Document généré le 26 avr. 2024 12:03

Diversité urbaine

Diversité Urbaine

Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal

Sylvie Fortin, Marie Nathalie LeBlanc et Josiane Le Gall

Volume 8, numéro 2, décembre 2008

Être musulman en Occident après le 11 septembre

URI : https://id.erudit.org/iderudit/000368ar
DOI : https://doi.org/10.7202/000368ar

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

Fortin, S., LeBlanc, M. & Le Gall, J. (2008). Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal. *Diversité urbaine*, *8*(2), 99–134. https://doi.org/10.7202/000368ar

Résumé de l'article

Au Québec, la migration croissante de musulmans donne à voir un islam pluriel. Néanmoins, depuis septembre 2001, la question identitaire se pose avec plus d'acuité pour les musulmans d'Amérique du Nord. Ce contexte couplé au maintien quotidien de liens hors du territoire local et à l'avènement de nouveaux acteurs internationaux favorisent un sentiment d'appartenir à une *oumma* universelle, appartenance non pour autant détachée d'un rapport au territoire local ou d'origine. À partir d'une recherche sur les pratiques sociales et rituelles de musulmans Libanais, Ouest-Africains et Maghrébins de Montréal, nous argumentons que la sociabilité de ces populations s'articule entre religion, ethnicité et culture. En examinant les pratiques communautaires ainsi que les dynamiques de transmission identitaire aux enfants et de définition des frontières symboliques des groupes, nous exposons la diversité des stratégies identitaires et réfutons la présence d'un islam essentialisé en contexte montréalais.

Tous droits réservés © Groupe de recherche diversité urbaine et CEETUM, 2008

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal

Sylvie Fortin
Marie-Nathalie LeBlanc
Josiane Le Gall

Résumé / Abstract

Au Québec, la migration croissante de musulmans donne à voir un islam pluriel. Néanmoins, depuis septembre 2001, la question identitaire se pose avec plus d'acuité pour les musulmans d'Amérique du Nord. Ce contexte couplé au maintien quotidien de liens hors du territoire local et à l'avènement de nouveaux acteurs internationaux favorisent un sentiment d'appartenir à une *oumma* universelle, appartenance non pour autant détachée d'un rapport au territoire local ou d'origine. À partir d'une recherche sur les pratiques sociales et rituelles de musulmans Libanais, Ouest-Africains et Maghrébins de Montréal, nous argumentons que la sociabilité de ces populations s'articule entre religion, ethnicité et culture. En examinant les pratiques communautaires ainsi que les dynamiques de transmission identitaire aux enfants et de définition des frontières symboliques des groupes, nous exposons la diversité des stratégies identitaires et réfutons la présence d'un islam essentialisé en contexte montréalais.

In Quebec, the increasing number of Muslim migrants provides a plural image of Islam. Nonetheless, since September, 2001, the question of identity has become a pressing one for Muslims in North America. This context, together with the daily maintenance of extra-local relations and the advent of new international actors, promote feelings of belonging to a universal *oumma*, a belonging, however, not detached from relations with the local or native territory. Drawing on a study of social and ritual practices of Lebanese, West African, and North African migrants in Montreal, we argue that the sociality of Muslim populations in Quebec is located at the intersection of religion, ethnicity, and culture. By examining community practices, the dynamics of identity transmission among children and that of symbolic group borders, we expose identity strategies' diversity, and refute the presence of an essentialized Islam in the Montreal context.

Mots clés : Migration, islam, stratégies identitaires, performativité, sociabilité, Montréal.

Keywords: Migration, Islam, identity strategies, performativity, sociality, Montreal.

Introduction

Au Québec, comme dans le reste du Canada, le rapport de la population à l'islam est relativement récent et détaché du caractère colonialiste qui teinte si fortement le contexte européen. Montréal est en fait un terrain d'observation privilégié, où se jouent des relations souvent nouvelles et où les rapports sociaux sont « in the making » (Meintel et Fortin 2002)[1]. L'Histoire n'est pas pour autant exempte d'événements catalyseurs, tels que les conflits au Proche et au Moyen-Orient, l'automne 2001 new-yorkais et, plus récemment, les débats québécois entourant la question des « accommodements raisonnables » dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor. Comme ailleurs, aux États-Unis et en Europe, les frontières symboliques entre musulmans et non-musulmans ont été renforcées ou créées là où elles n'avaient jusqu'alors que peu ou pas de portée sociale (Abdel Hady 2004; Haddad et Smith 2002; Renaud *et al.* 2002; Schmidt 2004)[2]. À l'instar des travaux d'Allievi (2003) auprès des musulmans d'Europe et l'étude de la formation de groupes ou du groupe en « devenir », nous pouvons dire qu'au fil de notre histoire récente le « groupe » musulman est « devenu », confondant pratiques culturelles, religieuses, appartenances ethniques et nationales.

Les processus d'identification sont inextricablement associés au collectif et à l'individuel, à l'ici et l'ailleurs. Le rapport au groupe est en mouvement, qu'il se définisse par le territoire, l'histoire ou la confession. La mobilité et la fluidité caractérisent à la fois les appartenances et les identités, qu'elles soient auto-assignées ou désignées (dans le sens d'identités *ascriptives*) à partir d'expériences migratoires diverses où les univers proches et lointains, parfois distincts parfois unis à travers les va-et-vient récurrents (tant réels que sous différentes formes de communications). Ces expériences contribuent à façonner des références identitaires composites, originales, que certains associent au cosmopolitisme (notamment Médam 1992; Tarrius 2000) et qui dépassent une logique d'appartenance à un seul territoire, voire deux. Plus largement, l'identification, comme processus, est imbriquée dans un rapport d'altérité (Augé 1999; Devereux 1972) et d'assignations sociales. Elle prend sens sur l'horizon de discriminations entre groupes, de classements sociaux et de déclassement (Sayad 1994), de pratiques d'inclusion et d'exclusion et dans l'établissement d'une frontière entre le « nous » et le « eux » (Gallissot 2000). Le rapport à l'autre, aux autres, est fondamental. Il s'agit d'un rapport social certes, mais aussi politique où sont en jeu une variété de ressources.

Au lendemain de septembre 2001, la question identitaire se pose avec plus d'acuité pour les musulmans en Amérique du Nord. Alors que les événements du 11 septembre ont eu des répercussions importantes dans la vie quotidienne des populations musulmanes aux États-Unis et au Canada (Cesari 2004; Helly 2004), la récente « démonisation » de l'islam et des musulmans par les médias occidentaux doit aussi être comprise à la lumière des répercussions de la révolution iranienne de 1979 (McDonough et Hoodfar 2005) et de l'émergence de nouveaux acteurs significatifs sur la scène internationale, tels que la station télévisée *Al Jazeera*. À Montréal, la présence de groupes musulmans est également imbriquée dans une articulation complexe entre, d'une part, l'idéologie canadienne du multiculturalisme et des droits humains et, d'autre part, le projet national québécois. En raison des demandes d'autodétermination du Québec depuis les années 1970, ses institutions politiques et culturelles se sont toujours débattues avec leur position équivoque de majorité au Québec et de minorité à l'intérieur du Canada (Anctil 1984; Meintel 1998). Une telle ambiguïté a un impact important sur les nouveaux arrivants. Elle encourage à la fois un modèle d'insertion culturelle à travers la langue et une dynamique distincte d'exclusion/inclusion basée sur l'origine ethnique ou panethnique et l'affiliation religieuse.

Bien que la présence de musulmans sur le sol québécois remonte à la fin du 19e siècle, elle est devenue plus significative dans les années 1975-1990, avec l'arrivée de nombreux ressortissants libanais fuyant la guerre et les difficultés économiques de leur pays d'origine. Cette migration musulmane s'est accélérée ces dernières années, notamment avec l'arrivée en grand nombre de populations du Maghreb et d'Asie méridionale. Deuxième religion en importance au plan numérique, l'islam est la religion qui s'accroît le plus rapidement au Québec (Statistique Canada 2004)[3]. Cette évolution est constante; l'Algérie, le Maroc, le Liban et le Pakistan – pays majoritairement musulmans – étant parmi les pays les plus représentés au sein de la nouvelle migration[4].

En plus de son implantation récente, la migration musulmane au Québec se caractérise par sa grande diversité. Le terme « migrant musulman » renvoie en effet à une population hétérogène selon des référents ethniques, nationaux et religieux. Principale ville d'installation au Québec, Montréal accueille des musulmans originaires de nombreux pays. Le caractère bilingue de la ville favorise l'établissement de migrants à la fois francophones (principalement originaires du Maghreb, du Liban,

de l'Égypte, de la Syrie et de pays francophones de l'Afrique de l'Ouest, dont le Mali, le Sénégal, la Guinée et la Côte d'Ivoire) et anglophones (notamment de l'Inde, du Pakistan et du Bangladesh).

Le fait de côtoyer des musulmans de différentes origines, parfois pour la première fois, entraîne chez ces migrants une prise de conscience d'un **pluralisme au quotidien** au sein de l'Islam. Par exemple, le partage de pratiques religieuses lors des grands moments de la religion musulmane (jeûne du ramadan, fêtes, etc.) peut favoriser une sociabilité ouverte au sein de mosquées pluriethniques. Ces contacts, couplés d'un sentiment d'exclusion ou de marginalisation produit, entre autres, par septembre 2001 (Cesari 2004; Helly 2004), mais aussi l'accès grandissant aux nouvelles technologies (Allievi 2003; Eickelman et Anderson 1999; Hoover et Lundby 1997) et le phénomène de la « parabole » (Bunt 2000; Grillo 2004; Lubeck 2002) favorisent le sentiment d'appartenir à une communauté universelle des croyants, la *oumma,* déterritorialisée et détachée d'un groupe, d'une culture donnée. Cette *oumma* deviendrait le vecteur commun d'une appartenance nouvelle à un collectif de croyants sans frontières, désethnicisé.

Dans cet article, nous soutenons que cette prise de conscience d'un Islam transnational, voire universel, ne se traduit pas pour autant par une diminution de l'appartenance à un Islam communautaire. Contrairement aux auteurs qui parlent d'un Islam déterritorialisé (Roy 2002; Eickelman et Piscatori 2004), détaché d'un rapport au lieu, aux appartenances nationales et ethniques, nous argumentons, à partir des données d'une recherche sur les pratiques sociales et rituelles de Libanais, d'Ouest-Africains et de Maghrébins à Montréal[5], que la sociabilité des populations musulmanes au Québec témoigne d'appartenances à la fois religieuses, ethniques et culturelles. Dans cette étude où nous avons abordé l'islam en tant que référent « ouvert »[6], pouvant conduire à une variabilité de comportements, mobilisés selon les contextes et où les relations sociales (et de pouvoir) conditionnent l'échange, nous avons traité des pratiques identitaires comme des processus et négociations (Cowan *et al.* 2001) relevant à la fois du local et du global (Hannerz 1996). Dans cette perspective, nous avons examiné plus spécifiquement les modalités de sociabilité, les enjeux des relations intragroupes et intergroupes ainsi que les stratégies identitaires. Les pratiques religieuses, culturelles et sociales s'y sont avérées intimement entremêlées au point où plusieurs interlocuteurs rencontrés au cours de cette recherche ne

les distinguent pas. S'ils le font, c'est dans l'instauration, volontaire ou non, d'une frontière interne au sein du groupe religieux. Mais ce référent musulman a-t-il préséance sur les autres formes d'identification? L'affiliation religieuse suffit-elle à elle seule pour se dire ou pour désigner le musulman? Et que faire de la diversification des provenances nationales des migrants musulmans à Montréal et plus largement en Amérique du Nord? Cette diversification serait, selon certains auteurs, en cause dans la « renégociation » identitaire (Mishalak et Saeed 2002; Naguib 2002; Schmidt 2002, 2004). La perception d'une homogénéité de pratiques associées au milieu d'origine (si tel était le cas) cèderait peu à peu la place à un constat de pluralisme au sein de l'Islam qui participerait, à son tour, à l'évolution des frontières internes aux groupes nationaux.

