

Devenir Québécois, oui, mais garder sa différence religieuse et africaine. Le cas de pentecôtistes d'origine récente et africaine

Becoming Québécois, but Retaining Religious and African Identities: The Case of Recent Pentecostal Immigrants of African Origin

Louis Rousseau

Volume 11, Number 1, 2008

La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1000499ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1000499ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (print)

1923-8231 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rousseau, L. (2008). Devenir Québécois, oui, mais garder sa différence religieuse et africaine. Le cas de pentecôtistes d'origine récente et africaine. *Globe*, 11(1), 209–224. <https://doi.org/10.7202/1000499ar>

Article abstract

Since about 1970, the increasingly important arrival of immigrants of non-European origins in Québec, particularly in the greater Montréal region, combines with the play of internal factors (economic, social, cultural, religious, and political) of the welcoming society's transformation to create a new, fluid collective theater. In this scene, all identities are subject to the play of places, recognition, métissage, and of the creative activation of the most universal traits as the most particular ones. Of all the factors engaged in this process, religious affiliation remains the least known today. Here, we have chosen to investigate the role of ethnoreligious reference in the elaboration of a strategy of social integration on the part of immigrants native to sub-Saharan Africa who belong to Pentecostal evangelical churches and have moved to Québec within the last fifteen years. In 2005, more than thirty Pentecostal evangelical communities comprising a majority of immigrants of African origin existed. We conducted in-depth interviews with fourteen individuals in order to explore their attitudes toward integration, their relationships to religious affiliation, and those features of the welcoming society that they are inclined to accept and those that they reject for themselves and for their children. The justification of these choices pertains as much to what they referred to as African values as to legitimation revealed in the Bible. Ethnic reference and strong religious affiliation go hand in hand in the process of their adaptation to Québec.

tales d'un certain fondamentalisme musulman, scènes de choix pour le spectacle médiatique, ont fait monter suspicion et crainte à l'endroit des nouveaux arrivants, fréquemment «visibles» et porteurs de valeurs et de requêtes prétendument menaçantes pour la société d'accueil.

Ces nouveaux immigrants, concentrés dans la région montréalaise d'où émettent les principaux médias électroniques, se serviraient-ils de leur appartenance religieuse pour refuser de s'intégrer? Le débat a pris une telle ampleur à l'hiver 2007 que, pour tenter de calmer le jeu, le gouvernement a mis sur pied la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

La religion joue-t-elle un rôle dans le processus de recomposition identitaire lié à l'immigration nouvelle provenant de l'extérieur de l'aire culturelle occidentale? Il semble bien que oui, et cela, autant dans les minorités immigrantes que dans la société d'accueil! Mais quant à la nature et aux effets de ce rôle, nous n'en sommes qu'aux hypothèses de salon. Rien ne peut remplacer l'enquête de terrain pour découvrir les diverses réponses à donner à cette question.

Nous avons choisi d'enquêter ici sur le rôle de la référence ethnoreligieuse dans l'élaboration d'une stratégie d'intégration sociale de la part d'immigrants originaires de l'Afrique noire appartenant à des Églises évangéliques de type pentecôtiste et qui s'installent au Québec depuis une quinzaine d'années. Cette étude fait partie d'un programme de recherche lancé depuis 2004 par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER²). Ce programme combine quatre études de cas auprès d'autant de communautés immigrantes récentes (hindoue, bouddhiste, musulmane, pentecôtiste) et trois études transversales examinant l'évolution générale des communautés ethnoreligieuses immigrantes depuis 1960, les femmes et les adolescents.

De tous les facteurs agissant au sein des populations immigrantes, la question du rôle de la religion était jusqu'aux dernières années celle qui avait fait l'objet du moins d'attention de la part des chercheurs en sciences humaines et sociales³. Au Québec comme ailleurs, les présupposés

+ + +

2. L'équipe est composée des professeurs Mathieu Boisvert, orientaliste; Jean-René Milot, islamologue; Frank W. Remiggi, géographe; Louis Rousseau, historien des religions; Marie-Andrée Roy, sociologue; tous de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Le projet de recherche a reçu l'aide du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

3. Les choses commencent à changer depuis peu. Lire, par exemple : Guy BOURGÉAULT, «L'espace public et la dimension politique de l'expression religieuse», Jean RENAUD, Linda PIETRANTONIO, Guy BOURGÉAULT [dir.], *Les relations ethniques en question*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 213-228; Frédéric CASTEL, «La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec. Un portrait de la communauté musulmane», mémoire de maîtrise,

modernistes ont en effet longtemps affecté le choix des objets dignes d'attirer l'attention savante. Aussi fallait-il commencer par engager des travaux exploratoires permettant de tracer le portrait de la diversité des rôles du religieux dans le processus d'intégration affectant les migrations récentes.

