

# Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire

## Immigration and Integration of Religiously Active Youth in Montreal: Rethinking Minority Status

Géraldine Mossière et Josiane Le Gall

Volume 12, numéro 2, 2012

Religion et intégration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1022848ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1022848ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine  
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mossière, G. & Le Gall, J. (2012). Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire. *Diversité urbaine*, 12(2), 13–34. <https://doi.org/10.7202/1022848ar>

Résumé de l'article

À partir de deux recherches ethnographiques menées à Montréal, nous comparons le rapport à l'espace public et à l'intégration de jeunes Congolais pentecôtistes et Libanais chiites croyants et pratiquants. Nous décrivons les modes d'initiation à la religion et les activités sociales et religieuses des jeunes dans des mosquées et des églises, et montrons comment les représentations qu'ils entretiennent concernant leur statut de minoritaire dans la société d'accueil influencent leur participation à la vie publique. Dans les deux cas, ces comportements politiques révèlent des définitions identitaires qui s'articulent autour de pratiques transnationales variées. Finalement, nous proposons de repenser les notions de société d'accueil, d'espace public et d'intégration en considérant le transnationalisme comme un répertoire de styles de vie, en lien avec le mode d'engagement public des groupes étudiés.

# Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire

## Immigration and Integration of Religiously Active Youth in Montreal: Rethinking Minority Status

**GÉRALDINE MOSSIÈRE**

*Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal  
geraldine.mossiere@umontreal.ca*

**JOSIANE LE GALL**

*CSSS de la Montagne, Département d'anthropologie, Université de Montréal  
j.legall@ssss.gouv.qc.ca*

**RÉSUMÉ** ■ À partir de deux recherches ethnographiques menées à Montréal, nous comparons le rapport à l'espace public et à l'intégration de jeunes Congolais pentecôtistes et Libanais chiites croyants et pratiquants. Nous décrivons les modes d'initiation à la religion et les activités sociales et religieuses des jeunes dans des mosquées et des églises, et montrons comment les représentations qu'ils entretiennent concernant leur statut de minoritaire dans la société d'accueil influencent leur participation à la vie publique. Dans les deux cas, ces comportements politiques révèlent des définitions identitaires qui s'articulent autour de pratiques transnationales variées. Finalement, nous proposons de repenser les notions de société d'accueil, d'espace public et d'intégration en considérant le transnationalisme comme un répertoire de styles de vie, en lien avec le mode d'engagement public des groupes étudiés.

**ABSTRACT** ■ Based on two ethnographic studies conducted in Montreal, we compare the relationship to public space and to the notion of integration among young Congolese Pentecostal who are religious believers and practitioners with that of their Chiite Lebanese peers. We first describe the processes of religious initiation and the religious and social activities of these young people in the mosques and churches. We show how the representations they have regarding their minority status in the host society impact their participation in public life. In both cases, their political behaviour reveals definitions of identity that hinge on different transnational practices. Finally, we revisit the notions of host society, public space, and integration by looking at transnationalism as a lifestyle that we link with young people's mode of commitment in public life of both groups.

**MOTS CLÉS** ■ Jeunes, pentecôtistes, chiites, intégration, espace public.

**KEYWORDS** ■ Youth, Pentecostals, Chiites, integration, public space.

LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS d'immigrants sont souvent décrites comme une population partagée entre l'héritage du pays d'origine, souvent très peu connu d'une part, et l'influence du pays d'accueil, où leur insertion est communément vue comme problématique d'autre part. Si de telles représentations sont surtout présentes au sein de la littérature empirique reflétant la situation européenne, à Montréal, la recherche suggère un portrait plus nuancé. Les études de l'équipe de Deirdre Meintel axées sur les jeunes immigrants et sur les projets de transmission identitaire de Québécois « de souche » en union mixte avec un immigrant de deuxième génération démontrent que les jeunes immigrants valorisent le cumul de référents identitaires liés tant aux origines de leurs parents qu'aux caractéristiques de la société d'accueil (Meintel et Kahn 2005 ; Meintel 2002). Ces résultats sont largement influencés par le contexte social et politique spécifique au Québec, et en particulier à Montréal où, historiquement, les catégories du majoritaire et du minoritaire ont fluctué au gré des conjonctures. Avant les années 1960, les catholiques dominaient sur le plan démographique vis-à-vis d'une minorité protestante qui détenait le pouvoir économique, alors qu'à partir de la Révolution tranquille, la distinction se définit davantage en termes linguistiques. Les jeunes immigrants, dont les études montrent qu'ils cumulent souvent la langue de leurs parents et celles des deux groupes fondateurs du Québec (français et anglais) (Lamarre et Lamarre 2009), tendent à résorber ce clivage, suggérant alors que, dans le contexte montréalais, tout groupe peut se considérer comme une minorité.

Nous nous intéressons ici à la question des jeunes immigrants et de la religion, question qui a motivé plusieurs recherches aux États-Unis, mais surtout en Europe, sur les jeunes musulmans notamment (Field 2011 ; Fleischmann et Phalet 2012 ; Hamid 2011 ; Kashyap et Lewis 2012). Longtemps, rares ont été les études sur les jeunes migrants qui mettaient l'accent exclusivement sur la religion, celle-ci étant plutôt mise en lien avec l'identité ethnique (Chong 1998 ; Eid 2003 ; Jacobson 1998 ; Kurien 2005 ; Yang 1999) ou avec les rapports de genre (Mushaben 2008 ; Ramji 2007). Plusieurs auteurs ont également abordé l'impact de la religion sur la santé physique et émotionnelle des jeunes et sur leurs comportements relatifs à la sexualité, les problèmes de délinquance ou de consommation

d'alcool (Abbas 2003 ; Nora et Andrea 2003 ; Regnerus 2003). Les études s'intéressent aujourd'hui davantage aux pratiques religieuses et à la religiosité des jeunes, en particulier de ceux fréquentant les lieux de culte ou des associations (Gurbuz et Gurbuz-Kucuksari 2009 ; Jouili 2009 ; Kim et Pyle 2004), ainsi qu'au processus de socialisation religieuse (Levitt, Barnett et Khalil 2010 ; Min et Kim 2005 ; Park et Ecklund 2007). Quelques recherches récentes abordent la question des jeunes et de la religion dans le champ du transnationalisme, dont celle de Maira (2008) qui s'est intéressée au rapport à la citoyenneté de jeunes musulmans d'origine sud-asiatique établis aux États-Unis.

Dans cet article, nous proposons de poursuivre cette piste de recherche en examinant le rapport à l'espace public et à la notion d'intégration de jeunes immigrants pratiquants qui résident à Montréal. L'étude repose sur deux recherches ethnographiques distinctes traitant de la religiosité de jeunes immigrants libanais de confession musulmane chiite et de jeunes pentecôtistes originaires de la République démocratique du Congo (RDC). Notre approche comparative démontre que, dans les deux cas étudiés, les discours sur l'intégration et le rapport à l'espace public diffèrent, et qu'ils sont fortement influencés par les représentations que les jeunes entretiennent concernant leur statut de minoritaire dans la société d'accueil. Si les deux groupes présentent un mode d'engagement fort dans la société locale, les pentecôtistes congolais ne conçoivent leur présence au Québec que dans le cadre d'une œuvre d'évangélisation visant à intégrer la société au sein d'une communauté chrétienne globale, tandis que les musulmans libanais pensent leur religiosité comme un vecteur d'intégration dans la vie québécoise, en particulier sur le plan politique. En ce sens, les pentecôtistes s'identifient à une communauté chrétienne pensée comme morale et moderne, tandis que les Libanais cumulent des identités locales en se déclarant à la fois québécois et libanais. Dans les deux cas, ces pratiques identitaires s'inscrivent dans des stratégies transnationales qui, pour les pentecôtistes, se déclinent le long de trajectoires migratoires déterminées par l'héritage colonial et la logique chrétienne et, pour les Libanais, s'organisent essentiellement autour d'un va-et-vient entre pays d'origine et société d'accueil.