Nous discuterons précisément de cette imbrication de la religion et de l'ethnicité dans la construction identitaire des individus et des familles rencontrés à travers une analyse de l'activisme communautaire, de la transmission identitaire aux enfants et des frontières qu'érigent les groupes. Avant de présenter les données de la recherche, nous situerons notre argument à la lumière des débats actuels. Ensuite, les objectifs de la recherche et la méthodologie adoptée seront brièvement présentés ainsi qu'un descriptif sommaire de la population rencontrée. Nous engagerons par la suite une discussion sur cette articulation entre l'identité, le religieux et l'ethnicité en privilégiant une approche performative de la quotidienneté, des pratiques sociales et rituelles. Par approche performative, nous entendons un examen microsociologique des pratiques et activités quotidiennes, telles qu'elles se laissent saisir au fil des observations et entretiens de recherche. Cette approche donne à voir les appartenances et les référents identitaires en élaboration; leur mise en œuvre tangible (Werbner 2007, 2001). Trois pistes permettront de saisir cette imbrication et témoigneront de la diversité des stratégies identitaires mises en avant par les migrants rencontrés. La participation à des activités communautaires et les formes de sociabilités qui en découlent offriront tout d'abord un portrait nuancé et diversifié des pratiques associatives et donneront à voir l'une des dimensions des relations intra et intergroupes. Les questions identitaires seront par la suite traitées par l'entremise des pratiques de transmission et de « socialisation » familiale. Enfin, les processus identitaires et jeux de frontières assignées et désignées seront examinés, dévoilant une diversité de rapports à l'islam et au groupe.

Ethnicité, identité et rapport au religieux dans le contexte migratoire

Pendant plusieurs décennies, à l'instar de l'École de Chicago et des travaux sur le cycle des relations (dites raciales) en milieu urbain (notamment Park 1949), la diminution de l'« écart » entre les « cultures » immigrantes et les cultures locales a mobilisé l'attention. Souvent inspirés d'une approche qui associait « territoire, culture et identité », les groupes nationaux et les groupes immigrés étaient analysés comme des catégories acquises et souvent réifiées par le fait même (Brubacker 2004; Wimmer et Glick Schiller 2002). Il y avait méprise entre des catégories administratives ou démographiques telles que « Libanais », « Italien » ou « Canadien » et des faits sociologiques; comme si les Libanais, par exemple, représentaient un groupe culturel et ethnique homogène. Une approche alternative, née elle aussi dans les années 1950, allait prendre pour objet le « réseau social » (Mitchell 1969). En examinant les relations interpersonnelles, les liens familiaux, amicaux, professionnels et associatifs de l'individu, cette approche délaissait les frontières entre groupes pour privilégier une exploration des « situations » dans lesquelles les acteurs sociaux s'engagent et interagissent ainsi que des ressources mobilisées dans l'un ou l'autre contexte (Wellman 1981; Hannerz 1980, 1992). Dans cette perspective, le caractère dynamique et pluriel de l'identité était mis de l'avant (Hachimi Alaoui 2007; Gallissot 2000; Meintel 2000). Le « groupe », quel qu'il soit, devenait objet d'étude, non plus en rapport avec une dénomination fixe, mais comme un sujet labile, variant selon les contextes (Barth 1969).

La littérature récente sur les populations musulmanes en Occident fait état d'une *déterritorialisation* ou d'une *déculturalisation* de l'islam, menant ultimement à l'émergence d'une *oumma* universelle, détachée de ses racines culturelles. Du fait du contexte migratoire, ou du « passage à l'Ouest de l'islam » (Roy 2002), la pratique de l'islam perd son « évidence sociale », soutenue par une organisation sociale souvent sociétale (telle que la pratique collective du ramadan et l'organisation du travail en ce sens ou encore l'appel public aux prières quotidiennes et le rythme des activités journalières). Pour « survivre » en Occident, cette pratique serait non plus englobée dans une éthique de vie[7], comme elle l'est dans les pays musulmans, mais reformulée à travers un rapport plus individuel ou personnel à la religiosité. Par ailleurs, comme en atteste un imposant corpus sur les dynamiques identitaires en contexte migratoire (Camilleri *et al.* 1990; Costa-Lascoux *et al.* 2000; Gallissot 2000; Oriol 1979), le

rapport à l'autre – à la fois individuel et collectif – est en redéfinition. Du fait, aussi, des événements géopolitiques contemporains, qu'il s'agisse du conflit israélo-palestinien ou des événements de septembre 2001 aux États-Unis, l'Algérien ou le Libanais deviennent « le musulman », c'est-à-dire une catégorie non pas abstraite, mais supraethnique, résultant à la fois d'une démarche d'assignation identitaire et d'auto-identification.

Il reste que cette redéfinition de la pratique n'est pas un phénomène propre à l'expérience migratoire vers l'Occident, mais bien davantage une constante présente dans de nombreux pays d'où émigrent des musulmans. La vague de réformisme islamique qui a traversé diverses sociétés ouest-africaines à partir de la fin des années 1980 fait état de ces transformations locales de la pratique et de la conceptualisation de l'islam (voir entre autres : Otayek 1993; Loimeier 1997; Gomez-Perez 2005; Miran 2006). Le Maghreb est tout autant traversé par des courants politiques et religieux qui appellent une reformulation du rapport au religieux (Melliti 2008; Sfeir 2006; Vermeren 2002), rapport où cultures locales et pratiques religieuses sont de plus en plus dissociées. Un phénomène similaire est observé au Liban, où l'on a assisté au cours des dernières décennies à l'émergence sur la scène politique de groupes caractérisés par la prédominance du religieux, tels que le *Hizballah* (Parti de Dieu) (Saad-Ghorayeb 2002). Dans divers contextes, ces changements ont entraîné une objectification et une standardisation des identités et des pratiques liées à l'islam. Ce faisant, contexte migratoire ou pas, l'évolution des appartenances et des traits marqueurs donne lieu à de nouvelles frontières au-delà et en deçà des espaces et des groupes nationaux, au sein des communautés de croyants et entre les diverses dénominations de fidèles.

Quant à la migration, qu'elle soit motivée (ou obligée) par des idéaux sociaux, politiques ou économiques, elle est en soi un événement très chargé pour le migrant, sa famille immédiate (migration de couple ou familiale) et pour les parents et amis quittés. En cela, les différentes dimensions affectives, organisationnelles et fonctionnelles de la migration ont été abondamment documentées dans les sociétés d'immigration (voir entre autres : De Rudder *et al.* 2000; Li 2003; Portes 1995). Les travaux sur les sociétés d'émigration et le transnational ont pour leur part évoqué l'évolution des sociétés d'origine et des lieux tiers, toujours en lien avec le phénomène migratoire (Quiminal 1997; Sayad 1999; Tarrius 2000). Et qu'en est-il des sociétés musulmanes? Donnent-elles lieu à des

spécificités? Sans qu'elle ne soit unique à ces dernières, l'organisation sociale fondée sur le mode familial est certainement une spécificité du « monde » musulman. La famille y joue un rôle social fondamental, pôle premier de socialisation et souvent d'organisation spatiale (Holmes-Eber 2003; Dris 2001). Le contexte migratoire donne lieu à de nouvelles socialisations « volontaires » (Roy 2002 : 133) qui sont, à leur tour, sources d'appartenances et de projets identitaires. Ainsi, se retrouvent conjuguées dans la quotidienneté les dynamiques qui participent des mécanismes de frontières internes et externes, indissociables de l'ici et l'ailleurs, des enjeux à la fois micro et macrosociaux (Le Gall 2002; Spellman 2004; Straburger 2003).

Contexte de l'étude empirique

L'analyse des pratiques religieuses quotidiennes et des sens accordés à celles-ci demeure marginale dans la littérature. Dans un bilan de la recherche sur l'islam, Cesari (2005) souligne le peu d'attention accordée aux sentiments d'appartenance religieuse. Les conclusions d'Amiraux (2006) sont similaires : la plupart des recherches ciblent les représentants des réseaux « formels », tels que les associations, au détriment des processus identitaires manifestés par les musulmans « ordinaires ». Notre démarche s'inscrit dans l'analyse de la performativité de ces derniers, en contexte migratoire.

Les données présentées proviennent d'une étude ethnographique effectuée à Montréal et dans sa périphérie, entre 2004 et 2007, auprès de migrantes et migrants de confession musulmane. Le terrain fut centré sur les pratiques religieuses (formelles et informelles), les enjeux sociaux de l'appartenance musulmane, les modes de socialisation en contexte montréalais et de manière transversale, les pratiques rituelles associées aux grands moments de vie chez les musulmans francophones d'origine algérienne, ouest-africaine et libanaise. Afin de cerner plus spécifiquement certaines pratiques de sociabilité, notamment dans le cadre des relations familiales et intergénérationnelles, nous avons privilégié rencontrer des parents (répondants ayant des enfants), installés au Québec depuis environ dix ans (et de ce fait, permettant d'inclure la période pré et post 2001).

En prolongement de nos travaux antérieurs (Fortin 2000, 2002b; LeBlanc 2002, 1999; Le Gall 2003), nous avons effectué 49 entretiens en profondeur (25 Maghrébins, 14 Ouest-Africains et 10 Libanais)[8]. L'observation de pratiques sociales et rituelles dans des lieux de rassemblement formels et informels et des études de cas auprès de huit unités familiales (dont un des parents avait déjà participé aux entretiens) complètent le corpus d'entretien.

Nous avons rencontré plus de femmes (29) que d'hommes (20), âgés de 30 à 50 ans au moment de l'enquête. Si l'on regarde les moyennes d'âge, les migrants interviewés dans le cadre de cette étude sont assez représentatifs des migrants au Québec. Par ailleurs, un peu plus du tiers, soit 18 répondants (dont 13/25 des Maghrébins, 4/10 des Libanais et 1/14 Ouest-Africain) sont arrivés au Québec accompagné d'un conjoint rencontré au pays d'origine. Les autres unions résultent de rencontres faites après la migration, avec un partenaire[9] du pays d'origine dans 18 cas (soit 6/10 pour les Libanais, 8/14 pour les Ouest-Africains et 4/25 pour les Maghrébins) et dans une proportion moindre, soit 10 d'entre eux, avec un conjoint rencontré au Québec (incluant 7/25 Maghrébins et 3/14 des Ouest-Africains)[10].