Nous nous sommes donné un cadre conceptuel de base permettant de découper notre objet et d'établir une perspective formelle. On y retrouve le concept sociologique de conscience ethnique, emprunté à Albert Bastenier⁴, de même que celui de recomposition identitaire. Ce dernier fournit un espace de considération de haut niveau permettant de voir l'ensemble des interactions entre les groupes immigrants et les membres de la société d'accueil, ensemble qui affecte l'élaboration des représentations de soi à toutes les échelles. Nous partageons les propositions déjà anciennes de Frederik Barth⁵ orientant l'étude du côté des frontières ethniques et de l'activité constante requise par leur maintien alors que change la forme des groupes porteurs. Ce concept de frontière signale la priorité de l'opération de dichotomisation sur la stabilité des contenus différenciateurs. Pour utiliser une image simple illustrant la dynamique des rapports sociaux dans le temps, on peut dire : « Je change, Tu changes, Nous échangeons, mais Je ne suis toujours pas Toi et tu n'es toujours pas Moi » ! Il ne faut donc pas « essentialiser » les contenus de ces représentations qui abritent la conscience ethnique. Non

+ + +

Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 2002; Frédéric CASTEL, « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes », Michel VENNE [dir.], *L'annuaire du Québec 2006*, Montréal, Fides, 2006, p. 222-228; CONSEIL DES RELATIONS INTERCULTURELLES, *Laïcité et diversité religieuse L'approche québécoise. Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration*, Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, 2004; Ali DAHER, « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 1999, p. 149-179; Julie Elizabeth GAGNON et Annick GERMAIN, « Espace urbain et religion. Esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 45, n° 128, 2002, p. 143-163; Denise HELLY, « La gestion de la diversité religieuse au Canada et le cas de l'Islam », *Revue marocaine des études internationales*, n° 13, 2005, p. 62-87; Josiane LE GALL, « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, « Le religieux en mouvement », 2003, p. 131-148; Marie MC ANDREW, « Le remplacement du marqueur linguistique par le marqueur religieux en milieu scolaire », Jean RENAUD, Linda PIETRANTONIO, Guy BOURGEOULT [dir.], *op. cit.*, p. 131-148; Micheline MILOT, « Neutralité politique et liberté de religion dans les sociétés plurielles. Le cas canadien », Jean BAUBÉROT et M. WIEVIOKA [dir.], *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005, p. 274-287; COMITÉ SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs et diversité Avis au Ministère de l'Éducation*, Québec, Comité sur les affaires religieuses, 2003; Géraldine MOSSIÈRE, « Expressivité rituelle. Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal », mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal, 2004; Anne SARIS, « Les tribunaux religieux et les tribunaux québécois. Coexistence, complémentarité, conflits », *Thémis*, vol. 40, 2005, p. 353-425.

4. Albert BASTENIER, « L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrants marocains en Belgique », *Social Compass*, vol. 45, n° 2, 1998, p. 195-218; *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

5. Frederik BARTH, « Introduction », *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969, p. 9-38.

seulement ils ne sont pas stables dans le temps ni rigoureusement identiques chez les individus, mais le processus de transformation est permanent et ses événements les plus actifs se produisent sur la zone frontière des contacts avec l'Autre. Dans des sociétés comme le Québec, dont l'histoire socioculturelle a été marquée depuis le XIX^e siècle par la formation d'une bipartition sociale à base de traits ethniques⁶, l'existence de consciences ethniques plurielles fait partie des représentations sociales élémentaires avec lesquelles l'opinion travaille à interpréter les différences et les ordonnancements dans la durée historique. D'où évidemment sa prégnance politique.

Nous n'aborderons pas ici les aspects structurels et rituels de la vie pentecôtiste d'Africains vivant dans la grande région montréalaise, mais focaliserons l'attention essentiellement sur le discours tenu par des membres de quelques Églises. Celui-ci permet de découvrir simultanément la manière dont ils se représentent eux-mêmes face à la société d'accueil québécoise et la représentation qu'ils ont développée de celle-ci. Quelques mots tout d'abord sur l'importance numérique des pentecôtistes au sein de la communauté noire d'origine africaine.

L'AFRIQUE NOIRE À MONTRÉAL⁷

L'estimation de l'importance numérique de la population québécoise actuelle originaire de l'Afrique noire n'est pas chose aisée. Il en va de même pour l'évaluation du nombre de membres africains faisant partie des Églises pentecôtistes. Ces communautés sont actuellement incapables d'établir exactement le nombre de leurs membres. Elles existent d'une manière indépendante les unes des autres, fonctionnant chacune selon sa vision, ses objectifs et ses moyens. Au surplus, nous pouvons les qualifier de nomades dans la mesure où elles changent fréquemment d'emplacement en fonction de la durée de leur bail locatif. À chaque déménagement, les fidèles de proximité sont les bienvenus et les lointains sont tenus de suivre leur Église à son nouvel emplacement, quelle qu'en soit la distance, ce qu'ils ne font pas toujours. En supposant qu'il existait, en 2005, dans la grande région de Montréal, une trentaine

+ + +

6. Louis ROUSSEAU, «La place du facteur religieux dans la naissance et le déplacement de l'image identitaire au Québec, 1840-1980», Claude SORBETS et Jean-Pierre AUGUSTIN [dir.], *Valeurs de société. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec/Bordeaux, Presses de l'Université Laval/Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2001, p. 49-76; «La construction religieuse de la nation», *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2006, p. 411-452.