Dans un premier temps, nous comparons les modes d'initiation à la religion chez les pentecôtistes et les musulmans ainsi que les activités sociales qui sont proposées aux jeunes dans des églises pentecôtistes et des centres chiites. Ces processus de transmission identitaire sont mis en lien avec les discours sur la société d'accueil et les modes de participation à la vie publique que les jeunes manifestent. Finalement, nous montrons que ces comportements politiques révèlent des définitions identitaires qui s'articulent autour de pratiques transnationales variées. En conclusion, le

mode d'engagement des deux groupes religieux étudiés nous amène à revisiter les notions de société d'accueil, d'espace public et d'intégration en pensant la diversité des expériences liées au transnationalisme comme autant de répertoires de styles de vie d'une catégorie mal connue de la jeunesse québécoise.

Selon le sociologue Victor Roudometov (2005), les pratiques transnationales des acteurs peuvent s'organiser selon trois plans différents : les espaces sociaux transnationaux où se construisent les interactions et les pratiques des acteurs répartis sur le globe, les champs sociaux transnationaux structurés par les relations que les individus entretiennent avec des institutions liées à différents pays et enfin les communautés transnationales que constituent les nouveaux immigrants établis dans les pays industrialisés. Steven Vertovec (1999) rappelle que les membres de ces communautés transnationales peuvent construire des identités multiples et développer des hybridités culturelles en lien avec leur contexte de vie. Dans le numéro spécial de la revue *Cultures & Conflicts* consacré aux « anonymes de la mondialisation », Jocelyne Cesari (1999) propose le terme de « réseau » pour décrire les relations horizontales, faiblement formalisées et coordonnées, que développent les acteurs individuels du transnationalisme. L'usage de la notion de réseau rend également compte des espaces de mobilisation au sein desquels, par delà les frontières, transitent des flux d'informations, de ressources, de valeurs, de significations et de pratiques sociales novatrices.

Si les études s'accordent sur l'incidence économique, mais aussi politique, sociale et culturelle que ces communautés peuvent avoir sur leur pays d'origine, la sociologue Peggy Levitt (2007) soutient que c'est surtout à travers les croyances et les pratiques religieuses, soit le maintien d'une vie rituelle, que les migrants entretiennent un réseau de relations interpersonnelles qui déborde leur pays de résidence. À cet égard, Stefania Capone (2010) rappelle que les pratiques religieuses transnationales peuvent exprimer des appartenances à des ensembles plus vastes que les groupes ethniques ou religieux d'origine, voire consacrer l'émergence de publics transnationaux, dans le cas de religions qui se veulent universalistes par exemple. Selon l'auteure, « l'étude des migrations et des religions transnationales ne peut [donc] pas se cantonner aux congrégations, mais [...] doit rendre aussi compte d'autres configurations, plus fluides et moins institutionnelles » (*ibid.* : 429). Nous verrons que, dans le cas des jeunes pentecôtistes congolais, le mode de vie local s'articule à un espace public global chrétien qui ne dépasse que rarement les limites de la communauté transnationale congolaise et francophone. Pour les jeunes musulmans libanais, l'expérience transnationale s'inscrit dans une dynamique de mobilité entre deux localités, la société d'origine et celle de résidence.

## **Les enquêtes**

### *Les jeunes pentecôtistes congolais*

La recherche sur les jeunes immigrants pentecôtistes a été menée auprès de dix congrégations pentecôtistes montréalaises dont les membres sont principalement issus d'Afrique francophone, en particulier de RDC. Des leaders des congrégations et une dizaine de jeunes recrutés au sein de ces organisations ont été interviewés, l'objectif étant de comprendre comment les leaders perçoivent leur rôle auprès des jeunes d'une part, et comment ils considèrent leur implication dans les églises d'autre part. Nous avons également observé les rituels hebdomadaires des églises en portant l'attention sur les sermons des pasteurs et sur la participation des jeunes ainsi que plusieurs activités sociales ou de transmission religieuse telles que des séminaires axés sur la question du mariage ou du choix du conjoint. Les églises répertoriées affichent divers profils en matière de gouvernance : soit le couple du pasteur fait figure de parents de substitution pour les jeunes, dont plusieurs sont séparés physiquement de leurs parents, rentrés au pays ou décédés, soit le pasteur célibataire entretient des relations de type amical avec ses membres. Bien que toutes les églises documentées manifestent des visées expansionnistes, elles maintiennent des liens cordiaux entre elles, les pasteurs et officiants rituels circulant d'une congrégation à l'autre. Les églises étudiées rassemblent majoritairement des femmes, souvent célibataires, dans la vingtaine ou la trentaine, ainsi que des jeunes, étudiants ou jeunes professionnels.

### *Les jeunes immigrants musulmans libanais*

Dans le cadre d'une recherche sur la transmission de la religion et le rapport au religieux des jeunes musulmans d'origines ethniques diverses, 20 entrevues ont été menées auprès de jeunes libanais chiites sur leurs itinéraires religieux et les mécanismes de transmission et de socialisation religieuses. Des leaders d'associations musulmanes ont aussi été rencontrés de façon formelle et informelle. Ces jeunes, qui se considèrent comme croyants et qui ont été recrutés en dehors des associations religieuses, se sont installés à Montréal avec leurs parents ; plusieurs membres de leur famille élargie se trouvent au Liban ou sont disséminés un peu partout dans le monde. Des observations participantes ont également été réalisées dans des mosquées et des centres islamiques chiites à Montréal ainsi que lors d'activités organisées par une association de jeunes chiites auxquelles participent régulièrement la majorité des personnes interviewées. Cette association, créée dans les années 1980 dans le but de favoriser les liens

entre les jeunes, propose des activités purement religieuses qui impliquent la participation des chefs religieux (ex. : souper à l'occasion de la fête du Prophète, conférence et souper lors du ramadan et de l'Achoura, *dou'a* [invocations], etc.), mais aussi des activités sociales (glissades, gala, pique-nique, cabane à sucre, patinage, etc.).

### *Convergences et divergences*

Les deux études se distinguent par leur angle d'approche des populations étudiées : l'enquête réalisée auprès des jeunes pentecôtistes a comme point de départ leur participation aux congrégations africaines, tandis que la recherche menée auprès des musulmans libanais chiites est davantage axée sur les individus. En dépit de ces différences méthodologiques, nous présentons dans les deux cas des jeunes immigrants dont le niveau de pratique est relativement élevé, ce qui ne signifie pas que leur discours ne peut pas être critique relativement à la religion ou à l'institution religieuse à laquelle ils adhèrent. Tant les jeunes musulmans libanais chiites que les jeunes pentecôtistes congolais sont arrivés au Québec à un jeune âge ou à l'adolescence. Ils sont dans la vingtaine et ne sont pas encore établis sur les plans professionnel et familial.

