprétation de certains versets de la Bible, il rappelle la place prioritaire que doit occuper la famille et le soin particulier que les fidèles doivent apporter aux interactions familiales. Rappelons que la notion de famille inclut ici les « frères et sœurs » de la CEP puisqu'elle est entendue au sens élargi de groupe d'« *hommes et de femmes ayant une relation de sang, ayant une alliance ou des acquis en commun, étant nés de nouveau et partageant la foi en Dieu* »³. Par ailleurs, le pasteur suggère des modes de résolution de conflits familiaux en préconisant une attitude de dialogue et de mesure dans les relations familiales mais surtout, le respect et la « gestion » par chacun des partenaires de « son rôle d'époux et d'épouse ». Ce code de conduite est apprécié par bon nombre de femmes africaines et haïtiennes qui m'ont confié leurs difficultés à subvenir aux besoins de leurs enfants et leurs manques affectifs, alors que leurs maris volages désertent régulièrement le foyer familial. À ces femmes souvent éprouvées par la vie familiale, le pasteur offre un modèle rassurant fondé sur la réaffirmation de l'autorité parentale et de liens familiaux forts, modèle légitimé par l'autorité divine. Cette renégociation des relations familiales touche également les rapports intergénérationnels puisque pour les mères monoparentales en attente d'une nouvelle figure masculine dans leur foyer, le pasteur peut prendre temporairement et symboliquement le

rôle paternel en encadrant leurs adolescents en difficultés. L'intervention du pasteur auprès du jeune est alors guidée par les préceptes bibliques. Bien que les pentecôtistes ne conçoivent la participation religieuse de tous, et donc des enfants, que de façon volontaire, les pratiques sociales des adolescents, telles que la vie amoureuse, doivent préférablement se dérouler dans l'enceinte de la CEP, selon les valeurs véhiculées par le dogme, par exemple sans relation sexuelle avant le mariage.

Conclusion

Notre étude a mis en évidence la valeur instrumentale des communautés religieuses dans la création de liens et de réseaux sociaux. Ces résultats tendent à valider ceux d'Ebaugh et Chafetz (2000) qui, aux États-Unis, montrent que c'est à travers les réseaux sociaux informels et locaux que l'aide aux immigrants est la plus significative et développée. En effet, la pratique religieuse des membres et leur adhésion à une congrégation permettent d'encadrer leur trajectoire migratoire au sein de la société d'accueil, et de lui donner sens et valeur grâce à une constante référence à une vérité unique, immuable et divine. L'ethos transmis par des techniques rituelles mobilisant une forte expressivité auprès des membres, introduit ainsi un mode particulier de compréhension et d'interprétation de leur nouvel environnement social. Son acceptation par les membres engendre, entre autres, des processus de renégociation des relations sociales telles que les rôles et les statuts

familiaux, dans un sens conforme aux valeurs religieuses préconisées et acceptables pour la société d'accueil. Par ailleurs, les normes et codes de conduite que le fidèle incorpore visent à en faire un citoyen québécois actif, et à promouvoir sa mobilité économique et sociale.

Toutefois, si l'adhésion à la communauté religieuse offre un large éventail de ressources matérielles, sociales et symboliques, elle catalyse également l'expression informelle de référents ethniques, ou du moins raciaux, dans la mesure où à la CEP, les immigrants sont majoritairement noirs, un marqueur auquel la performance rituelle ne manque pas de faire référence. Faut-il alors considérer que les communautés religieuses regroupant des immigrants structurent, au sein de la société d'accueil, des univers à l'intérieur desquels les valeurs et habitudes du pays d'origine se perpétuent? Jusqu'à quel point l'identité religieuse supplante-t-elle l'identité ethnique? Il faudrait probablement distinguer les communautés dont les valeurs religieuses sont inextricablement liées à l'ethnicité et dont l'espace de culte tend à reproduire les pratiques et représentations de la société d'origine, parfois sous une forme idéalisée (Dorais 1993, auprès des Vietnamiens de Montréal), des communautés affiliées à une religion dite « universaliste » dont le message est de nature à séduire une population plus large (Nagata 1988, auprès des Chinois de Toronto convertis au catholicisme). Dans ce dernier cas, si l'origine ethnique des membres peut

mener à certaines formes de syncrétisme, celles-ci n'en restent pas moins du domaine de l'informel, comme une identité de second ordre ou circonstancielle. La CEP correspond clairement à ce type de communautés puisqu'elle attire également une minorité de Québécois de souche.