7. La recherche de terrain permettant la découverte et l'observation des communautés africaines a été réalisée par Tshamala Mulamba, doctorant en sciences des religions de l'UQAM et membre du GRIMER. Nous lui sommes redevable de l'ensemble des matériaux utilisés ici. Pour une description de la vie organisationnelle et rituelle, voir Tshamala MULAMBA, *Des Églises pentecôtistes africanisées à Montréal*, Montréal, GRIMER-UQAM, Cahiers de recherche n° 11, 2006.

de communautés pentecôtistes dont les membres sont majoritairement nés en Afrique (comme le veut une rumeur que nous n'avons pas été à même de vérifier), et que le nombre moyen de membres, tel que le suggère la taille des locaux utilisés pour les réunions de prière, peut se situer dans une large fourchette allant de 150 à 300 personnes, nous pourrions estimer que le mouvement accueillait en 2005 entre 4 500 et 9 000 personnes d'origine africaine. Est-ce une proportion majoritaire ou minoritaire de l'immigration arrivée récemment d'Afrique noire? Il faut recourir à l'étude critique de Frédéric Castel, chercheur au GRIMER, pour se doter d'une estimation crédible⁸.

Au terme d'une déconstruction des catégories utilisées par Statistique Canada, opération destinée à expurger les origines antillaises pour ne conserver que les origines nationales africaines, Castel conclut que seules 21 790 personnes sont effectivement nées dans les pays d'Afrique noire et qu'au

recensement de 2001, le Québec comptait moins de 7 000 immigrants africains affiliés à des confessions évangéliques. En ajoutant l'immigration africaine des années 2001-2005 ayant rejoint les rangs évangéliques, les enfants nés au Canada et les résidents non permanents, il n'est pas impossible que le cap des 10 000 évangéliques ait été franchi en 2005⁹.

On peut donc garder à l'esprit l'estimation selon laquelle, aujourd'hui, un peu plus du tiers de l'immigration d'Afrique noire au Québec est d'appartenance pentecôtiste, ce qui est déjà fort important.

La plus ancienne communauté pentecôtiste africaine dont nous avons découvert l'existence, la Communauté évangélique de Pentecôte, date de 1994. L'implantation de ces communautés ethnoreligieuses est donc récente. Leur reconnaissance par l'État n'implique que le dépôt officiel de documents indiquant le nom de l'Église et sa signification, sa vision et sa mission, le tout adopté valablement par le corps représentatif de la communauté.

AMBIVALENCE IDENTITAIRE DE LA SOCIÉTÉ D'ACCUEIL¹⁰

Pour saisir la place du facteur religieux dans le processus de recomposition identitaire en cours au Québec depuis les années 1970, il importe de prendre

+ + +

8. Frédéric CASTEL, *La population québécoise d'origine africaine membre d'une Église évangélique*, Montréal, GRIMER-UQAM, Instruments de recherche n° 1, 2005.

9. *Ibid.*

10. Voir Louis ROUSSEAU et Frédéric CASTEL, «Un défi de la recomposition identitaire au Québec. Le nouveau pluralisme religieux», Jacques PALARD, Alain-G. GAGNON et Bernard GAGNON [dir.], *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Québec/Bruxelles, Presses de l'Université Laval/P.I.E./Peter Lang, 2006, p. 222-226.

en compte les transformations de la représentation de l'identité de la société d'accueil telle qu'elle a pu et peut être saisie par les nouvelles minorités immigrantes au cours des dernières décennies. Comme nous le montrent nos entrevues, c'est surtout face à l'identité de la société d'accueil que se met en marche le processus complexe d'identification sociale de soi par lequel se construit la conscience ethnique de l'immigrant. Or, les nouvelles communautés se sont implantées durant la période la plus importante au cours de laquelle la redéfinition identitaire de toutes les composantes ethniques de la société d'accueil franchissait des phases majeures. Si nous acceptons d'examiner les choses à partir de l'observateur immigrant et en lui accordant une acuité d'analyse qui n'existe sans doute qu'après quelques années de séjour, il est plus que probable que le portrait qui émerge en est un d'assez forte ambivalence identitaire¹¹. Relevons, pour mémoire, quelques traits récents issus des dimensions politiques, culturelles et religieuses de la société d'accueil.