## **Les jeunes et la religion**

### *Initiation et transmission religieuse*

Dans le pentecôtisme, si le nouveau-né peut être accueilli dans la communauté au cours d'une cérémonie de présentation, celle-ci ne marque toutefois pas son adhésion au groupe. L'affiliation au pentecôtisme constitue une décision qu'il revient de prendre à l'individu seul. Le baptême par l'eau se fait habituellement à l'âge de raison, lorsque le jeune est capable d'accepter consciemment Jésus comme son sauveur. Le rituel est le signe public de la conversion du nouveau croyant. L'engagement dans la foi pentecôtiste relève donc autant pour les jeunes interviewés d'une démarche active de la part du croyant que d'un lien personnel et privilégié ressenti avec le divin. En témoignant périodiquement de cette expérience fondatrice du divin, les pentecôtistes réaffirment leur appartenance à la communauté. L'enseignement du savoir religieux est essentiellement assumé par les églises, qui organisent pour la plupart des écoles du dimanche (ECODIM) qui ont lieu pendant le sermon. Notons que la plupart des jeunes de notre enquête ont adhéré à l'église pentecôtiste par eux-mêmes, sans l'intermédiaire de leurs parents. Certains se sont convertis à Montréal. Pour les jeunes pentecôtistes d'origine congolaise, ces règles d'affiliation

religieuse centrées sur le choix autonome de l'individu tendent à limiter autant les principes d'autorité du leader religieux que ceux du lignage.

À l'inverse, l'islam considère que tout un chacun naît musulman, de sorte que l'affiliation religieuse ne relève pas d'un choix personnel, mais d'une reconnaissance de sa propre nature. La socialisation religieuse passe essentiellement par le lignage et, en contexte migratoire, les parents libanais chiites redoublent d'efforts pour transmettre les fondements de l'islam à leurs enfants. La plupart des personnes interviewées ont reçu une instruction religieuse et ont été encouragées à prendre part aux multiples activités religieuses, que ce soit à la maison ou auprès d'institutions musulmanes où certains disent avoir bénéficié d'un enseignement plus formel (classes de fin de semaine offertes à la mosquée, camps de jour pendant la période estivale, scoutisme). Les visites au Liban leur ont également permis de s'imprégner des principes religieux. Dans un contexte où ils se situent dans une position de minoritaires (un point sur lequel nous reviendrons plus tard), les jeunes musulmans font face à des situations non examinées par la tradition islamique qui les amènent à concilier les principes islamiques avec les valeurs de la société québécoise. Leurs interrogations, qui concernent surtout les frontières du licite et de l'illicite (Peuvent-ils porter des jeans? Peuvent-ils avoir des amis de l'autre sexe? Peuvent-ils écouter de la musique populaire?), trouvent des réponses auprès de diverses sources de connaissances: la famille, les chefs religieux, les livres religieux, les discussions avec d'autres jeunes musulmans, les conférences, les enregistrements d'hommes de foi, les associations religieuses ou Internet. Ces multiples voix viennent nuancer l'autorité des institutions traditionnelles, notamment en ce qui concerne la production d'un savoir islamique local (Van Bruinessen 2007).

### *Des activités sociales dédiées aux jeunes*

Dans les églises pentecôtistes comme dans les centres chiites répertoriés, ce sont les activités sociales qui attirent le plus les jeunes. La fréquence de ces activités vise autant à maintenir les jeunes dans la religion qu'à les éloigner du domaine de l'«illicite», dans le cas des musulmans, ou du «mondain», dans le cas des pentecôtistes. Dans les églises dont les effectifs le justifient, les jeunes de 12 à 21 ans sont intégrés dans un groupe appelé «ministère de la jeunesse» qui organise diverses activités à leur intention, en général le vendredi soir (concerts, visionnement de films) ou lors de fins de semaine spéciales (campings, etc.). Une des églises, qui mène une campagne de financement pour agrandir ses locaux, justifie son projet par la possibilité d'offrir un espace plus grand aux jeunes, et notamment une salle de billard. En fait, les églises donnent habituellement la



priorité à leur clientèle jeune et adolescente, qu'elles voient comme l'avenir de la congrégation, mais aussi comme une population particulièrement exposée aux difficultés et aux écueils de l'insertion dans le pays d'accueil (gangs de rue, obstacles sur le marché du travail). Aussi proposent-elles des activités telles que des rencontres de prières, des soirées de communions fraternelles, des spectacles et concerts de musique chrétienne afin d'encadrer les jeunes.

Pour les jeunes libanais chiïtes également, les activités religieuses ont toujours lieu dans l'un ou l'autre des lieux de culte chiïtes montréalais où se déroulent également des activités sociales (souvent organisées par l'Association des jeunes musulmans de Montréal) tout aussi nombreuses. Ces dernières comportent toujours un volet religieux, que ce soit la présence d'un chef religieux ou d'une pause pour la prière. L'association se fait un point d'honneur de véhiculer les bases du chiïsme et de sa pratique auprès des jeunes à l'aide de diverses activités dont, notamment, la projection d'un film au sous-sol d'une mosquée suivie d'une discussion avec le chef religieux. Par exemple, un des films portait sur un jeune aux prises avec des problèmes de délinquance et proposait des solutions religieuses à son désarroi. Un des membres actifs de l'association précise qu'il s'agit avant tout d'éviter que les jeunes ne soient tentés par des activités non autorisées (fréquenter un bar et y boire de l'alcool, entre autres).

### *Des espaces de sociabilité mobiles*

Pour les Libanais comme pour les Congolais, le secteur associatif constitue une ressource matérielle, symbolique et sociale primordiale qui offre des services dynamiques et bien organisés. Comme en RDC (Mossière 2012), les églises pentecôtistes congolaises constituent avant tout un espace de sociabilité pour leurs membres, quoiqu'elles n'intègrent pas de pratiques festives liées au pays d'origine et n'expriment pas d'attachement spécifique au continent africain, sauf par quelques modes d'expressivité quasi pré-réflexifs (musique). Les leaders aiment à présenter leurs églises comme « multiethniques », même si les membres sont pour la plupart d'origine africaine subsaharienne ou haïtienne. C'est la dynamique communautaire ainsi que l'effervescence rituelle, en particulier musicale, des lieux qui attirent les jeunes dans ces églises. Nombre d'entre eux s'organisent en chorales ou en groupes de musique. Certains réalisent même des tournées au sein d'autres églises ; d'autres sont chargés d'enregistrer les événements culturels sous format vidéo, de les mettre en ligne, d'entretenir les blogues de certaines églises plus actives et de gérer les interfaces radiophoniques avec des sites Internet. La forte composante multimédia des églises pentecôtistes reflète le mode de sociabilité de leur jeune clientèle. Elle est en

effet grandement imprégnée par les possibilités de communication synchrones offertes par les médias sociaux, notamment par la présence constante des jeunes sur la plateforme Facebook à l'aide des téléphones intelligents, dont la majorité est munie.