Les familles rencontrées étaient pour la plupart nucléaires (43/49), rarement nucléaire recomposée (1/49) ou monoparentales (5/49), avec en moyenne deux enfants par famille. Le revenu familial moyen était d'environ 47 000 $ avec une tranche médiane de 20 000 $ à 39 000 $. Globalement, les Libanais étaient plus désavantagés sur ce plan alors que les Ouest-Africains et les Maghrébins présentaient une distribution plus équilibrée (4 familles ouest-africaines et autant du Maghreb gagnaient entre 20 000 $ et 39 000 $, mais aussi 4 et 8 familles respectivement gagnaient plus de 60 000 $, voire plus de 80 000 $)[11]. De manière générale, il ne semble toutefois pas y avoir de corrélation entre les niveaux de revenus et les années de résidence au Québec, ni avec le niveau de scolarité. Près de 65 % des migrants rencontrés étaient détenteurs d'un diplôme universitaire au moment de l'étude, ce qui est bien au-delà de la moyenne canadienne et même de la moyenne des personnes immigrantes (17 % des Québécois et 32 % des immigrants au Québec ont un diplôme universitaire [Statistique Canada 2003a])[12]. En dernier lieu, mentionnons le plurilinguisme marqué des participants : pour les Maghrébins, 17/25 sont trilingues (maîtrisant le plus souvent l'arabe, le français et l'anglais), 6/25 ont une compréhension d'au moins quatre langues et deux seulement

sont bilingues (français, arabe). Le portrait est similaire chez les Ouest-Africains qui sont pour la moitié trilingues (français, anglais, langue maternelle locale) et chez les Libanais, trilingues six fois sur dix (français, anglais, arabe), les autres étant bilingues (français, arabe).

Stratégies identitaires et performativité

À travers des données empiriques qui traitent de l'activisme communautaire, des projets parentaux et de la transmission identitaire ainsi que des frontières internes et externes au groupe, nous discutons ici du fait que la sociabilité des migrants rencontrés au cours de notre enquête s'inscrit dans une articulation entre la religion, l'ethnicité et la culture. Précisons d'emblée que la notion d'ethnicité[13] est souvent amalgamée, à tort, à celle de culture. Or, l'**ethnicité** est une forme d'organisation sociale basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée et qui se trouve validée, dans l'interaction, par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs (Barth 1969). La **culture** est aussi une notion « phare » qui recouvre un ensemble variable de valeurs, de croyances et de modes d'être qui prend sens dans un contexte relationnel et historique donné (Cuche 2001). D'hier à aujourd'hui, les éléments qui la composent fluctuent et sont mobilisés différemment selon les enjeux (Clifford 1988).

En lien avec le caractère dynamique de l'identité et l'intérêt que nous portons aux relations interpersonnelles dans la quotidienneté, la notion de stratégie identitaire prend sens en ce qu'elle renvoie au statut d'acteur des migrants concernés et traduit une interaction entre les environnements (sociaux), les projets individuels et les capacités d'action (Taboada-Leonetti 1990). Ces capacités d'action renvoient à leur tour aux ressources individuelles et collectives engagées dans la construction et reconstruction d'environnements sociaux (Breton 1994). Les capacités d'action ne relèvent donc pas de données qui seraient intrinsèques aux acteurs, mais sont puisées dans diverses ressources (matérielles, sociales, symboliques) qui leur sont accessibles. Toutefois, les contraintes structurelles continuent à s'exercer, limitant ou facilitant la mise en œuvre de projets identitaires (Bourdieu 1994). Par ailleurs, de nombreux sociologues (notamment Taboada-Leonetti 1990; Oriol 1985) ont souligné le fait que la position de minoritaire favorise la mobilisation de stratégies identitaires et la mise en saillance de marqueurs (toujours mouvants). Dans cette perspective, les frontières entre groupes sont vues

comme émergentes des relations d'inclusion et d'exclusion beaucoup plus qu'elles n'en découleraient. Ce faisant, la notion de stratégie implique une dialectique entre l'individu, son histoire, son inclusion/exclusion dans un environnement social donné et les différents mécanismes mis en branle afin de reconstruire, en contexte migratoire, un univers qui fait sens.

Activisme communautaire et sociabilités

L'examen de l'activisme communautaire autour des rituels religieux ainsi que des fêtes religieuses ou nationales (en référence au pays d'origine) permet une esquisse de cette articulation entre la religion, l'ethnicité et la culture. Cet activisme module, en grande partie, les dynamiques de sociabilité des trois groupes de migrants rencontrés[14]. Quoique les individus d'origine libanaise et ouest-africaine décrivent un activisme ancré dans des structures associatives et des lieux de culte officiels plus marqué que dans le cas des Maghrébins, la participation à des réseaux de sociabilité intra-ethniques est au cœur de la performativité religieuse des individus et des familles rencontrés au cours de notre étude. Dans la majorité des cas, cet activisme communautaire est imprégné d'un souci de marquer les événements (fêtes et autres) musulmans et ethnoculturels, de renforcer les liens sociaux et familiaux et de transmettre certaines valeurs religieuses et culturelles aux générations plus jeunes. De fait, la nostalgie d'une intensité de socialisation telle que vécue au pays d'origine est souvent au centre des pratiques communautaires.

Chez les Ouest-Africains, les stratégies de sociabilité rendent compte d'une vie associative active où les marqueurs ethniques (incluant les dénominations nationales et panrégionales) sont valorisés. À l'intérieur de ces regroupements, les réseaux de sociabilité s'organisent autour de l'âge (d'où l'importance des liens intergénérationnels fondés sur les notions de respect des aînés) et du genre. Au cours des activités associatives et des fêtes religieuses où social et religieux s'entremêlent, les migrants rencontrés forgent des liens qui s'établissent clairement autour du marqueur ethnique, dépassant ainsi les frontières religieuses et ce, d'autant plus qu'ethnicité et religion sont intimement associées pour certains des répondants. L'attachement au continent africain traverse aussi explicitement l'ensemble des entretiens :

> *« Je suis dans le milieu moderne, mais je fais tout mon possible pour garder mes valeurs traditionnelles. Et garder aussi ma religion parce que, pour moi, une personne doit avoir une religion. Et vivre comme ça, sans religion, pour moi c'est impossible. Donc je fais tout mon possible*

tous les jours pour garder ma religion, mes valeurs traditionnelles, mes valeurs africaines tout en vivant dans une société moderne. » (Moussou, 35 ans, née au Sénégal, à Montréal depuis 1996 – entretien janvier 2005).

La majorité des Ouest-Africains interviewés articulent aussi leur implication communautaire à divers lieux de culte, ou mosquées. Il faut toutefois noter que dans la ville de Montréal, contrairement à certaines villes en France par exemple, il existe très peu de centres islamiques ou de mosquées exclusivement ouest-africains, à l'exception d'un centre mouride sénégalais et d'une mosquée ghanéenne. En fait, les répondants ouest-africains qui ont évoqué les lieux de culte comme lieu de leur activisme communautaire et religieux se positionnent et justifient leur choix en opposition à la catégorie des « Arabes musulmans » et nuancent souvent le type de fréquentation qu'ils font (ou ne font pas) des mosquées, revendiquant une pratique « ouverte », moins cloisonnée que celle qu'ils attribuent aux musulmans arabes :

« Le problème qu'on a ici dans les mosquées, c'est que les prêches sont faits souvent en arabe. Malheureusement, c'est pas tout le monde qui parle arabe et ce sont des mosquées qui sont souvent organisées par origine, mosquée algérienne, marocaine, tout ça. J'aime pas vraiment beaucoup l'état d'esprit donc. [Là où je vais], c'est "open"… » (Maodo, 29 ans, originaire du Mali, à Montréal depuis 1999 – entretien juillet 2005).

Ces musulmans arabes sont décrits comme « trop revendicateurs », à la limite du fondamentalisme :

« Si tu n'es pas musulman pour les Arabes et tout ça, c'est comme si tu es infidèle alors que nous en Afrique, le Mali, il y a des musulmans, il y a des chrétiens qui habitent ensemble et il n'y a jamais de problèmes. Donc, on dit pas que l'autre est infidèle ou qu'il est ceci ou cela, mais chacun pratique sa religion, c'est tout. Les musulmans ne sont pas bien vus ici, quand on dit musulman, on pense tout de suite terroriste. Moi, la raison pour laquelle je ne vais pas dans les mosquées d'ici, c'est ça. Je vois notre islam, en Afrique, c'est très différent de l'islam du Maghreb ou chez les Arabes. Moi j'ai vu cette différence-là, c'est pourquoi je préfère rester ici à la maison et je fais mes prières. » (Sékou, 40 ans, Malien, à Montréal depuis 1997 – entretien avril 2005).

Les Libanais interviewés affichent aussi des stratégies de sociabilité qui sont hautement centrées sur l'activité communautaire. Toutefois, à

la différence des Ouest-Africains qui ont une vie associative très intense, souvent hors des institutions religieuses (telles que les mosquées et les centres culturels), les activités communautaires des Libanais s'organisent essentiellement au sein des lieux de cultes (mosquées sunnites et chiites et centres à la fois religieux et culturels). Dans ces espaces, les activités religieuses (les rituels religieux et les fêtes) et sociales (les rituels liés au cycle de vie, la transmission de la culture et de la religion, les cercles de discussion de femmes, etc.) restent structurées autour des marqueurs de l'ethnicité et de la religion et, secondairement, du genre et du statut familial.

> *« L'Aïd El Fitr [l'Aïd qui suit le mois du ramadan], ça commence vers 9 heures, on sort pour faire la prière à la mosquée. Après on visite la famille. Ça commence avec la famille. Puisque ma mère, elle reste avec moi, alors toute la famille elle vient pour ma mère, qui est chez moi. Puis on fait des petits soupers spéciaux, avec des desserts […] Puis après, le jour qui suit, si le temps le permet, si le travail le permet, tu vas aller visiter tes amis et tes proches. C'est comme ça. C'est une fête qui est plutôt familiale. »* (Daad, 38 ans, Libanais, à Montréal depuis 1991 – entretien décembre 2004).

Tous les Libanais rencontrés considèrent avant tout les lieux de culte comme un lieu de sociabilité. Toutefois, le marqueur du genre module la présence en ces lieux. La plupart des répondants libanais masculins se rendent à la mosquée au moins pour la prière du vendredi (*As-salatou-l-joumou'a*) et pour les fêtes religieuses. On distingue ici deux profils : ceux qui se rendent à n'importe quelle mosquée dans le but de prier et ceux qui se rendent souvent à la même mosquée dans un but social, pour y retrouver leurs amis. La mosquée représente ainsi un milieu de socialisation important pour les répondants masculins qui s'y créent des amis le long du marqueur confessionnel alors que le référent ethnique est pluriel (Maroc, Liban, Syrie, Pakistan), ce qui est principalement le cas des sunnites. Les mêmes dynamiques confessionnelles et interethniques sont présentes chez les femmes. Toutefois, dans la mesure où le marqueur du genre structure les lieux de rassemblement, les femmes libanaises constituent souvent des groupes de prières ou d'étude du Coran entre elles, à domicile ou dans des locaux loués à cet effet.

À la différence des Libanais et des Ouest-Africains rencontrés, les Maghrébins associent d'abord la mosquée à un lieu de prière. Les liens de sociabilité sont davantage (mais non exclusivement) consolidés au sein

d'associations communautaires, largement fréquentées par ces migrants. On y observe deux principaux modes de sociabilité. Dans un premier temps, les migrants du Maghreb fréquentent des associations de quartier, implantées localement, ou encore des associations basées sur un intérêt personnel, tel que le dialogue interreligieux, les études religieuses, ou encore un parti politique. Ces associations attirent un public diversifié (des femmes, des immigrants, les partisans du dialogue interreligieux, les fidèles des mosquées, etc.). La fréquentation de ces espaces vise un transfert d'informations et n'est pas toujours source d'amitiés, malgré le fait que certains espèrent y retrouver des compatriotes du pays d'origine. Le second profil associatif gravite autour d'associations formelles très actives où le partage de l'expérience migratoire et « l'intégration » à la société locale sont à l'avant-plan. Dans le cadre de ces rassemblements de type formel, des liens associatifs intra-ethniques, intranationaux ou intraconfessionnels sont forgés.