Dans le domaine politique, la nouvelle actualisation de la «question nationale» à partir des années 1960 a d'abord fait apparaître une polarisation de l'opinion le long de la faille linguistique (crise de Saint-Léonard reliée aux choix de la langue anglaise par l'immigration italienne récente), puis, avec l'apparition du projet souverainiste, au cœur même de la majorité canadienne-française divisée entre fédéralistes et souverainistes. À partir de novembre 1976, deux nationalismes d'État, le québécois et le canadien, vont se développer dans un contexte d'antagonisme mutuel jamais résolu jusqu'à ce jour. Le va-et-vient des partis, des hommes politiques francophones en opposition radicale et de l'opinion publique brouille la compréhension de la scène politique et suggère sans doute une attitude attentiste devant ce qui peut paraître l'ambivalence dangereuse de la majorité.

Sur le plan culturel, c'est-à-dire des styles de vie, des modes de relations familiales, des choix de valeurs et des normes régulatrices, les Québécois dans leur majorité «se situent déjà là où semble aller l'ensemble de la société canadienne: idéalisme, individualisme, autonomie personnelle», pense Michael Adams de la maison de sondage Environics Research au terme d'enquêtes d'opinion portant sur les styles de vie comparés des Américains et des Canadiens. Adams affirme que le Québec est:

+ + +

11. Nous ne suivons pas ici la thèse de Jocelyn Létourneau quant à la «nature» de l'identité québécoise. Nous pensons simplement que, pour le regard d'autrui, l'identité québécoise récente, fluide et souvent polarisée a pu donner prise à cette image d'ambivalence. Jocelyn LÉTOURNEAU et Roger BERNARD, *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994; Jocelyn LÉTOURNEAU, *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000.

la région la plus postmoderne de tout le continent. C'est celle qui compte le plus de familles non typiques, celle qui est la plus sceptique devant la pub, celle qui se démarque par son hédonisme, où le plaisir est vécu au quotidien, où la permissivité est la plus grande. Le pourcentage de gens qui croient encore au diable ou à l'enfer y est le plus bas. [...] [C'est] la province la moins xénophobe du pays après les provinces de l'Atlantique¹².

En matière de religion, finalement, les Églises chrétiennes historiques ont perdu à un rythme accéléré leur capacité de régulation et de contrôle de leurs membres depuis la fin des années 1960. À la diminution des pratiquants réguliers a correspondu, surtout pour l'institution catholique, un retrait du monde des services sociaux, du monde hospitalier et de celui de l'éducation. Rencontrant la «révolution culturelle» occidentale, la «réforme catholique» validée par le second Concile du Vatican (1962-1965) provoque une rupture brutale de la culture religieuse populaire traditionnelle et une libéralisation des croyances et des pratiques rituelles et morales qui font entrer les catholiques dans un régime de modernité libérale avancée. La pratique institutionnelle de groupe cède la place aux quêtes spirituelles individuelles utilisant de nouveaux réseaux et obéissant aux règles de l'individualisation, de la subjectivation et du relativisme¹³. Du point de vue qui nous intéresse ici, ces transformations rapides ont pour effet de rendre largement invisible la dimension religieuse aux yeux de ceux qui constituent la société d'accueil comme à ceux des nouveaux arrivants. Voilà l'image de l'Autre qui peut se dessiner aux yeux des immigrants. Qu'en est-il dans les faits pour des pentecôtistes d'origine africaine?

RELIGION, IDENTITÉ ET RAPPORT À LA SOCIÉTÉ D'ACCUEIL

Pour la quasi-totalité des immigrants originaires de l'Afrique noire, le Canada et le Québec sont des pays imaginaires, contrairement aux pays européens colonisateurs, premiers espaces d'émigration et de contact, dotés par conséquent d'une image plus concrète et souvent légataires d'héritages institutionnels reconnaissables. L'arrivée au Canada et au Québec pose donc la question de l'adaptation et de l'intégration dans des termes en partie diffé-

+ + +

12. Jean PARÉ, «Canada-États-Unis. Le divorce des idées [Entretien avec Michael Adams] », *L'Actualité*, vol. 28, n° 19, 1^{er} décembre 2003, p. 23. Voir Michael ADAMS, *Fire and Ice. The United States, Canada and the Myth of Converging Values*, Toronto, Penguin, 2003.

13. Danièle HERVIEU-LÉGER, «Crise de l'universel et planétarisation culturelle. Les paradoxes de la "mondialisation" religieuse», J.-P. BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET [dir.], *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 87-98.

rents. Tout est à comprendre: les règles du jeu économique, social et politique ainsi que les manières de vivre et de penser de populations d'origine européenne, mais depuis longtemps marquées par leur histoire nord-américaine. En choisissant d'observer quelques communautés pentecôtistes dont les membres sont majoritairement issus d'Afrique, nous voulions commencer à ouvrir le dossier d'immigrants appartenant à la majorité chrétienne de la société d'origine européenne, mais inscrits dans un type institutionnel et culturel marginal, soit l'évangélisme pentecôtiste. Pour la majorité d'accueil comme pour cette minorité immigrante, la différence religieuse qui les distingue est évidente.