Chez les Libanais également, la dimension sociale des activités organisées par l'Association des jeunes musulmans de Montréal explique leur popularité. Outre le désir de s'informer sur leur religion, les jeunes apprécient y côtoyer d'autres jeunes, tout en échappant d'une certaine façon au contrôle des parents. Lors d'une soirée pour commémorer l'Achoura, plusieurs ont rapporté y assister dans le but de retrouver des personnes de leur âge. Nous avons vu ailleurs que les activités communautaires des musulmans libanais à Montréal s'organisent essentiellement au sein des lieux de culte (Fortin, LeBlanc et Le Gall 2008). Toutefois, contrairement aux églises pentecôtistes, où les jeunes constituent une clientèle majoritaire, les lieux de culte chiites musulmans demeurent principalement un lieu de rassemblement pour les familles, qui sont nombreuses à Montréal. Par ailleurs, les activités destinées aux jeunes sont surtout organisées par l'Association des jeunes musulmans, qui les diffuse via sa page Facebook et son site Internet ainsi que par des courriels envoyés à ses membres.

Si le lieu de culte constitue un point de référence central, les jeunes interviewés disent fréquenter plusieurs mosquées ou églises. Chez les Libanais, la mobilité entre mosquées dépend généralement de la proximité géographique du lieu de culte, mais aussi de la langue utilisée dans les discours (arabe classique ou non) ainsi que des différences culturelles entre leaders libanais, irakiens ou iraniens. La mosquée irakienne, qui dessert essentiellement la population libanaise, est généralement appréciée, et ce, bien que plusieurs notent des différences marquées avec les mosquées libanaises, notamment en ce qui concerne la mixité.

Les jeunes pentecôtistes rencontrés affichent la même flexibilité quant à leur lieu de culte : la plupart se disent fidèles à une église, généralement celle qui les a accueillis à leur arrivée au Québec, tout en participant à certains rituels et activités spéciales organisés par d'autres congrégations. C'est généralement leur réseau d'amis qui leur fait découvrir de nouvelles églises où ils choisissent de se rendre certains dimanches, en fonction du charisme de l'officiant rituel prévu – notamment si celui-ci provient de l'étranger – ou selon la thématique de l'activité, celle traitant des relations amoureuses remportant le plus de succès. Contrairement aux jeunes libanais, dont la religiosité s'inscrit dans une continuité familiale, l'adhésion au pentecôtisme chez les jeunes vise souvent à s'affranchir de la socialisation première transmise par le lignage. Nous reviendrons sur ce point dans la prochaine section.

## Les jeunes, la religion et la participation publique

En arrivant au Québec, les Congolais, tout comme les Libanais, endossent le statut du minoritaire et se voient confrontés aux possibles expériences de discrimination qui en découlent (Renaud, Germain et Leloup 2004). Alors que l'affiliation musulmane héritée par les Libanais les place dans une situation doublement minoritaire et stigmatisante, les Congolais semblent vouloir inverser leur statut en adoptant et en affichant une identité chrétienne à laquelle ils associent les attributs de la modernité et du néolibéralisme de leur pays d'accueil. Ainsi, les expériences et les discours relatifs au statut de minoritaire se déclinent de façon variable pour les jeunes musulmans chiites et pour les jeunes pentecôtistes congolais.

### *Des expériences et représentations de la condition de minoritaire*

De façon historiquement inédite (Cesari 2004), les musulmans établis dans les pays occidentaux se trouvent dans une situation de minoritaire, une condition que renforce l'obédience chiite de nos répondants. Dans ce contexte, s'ils se définissent comme musulmans, les jeunes libanais chiites interviewés se présentent également selon les référents locaux. Ils se décrivent comme étant à la fois « libanais d'origine » et « québécois ». Tout en se disant profondément attachés au Québec, ils revendiquent fortement leurs origines libanaises et n'y voient aucune contradiction, comme en témoigne Dodo (19 ans, au Québec depuis l'âge de 3 ans) : « *Oui, je suis libanaise! Même si je vis au Québec! Je me considère comme québécoise aussi parce que j'aime bien les traditions québécoises aussi, mais je reste avec l'identité libanaise.* » En plus d'avoir passé les premières années de leur vie au Liban, c'est aussi le pays de leurs ancêtres, où ils ont « leurs racines », comme l'exprime Nabil (20 ans, au Québec depuis l'âge de 2 ans) :

*Même si je me disais que je veux devenir québécois, que je m'applique à devenir québécois, je vais toujours dire que je suis d'origine libanaise. Parce que, même si je peux faire n'importe quoi, je suis né au Liban, mes parents sont nés au Liban, mes grands-parents sont nés au Liban. On ne peut pas nier son origine.*

Parce qu'ils ont grandi au Québec, ils se considèrent comme québécois, mais aussi comme montréalais ou canadiens, selon les cas. Si quelques-uns n'excluent pas la possibilité de retourner vivre au Liban un jour, ils déplorent les conditions de vie qui y prévalent, de sorte que la plupart envisagent leur avenir au Québec et s'engagent concrètement dans la société québécoise. Ainsi, certains jeunes s'impliquent bénévolement dans

différents organismes, une pratique encouragée par les leaders religieux lors de leurs prêches. En plus de s'investir personnellement dans la communauté chiite libanaise, Ali (25 ans, au Québec depuis l'âge de 7 ans) juge essentiel de contribuer à l'épanouissement de la société québécoise puisque, selon lui, un bon musulman est celui qui fait passer les intérêts de sa collectivité avant ses propres intérêts: « *Quelqu'un qui va rester ancré à ne travailler que pour les intérêts du Liban, ou des musulmans, à mes yeux, ce n'est pas nécessairement un bon musulman. On est dans la société québécoise: il faut amener sa contribution dans la société québécoise.* » Plusieurs jeunes sont également membres de partis politiques, et certains y militent activement.

À l'inverse des Libanais, les jeunes pentecôtistes se définissent rarement selon leur origine ethnique ou selon la couleur de leur peau, ces référents qui leur apparaissaient significatifs avant leur conversion étant amplement dépassés par leur nouvelle identité religieuse. Comme l'observe Sarah Demart (2008) auprès de pentecôtistes d'origine congolaise en Belgique, la mobilisation de la ressource chrétienne permet de surmonter les stigmates attribués à la condition de minoritaire et de transformer l'expérience d'immigration en un « combat pour l'intégration ». L'affiliation chrétienne situe alors les croyants dans une communauté décrite comme universelle et qui se veut englobante, tout en délimitant de nouvelles frontières sociales. Claudette, une jeune femme arrivée au Québec à l'adolescence, oppose les expériences de discrimination passées à sa vision du monde actuelle: « *Maintenant, je ne vois plus "celui-ci est noir et celui-là est blanc". Nous sommes tous des êtres humains au service de l'œuvre de Dieu. [...] Mais tu dois être baptisé... Il faut faire la différence entre ceux qui sont baptisés et les autres.* » Tandis que les jeunes chiites libanais évoquent leur origine libanaise avec fierté, les Congolais entretiennent un sentiment d'appartenance relativement mitigé envers leur pays d'origine, que la plupart ont d'ailleurs quitté à un très jeune âge et où ils ne retournent que rarement, voire jamais, faute de moyens ou de liens familiaux sur place. La majorité des jeunes Congolais pentecôtistes considèrent la RDC comme un pays chaotique, embourbé dans des logiques coutumières et tribales, par opposition à la modernité qu'ils associent au développement occidental et au sein de laquelle la majorité souhaite s'inscrire, s'intégrant ainsi dans le groupe majoritaire. En ce sens, la conversion au christianisme constitue une stratégie d'adhésion aux valeurs modernes et néolibérales de la société d'accueil. L'individualisme véhiculé par le pentecôtisme permet par exemple d'échapper à la contrainte communautaire et d'accéder à une éventuelle mobilité sociale et économique, mobilité qu'encouragent d'ailleurs grandement les sermons des pasteurs. Paradoxalement, les jeunes apprécient également la

forte solidarité communautaire qui caractérise la vie de l'Église et qui leur semble moins contraignante que celle du lignage. De fait, les différenciations entre membres s'articulent autour du référent générationnel. En effet, les aînés parlent parfois mal le français et reproduisent certains traits culturels du pays d'origine (vêtements traditionnels, pratiques matrimoniales), tandis que les jeunes maîtrisent mieux les compétences nécessaires au fonctionnement dans le pays d'accueil (langue, technologie) et adhèrent plus facilement au discours normatif véhiculé par l'Église, qui semble relativement moderne comparativement au contexte congolais.