Quant au rôle de ces communautés dans l'intégration des membres immigrants, la question doit être précisée et la réponse affinée tant sont cruciaux les enjeux politiques et sociaux qui s'y rattachent. Il en va évidemment du sacro saint principe de la sécularisation des sociétés modernes. Dans quelle mesure les ressources fournies par les communautés et les contacts qu'elles catalysent entre les membres limitent leurs relations sociales à la sphère communautaire et religieuse? À moins qu'elles ne constituent un tremplin pour l'insertion dans la société d'accueil? En fait, l'impact de l'adhésion à une communauté religieuse dans la trajectoire d'un immigrant dépend non seulement de la structure du pays d'accueil, mais aussi de l'idéologie religieuse véhiculée, et de l'interprétation qui en est faite. L'adhésion à la CEP et à son dogme permet ici de dépasser le racisme « diffus et souterrain »⁴ des sociétés occidentales en présentant les immigrants comme des « enfants de Dieu » avant tout, avant même le marqueur racial ou l'identité ethnique de « mamans ou papas d'Afrique ». En atteste le discours de Claudette dont les interactions sociales se déclinent désormais sur le mode religieux. Dans cette congrégation, la

vision pentecôtiste d'un monde fragmenté entre chrétiens et non-chrétiens déplace par conséquent la frontière du Soi à l'Autre, d'une dichotomie migrant/non-migrant née des phénomènes de transnationalité, à une nouvelle dynamique pieux/impie liée à la résurgence contemporaine du religieux.

Notes

¹ Programme social québécois destiné à assurer un revenu minimum de subsistance aux personnes et aux familles dont le revenu ne permet pas de satisfaire les besoins essentiels.

² «*Je pense que l'Église est une entité spirituelle, elle est aussi une entité morale. Disons qu'elle est une entité religieuse, mais ce qui est religieux vit dans la chair; vit dans le corps. Le corps est établi dans la communauté, dans la société. Donc l'église doit répondre aussi aux besoins de l'Homme et répondre aux besoins de l'Homme c'est l'aider à s'insérer dans la communauté, connaître le mode de fonctionnement de la communauté, participer au développement de la communauté. Et ainsi aider l'Église dans sa mission.*» Correspondance électronique, Pasteur, 22 janvier 2004.

³ Cassette audio «Guérir la famille», Communauté Évangélique de Pentecôte, Révérend Dr Joseph Kabuya Masanka.

⁴ Expression empruntée à Renaud *et al.* (2004).