Autrement, les fêtes religieuses, ethniques ou nationales sont aussi très mobilisatrices de regroupements formels ou informels pour les Maghrébins. Les fêtes de l'*Aïd* sont généralement des moments rassembleurs, particulièrement en ce qu'elles rappellent le milieu d'origine. Elles représentent également des moments privilégiés de contacts avec la famille élargie (au pays d'origine ou ailleurs) et avec des amis locaux, musulmans, conationaux et non musulmans. Néanmoins, plusieurs expriment un grand sentiment d'isolement lors des événements familiaux traditionnels liés au cycle de vie ou lors des fêtes religieuses; isolement que certains tentent de compenser à l'aide de divers réseaux locaux de sociabilité :

> *« En fait, c'est aussi une occasion de voir d'autres amis maghrébins, marocains ou algériens d'ailleurs, on le fait indifféremment… ou tunisiens. Il nous est arrivé de recevoir des amis tunisiens. Mais c'est plus pour que les enfants gardent ce lien avec le Maroc, avec leur culture d'origine, et surtout qu'au Maroc, c'était offert par les grands-parents et ici… Au Maroc on passait toujours les fêtes chez les grands-parents. C'est aussi peut-être pour leur faire sentir qu'on a aussi une deuxième famille ici, des amis qui sont là. Et la fête d'Aïd el-Kebir, c'est-à-dire la fête du sacrifice du mouton, la même chose : soit on reçoit, soit on va chez des amis, mais il n'y a pas du tout de rituel religieux là-dedans, c'est-à-dire on ne fait pas de prières ensemble ni rien. »* (Rachid, 53 ans, originaire du Maroc, au Québec depuis 1998 – entretien mars 2006).

Globalement, grâce à divers types d'activisme communautaire, les liens sociaux développés par les répondants des trois groupes se développent le plus significativement autour des dynamiques d'appartenance ethnique. Ces appartenances encouragent généralement une forme de solidarité et un sentiment d'affinité liés à l'expérience migratoire et au partage d'un vécu culturel et social prémigratoire. Dans le groupe maghrébin, bien que les discours recueillis évoquent davantage la catégorie « immigrant », l'examen des espaces de sociabilité montre que la logique intra-ethnique (et dans ce cas nationale) prédomine. Ahmed par exemple, tout en souhaitant nourrir une sociabilité diversifiée et évoquant des connaissances de toutes origines, dira que, malgré ses visées d'ouverture vers l'autre :

> *« On a préparé une fête [pour la naissance de notre second fils] pendant une bonne semaine […] Cette fête, qui avait lieu dans un centre communautaire, a rassemblé beaucoup de monde […] Pour la plupart je te dis, pour la plupart c'est des Maghrébins, pratiquement 99 % c'est des Algériens, c'est malheureux parce que je me dis on a failli quelque part. J'aimerais connaître d'autres nationalités, mais on n'est pas encore sorti de l'auberge*! » (Ahmed, 41 ans, Algérien, à Montréal depuis 2000 – entretien octobre 2004).

Pour leur part, les groupes libanais et ouest-africains définissent leurs réseaux sociaux en termes d'ethnicité, sans distinction des frontières confessionnelles, soit parce que l'ethnicité et la religion sont imbriquées – dans le cas des mourides sénégalais par exemple –, soit parce que les liens de sociabilité sont interconfessionnels, comme dans les cas des Maliens et de plusieurs Libanais de l'échantillon. Les réseaux de sociabilité ouest-africains semblent se construire davantage par opposition à une catégorie « Arabe » qui, selon les discours des répondants, engloberait les gens du Proche et du Moyen-Orient ainsi que les Nord-Africains. Les espaces de sociabilité des Libanais, pour leur part, mobilisent surtout le référent panethnique « Arabe », mais compris au sens plus restrictif d'individus issus du Machrek.

Transmission aux enfants

Les migrants rencontrés ayant tous au moins un enfant, nous nous sommes intéressées aux projets identitaires formulés ou mis en œuvre par les parents, à l'intention des enfants. La « socialisation » familiale est le mode par excellence de transmission d'un *habitus*[15], qu'il s'agisse d'un *habitus* pensé en termes de culture familiale, religieuse, ethnique, nationale ou encore sociale.

De façon similaire à ce qui est observé dans le cas des parents musulmans en Europe (Maréchal 2003), toutes les personnes interviewées, peu importe qu'elles se disent pratiquantes ou non, souhaitent transmettre des valeurs liées à la religion et au pays d'origine à leurs enfants. Lorsque la dimension religieuse est évoquée comme qualité génératrice de liens, c'est surtout le partage de valeurs qui semble constituer une trame de fond aux relations tissées entre migrants. Par exemple, en évoquant la sociabilité des enfants, Amina, une migrante ouest-africaine, évoque ces valeurs partagées, comprises dans le fait d'être « croyant », indépendamment de la religion :

> *« La rue [où j'habite], on l'appelle la rue des musulmans parce qu'il y beaucoup d'Arabes ici. Bon, les Italiens ce sont des pratiquants. Tous les gens que j'ai autour de moi c'est vraiment soit des pratiquants juifs, musulmans ou chrétiens. Et puis des gens aussi qui ne veulent pas que leurs enfants aient de très mauvaises habitudes.* » (Amina, 38 ans, d'origine sénégalaise, à Montréal depuis 1986 - entretien septembre 2004).

Dalla évoque le même partage d'une philosophie de vie importante à transmettre :

> *« [En parlant d'une éducation religieuse aux enfants] Ah, c'est impératif. C'est parce que les valeurs auxquelles on est attaché, avec lesquelles on a grandi, sont extraites de notre religion. Aimez les autres, chérissez ceux que vous aimez, respectez vos parents, écoutez les autres, ne pas trahir, ne pas mentir, ne pas détruire, ne pas tuer, tout cela, c'est extrait de la religion, il y a des extraits coraniques sur ça […] Ce sont des valeurs humaines, mais si on regarde en arrière, elles sont extraites des religions. Je ne parle pas que de la religion musulmane, toutes les religions. Là, on parle de l'islam, mais si je prends la théologie au sens large, elle explique que toutes les religions sont d'accord là-dessus. »* (Dalla, 31 ans, originaire d'Algérie, à Montréal depuis 2001 – entretien mai 2006).

En même temps, l'islam est présenté comme un élément important de l'identité qu'ils veulent transmettre aux enfants. Religion et culture s'entrecroisent selon les répondants. À titre d'exemple, la pratique de la circoncision est constante, parfois pour des raisons religieuses, mais aussi pour des raisons culturelles ou d'hygiène. Assafiri, une jeune mère d'origine libanaise, explique que ses deux garçons ont été circoncis *« parce que c'est une tradition, en plus c'est pour la propreté »*. Ses propos sont similaires à ceux de Safya, une Marocaine, qui déclare :

> *« Parce que nous sommes musulmans. Quoique maintenant on commence à prendre un autre côté de santé. On constate que même beaucoup d'hommes catholiques, athées même, vont aller vers la circoncision parce qu'il y a un côté hygiénique que l'on vient de découvrir. »* (Safya, 39 ans, originaire du Maroc, à Montréal depuis 1984 – entretien novembre 2004).

Cette volonté de transmission religieuse est à nuancer selon la région d'origine alors que trois types de projets parentaux se dessinent. Premièrement, certains parents, Libanais principalement, mentionnent la transmission de valeurs religieuses. De manière générale, pour ces derniers, les projets identitaires sont particulièrement marqués et concernent la transmission de la langue arabe et de la religion, les deux étant étroitement imbriqués. Un seul migrant libanais, se définissant comme « non pratiquant », évoque la transmission des valeurs dans une approche interconfessionnelle. Un second type de parents évoque une transmission davantage en termes de valeurs morales et culturelles associées au pays d'origine. Une majorité d'hommes et de femmes du Maghreb soulignent le caractère humaniste des valeurs transmises (honnêteté, respect, etc.), lesquelles sont aussi décrites comme des valeurs musulmanes par les répondants. C'est dire que certains rattachent ces valeurs à un humanisme qui transcende les appartenances de confession et de lieu alors que d'autres les associent plus spécifiquement au lieu d'origine. Cette dernière variante est similaire aux projets du troisième type de parents, à prédominance ouest-africaine, qui associent particulièrement la religion au pays d'origine. Plusieurs migrants ouest-africains souhaitent assurer eux-mêmes la transmission des valeurs religieuses aux enfants dans un cadre familial, tout en précisant qu'ils ne veulent pas « imposer leur religion » aux enfants, les laissant libres de choisir leur identité et leur pratique. Pour ces derniers, le respect de la prière ou du jeûne est considéré comme une décision personnelle.

Trois principales stratégies de transmission identitaire découlent de ces projets. Dans la plupart des cas, la transmission des normes, des valeurs et de certaines pratiques est assurée par les parents au sein de la sphère familiale. Dans quelques cas seulement, les parents disent ne pas transmettre une éducation religieuse à leurs enfants et se limitent à répondre à leurs questions au sujet de la religion. Plusieurs parents considèrent que les enfants vont intégrer les principes de l'islam simplement à travers leur exemple. Les jeunes apprennent alors à respecter certaines pratiques comme la prière en observant leurs parents ou en grandissant dans un

environnement où sont célébrées les fêtes et cérémonies religieuses, telles l'*Aïd el-Kebir* et le ramadan, mais aussi en interrogeant leurs parents sur ces événements. C'est ce qui ressort du témoignage de Malika, une Libanaise se décrivant comme croyante, mais non pratiquante :

> *« Par exemple, mon mari fait parfois les prières, mais moi je rate beaucoup, les enfants apprennent à faire les prières sans aucune obligation parce qu'ils ont vu et parfois ils demandent : "Pourquoi vous faites les prières?" Un autre exemple, pour l'Aïd, on décore la maison et les enfants demandent pourquoi on a décoré la maison; de la réponse ils apprennent beaucoup de choses, surtout pendant [le] ramadan parce qu'on peut pas négliger le ramadan chez nous, parce qu'il est une pratique religieuse pure et quand on fait le jeûne, et comme ça les enfants apprennent qu'est ce que c'est [le] ramadan et ils s'habituent à le faire.* » (Malika, 37 ans, originaire du Liban, à Montréal depuis 1994 – entretien décembre 2004).

La plupart de ces parents insistent sur la nécessité de transmettre à leurs enfants les normes de comportements qu'ils ont eux-mêmes reçus. Dans certains cas, ils vont contacter l'imam de la mosquée pour obtenir des informations sur des thèmes précis.

D'autres parents, tant des hommes que des femmes, adoptent un rôle plus actif, soit en donnant des explications sur les pratiques telles que la prière, ou sur divers aspects de la vie quotidienne, comme les relations hommes-femmes ou encore la modestie. Ils peuvent aussi faire écouter ou réciter des versets du Coran à leurs enfants à différents moments de la journée (avant le repas, avant le coucher, etc.). Ceux-ci sont également encouragés à célébrer les fêtes en famille et à participer aux cérémonies religieuses, que ce soit à la maison ou encore à la mosquée. Quelques parents s'y rendent régulièrement accompagnés de leurs enfants, pour la prière du vendredi (surtout les pères) ou encore lors de fêtes et cérémonies.