La question centrale du projet GRIMER vise à éclaircir le jeu du religieux et de l'ethnique dans la recomposition de la conscience identitaire immigrante, par rapport à ce qui est perçu comme l'identité de la société d'accueil. Aux fins de cette brève communication, nous rendrons compte d'une première exploration des perceptions et jugements de valeur que 14 immigrants africains ont développés à l'égard de la société qui les entoure. Qui sont-ils donc, d'abord?

Nous avons choisi un premier groupe de 14 personnes arrivées à l'âge adulte au Québec et âgées de 25 à 55 ans. La majorité d'entre elles appartient à l'Église Source de Vie pour les Nations¹⁴, le reste à cinq autres Églises à majorité noire et africaine. Toutes nées en Afrique noire subsaharienne dans d'anciennes colonies belges (Rwanda, Zaïre) ou françaises (République démocratique du Congo, Burkina Faso, Côte d'Ivoire), huit appartenaient à des familles catholiques, trois à des familles musulmanes, une à une famille touchée par le courant pentecôtiste américain du pasteur Osborne et deux sans appartenance religieuse originelle connue. Dans tous les cas, même celui de la personne née dans une famille pentecôtiste, il s'agit de convertis, de personnes qui ont fait un choix les séparant de la solidarité familiale, indice d'une mobilité que ne reconnaît pas toujours l'opinion occidentale lorsque l'on parle des Africains actuels. Huit de ces personnes se sont converties avant d'arriver au Québec. Vraisemblablement, le développement de ce modèle évangéliste au Québec serait donc lié autant à une dynamique

+ + +

14. Dans la première phase du programme de recherche GRIMER, nous avons fait le choix de puiser nos répondants parmi les participants aux activités d'un lieu de culte relié à une communauté ethnoculturelle, soit une communauté pentecôtiste réunissant une majorité d'Africains, une communauté hindouiste tamoule sri-lankaise, une communauté bouddhiste cambodgienne et deux mosquées maghrébines. On évitera donc de considérer nos résultats comme «représentatifs», au sens probabiliste du terme, puisqu'il s'agit d'un travail exploratoire visant à découvrir l'extension des possibles.

religieuse interne à l'Afrique¹⁵ qu'à une activation propre à la condition immigrante et propice aux redéfinitions radicales de l'identité. Il s'alimente à même les appartenances religieuses majeures dans cette aire géographique: le catholicisme et l'islam. Compte tenu des règles canadiennes et québécoises concernant l'immigration, ces personnes disposent au minimum d'éléments d'une scolarité postsecondaire. Plusieurs témoignages laissent entendre d'ailleurs que le début de leur quête religieuse plus personnelle coïncide avec ce moment de transition culturelle à l'âge adulte. Nous ne pouvons ici préciser davantage leur itinéraire proprement religieux puisqu'il s'agit de découvrir leur rapport au monde de l'autre, la société et la culture québécoises, face auquel se poursuit ce processus de recomposition identitaire.

L'attitude pentecôtiste face à l'intégration

Il allait de soi qu'au cours de nos entrevues avec nos répondants, la question de l'intégration soit abordée à plusieurs occasions. Nous posons même la question du rôle de la prière dans leur histoire personnelle d'immigrants en cours d'intégration. Pour tous, sauf un (TSHM-14¹⁶), l'importance du rôle de la prière et de la foi dans le difficile processus d'intégration était une évidence. Le simple fait de poser la question a d'ailleurs suffi à donner une idée au répondant surpris:

Disons que je n'ai jamais prié pour être intégré, car ce sont des choses qui se font toutes seules. Mais là je veux expérimenter ça, parce que je recherche un autre emploi. [...] Donc là je vais voir la puissance de la prière.

Nous découvrons toute une gamme d'effets qui vont de l'impact sur les attitudes requises pour réussir l'intégration aux effets sur le monde extérieur, miraculeux même. TSHM-26 résume bien les effets de renforcement de traits de caractère requis pour la réussite et les effets directs de l'action de Dieu sur les personnes-clés dont dépend l'intégration:

Ça vous donne la patience, la persévérance, l'endurance, mais aussi l'ambition. Ça vous permet d'être ambitieux de dire: Dieu règne partout, même ici aussi je pourrais percer. Et on croit à cette grâce que Dieu place sur nous, et on se dit si Dieu est avec nous, c'est qu'on [sic] va trouver grâce auprès des patrons pour qu'ils vous ouvrent les portes

+ + +

15. Celle-ci est documentée par une littérature savante trop abondante pour être commentée dans le cadre de ce travail.

16. Pour protéger l'anonymat de nos répondants et répondantes, nous leur attribuons un nom de code construit à partir du nom de l'interviewer. Les citations sont tirées d'entrevues et données sans corrections syntaxiques.

et que vous évoluez [*sic*] dans la carrière. Ou auprès des professeurs pour que vous ayez la facilité d'apprentissage sans se [*sic*] sentir frustré. Auprès des voisins parce que quand ils se rendent compte que vous êtes des gens qui priez, le fait d'être chrétien, ça vous forge aussi un caractère, une personnalité que les gens vous trouvent vivable [*sic*]. Parce que vous devenez vivable. Je crois que ça nous aide beaucoup dans l'intégration.