Pour beaucoup de jeunes, les églises constituent une option à l'autorité traditionnelle des aînés, moins légitime à leurs yeux que l'autorité morale des leaders religieux, particulièrement en ce qui a trait aux règles matrimoniales. Ces leaders négocient habilement entre le discours chrétien (monogamie, mariage fondé sur le libre consentement des partenaires) et la transmission de certaines valeurs et pratiques liées au pays (sens de la famille, respect des aînés, paiement de la dot à la famille de la fiancée). Ils jouent parfois également le rôle de médiateur entre les jeunes et leurs parents. D'ailleurs, pour les jeunes libanais comme pour les jeunes pentecôtistes, les caractéristiques du leader, son charisme et sa capacité à faire des liens entre le vécu des jeunes et les réalités de l'insertion dans la vie québécoise ont une grande incidence sur leur niveau de participation aux activités de la mosquée ou de l'église, comme l'explique Dodo: «*Nous, les jeunes, on a besoin de quelqu'un qui parle un peu comme nous, quelqu'un qui parle le français parce qu'on n'est pas trop bon en arabe, quelqu'un qui connaît nos préoccupations. Pas quelqu'un qui est venu du Liban, [...] qui va mesurer les choses selon ses critères, qui se basent sur ce qui était présent à son époque au Liban.*» Les jeunes pentecôtistes, quant à eux, attribuent une grande légitimité à de nouvelles figures d'autorité dont le potentiel charismatique s'exprime par des appellations autoproclamées de «*prophètes*» ou d'«*apôtres*», et dont les possibilités de circulation globale au sein des réseaux pentecôtistes témoignent des compétences religieuses autant que des capacités à s'approprier l'espace transnational (Mossière [à paraître]). Le discours que ces leaders portent sur la société d'accueil influence donc beaucoup la vision que les jeunes ont du Québec et leur mode de participation dans la vie publique.

### *Des discours sur la société d'accueil*

Les jeunes libanais chiites comme les jeunes pentecôtistes congolais entretiennent leur propre vision de leur place au Québec: si les premiers souhaitent être reconnus comme partie prenante de la société d'accueil (en insistant sur la possibilité d'être à la fois musulman et québécois), les

seconds espèrent y participer en ayant accès à une certaine mobilité sociale et économique. Ces projets se reflètent dans les propos des chefs religieux, qui mettent l'accent sur la nécessité de s'intégrer et encouragent les jeunes à persévérer sur le plan scolaire et à poursuivre des études universitaires. Les imams insistent régulièrement sur l'importance pour les membres de s'impliquer activement dans leur milieu et recommandent vivement d'aller voter en période d'élection. Dans le but d'informer la communauté chiite, des représentants des différents partis politiques sont régulièrement invités par les mosquées ou centres islamiques à présenter et à débattre leur plateforme électorale. Le désir de changer les mentalités afin que les musulmans trouvent une place dans la société québécoise teinte également les activités de l'Association des jeunes musulmans de Montréal et des institutions religieuses, alors qu'un de leurs objectifs est de faire connaître l'islam à la population québécoise. L'Association des jeunes libanais musulmans, en collaboration avec les institutions religieuses, planifie régulièrement des activités pour favoriser un dialogue avec la population québécoise. Par exemple, lors d'une soirée pour commémorer la naissance de Fatima al-Zahra, la fille du prophète Mahomet, qui a eu lieu dans un des centres islamiques, les jeunes ont organisé une conférence sur les femmes et l'islam pour des étudiants d'une université montréalaise afin de « *se faire connaître auprès des Québécois et de briser certains préjugés* » (un des organisateurs de la soirée). Quelques jeunes filles ont ainsi témoigné devant la Commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables afin de présenter une image différente des musulmanes, tandis que d'autres se sont jointes au groupe de femmes voilées qui s'est rendu à Hérouxville pour dialoguer avec des élus et des citoyens aux lendemains de l'adoption, en 2007, d'un code de vie par cette municipalité.

Lorsque les jeunes s'engagent activement sur la place publique, ils le font souvent en tant que musulmans, si bien que, curieusement, le désir marqué de revendiquer leur citoyenneté renforce leurs croyances et pratiques religieuses. En ce sens, Nana (22 ans, au Québec depuis l'âge de 2 ans) insiste sur l'importance de projeter une image de soi positive : « *Grâce à tes croyances, tu peux faire face aux préjugés. Si tu ne crois pas, si tu ne pratiques pas, si tu ne sens pas qu'elles sont importantes pour toi, tu ne peux pas convaincre ou montrer l'image [en laquelle] tu crois vraiment.* »

Si les efforts investis par les jeunes musulmans dans la société d'accueil visent à changer l'image des musulmans et à revendiquer leur appartenance au Québec, les jeunes pentecôtistes se sentent davantage dotés de la mission de moraliser leur société de résidence et de l'englober dans l'univers moral chrétien. En effet, bien qu'ils considèrent leur identité

chrétienne comme en adéquation avec le mode de fonctionnement de la société d'accueil, les jeunes pentecôtistes demeurent conscients que le pentecôtisme n'y est pas majoritaire; ce pourquoi leur participation sur la place publique comporte essentiellement des visées d'évangélisation. La plupart jugent d'ailleurs les mœurs québécoises relativement éloignées de la vérité chrétienne et se dissocient donc des valeurs qui y sont véhiculées. Par exemple, le système d'éducation est perçu comme étant trop permissif; les jeunes seraient pourvus d'un excès de liberté qui les dessert. Le fort taux de suicide qui sévit au sein de cette population dans la province est à ce propos très souvent évoqué. Par conséquent, les leaders religieux préconisent non seulement de se préserver de l'influence du monde non chrétien, mais aussi de diffuser autant que possible la morale chrétienne afin de contribuer à modifier les comportements moraux et les modèles sociaux. Ainsi, plusieurs jeunes rapportent participer à des veillées mensuelles dans le but de prier pour la société québécoise. Parce que les pentecôtistes perçoivent les Québécois comme une population ayant un criant « besoin du Seigneur », leur engagement s'étend également à la place publique. Dans une église congolaise implantée à Montréal depuis une Assemblée Chrétienne de la Parole Vivante de Montréal (ACPVM) –, certains jeunes accompagnent la femme du pasteur pour prier dans les hôpitaux, tandis que d'autres mettent sur pied des œuvres charitables à Noël ou organisent du bénévolat dans des centres communautaires. Les stratégies d'évangélisation développées par les jeunes font partie de la quotidienneté de leur vie sociale, en particulier dans le milieu scolaire ou dans le milieu de travail. Ainsi, un jeune congolais particulièrement conscient de sa mission nous confiait son objectif: « *Une personne sauvée par semaine, c'est bien!* »