Certains parents jugent cette transmission d'une éducation religieuse difficile en raison du manque de temps, des horaires de travail chargés ou de la recherche d'emploi. Le fait d'élever les enfants dans un environnement non musulman est également soulevé par quelques parents. Par exemple, Saloua, une Algérienne, explique que si ses enfants, aujourd'hui âgés de 19 et 21 ans, ne suivent pas rigoureusement les pratiques religieuses, c'est

parce qu'elle et son mari n'ont pas été suffisamment disponibles durant leur jeunesse pour leur inculquer les principes religieux, principalement en raison de leur insertion dans une nouvelle société :

> *« On était très très préoccupé par la recherche d'emploi. On était arrivé avec un certain capital qu'on voyait diminuer au fil des jours parce qu'on ne trouvait pas de travail. Et on avait cette crainte, on avait vraiment peur de ne pas pouvoir payer le prochain loyer et qu'on nous jette à la rue. Donc ça nous drainait, cette inquiétude, et il fallait trouver du travail, chercher... On n'était pas... On n'était pas souvent à la maison. Comment dire? En fait, je me dis, si ça c'était à refaire, je l'aurais fait autrement. Je serais restée avec mes enfants à la maison. Je me serais occupée de mes enfants. »* (Saloua, quarantaine, originaire d'Algérie, à Montréal depuis 1995 – entretien octobre 2005).

Afin de surmonter cette difficulté, certaines familles ont recours à d'autres stratégies qui peuvent passer par des interactions avec la famille au pays d'origine, comme l'a montré Le Gall (2002) dans son étude sur les Libanaises chiites à Montréal. À cet égard, certains Ouest-Africains formulent explicitement le projet d'y envoyer leurs enfants en vacances afin qu'ils reçoivent une éducation semblable à celle qu'ils y ont eux-mêmes reçue. Chez les Libanais et les Maghrébins, le rapport au pays d'origine prend davantage l'allure d'allers-retours au moment des vacances ou d'événements sociaux et rituels importants, associés au cycle de vie (mariages, décès, présentation d'un conjoint ou d'un nouvel enfant). L'importance des liens au pays d'origine[16] dans la transmission de valeurs religieuses et culturelles laisse entrevoir la place que la famille élargie est amenée à jouer dans la socialisation des enfants.

Par ailleurs, si la transmission religieuse se limite fréquemment à la sphère familiale, un quart des parents complètent cet encadrement religieux familial par un enseignement religieux délivré par des écoles « du samedi » au sein de mosquées montréalaises.

> *« J'ai insisté, au début, que les enfants soient dans une école arabe [privée] pour conserver vraiment la religion, pour savoir un petit peu les bases. Comme on est musulman, il faut conserver cette attitude et conserver les connaissances religieuses pour savoir il s'agit de quoi être musulman. Si j'étais dans un pays musulman, je n'aurais pas besoin, parce que les enfants recevraient ces connaissances-là de la société et de leur entourage, mais ici non, il faut qu'ils apprennent ça à l'école pour avoir les bases. Maintenant, ils vont à l'école arabe tous les samedis pour apprendre la langue et la religion. Il n'y a*

pas d'écoles qui séparent la langue arabe de la religion. » (Rana, Libanaise, 37 ans, à Montréal depuis 1994 - entretien décembre 2004).

Les parents libanais et maghrébins précisent que ces écoles du samedi sont autant des lieux d'apprentissage de l'arabe que de la religion cependant, les parents du Maghreb insistent davantage sur le caractère scolaire des acquis, notamment l'apprentissage de la langue arabe.

« *C'est juste question d'apprendre la langue arabe parce que je trouve que si elle vieillit et qu'elle n'a pas appris dès le jeune âge, elle ne pourra pas le parler étant donné que c'est une langue qui est très difficile […] En Algérie, tout le monde parle arabe là-bas ce qui fait qu'il serait difficile de la ramener là-bas si elle ne parle pas l'arabe ou qu'elle ne comprend pas ce que tout le monde raconte autour d'elle […] Dans la maison de mes parents, il y a beaucoup d'enfants et tout le monde parle arabe* » (Beija, Algérienne, 42 ans, à Montréal depuis 1989 – entretien décembre 2004).

Les Libanais rencontrés sont les seuls où l'on compte quelques enfants socialisés dans des écoles musulmanes privées, bien que certains parents maghrébins et ouest-africains envisagent cette option pour leurs enfants une fois qu'ils auront atteint l'âge scolaire. Le principal argument évoqué par ces familles (aux revenus socioéconomiques variés)[17] est la nécessité de transmettre des principes éducatifs plus stricts que ceux ayant cours dans la société locale, notamment en ce qui a trait aux rapports de genre :

« *Dans les écoles publiques ici, il y a beaucoup de choses qui se passent qui est pas correct. Surtout pour les enfants, au niveau de la drogue, au niveau des relations sexuelles et tout ça. Nous... Nous on est contre ça, carrément.* » (Daad, 35 ans, originaire du Liban, à Montréal depuis 1991 – entretien décembre 2004).

Ces parents indiquent également qu'ils ont fait ce choix non seulement pour que leurs enfants apprennent les principes de la religion islamique, mais aussi l'arabe classique qui y est enseigné. Notons que ces écoles privées, mentionnées par les parents, ont été mises sur pied dans les années 1990 principalement par des ressortissants libanais. Les autres enfants sont inscrits dans des écoles de quartier, ou encore dans des institutions scolaires à caractère international ou privé où ils sont envoyés en raison de l'excellence de l'enseignement qui y est prodigué, en marge du système scolaire québécois[18]. « *Mon fils est à l'école publique.*

J'ai d'abord choisi le quartier en fonction de l'école parce que je savais qu'ici c'était le meilleur school board de Montréal quoi » (Amina, 38 ans, d'origine sénégalaise, à Montréal depuis 1986 – entretien septembre 2004). Certains parents se tournent aussi vers le système d'éducation privé parce que celui-ci leur semble offrir un encadrement plus serré, comme en témoignent les propos de Rana (citée précédemment) qui a trois enfants en milieu scolaire dont un qui fréquente un établissement privé :

> *« Je trouve qu'au secondaire, les enfants ont besoin de plus de surveillance et moi je ne trouve pas ça dans l'école publique. C'est mon avis personnel. Comme moi je m'inquiète, au secondaire, pour les enfants, je préfère [que] les enfants continuent leurs études secondaires dans une école privée arabe ou française. »* (Rana, 37 ans, née au Liban, à Montréal depuis 1994 - entretien décembre 2004).

Ces dynamiques concernant la transmission intergénérationnelle montrent clairement que parmi les trois groupes étudiés, les pratiques et les valeurs associées à l'islam sont au centre des stratégies identitaires des parents. Dans certains cas, ces pratiques et valeurs se rapportent aux usages culturels liés au milieu d'origine (« le sens de la famille » ou « le respect des aînés »), tandis que dans d'autres cas, elles sont plutôt associées à la religion, à un islam humaniste qui transcende les localités. Malgré cette diversité de conceptions des valeurs et des pratiques à léguer aux enfants, dans la grande majorité des cas, le lieu d'origine, qu'il soit ancré dans la famille étendue ou dans la spécificité des modalités de la socialisation, reste indissociable de l'islam revendiqué par les individus et les familles rencontrés.

Constructions identitaires : les frontières du « Nous »

Dans cette dernière rubrique, nous abordons la question de la construction identitaire à travers les dynamiques du « Nous » dans la constitution de frontières entre le « **Nous** » et le « **Eux** ». Ces façons de se dire et le recours au Nous/Eux mettent en lumière à la fois les enjeux intragroupes et les enjeux intergroupes.

En ce qui a trait plus spécifiquement à l'ethnicité et ses frontières, dans un ouvrage consacré à la question, Juteau (1999 : 166) réitère la non-équation entre culture et ethnicité[19], et ce, même si la « communalisation

ethnique » repose sur un sentiment de culture et de mémoire communes. Insistant sur la dimension relationnelle de l'ethnicité, elle souligne à quel point les sentiments d'appartenance à un groupe donné émergent dans un rapport sociohistorique, notamment suite à la migration, mais tout autant en conséquence du colonialisme ou de l'annexion de territoires. C'est dans le rapport aux autres que la culture et l'histoire d'un groupe acquièrent un sens spécifique pour les acteurs et donnent lieu à une appartenance ethnique, de genre ou de classe. Enfin, tout comme les tenants d'une approche constructiviste de l'ethnicité, Juteau insiste sur cette relation fondamentale entre la frontière entre groupes et les traits qui la délimitent. Ces traits « marqueurs » sont dynamiques, inscrits dans une relation sociale, utilisés comme critères de classement, de manière *ascriptive* ou descriptive (Guillaumin 2002). Les frontières internes aux groupes et à leurs spécificités sont aussi constitutives de cette ethnicité (Bilge 2004). Il reste néanmoins, et nous le verrons ici, que l'ethnicité est un référent identitaire parmi d'autres.

Se nommer et se distinguer de l'autre

Le référent ethnique est prépondérant dans les trois groupes bien qu'activé différemment. La plupart des répondants intègrent la société locale dans leur définition identitaire, se qualifiant de Canadien d'origine libanaise, de Canadien d'origine libanaise musulmane, de Québécois-musulman d'origine libanaise, d'Ivoiro-Canadien-musulman, de Marocaine-Montréalaise-musulmane, de Marocain-Canadien, d'Algérien-Québécois-musulman, de citoyen québécois d'origine marocaine, ou encore, de musulman-Canadien né en Algérie.

Quant au marqueur religieux, les Libanais sont plus nombreux à le mobiliser, de manière toutefois fluctuante, soit de sunnite ou chiite à musulmane-Libanaise, à musulmane-Libanaise résidant au Canada, à musulmane-Libanaise-Canadienne. De fait, les marqueurs religieux et ethniques sont étroitement combinés. Les Ouest-Africains, par contre, évoquent davantage des appartenances cosmopolites et plurielles, telles que « citoyen du monde », « être humain multiculturel », « homme noir immigré d'Afrique », « culture occidentale », ou « immigrant ». Quant aux migrants du Maghreb, les référents sont variés et renvoient tant à l'ethnicité qu'à des dimensions cosmopolites qui, comme chez les Ouest-Africains, évoquent des valeurs « humanistes ».

> *« Je suis humaine […] En premier lieu, c'est comme ça que je pense et c'est comme ça que je vis. Je vis en pensant à tout mon entourage. Donc, l'humanité passe pour moi avant d'être Québécois, Algérien, Marocain, Libanais, musulman, catholique, juif. J'ai de très bons amis juifs et de très bons amis catholiques et de bons amis musulmans aussi donc. Pour moi, je me vois en tant qu'humaine qui est musulmane, c'est tout. C'est la seule chose qui me différencie des autres, mais en premier lieu non, je suis humaine. Je ne suis pas Marocaine musulmane, je ne suis pas Canadienne musulmane, je ne suis pas… je suis humaine. C'est la première définition que je vous ai donnée au début et que je vous donne encore et que je donne à tout le monde et tout le monde le sait.* » (Safya, 39 ans, originaire du Maroc, à Montréal depuis 1984 – entretien novembre 2004).