Un répondant (TSHM-27) parle des effets sur la constitution d'une éthique de bon citoyen intégré aux normes du pays et responsable de son enrichissement :

La foi m'empêche de violer la loi du pays d'accueil. La foi m'empêche d'être un délinquant dans le pays d'accueil. La foi m'empêche d'être une charge dans le pays d'accueil. La foi m'enseigne à être une bénédiction. Je dois avoir un apport positif au sein de la société qui, par ma vie, par mes pensées, par ma façon d'être... je dois apporter un apport positif dans le pays d'accueil afin d'enrichir le pays d'accueil.

Cette interprétation rejoint celle de plusieurs pasteurs dont la prédication a été enregistrée. L'appartenance pentecôtiste fournit une communauté de support éthique qui permet une intégration voulue comme exemplaire :

[Dans] ce pays, si ce n'était pas l'Église pentecôtiste, ce serait difficile d'évoluer seul dans la foi, d'intégrer la société. Parce que la société peut polluer. Par polluer je fais allusion aux mauvaises choses qui existent et qu'on voit, à tel point que si on ne fait pas attention [...] on risque d'en être entraîné. (TSHM-12)

Pour nos pentecôtistes, la prière a des effets pragmatiques vérifiables sur soi comme sur autrui. Elle donne la force de surmonter les difficultés dans un nouvel environnement soumis à l'action de Dieu, qui n'est pas toujours immédiate mais indiscutablement toute-puissante. Leur confiance croyante les habilite mieux que les autres, estiment-ils, à surmonter les épreuves rencontrées dans leur nouveau pays. Elles sont nombreuses et de trois ordres.

La première épreuve rencontrée concerne les règles institutionnelles auxquelles ils doivent se plier en arrivant et qu'ils doivent d'abord comprendre : « Comment la société fonctionne [*sic*] ? Comment les institutions du pays fonctionnent [*sic*] ? » (TSHM-27). Les Africains admis au Canada et au Québec sous le régime des réfugiés ignorent sans doute plus que

les autres les règles nombreuses qui président à l'obtention d'un droit de séjour permanent. Ceux qui sont arrivés avec un statut d'étudiants, et ils sont proportionnellement nombreux au Québec, auront eu le temps d'appivoiser graduellement le nouveau milieu avant de postuler pour le statut de résident permanent. Quant à ceux qui ont réussi à accéder au statut d'immigrant à l'extérieur du pays d'accueil, ils disposent en principe d'une information plus poussée. Mais de là à ce qu'elle se révèle d'application facile une fois sur les lieux, il y a une marge importante. Aussi comptent-ils souvent sur des compatriotes pour les aider à circuler dans les dédales administratifs de tout ordre (immigration, aide sociale, bureau de travail, office des professions, logement, etc.).

La seconde a trait à la reconnaissance des compétences. Sauf dans le cas des réfugiés, toutes les autres personnes auront été soumises à une grille de sélection élaborée par le Canada, avec la participation du Québec. Celle-ci comporte une dimension liée à la capacité de constituer une main-d'œuvre dont le pays d'accueil a besoin. Elle élimine les travailleurs non spécialisés et donne une prime aux formations techniques acquises à partir du niveau postsecondaire. Une fois son dossier accepté, l'immigrant peut donc s'estimer attendu par un pays riche en potentiel au sein duquel il pourra trouver une place qui correspond aux compétences qu'il a acquises. Pourtant, assez rapidement après son arrivée, il se butera à la difficulté de voir ses compétences de formation et d'expérience pertinente reconnues. Les ordres professionnels, responsables ultimes de la reconnaissance officielle des hautes compétences (santé, ingénierie et justice, par exemple), multiplient souvent les vexations et envoient un message de refus contraire aux énoncés gouvernementaux. Durant ce temps de préparation et de recherche, beaucoup d'immigrants doivent accepter du travail non spécialisé avec la perte de statut que cela implique.

À propos du racisme subi lors de la recherche d'un emploi ou d'un logement, quelques indices apparaissent dans les entrevues :

Oui, le racisme existe. Les Québécois de souche sont racistes, mais ça dépend de ce que vous valez, quoi. Puisque quand ils trouvent que vous n'avez rien comme matériel ou bagage intellectuel, ou que vous ne servez pas à quelque chose, en tout cas là, ils vous écartent carrément. Ils vous écartent. Quand ils trouvent qu'ils ont un intérêt là-dedans, que vous valez quelque chose, là ils viennent vers vous. Sinon le racisme existe même à l'égard des petits enfants. (TSHM-21)

Mais nos répondants utilisent peu ce qualificatif. À lire l'ensemble des entrevues, on peut penser qu'il s'agit surtout d'expériences non moins

difficiles de peur de l'étranger ou de seuil de familiarité difficile à franchir. La communauté haïtienne, arrivée une génération avant les communautés africaines, a fait beaucoup pour l'apprivoisement graduel des Québécois à la négritude.