Bien que les deux groupes que nous avons étudiés constituent des minorités au Québec, tant en ce qui concerne la confession religieuse que l'origine ethnique, les jeunes de ces groupes développent des stratégies bien différentes pour contourner cette condition. Dans le cas des Libanais chiites, la perception du statut de minoritaire explique autant l'attachement au pays d'origine que la nécessité de participer civiquement à la société d'accueil pour y faire entendre leurs voix. La possibilité et l'efficacité de ces formes de revendication identitaire proviennent de la forte dynamique associative de ce groupe, d'où naît le désir de changer l'image des musulmans. Dans le cas des pentecôtistes congolais, les jeunes s'identifient avant tout à leur affiliation chrétienne, ce qui leur permet de dépasser leur expérience de minoritaire, laquelle est essentiellement liée à leur origine ethnique. S'ils conçoivent leur présence dans la société d'accueil selon des frontières morales d'inclusion et d'exclusion strictes, ils n'en participent pas moins à l'espace public dans le cadre d'une mission

d'évangélisation. Ces deux types de discours et de pratiques identitaires traduisent des modes d'appartenance qui dépassent les frontières locales. Les formes de transnationalisme qui en découlent répondent à des logiques distinctes que détermine en grande partie le contexte politique; chacune révèle de nouvelles approches de la citoyenneté.

## **Des pratiques transnationales**

Dans les deux groupes étudiés, la dimension transnationale de la religiosité repose sur l'usage des moyens technologiques, qui constituent autant un outil de transmission des informations qu'un espace virtuel de rassemblement et d'échanges. Pour les jeunes pentecôtistes, la présence de ces technologies joue un rôle central dans l'attraction que peuvent exercer les églises à leur endroit ainsi que dans l'agentivité et l'autonomie dont ceux-ci font preuve dans leur parcours de religiosité, lequel est alors initié par des réseaux amicaux chrétiens, souvent transnationaux.

Les jeunes libanais, quant à eux, se tournent régulièrement vers des sites Internet religieux gérés par des chiites (libanais, irakiens ou iraniens) afin d'obtenir des réponses sur divers thèmes à caractère social ou religieux, ou pour connaître l'opinion de figures religieuses chiites importantes.

Pour les jeunes libanais chiites, les liens au pays d'origine revêtent plusieurs formes: tous les jeunes conservent un contact intense et régulier avec la famille au Liban, en particulier lors des fêtes et cérémonies religieuses. Ils y retournent régulièrement en vacances, seuls ou accompagnés de membres de leur famille. Les jeunes sont également préoccupés par les événements qui touchent le Liban, notamment sur le front israélien. Nombreux sont ceux qui prennent part chaque année à Montréal aux festivités entourant l'anniversaire de la libération du Liban, qui a eu lieu en mai 2000. Cette célébration marque le retrait de l'armée israélienne du sud du Liban, une région dont sont originaires un grand nombre de familles. Les tensions politiques qu'a connues le Liban au cours des dernières années en ont conduit plusieurs à retourner au pays, en 2009, afin de prendre part aux élections législatives. Plusieurs ont aussi participé aux nombreuses marches dans les rues de Montréal lors de l'opération militaire israélienne menée dans la bande de Gaza, en 2008. En plus de souligner annuellement la libération du Liban, Raghida (18 ans, au Québec depuis l'âge de 2 ans) affirme avoir été présente à toutes les manifestations organisées contre les bombardements: «*Parce que c'est important pour moi. C'est le minimum que je puisse faire; je ne peux pas aider autrement.*» Son lien avec le Liban est surtout familial; d'ailleurs, elle dit regretter ne pas avoir plus de parents à Montréal.



Bien souvent, les leaders religieux mettent à profit les cérémonies religieuses, en particulier celle de l'achoura, qui commémore le massacre de l'imam Husayn et sa famille. Les leaders utilisent ce symbole de la lutte contre l'oppression et les injustices dans le chiïsme pour parler à leurs fidèles de la situation politique au Liban. De nombreux jeunes assistent aussi aux cérémonies religieuses de cheikhs libanais invités par leurs homologues montréalais. Le lien transnational avec le pays d'origine est non seulement maintenu dans le cadre d'un dialogue interreligieux qui rassemble des imams chiites et sunnites, mais aussi grâce à l'accueil de personnalités politiques libanaises, comme le consul général ou des ministres libanais, dont se chargent les leaders religieux. Enfin, les jeunes interviewés participent à différentes activités culturelles libanaises non confessionnelles (festivals, fête d'indépendance du Liban, etc.). Si les réseaux des jeunes se déploient au-delà des frontières de leur pays d'origine, ils demeurent restreints au Machreck. Bien entendu, leur lien à la région se manifeste également à travers leur identité musulmane, et plus spécifiquement chiite.

Les jeunes pentecôtistes congolais affichent également un parcours transnational qui, outre le pays d'origine, inclut cependant plusieurs étapes: la majorité a quitté la RDC à un jeune âge, certains étant nés à l'étranger; ils ont par la suite généralement vécu plusieurs années dans un pays européen francophone (France, Suisse, Belgique) avant d'immigrer au Québec qui, pour certains, ne représente pas nécessairement une destination finale. Quelques-uns envisagent de partir plus vers l'ouest en quête de travail et, parfois, pour y apprendre l'anglais. Leurs familles sont souvent disséminées dans plusieurs pays, voire continents, et la fréquence de leurs voyages vers l'Europe n'a de limites que le niveau de leurs ressources financières. Peu d'entre eux se disent toutefois intéressés à revenir au pays d'origine en visite, et encore moins définitivement, leur sentiment d'appartenance y étant relativement faible. Cette forte propension au transnationalisme s'inscrit par ailleurs dans le courant actuel du pentecôtisme, axé sur la notion de charisme des leaders et sur la circulation de jeunes figures apostoliques, prophétiques et d'autres officiants rituels organisés en réseaux (Mossière et LeBlanc [à paraître]).