Bibliographie

- Appadurai, A., 1990. «Topographies of the self: Praise and Emotion in the Hindu India», in C. A. Lutz et L. Abu-Lughod (dir.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 92-112.
- Aubrée, M., 1987. «Les Orixas et le Saint-esprit au secours de l'emploi (Deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien)», *Cahier de Sciences Humaines*, vol. 23, n° 2, p. 261-272.
- Bastian, J.-P., 1994. *Le Protestantisme en Amérique latine*. France, Histoire et Société, Labor / Fides.
- Bramadat, P., 2001. «Atelier la religion», *Actes de la quatrième Conférence Internationale Metropolis. Travailler ensemble pour le futur : Partenariat pour la recherche et l'élaboration de politiques en matière d'immigration*. Toronto, CERIS.
- Brandt-Bessire, D., 1986. *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*. Genève, Labor / Fides.
- Dolan, J. P., 1985. *The American Catholic Experience: a history from colonial times to the present*. NY, Doubleday, Garden City.
- Dorais, J., 1993. «Vie religieuse et adaptation : les Vietnamiens de Montréal », *Culture*, vol. 13, n° 1, p. 3-16.
- Drudi, G., 2004. «La construction identitaire des personnes issues de l'immigration», *7^e Conférence Internationale Metropolis*.
- Ebaugh, H. R. et J. S. Chafetz, 2000. *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press.
- Fonseca, C., 1991. «La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien», *Archives en sciences sociales des religions*, vol. 73, p. 125-139.
- Gapmin, P., 1992. «The structure and social functions of Korean immigrants churches in the United States», *International Migration Review*, vol. 26. n° 4, p. 1370-1395.
- Germain, A., J. E. Gagnon, A.-L. Polo avec la collaboration de A. Daher et L. Ainouche, 2003. *L'aménagement des lieux de culte de minorités ethniques : enjeux et dynamiques locales*. Montréal, INRS – Urbanisation, Culture et Société.
- Haddad, Y. et A.T. Lummis, 1987. *Islamic Values in the United States: A Comparative Studies*. New York, Oxford University Press.
- Hayford, A., 2001 «Atelier La Religion », *Actes de la quatrième Conférence Internationale Metropolis. Travailler ensemble pour le futur : Partenariat pour la recherche et l'élaboration de politiques en matière d'immigration*. Toronto, CERIS.
- Hollenweger, W., 1988. *The Pentecostals*. Peabody, Mass, Hendrickson Publishers.

- Hurh, W. M. et K. C. Kim, 1990. « Religious Participation of Korean Immigrants in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, p. 19-34.
- Mary, A., 2001. « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- McLellan, J., 1987. « Religion and Ethnicity: The Role of Buddhism in Maintaining Ethnic Identity Among Tibetans », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 19, n°1, p. 63-76.
- Menjivar, C., 2003. « Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix », *Sociology of Religion*, vol. 64, n° 1, p. 21-45.
- Mohl, R. A. et N. Betten, 1981. « The Immigrant Church in Gary, Indiana: Religious Adjustment and Cultural Defense », *Ethnicity*, vol. 8, p. 1-17.
- Nagata, J., 1988. « Religion, Ethnicity and Language: Indonesian Chinese Immigrants in Toronto. », *Southeast Asian Journal of Social Science*, vol. 16, n° 1, p. 116-30.
- Renaud, J., A. Germain, et X. Leloup, 2004. « Présentation », in J. Renaud, A. Germain et X. Leloup (dir.), *Racisme et Discrimination : permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 19-29.
- Schnapper, D., 1993. « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 81, janvier-mars, p. 149-163.
- Simmons, A., 1999. « Les politiques d'immigration et d'intégration dans les années 1990: plus ça change, plus c'est la même chose? », in M. McAndrew, A. C. Découflé, et C. Ciceri, *Les politiques d'immigration et d'intégration au Canada et en France: analyses comparées et perspectives de recherche*. Actes du séminaire tenu à Montréal du 20 au 22 mai 1998, Ottawa, Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et Paris, ministère de l'Emploi et de la Solidarité, p. 171-194.
- Smith, T., 1978. « Religion and Ethnicity in America. », *American Historical Review*, vol. 83, p. 1155-1185.
- Tönnies, F., 1957. *Community and Society: Gemeinschaft Und Gesellschaft*. The Michigan State University Press.
- Turner, V., 1990. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris, Presses universitaires de France.
- Warner, R.S. et J.G. Wittner, 1998. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, Temple of University Press.
- Warner, R.S., 1998. « Religion and Migration in the United States. », *Social Compass*, vol. 45, n° 1, p. 123-134.
- Weber, M., 1985 [1964]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
- Winland, D. N., 1994. « Christianity and Community: Conversion and Adaptation Among Hmong Refugee Women. », *Canadian Journal of Sociology*, vol.19, n° 1, p. 21-45.
- Yang, F., et H.R. Ebaugh, 2001. « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. », *American Sociological Review*, vol. 66, p. 269-288.