Comme on pouvait s'y attendre, la quasi-totalité de nos répondants accepte de lutter afin de parvenir à l'intégration. Cela signifie pour eux d'adopter une position faite à la fois d'une mesure d'acceptation de la culture de la société d'accueil, mais également d'une mesure de refus par laquelle se maintient la différence identitaire. Tel est le cas, par exemple, de TSHM-25 :

L'intégration à la société québécoise veut dire entrer dans ce qui est commun aux Québécois tout en étant africaine [*sic*]. Donc je m'adapte, je m'intègre, je m'assimile à ce qui est commun parmi tous les Québécois tout en étant africain. C'est ce que j'entends par le mot intégration. [...] Ne pas être à l'extérieur en regardant du dehors, mais faire partie aussi de la société. C'est comme ça que je conçois intégrer la société d'accueil.

Ce qu'il convient d'accepter dans les valeurs de la société d'accueil

Nos répondants savent bien faire la part de ce qui leur semble bon dans la culture d'accueil et qui manque dans leur culture d'origine, de ce qui leur semble mauvais en soi et comparativement à ce qu'ils appellent les valeurs africaines. La dichotomisation est fréquente, mais rarement le fait d'une acceptation ou d'un refus globaux. Il y a tri et échange ouvert, mais on souhaiterait que ceux-ci se fassent dans les deux sens, car l'Afrique pentecôtiste a aussi à offrir des valeurs perçues comme manquantes dans la société d'accueil. Voici quelques exemples de traits positifs à assimiler par les immigrants africains :

Par contre la [*sic*] culture québécoise, ce que j'aime moi-même c'est le sens du travail qu'ils ont. Ils ont une certaine conscience de faire mieux, le sens de la recherche du meilleur que la culture africaine n'a pas. Apparemment elle n'a pas trop approfondi ce côté. [...] Quand la société québécoise m'apporte le sens de recherche du meilleur, des travailleurs très, je dirais, larges en vision de l'avenir, très généreux trouvés [*sic*] pas nécessairement dans la société africaine.

Par contre ce que je trouve beaucoup dans la culture africaine, c'est ce sens de la médiocrité [...] il n'y a pas de souci que l'autre puisse évoluer. On ne partage pas vraiment la joie que l'autre ressent quand il évolue. [...] Et puis, autre chose que je n'apprécie pas chez les Africains est [*sic*] qu'ils sont trop bornés sur la tradition. Tout est

tradition, jamais aller au-delà de la tradition. Moi j'ai l'impression qu'on peut aller au-delà de la tradition. [...] Les Africains sont très bloqués dans ça là. (TSHM-26)

Ce qu'il convient de refuser

Les traits négatifs de la culture d'accueil ressortent tout aussi fortement et renvoient simultanément à ce qu'il faut conserver de sa culture africaine. Il faut refuser l'individualisme, le productivisme, l'absence d'autorité, pour ne pas aboutir à la perte générale de repères qui caractérise les familles de la majorité. Ce jugement est assez largement partagé. Voici un extrait de conversation en ce sens :

Je vais parler surtout au niveau de la vie sociale. J'ai trouvé qu'une différence qu'on a est chez nous [*sic*] il y a assez de partage. Il y a une vie sociale où tu vois vraiment cette unité; les gens se fréquentent, les gens s'entraident. Ce que je n'ai pas trouvé ici. [...] Au niveau de la vie sociale, les gens sont différents, ils vivent dans l'indifférence. Ce qui est le contraire de chez nous. [...] Puisqu'ici il y a un laisser-aller. Ce qui est le contraire chez nous. Il y a vraiment une discipline à suivre. Ici, avec le système d'ici, un enfant de trois ou de quatre ans peut faire tout ce qu'il veut. Par après [*sic*], même si un parent dit quelque chose, il a juste le temps de prendre le téléphone, faire le 911¹⁷ et dire «mes parents m'ont battu». (TSHM-19)

Un féminisme excessif, la vie de couple sans mariage ni fidélité, la légalisation du mariage entre personnes du même sexe, voilà d'autres exemples de comportements perçus comme acceptés dans la société d'accueil et qui apparaissent répréhensibles aux yeux d'Africains pentecôtistes décidés à y résister à tout prix.