Voyons comment cette dynamique transnationale se manifeste dans le cas de Stéphanie, une jeune femme de 26 ans d'origine congolaise. D'une mère issue de RDC et d'un père du Congo-Brazzaville, Stéphanie a suivi celui-ci dans ses divers lieux d'étude: née à Paris, elle a vécu en Russie avant de revenir au Congo-Brazzaville, puis en RDC. En 1997, elle arrive au Québec, où son père décide de faire émigrer ses enfants dans le but de fuir les troubles politiques. Par la suite, il rentre lui-même au pays, où sa femme était restée. Parmi les seize frères et sœurs de Stéphanie, dix

sont établis au Canada, les autres étant répartis entre l'Europe et l'Afrique. Stéphanie est née catholique, religion de sa mère, qui s'est par la suite convertie à l'islam. C'est d'abord en RDC qu'elle est attirée par une église pentecôtiste, en partie parce qu'elle peut y jouer de la batterie. Une fois au Québec, elle est invitée par une connaissance à l'ACPVM, qu'elle fréquente sans vraiment se convertir. Elle s'attache surtout au couple du pasteur, qui veille sur elle lorsque son père rentre en RDC, allant jusqu'à lui fournir l'argent pour acheter sa passe d'autobus. Stéphanie décide ensuite de passer un an à Vancouver pour apprendre l'anglais. Là, elle s'affilie à une église pentecôtiste où elle décide d'accepter Jésus comme son sauveur. Elle se sent alors investie d'une mission auprès de ses coreligionnaires, mission pour laquelle Dieu l'aurait pourvue de dons particuliers (prophétie, entre autres). De retour à Montréal, elle revient à l'ACPVM davantage par loyauté que par attrait réel. Elle s'intéresse davantage aux sermons pentecôtistes qui circulent sur Internet en provenance de diverses régions du monde – elle a d'ailleurs participé à quelques « conventions » d'envergure aux États-Unis. Se sentant investie du devoir d'aider son prochain, Stéphanie crée une association assortie d'un blogue, spécialement destinée aux jeunes femmes en quête d'identité. À l'aide de mots simples, faisant subtilement allusion à Dieu, elle tente d'aider les jeunes filles à retrouver l'estime de soi, en particulier dans leurs relations amoureuses, avec les valeurs familiales toujours présentes en filigrane. Si elle se dit chrétienne, elle s'engage autant auprès des jeunes des églises que des jeunes non chrétiens de son environnement d'accueil. Par ailleurs, ses activités sociales ne représentent pas pour elle un mode d'insertion dans la société québécoise. À l'intersection entre engagement dans l'espace public québécois et insertion dans les milieux pentecôtistes congolais, ses stratégies de sociabilité attestent davantage d'un transnationalisme vécu comme un mode de vie typiquement africain, auquel le pentecôtisme octroie légitimité et matérialité.

Si un tel transnationalisme emprunte les canaux historiques communs liés à la francophonie et à l'ethnicité, il ne signifie cependant pas le maintien d'un lien fort avec le pays d'origine, dont beaucoup ne maîtrisent pas les langues vernaculaires. Les pratiques des jeunes pentecôtistes s'inscrivent dans une logique de déterritorialisation reposant sur le dynamisme de réseaux sociaux qui, sans créer de liens forts entre les individus, contribuent à aménager un espace de mobilisation et d'appartenance commun autour de l'identité chrétienne et de sa vocation missionnaire.

Les différences que nous observons entre les pratiques transnationales des jeunes pentecôtistes et celles des jeunes chiites nous amènent à conclure que, selon la terminologie proposée par Roudometov (2005), les premiers contribuent à la création d'un espace de moralité transnational

qu'ils visent à étendre en agissant sur le local, tandis que les seconds constituent davantage une communauté transnationale fondée sur les relations que nouent les Libanais installés de part et d'autre de l'Atlantique. Cependant, cette dynamique différenciée participe également d'une conjoncture globale largement façonnée par certaines idéologies que Glick Schiller (2005) qualifie d'impérialistes. L'anthropologue, qui récuse le recours à un « nationalisme méthodologique » pour comprendre les phénomènes de transnationalisme, propose de tenir compte des forces sociales et politiques qui forgent le champ social transnational. Les différences que nous percevons entre les jeunes chiites et les jeunes pentecôtistes pourraient donc s'articuler, d'une part, à un fondamentalisme chrétien directement alimenté et soutenu par le système nord-américain qui se diffuse avec succès dans les pays du Sud, et à fortiori en Afrique, et, d'autre part, à une islamophobie rampante depuis le 11 septembre 2001, qui oblige les musulmans résidant en Occident à négocier leur identité et leur place dans un contexte d'hostilité publique et médiatique. Si, dans le premier cas, les liens transnationaux sont catalysés par un paradigme néolibéral qui présente la projection des individus et des collectivités dans la sphère globale comme un comportement souhaitable, dans le second cas, les expériences de discrimination et de stigmatisation vécues au pays de résidence, auxquelles fait écho la situation géopolitique de la région d'origine, justifient en partie le maintien d'un vif sentiment de solidarité avec le Liban, tout comme le fort engagement politique dans la société québécoise.

## Conclusion

Puisqu'ils sont porteurs d'un double statut de minorité – ethnique et religieuse –, leur catégorie générationnelle, en particulier la précocité de l'arrivée au Québec, permet aux jeunes pentecôtistes et aux jeunes chiites de nos enquêtes de développer les compétences sociales et culturelles nécessaires à leur présence dans l'espace public. Leur maîtrise du français ainsi que des outils technologiques leur donnent accès à des espaces sociaux qui dépassent les frontières de la communauté religieuse et les dotent d'un rôle de médiation entre leur communauté, religieuse et culturelle d'une part, et l'espace public, voisinage et milieux de vie de proximité d'autre part. Ainsi, la plupart des jeunes rencontrés font preuve d'un engagement actif dans la quotidienneté de leur expérience québécoise, les jeunes chiites à des fins de sensibilisation de l'opinion publique permettant une forme de dialogue social et les jeunes pentecôtistes dans un but d'évangélisation visant un englobement du local dans un univers global.

Pour les jeunes croyants pratiquants que nous avons rencontrés, le rapport à l'espace public est nettement lié au statut qui est attribué à la

variable religieuse, et en particulier à leur confession propre. Par conséquent, leur rapport à la société d'accueil est façonné par les possibilités d'expression et de reconnaissance de leur identité religieuse qu'ils y trouvent. Les aspirations et positionnements exprimés par ces jeunes croyants invitent donc à repenser le rôle de la religion dans l'espace public, non dans un sens d'exclusion systématique, mais dans un sens d'ouverture à l'Autre que rendent désormais nécessaire autant que souhaitable les profils « pratiquant » et « croyant » de plus en plus divers, et non moins réels et engagés, de la jeune génération de Québécois. À cet égard, nos données contredisent l'image véhiculée dans les médias à l'effet que la religion constituerait un frein à l'intégration des immigrants. Elles appuient au contraire les travaux récents qui soulignent le rôle de la religion, et en particulier des associations religieuses, comme ressource dans l'intégration des migrants (Grundel et Maliepaard 2012 ; Levitt 2008).

Par ailleurs, le profil migratoire des jeunes interrogés ainsi que les diverses expériences sociales et politiques forgées par des tendances globales (islamophobie, diffusion du fondamentalisme chrétien) donnent lieu à des pratiques transnationales de formes variées, dont notre étude a montré les possibilités d'articulation avec l'objectif d'insertion dans le paysage social québécois. Quelles que soient leurs motivations, ces pratiques transnationales semblent désormais liées à l'expérience migratoire et justifient une compréhension de l'espace public qui tiendrait compte de tendances plus globales (pressions vers la laïcisation, résurgence des identités nationales, etc.). Ces tendances favorisent ou entravent le maintien de liens sociaux, religieux ou politiques qui se déploient au-delà du national.

La notion de flexibilité est de plus en plus évoquée dans les discussions sur les nouvelles formes de citoyenneté induites par le transnationalisme (Maira 2008 ; Ong 1999). Il nous semble que celle de l'« intégration » (envisagée, et socialement acceptée) devrait également afficher une certaine souplesse qui tiendrait compte, non sans garde-fous, des constructions et projets identitaires de plus en plus complexes des individus qui s'insèrent dans le tissu social et politique québécois.