De manière schématique, le « Nous » libanais se rapporte d'abord à la notion d'Arabe (restreint au Machrek) ensuite à celle d'être musulman. Le « Eux » est alors constitué d'un vaste groupe : les autres, toutes origines confondues. La communauté religieuse (la mosquée) est une source privilégiée de liens de sociabilité, suivie des milieux professionnels (taxis, commerces, affaires), et des amis des amis (quartier, réseaux à partir de leurs enfants). Chez les Ouest-Africains, le « Nous » est, comme chez les Maghrébins, constitutifs de la région inclusive d'origine (Mali, Sénégal, Côte d'Ivoire). Quant au « Eux », il se décline d'abord en réaction au monde arabe (emphase soutenue pour distinguer les musulmans arabes des non arabes) et ensuite, au groupe majoritaire québécois d'origine canadienne-française. Plus que les deux autres groupes étudiés, les Ouest-Africains entretiennent davantage de liens transnationaux qui génèrent une sociabilité coethnique pouvant, ou non, traverser les frontières confessionnelles, selon l'islam pratiqué (le soufisme, le mouridisme sénégalais, le sunnisme). La langue est aussi un important déterminant des pratiques sociales et un marqueur d'appartenance : la faible connaissance de la langue arabe des Ouest-Africains rencontrés limite leur fréquentation des mosquées (où la langue arabe domine).

> *« Moi, la raison pour laquelle je ne vais pas dans les mosquées d'ici, c'est ça. Je vois que notre islam, en Afrique, c'est très différent de l'islam du Maghreb ou chez les Arabes. Moi j'ai vu cette différence-là, c'est pourquoi je préfère rester ici à la maison et je fais mes prières […] Ce qu'ils disent, ce n'est pas ce que moi, mes parents m'ont appris […] Ce que je vois ici, c'est que si tu n'es pas musulman pour les Arabes et tout ça, c'est comme si tu es infidèle alors qu'en Afrique, le Mali, il y a des musulmans, des chrétiens qui habitent ensemble et il n'y a pas de problèmes. Donc on ne dit pas que l'autre est infidèle ou qu'il est ceci ou cela, mais chacun pratique sa religion,*

> *c'est tout. L'essentiel c'est de converger vers un Dieu. On ne cessera pas de voir l'autre parce qu'il s'habille comme ça, parce qu'il mange ceci, non. On respecte […] Moi je dois faire ma religion, lui, il doit faire sa religion. C'est la coexistence pacifique.* » (Sékou, 41 ans, originaire du Mali, à Montréal depuis 1997 – entretien, avril 2005).

Les liens de sociabilité reflètent très bien ce « Nous », constitué en opposition à la catégorie « Arabe » qui, selon les discours, englobe les gens du Machrek et du Maghreb. Chez les Maghrébins, le « Nous » est circonscrit en premier lieu par des conationaux (Tunisiens, Algériens, Marocains). En second lieu, ce « Nous » réfère au groupe inclusif des immigrants, à la différence des non-migrants représentés *a priori* par le groupe majoritaire Québécois d'origine canadienne-française, qui constitue le « Eux ». Ainsi, la forte participation à des associations communautaires de la société civile et à une vie de quartier dense structure la sociabilité où la catégorie « immigrant » est très présente, en particulier dans les discours. Le partage de l'expérience migratoire est source d'appartenance. Néanmoins, les liens de sociabilité documentés témoignent de l'importance que revêtent les conationaux. Ahmed par exemple, évoque très ouvertement ses amis immigrants rencontrés à telle ou telle association. Un examen des liens donne néanmoins à voir qu'il s'agit *a priori* de conationaux algériens.

Au-delà des marqueurs ethniques et religieux, les frontières internes se déclinent aussi en regard de la qualification de la religiosité. La catégorie symbolique du « bon musulman » est fréquemment invoquée pour distinguer les divers types de musulmans, d'où une articulation entre la désignation de musulman et la pratique des rites religieux. Certains évoquent le « bon musulman » en référence à celle ou celui qui est « observant » des prescriptions quotidiennes. « *Quand on est musulman, on pratique* » :

> *« C'est pas une question de sentiment, c'est une question de, il y a des choses que tu dois faire. Je dis : "Je suis musulman", je dois respecter telle chose, telle chose, il faut la respecter, soit ici, soit en France, soit au Maroc. Comme le voile, elle va mettre le voile ici, elle va mettre le voile en France, c'est la même chose, c'est une chose qu'on doit faire soit ici, soit au Maroc, au Japon même. Ce n'est pas quand on ne ressent pas le besoin qu'on ne le fait pas. C'est une chose qu'on doit faire en tant que musulman, quand on peut le faire, quand on est en bonne santé, on le fait.* » (Baya, 31 ans, Marocaine, à Montréal depuis 1994 – entretien septembre 2004).

Les frontières internes aux groupes suivent une logique de classes sociales et, d'une certaine manière, de projet migratoire. LeBlanc (2002), dans son étude des processus d'identification des Ouest-Africains de Montréal, rendait compte d'une diversité d'éléments qui interviennent dans le processus d'identification, notamment la stratification sociale. Dans la formation de « réseaux de communalité » (*ibid.* : 122) formels et informels le statut socioéconomique joue un rôle déterminant, au-delà des catégories nationales. Les divisions sociales du contexte prémigratoire sont souvent reportées en milieu d'établissement. Fortin (2000) en arrivait aux mêmes conclusions dans son étude des modalités d'insertion à la société locale de migrants libanais[20]. Dans la présente étude, les clivages économiques scindent souvent les groupes en deux catégories qui reflètent les statuts prémigratoires des hommes et femmes de notre étude, notamment pour les étudiants (plus fortunés) versus les réfugiés (moins aisés) et les immigrants (moins instruits) :

> *« On était un premier groupe d'intellectuels qui arrivaient et qui, parce qu'ici les intellectuels et les analphabètes étaient un peu divisés. Les étudiants étaient considérés comme d'une autre classe et les analphabètes qui n'étaient pas assez nombreux, se considéraient comme immigrants et les autres étaient comme fonctionnaires qui venaient étudier et partaient parce que c'était soit des jeunes de la francophonie ou de la Banque mondiale.* » (Selim, 54 ans, Malien, réfugié au Québec depuis 1991 – entretien avril 2005).

La qualité des liens prémigratoires (s'ils sont maintenus ou pas et le statut socioéconomique des gens concernés) et les ressources mobilisées en contexte local sont aussi influencées par cette question de statut qui se trouve reportée à Montréal. Les opportunités professionnelles s'organisent et s'échangent au sein de ces relations. Daad par exemple, un Libanais âgé de 38 ans, à Montréal depuis 13 ans, a rapidement obtenu un travail à son arrivée, grâce à des relations familiales. Il est depuis chauffeur de taxi et très heureux. De la même façon, celles et ceux qui migrent en lien avec leurs études bénéficient des ressources auxquelles ces liens donnent accès, ce qui les inscrit dans une strate sociale, sinon économiquement favorisée, au moins aisée socialement.

Les dynamiques du « Nous » expriment un rapport à l'altérité et ce, tant dans la façon de se nommer que dans le déplacement des frontières internes et externes au groupe. À travers les différentes pratiques de sociabilité et de formes de transmission identitaire apparaissent les frontières entre le « Nous » musulman et le « Eux » non musulman. Ces

frontières sont plus ou moins flexibles selon la perception du Québec et du rapport interconfessionnel au pays d'origine ainsi que des frontières internes principalement articulées autour de la notion de « pratiquant » et de la perception des différences culturelles entre les musulmans.

Conclusion

Dans le champ des relations ethniques, tant en Europe qu'en Amérique du Nord, les discussions ont longtemps porté sur l'évolution des identités ethniques et nationales. Depuis les années 1990, voire même plus tôt en Europe (Foner et Alba 2008), le phénomène religieux s'est installé comme objet d'étude. Dans le cas des musulmans en particulier, la question a été de savoir comment l'identité musulmane renvoie ou prime sur l'identité ethnique ou panethnique, de genre ou de classe. En fait, c'est l'émergence d'un référent identitaire qui, en contexte migratoire minoritaire[21], est modulé selon une diversité de contextes et donne lieu à la notion de « groupe musulman » et d'identité musulmane (Allievi 2003; Maréchal *et al*. 2003).

Dans cet article, nous avons montré comment l'identité religieuse s'articule aux autres référents identitaires. Nous avons aussi explicité les rapports à l'islam et à l'ethnicité en soulignant l'absence d'un islam essentialisé ou désethnicisé. Voulant rendre compte de l'imbrication de la religion, de l'ethnicité et de la culture telle qu'il nous a été possible de la cerner, à Montréal, auprès de migrants ouest-africains, libanais et maghrébins. Nous avons discuté de l'activisme communautaire, documenté principalement autour des rituels religieux, des fêtes religieuses ou nationales ainsi que des dynamiques de la transmission identitaire aux enfants qui impliquaient un apprentissage des « valeurs musulmanes » menant à une autodéfinition de ses valeurs et une appropriation des pratiques liées au pays d'origine. Nous avons montré qu'à travers ces diverses pratiques de sociabilité apparaissent des frontières entre le « Nous » musulman et le « Eux » non musulman, frontières qui sont plus ou moins flexibles selon la perception du Québec et du rapport interconfessionnel au pays d'origine. Se manifestent également des frontières internes, principalement articulées à la notion de « pratiquant » et à la perception des différences culturelles entre les musulmans.

En conclusion, nous nous interrogeons sur la spécificité du contexte montréalais qui, à la différence du contexte français notamment, n'inscrit pas ses relations majoritaires-minoritaires sur un passé colonial et n'offre pas un unique modèle hégémonique (du fait des dualités historiques au sein de la société locale). La constante et complexe dialectique entre les principes du multiculturalisme canadien et le projet national québécois, à nouveau mis de l'avant avec le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, est également un acteur à part entière dans le déplacement des frontières entre le « Nous » et le « Eux ». Le majoritaire Québécois est certes un minoritaire au plan canadien, mais aussi en contexte nord-américain, où l'identité « francophone » et un certain nombre de « valeurs » dites collectives (québécoises) sont en évolution. Ce contexte est source d'une vitalité ethnique, sociale et culturelle particulière et fait de Montréal un lieu où se jouent des relations souvent nouvelles et où les rapports sociaux se dessinent de manière originale. Ces mêmes éléments façonnent en quelque sorte l'absence de référence à une *oumma* universelle et favorisent, au contraire, des islams empreints de références et de pratiques qui demeurent associées, par les migrants eux-mêmes, à des localités, à des appartenances culturelles, ethniques et nationales spécifiques – sans qu'elles ne soient exclusives.

> *« Ah […] je pourrais dire [que je suis] Berbéro-musulmane, je pourrais dire Algéro-Canadienne, Algéro-Québécoise, Montréalaise […] Oui (ton ferme), je suis un ensemble d'éléments qui peuvent aider à épanouir une personne normale, équilibrée, socioculturellement.* » (Dalla, 31 ans, née à Alger, à Montréal depuis 2001 – entretien mai 2006).

Remerciements

Nous aimerions remercier les évaluateurs de ce texte qui, par leurs commentaires et suggestions, ont contribué à l'amélioration de notre article. Nous remercions aussi Marie-Jeanne Blain pour son soutien à la publication et son travail d'édition. Nous sommes redevables au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) sans qui cette recherche n'aurait pas été possible.