## **Bibliographie**

- Abbas, T., 2003. « The Impact of Religio-Cultural Norms and Values on the Education of Young South Asian Women », *British Journal of Sociology of Education*, vol. 24, n° 4, p. 411-428.
- Capone, S., 2010. « Religions "en migration" : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, vol. 4, n° 56, p. 235-259.
- Cesari, J., 2004. *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, La Découverte.

- Cesari, J., 1999. « Le multiculturalisme mondialisé : le défi de l'hétérogénéité », *Cultures & Conflits*, n°s 33-34, p. 5-23.
- Chong, K. H., 1998. « What it Means to be Christian: The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary among Second-Generation Korean Americans », *Sociology of Religion*, vol. 59, p. 259-286.
- Demart, S., 2008. « Le "combat pour l'intégration" des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, n° 3, p. 147-165.
- Eid, P., 2003. « The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 35, n° 2, p. 30-60.
- Field, C. D., 2011. « Young British Muslims since 9/11 : a Composite Attitudinal Profile, Religion », *State and Society*, vol. 39, n°s 2-3, p. 159-175.
- Fleischmann, F. et K. Phalet, 2012. « Integration and Religiosity among the Turkish Second Generation in Europe: A comparative Analysis across Four Capital Cities », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n° 2, p. 320-341.
- Fortin, S., M. N. LeBlanc et J. Le Gall, 2008. « Entre la oumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal », *Diversité urbaine*, vol. 8, n° 2, p. 99-134.
- Glick Schiller, N., 2005. « Transnational Social Fields and Imperialism. Bringing a Theory of Power to Transnational Studies », *Anthropological Theory*, vol. 5, n° 4, p. 439-461.
- Grundel, M. et M. Maliepaard, 2012. « Knowing, Understanding and Practising Democratic Citizenship: an Investigation of the Role of Religion among Muslim, Christian and Non-Religious Adolescents », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n° 12, p. 2075-2096.
- Gurbuz, M. E. et G. Gurbuz-Kucuksari, 2009. « Between Sacred Codes and Secular Consumer Society: The Practice of Headscarf Adoption among American College Girls », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 29, n° 3, p. 387-399.
- Hamid, S., 2011. « British Muslim Young People: Facts, Features and Religious Trends », *Religion, State and Society*, vol. 39, n°s 2-3, p. 247-261.
- Jacobson, J., 1998. *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London, New York, Routledge.
- Jouili, J., 2009. « Negotiating Secular Boundaries: Pious Micro-Practices of Muslim Women in French and German Public Spheres », *Social Anthropology*, vol. 17, n° 4, p. 455-470.
- Kashyap, R. et V. A. Lewis, 2012. « British Muslim Youth and Religious Fundamentalism: a Quantitative Investigation », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n° 2, p. 1-24.
- Kim, H. H. et R. E. Pyle, 2004. « An Exception to the Exception: Second-Generation Korean American Church Participation », *Social Compass*, vol. 51, n° 3, p. 321-333.
- Kurien, P. A., 2005. « Being Young, Brown, and Hindu: The Identity Struggles of Second-Generation Indian Americans », *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 34, n° 4, p. 434-469.
- Lamarre P. et S. Lamarre, 2009. « Montréal "on the move": Pour une approche ethnographique non statique des pratiques langagières des jeunes multilingues », in T. Bulot (dir.), *Formes & normes sociolinguistiques. Ségrégations et discriminations urbaines*. Paris, L'Harmattan, p. 105-134.

- Levitt, P., 2008. « Religion as a Path to Civic Engagement », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, n° 4, p. 766-791.
- Levitt, P., 2007. *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York, The New Press.
- Levitt, P., M. Barnett et N. Khalil, 2010. « Learning to Pray: Negotiating Religious Practice across Generations and Borders », in K. Fog Olwig et M. Rytter (dir.), *Mobile Bodies, Mobile Souls*. Aarhus, Denmark, Aarhus University Press, p. 139-159.
- Maira, S., 2008. « Flexible Citizenship/Flexible Empire: South Asian Muslim Youth in Post-9/11 America », *American Quarterly*, vol. 60, n° 3, p. 697-720.
- Meintel, D., 2002. « Transmitting Pluralism: Mixed Unions in Montreal », *Canadian Ethnic Studies/ Études ethniques canadiennes*, vol. XXXIV, n° 3, p. 99-120.
- Meintel, D. et E. Kahn, 2005. « De génération en génération : identités et projets identitaires des Montréalais de la deuxième génération », *Ethnologies*, vol. 27, n° 1, p. 131-165.
- Mossière, G. [à paraître]. « Réseaux pentecôtistes, activités d'évangélisation et émotions partagées parmi des Congolais établis à Montréal : "un cosmopolitisme de charisme" ? », in Y. Fer et G. Fer (dir.), *Protestantisme évangélique et diversité culturelle*. Paris, L'Harmattan, coll. « anthropologie critique ».
- Mossière, G., 2012. « Chercher un avenir et trouver "la face de Dieu" : expériences de l'anomie et fragmentations des liens sociaux à Kinshasa », in M. N. LeBlanc et M. Gomez-Perez (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, p. 495-538.
- Mossière, G. et M. N. LeBlanc [à paraître]. « Pentecôtismes et religiosités contemporaines : une lecture par le charisme », *La Ricerca Folklorica*.
- Min, P. G. et D. Y. Kim, 2005. « Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S. », *Sociology of Religion*, vol. 66, n° 3, p. 263-282.
- Mushaben, J. M., 2008. « Gender, Hip Hop and Pop-Islam: the Urban Identities of Muslim Youth in Germany », *Citizenship Studies*, vol. 12, n° 5, p. 507-526.
- Nora, E. T. et G. G. Andrea, 2003. « He is Everything: Religion's Role in the Lives of Immigrant Youth », *New Directions for Youth Development*, vol. 100, p. 75-90.
- Ong, A., 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, Duke University Press.
- Park, J. Z. et E. H. Ecklund, 2007. « Negotiating Continuity: Family and Religious Socialization for Second-Generation Asian Americans », *The Sociological Quarterly*, vol. 48, n° 1, p. 93-118.
- Ramji, H., 2007. « Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims », *Sociology*, vol. 41, n° 6, p. 1171-1189.
- Renaud, J., A. Germain et X. Leloup (dir.), 2004. *Racisme et discrimination : permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- Regnerus, M. D., 2003. « Religion and Positive Adolescent Outcomes: A Review of Research and Theory », *Review of Religious Research*, vol. 44, n° 4, p. 394-413.
- Roudometov, V., 2005. « Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization », *Current Sociology*, vol. 53, n° 1, p. 113-35.
- Van Bruinessen, M., 2007. « Producing Islamic Knowledge in Western Europe: Discipline, Authority, and Personal Quest », in M. Van Bruinessen et S. Allievi (dir.),

*Producing Islamic Knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe.*  
New York, Routledge, p. 1-27.

Vertovec, S., 1999. « Conceiving and Researching Transnationalism », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 2, p. 447-462.

Yang, F., 1999. *Chinese Christian in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities.* University Park, PA, Pennsylvania State University Press.