Notes biographiques

Sylvie Fortin, anthropologue, est professeure-chercheure à l'Institut national de la recherche scientifique (INRS), Centre urbanisation culture société. Elle est aussi chercheure boursière du Fonds de recherche en santé du Québec, axe Santé-société. Ses travaux portent sur le pluralisme urbain (diversité sociale, culturelle, religieuse et ethnique) et en santé, la sociabilité et les dynamiques identitaires en contexte migratoire avec un intérêt soutenu pour le Maghreb.

Josiane Le Gall, anthropologue, est chercheure au Centre de santé et de services sociaux (CSSS) de la Montagne et professeure associée au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal. Elle s'intéresse aux liens familiaux (locaux et transnationaux) en contexte migratoire et aux enjeux reliés à l'interface entre les familles immigrantes et le réseau de la santé. Elle poursuit également des recherches sur la diversité religieuse et sur les populations musulmanes au Québec et est membre du Groupe de recherche diversité urbaine.

Marie-Nathalie LeBlanc a obtenu un doctorat en anthropologie de l'University College London (Grande-Bretagne). Elle est professeure au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Elle est spécialiste des transformations religieuses (islam et chrétienté) en Afrique de l'Ouest dans le contexte du néolibéralisme.

Notes

[1] Une distinction est proposée entre les relations sociales en tant que liens observables et les rapports sociaux qui évoquent des macrocontextes où évoluent un ensemble d'enjeux politiques, économiques et historiques entre groupes (De Rudder *et al.* 2000). Ces rapports modulent le niveau observable sans pour autant éteindre l'essor de relations originales (Giddens 1991) ou de nouvelles pratiques sociales.

[2] À titre d'exemple, les migrants du Maghreb rencontrés au cours des années 1990 à Montréal (Fortin 2002b) s'exprimaient principalement en regard de leur pays d'origine, rarement en référence à la confession. Ils étaient par ailleurs souvent associés aux Français d'origine française par les locaux non migrants, en raison de leur « accent » rappelant celui de l'Hexagone.

[3] À titre indicatif, au cours de la décennie 1991-2001, la présence musulmane a plus que doublé d'effectifs, passant de 45 000 à 108 620 au Québec et de 41 000 à 100 185 à Montréal (Statistique Canada 2003b).

[4] Le Maroc, l'Algérie, le Liban et le Pakistan se classent respectivement aux 2e, 4e, 8e et 10e rangs des pays de naissance des nouveaux arrivants, pour la période 2001-2005 (MICC 2006a).

[5] La recherche *Pluralisme religieux, pratiques sociales et pratiques rituelles : les musulmans de Montréal*, a été menée sous la direction de S. Fortin, M.-N. LeBlanc et J. Le Gall et soutenue par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH 2004-2007). Géraldine Mossière et Marie-Jeanne Blain ont été les principales assistantes de recherche, secondées par Shirin Shahrokni, Éric Meulan, Shamelkan Ghamraoui, Diahara Traore, Loubna Belaïd, Yasmine Ouanouche et Vincent Duclos.

[6] Par référent ouvert, nous entendons qu'il s'agit d'un repère identitaire qui prend sens dans un contexte social et relationnel donné. Il renvoie à des dimensions religieuses, culturelles, de tradition, sans pour cela fixer ces dimensions dans le temps et dans l'espace.

[7] Cette éthique n'est pas en soi garante d'une forte ou faible religiosité, les pratiques étant variables dans ces pays, tout comme au sein même des familles.

[8] La distribution de nos enquêtés reflète assez bien la répartition de cette immigration au Québec, les migrants du Maghreb étant, pour cette période d'enquête, beaucoup plus nombreux (*cf.* note 4). Quant aux ressortissants d'Afrique de l'Ouest, ils sont originaires du Burkina Faso, de la Côte d'Ivoire, du Mali et du Sénégal et totalisent un peu plus de 2% de la population migrante pour cette période (MICC 2006b, 2005; MRCI 2000). Au-delà de ces questions de flux migratoire, le recrutement des répondants a aussi été plus aisé avec les migrants du Maghreb, peut-être en raison d'une sociabilité plus éclatée (*cf.* rubrique « activisme communautaire et sociabilités »). Par ailleurs, des stratégies de terrain monosite (c.-à-d. un assistant de recherche/un groupe circonscrit) auraient potentiellement favorisé une plus grande proximité avec les groupes à l'étude, mais encore là, nous souhaitions recruter des gens de divers environnements sociaux de manière à documenter des pratiques de sociabilité variées et non en « grappe ». Autrement, de manière générale, à la lumière de nos expériences de recherche antérieures auprès des mêmes groupes, il nous a semblé que le recrutement fut cette fois plus difficile en raison, croyons-nous, du climat politique et social plus tendu entre musulmans et non-musulmans. Ce climat a certainement agi sur le plan des représentations initiales dans la phase de recrutement.

[9] Les hommes semblent privilégier cette stratégie matrimoniale puisque dans une majorité des cas (15 cas sur 18), le partenaire recruté au pays d'origine était une femme.

[10] Une veuve et une célibataire, avec enfants, ont également participé à l'étude.

[11] La répartition du revenu de la population étudiée est similaire à celle de la population montréalaise dans son ensemble. Les ménages composés de personnes nées au Canada ont un revenu moyen de 54 000 $ et les ménages immigrants, de 51 000 $ (CIC 2005).

[12] Nuance significative, les migrants du Maghreb étaient souvent universitaires au moment de la migration (66 %) alors que les Ouest-Africains ont, dans plusieurs cas, migré pour poursuivre leurs études au Québec.

[13] Cette question est développée davantage dans la section portant sur les constructions identitaires et les frontières (*cf.* rubrique « Constructions identitaires : les frontières du "Nous" »).

[14] Le thème « genre et sociabilité » dépasse le cadre du présent texte et sera développé ailleurs. Mentionnons néanmoins que les modalités de participation communautaire et les sociabilités sont à nuancer en fonction du genre tout comme une participation différentielle au travail salarié colore la formation des liens de sociabilité.

[15] La notion d'*habitus* est conceptualisée par Bourdieu comme un ensemble de « structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins » (1980 : 88).

[16] Le caractère transnational des familles rencontrées, les sociabilités hors territoire local, les motifs et modalités d'échange ont été documentés dans le cadre de cette étude et feront l'objet d'une publication ultérieure. Mentionnons néanmoins qu'il s'agit là d'une dimension active de la transmission identitaire, dont l'expression est à nuancer selon le groupe.

[17] Parmi les répondants cités, Rana et Beija ont un revenu familial (déclaré) se situant entre 40 000 $ et 59 000 $, alors que le revenu familial de Daad se situe entre 20 000 $ et 39 000 $ et que celui d'Amina dépasse les 80 000 $.

[18] Lors d'une étude auprès des migrants de France, Fortin (2002b) notait un choix scolaire similaire, c.-à-d. une préférence pour les établissements privés (de type lycée français) et une méconnaissance souvent marquée des institutions scolaires publiques de la société locale.

[19] Voir aussi Cuche (2001), Meintel (1993) et Poutignat et Streiff-Fénart (1995).

[20] Elle poursuit en documentant, auprès des migrants de France (d'origine française et nord-africaine) à Montréal, la manière dont les appartenances qu'ils étayent s'arriment à leurs projets migratoires, aux événements qui participent du cycle de vie et aux modalités de leur établissement dans la société locale, elles-mêmes ancrées dans des rapports et relations sociales (Fortin 2002a, 2002b).

[21] Ce ne sont pas tant des traits que les minorités ont en commun, mais plutôt la forme d'un rapport qui les lie aux groupes dominants (Guillaumin 2002).

Bibliographie

Abdel-Hady, D., 2004. *Public engagement of Lebanese immigrants in three world cities*. Department of Sociology, Southern Methodist University. Document de travail.

Allievi, S., 2003. « Islam in the public space, social networks, media and neo communities », *dans* S. Allievi et J. S. Nielsen (éd.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden, Brill, Collection Muslim minorities vol. 1, p. 1- 28.

Amiraux, V., 2006. « Les musulmans de France », *Communication présentée au 101e Congrès de l'Annual American Sociological Association*, 11-14 août, Montréal.

Anctil, P., 1984. « Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal », *Recherches sociographiques*, vol. 25, no 3, p. 441-450.

Augé, M., 1999 [1994]. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Flammarion.

Barth, F., 1969. « Introduction », *dans* F. Barth (éd.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston, Little Brown, p. 9-38.

Bilge, S., 2004. « Célébrer la nation, construire la communauté : une "tradition" festive turque à Montréal », *Les Cahiers du Groupe de recherche ethnicité et société (Gres)*, vol. 4, nº 1, p. 55-73.

Bourdieu, P., 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Éditions du Seuil.

Bourdieu, P., 1980. *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

Breton, R., 1994. « L'appartenance progressive à une société : perspectives sur l'intégration socio-culturelle des immigrants », *Actes du Séminaire sur les indicateurs d'intégration des immigrants*. Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal et Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, p. 239-257.

Brubaker, R., 2004. *Ethnicity without groups*. Cambridge, Harvard University Press.

Bunt, D. G., 2000. *Virtually islamic: Computer-mediated communication and cyber islamic environments*. Cardiff, University of Wales Press.

Camilleri, C., J. Kastersztein, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti et A.Vasquez, 1990. *Stratégies identitaires*. Paris, Presses Universitaires de France.

Cesari, J., 2005. L'islam dans l'immigration : un bilan de la recherche. Disponible en ligne : http://www.espaces-marx.org/chantiers/islam/LP299CESA.pdf [Consulté le 4 juin 2006].

Cesari, J., 2004. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, Éditions La Découverte.

Citoyenneté et Immigration Canada (CIC), 2005. *Les immigrants récents des régions métropolitaines. Montréal. Un profil comparatif d'après le recensement de 2001*. Recherche et statistiques stratégiques, gouvernement du Canada. Disponible en ligne : www.mic.gv.ca/francais/pdf/recherche-stats/2001-Canada.pdf [consulté le 14 janvier 2008].

Clifford, J., 1988. *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Harvard University Press.

Costa-Lascoux, J., M.-A. Hily et G. Vermès, 2000. *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires. Hommage à Carmel Camilleri*. Paris, L'Harmattan.

Cowan, J.K., M.B. Dembour et R.A. Wilson, 2001. *Culture and rights. Anthropological perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cuche, D., 2001. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, Éditions La Découverte.

De Rudder, V., C. Poiret et F. Vourc'h. 2000. *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris, Presses universitaires de France.

Devereux, G., 1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion.

Dris, N., 2001. *La ville mouvementée. Espace public, centralité, mémoire urbaine à Alger*. Paris, L'Harmattan.

Eickelman, D. F. et J. Piscatori, 2004. *Muslim politics*. Princeton, Princeton University Press.

Eickelman, D. F et J. W. Anderson, 1999. *New media in the Muslim world: The emerging public sphere*. Bloomington, Indiana University Press.

Foner, N. et R. Alba, 2008. « Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? », *International Migration Review,* vol. 42, nº 2, p. 360-392.

Fortin, S., 2002a. « Social ties and settlement processes. French and North African migrants in Montreal », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada,* vol. 34, nº 3, p. 76-98.

Fortin, S., 2002b. *Trajectoires migratoires et espaces de sociabilité : stratégies de migrants de France à Montréal*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal. Disponible en ligne : http://wwwlib.umi.com/cr/umontreal/fullcit?pNQ80445 [Consulté le 10 sept. 2008].

Fortin, S., 2000. *Destins et défis : la migration libanaise à Montréal.* Montréal, Éditions Saint-Martin, Collection Pluriethnicité / Santé / Problèmes sociaux.

Gallissot, R., 2000. « Identité / Identification », *dans* R. Gallissot, M. Kilani, et A. Rivera (éd.), *L'imbroglio ethnique. En quatorze mots clés*. Lausanne, Éditions Payot Lausanne, p. 133-143.

Giddens, A., 1991. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, Stanford University Press.

Gomez-Perez, M., 2005. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala.

Grillo, R., 2004. « Islam and transnationalism », *Journal of Ethnic & Migration Studies,* vol. 30, nº 5, p. 861-878.

Guillaumin, C., 2002 [1972]. *L'idéologie raciste*. Paris, Gallimard.

Hachimi Alaoui, M., 2007. *Les chemins de l'exil. Les Algériens exilés en France et au Canada depuis les années 1990*. Paris, L'Harmattan, Collection logiques sociales.

Haddad Y.Y. et J.I. Smith, 2002. *Muslim minorities in the West: Visible and invisible*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press.

Hannerz, U., 1996. *Transnational connections: Culture, people, places*. London, Routledge.

Hannerz, U., 1992. *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*. New York, Columbia Press University.

Hannerz, U., 1980. « Thinking with networks », *dans* U. Hannerz (éd.), *Exploring the city. Inquiriries toward an urban anthropology*. New York, Columbia University Press, p. 163-201.

Helly, D., 2004. « Are Muslims discriminated against in Canada since September 2001? », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol. 36, nº 1, p. 24-47.

Holmes-Eber, P., 2003. *Daughters of Tunis. Women, family, and networks in a Muslim city*. Boulder, Westview Press.

Hoover, S.M. et K. Lundby (éd.), 1997. *Rethinking media, religion and culture*. Thousand Oaks, Sage Publications.

Juteau, D., 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, Collection trajectoires sociales.

LeBlanc, M.-N., 2002. « Processes of identification among French-speaking West Africans in Montreal », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada,* vol. 34, nº 3, p. 121-141.

LeBlanc, M.-N., 1999. « The production of islamic identities through knowledge claims in Bouaké, Côte d'Ivoire », *African Affairs*, vol. 98, nº 393, p. 485-508.

Le Gall, J., 2003. « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, nº 1, p. 131-148.

Le Gall, J., 2002. « Le lien familial au cœur du quotidien transnational : les femmes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologica*, vol. XLIV, nº 1, p. 69-82.

Li, P. S., 2003. *Destination Canada: Immigration debates and issues*. Don Mills, Oxford University Press.

Loimeier, R., 1997. *Islamic reform and political change in Northern Nigeria*. Chicago, Northwestern University Press.

Lubeck, P., 2002. « The challenge of islamic networks and citizenship claims: Europe's painful adjustment to globalization », *dans* N. Al Sayyad et M. Castells (éd.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, culture, and citizenship in the age of globalization*. Lanham, Lexington Books, p. 69-90.

Maréchal, B., 2003. « Modalities of islamic instruction», *dans* B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto et J. Nielsen (éd.), *Muslims in the enlarged Europe: Religion and society*. Leiden, Brill, p. 19-78.

Maréchal, B., S. Allievi, F. Dassetto et J. Nielsen (éd.), 2003. *Muslims in the enlarged Europe: Religion and society*. Leiden, Brill.

McDonough, S. et H. Hoodfar, 2005. « Muslims in Canada: From ethnic groups to religious community », *dans* P. Bramadat et D. Seljak (éd.), *Religion and ethnicity in Canada*. Toronto, Pearson Education Canada, p. 133-153.

Médam, A., 1992. « Ethnicité et cité. Entre le "co" et le "dis", le "trans" ? » *dans* J.-M. Lacroix et F. Caccia (dir.), *Métamorphoses d'une utopie*. Paris / Montréal, Éditions de la Sorbonne nouvelle/ Triptyque, p. 49-61.

Meintel, D., 2000. « Identity issues among young adults of immigrant background in Montreal », *Horizontes*, nº 14, p. 13-38.

Meintel, D., 1998. « Les comportements linguistiques et la nouvelle pluriethnicité montréalaise », *Études Canadiennes/Canadian Studies*, nº 45, p. 83-93.

Meintel, D., 1993. « Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité », *Culture,* vol. XIII, nº 2, p. 10-16.

Meintel, D. et S. Fortin (éd.), 2002. « The new French fact in Montreal: Francization, diversity, globalization », special issue, *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada,* vol. 34, nº 3.

Melliti, I., 2008. « Les jeunes tunisiens et la religion : entre individualisation et retour à la communauté », *dans* I. Melliti et D. Mahfoudh-Draoui (dir.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*. Tunis, UNICEF, p. 63-73.

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), 2006a. *Tableaux sur l'immigration au Québec, 2001-2005. Tableau 9a. Immigrants admis au Québec selon les 15 principaux pays de naissance*. Gouvernement du Québec, p. 19.

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), 2006b. *Présence au Québec en 2006 des immigrants admis de 1995-2004*. Direction de la recherche et de l'analyse prospective, gouvernement du Québec. Disponible en ligne : www.micc.gouv.qc.ca/publications/pdf/Presence_Quebec_2006_immigrants_admis1995-2004.pdf [consulté le 7 juin 2006].

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), 2005. *Tableaux sur l'immigration au Québec, 2000-2004*. Direction de la planification stratégique, gouvernement du Québec. Disponible en ligne : www.micc.gouv.qc.ca/fr/recherches-statistiques/stats-immigration-recente.html [consulté le 11 juin 2007].

Ministère des Relations avec les citoyens et l'Immigration (MRCI), 2000. *Tableaux sur l'immigration au Québec, 1995-1999*. Direction de la planification stratégique, gouvernement du Québec. Disponible en ligne : www.micc.gouv.qc.ca/fr/recherches-statistiques/stats-immigration-recente.html [consulté le 11 juin 2007].

Miran, M., 2006. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala.

Mishalak, L. et A. Saeed, 2002. « The continental divide: Islam and Muslim identities in France and the United States », *dans* N. Al Sayyad et M. Castells (éd.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, culture, and citizenship in the age of globalization*. Lanham, Lexington Books, p. 147-166.

Mitchell, C., 1969. *Social networks in urban situations*. Manchester, Manchester University Press for the Institute of Social Research, University of Zambia.

Naguib, S.-A., 2002. « The Northern way: Muslim communities in Norway », *dans* Y. Haddad et J. I. Smith (éd.), *Muslim minorities in the West: Visible and invisible*. Lanham, Altamira Press Edited, p. 161-174

Oriol, M., 1985. « L'ordre des identités », *Revue européenne des migrations internationales – REMI*, vol. 1, n° 2, p. 171-185.

Oriol, M., 1979. « Identité produite, identité instituée, identité exprimée : confusion des théories de l'identité nationale et culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 66, p. 19-27.

Otayek, R. (dir.), 1993. *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala.

Park, R., 1949. *Race and culture*. Illinois, Glencoe Free Press.

Portes, A., 1995. *The economic sociology of immigration: Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship*. New York, Russell Sage Foundation.

Poutignat, P. et J. Streiff-Fénart, 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, Presses universitaires de France.

Quiminal, C., 1997. « Familles immigrées entre deux espaces », *dans* D. Fassin, A. Morice et C. Quiminal (éd.), *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*. Paris, Éditions La Découverte, p. 67-81

Renaud, J., V. Piché et J.-F. Godin, 2002. « Emploi : établissement différent des immigrants arabes et musulmans? », *dans* J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 177-197.

Roy, O., 2002. *L'Islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.

Saad-Ghorayeb, A., 2002. *Hizbu'llah: Politics and religion*. London, Pluto.

Sayad, A. 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Éditions du Seuil, Collection Liber.

Sayad, A., 1994. « Qu'est-ce que l'intégration? », *Hommes et Migrations*, nº 1182, p. 8-14.

Schmidt, G., 2004. *Islam in urban America. Sunni Muslims in Chicago*. Philadelphia, Temple University Press.

Schmidt, G., 2002. « The complexity of belonging: Sunni Muslim immigrants in Chicago », *dans* Y. Haddad Yazbeck et J. I. Smith (éd.), *Muslim minorities in the West: Visible and invisible*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press, p. 107-124.

Sfeir, A., 2006. *Tunisie, terre de paradoxes*. Paris, Archipel.

Spellman K., 2004. *Religion and nation: Iranian local and transnational networks in Britain*. New York, Berghahn Books.

Statistique Canada, 2004. *Tableau : Religion et statut d'immigrant et période d'immigration pour la population, pour le Canada, les provinces, les territoires, les régions métropolitaines de recensement et les agglomérations de recensement, recensement de 2001. Pour la région de Montréal*. Nº au catalogue : 97F0022XCB2001004, gouvernement du Canada. Disponible en ligne : http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/ [consulté le 15 avril 2004].

Statistique Canada, 2003a. *Tableau : Certaines caractéristiques de la scolarité, statut d'immigrant et lieu de naissance du répondant, groupe d'âge, sexe et statut d'immigrant pendant la période d'immigration pour la population de 15 ans et plus, pour le Canada, les provinces, les territoires et les régions métropolitaines de recensement de 2001*. Données d'échantillon (20 %), Nº au catalogue : 97F0009XBCB2001041, Ottawa, gouvernement du Canada. Disponible en ligne : http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes [consulté le 15 avril 2004].

Statistique Canada, 2003b. *Recensement de 2001 : série « analyses ». Les religions au Canada*. Nº au catalogue : 96F0030XIF2001015. Ottawa, gouvernement du Canada, 35 p. Disponible en ligne : http://www12.statcan.ca/francais/census01/Products/Analytic/companion/rel/contents_f.cfm [consulté le 20 juin 2007].

Straburger, G., 2003. « Transnational or interethnic marriages of Turkish migrants: The in(significance) of religious or ethnic affiliations », *dans* S. Allievi et N. Jorgen (éd.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Brill, Leiden Boston, Collection Muslim Minorities vol. 1, p. 194-225.

Taboada-Leonetti, I., 1990. « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue », *dans* C. Camilleri *et al.* (éd.), *Stratégies identitaires*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 43-83.

Tarrius, A., 2000. *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*. Paris, Éditions de l'Aube.

Vermeren, P., 2002. *Le Maroc en transition*. Paris, Éditions La découverte.

Wellman, B., 1981. « Applying network analysis to the study of support », *dans* B. H. Gottlieb (éd.), *Social networks and social support*. London, Beverly Hills, Sage, p. 171-200.

Werbner, P., 2007. « Veiled interventions in pure space. Honor, shame and embodied struggles among Muslims in Britain and France », *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 2, p. 161-186.

Werbner, P., 2001. « Metaphors of spatiality and networks in the plural city: A critique of the ethnic enclave economy debate », *Sociology*, vol. 35, n° 3, p. 671-693.

Wimmer, A. et N. Glick Schiller, 2002. « Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, migration, and the social sciences », *Global Networks. A Journal of Transnational Affairs,* vol. 2, n° 4, p. 301-334.