Ce qu'il convient de conserver

Aucune des personnes rencontrées n'a proposé l'acceptation intégrale des mœurs de la société d'accueil. Plusieurs étaient même en état d'alerte face au danger «d'avalier la culture du pays d'accueil». Le noyau dur de l'identité d'origine à conserver inclut la valorisation de la famille élargie, des rôles traditionnels de la femme et de l'homme, et du respect en général, tout particulièrement celui des anciens. En témoigne par exemple TSHM-27, arrivé au Québec après une expérience américaine :

+ + +

17. Au Québec: un appel d'urgence.

Pour ceux qui ont immigré comme nous autres [*sic*], on commence à accuser les difficultés. Parce qu'on a tendance à avaler la culture du pays d'accueil. Moi je pense qu'il doit y avoir l'échange entre le peuple qui accueille, qui reçoit, et ceux qui sont reçus, il doit y avoir un échange. Nous les Africains on a ce côté, les valeurs morales: les enfants respectent le père, ils respectent la maman. Il y a le respect entre la femme et l'homme et vice-versa. Il y a le respect des jeunes vers les aînés [*sic*]. [...] Le message que je vais donner à tout Africain c'est de garder nos valeurs qui sont les nôtres, qui sont universelles. Même si le pays d'accueil a perdu ces valeurs-là, mais nous avons encore ces valeurs-là. Que la femme sache sa responsabilité et sa place au sein du noyau familial. Et que l'homme aussi sache où est sa place et sa responsabilité vis-à-vis du couple et du noyau familial. C'est très important, parce que quand les couples viennent ici, la difficulté c'est qu'en venant ici il y a une rébellion qui prend place [*sic*] dans le cœur de la femme, dans le cœur de l'homme. Et ça se manifeste par le comportement que ni la femme ni l'homme n'avaient auparavant. Cela surtout au niveau des femmes parce qu'il y a le féminisme qui a pris tellement de l'ampleur [*sic*] ici au Québec. À tel point qu'il y a déjà une difficulté de savoir qui est l'homme et qui est la femme.

Les justifications de l'acceptation et du refus de la culture d'accueil

L'analyse des entrevues réalisées auprès de répondants et de répondantes pentecôtistes originaires d'Afrique noire nous révèle des personnes en plein processus réfléchi de recomposition identitaire. Même si peu d'entre elles ont sans doute pu observer des familles québécoises dans l'intimité que permet l'amitié, les conversations au travail et l'observation indirecte que permet la télévision ont permis de construire une image de la société et de ses mœurs par rapport à laquelle s'élabore un positionnement de soi qui se veut d'ailleurs le plus souvent collectif. Quelques remarques s'imposent pour finir.

Nos répondants et répondantes se sont assez facilement donné une identité africaine plutôt que nationale ou encore tribale. Ils étaient certes souvent interpellés en tant qu'Africains, mais aucune classification autre que cette catégorie englobante n'a été utilisée par eux. Est-ce le résultat d'une mise en situation où la dichotomisation impose cette simplification d'une identité réduite à quelques traits perçus comme communs? Est-ce encore le résultat d'un effet de transethnicité caractéristique du mouvement pentecôtiste lui-même, comme l'ont suggéré certains¹⁸? Quel que soit le sens à donner à ce

+ + +

18. André CORTEN et Ruth MARSHAL-FRATANI [dir.], *Between Babel and Pentecost. Transnational and Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

comportement, la recherche doit l'enregistrer comme faisant partie du processus de recomposition des identités en cours partout dans l'espace de la mondialisation culturelle actuelle. Les identités particulières veulent combiner différence et universalité pour justifier leur droit à l'existence.

Seconde remarque : chez ces convertis vivant intensément de leur expérience religieuse, le recours aux valeurs culturelles autochtones africaines pour délimiter l'espace de leur nouvelle identité en construction joue un rôle au moins aussi important que le recours aux injonctions croyantes issues de la Bible. La place du complexe « famille » est ici centrale. Il s'agit d'une auto-compréhension de la culture commune à l'Afrique qui affronte ici celle de la société québécoise contemporaine en son point de contraste perçu comme essentiel. Les valeurs s'inversent selon le point de vue du locuteur. Selon nos répondants et répondantes, l'antitraditionalisme (postmodernisme *soft*) valorisé par la culture d'accueil représente un danger, une perte appréhendée d'humanité et une contre-valeur. La dévalorisation de leur héritage religieux par la majorité d'accueil s'inscrit comme une simple composante d'un éthos jugé non acceptable en tant que modèle.

Est-ce à dire que l'appartenance religieuse vive constitue une donnée marginale dans la recomposition identitaire en cours? Assurément pas. Nous avons vu plus haut que, dans ses effets pragmatiques, l'expérience pentecôtiste est jugée essentielle à la réussite du travail d'intégration sociale. Il en va aussi de son rôle de fondation de certains repères-clés de la résistance identitaire. Dans l'espace central des mœurs liées à la conjugalité et à l'ordre familial, les Lois bibliques jouent le rôle de fondements absolus: elles soustraient les règles culturelles invoquées au relativisme des particularismes culturels que la situation immigrante illustre chaque jour, aux yeux mêmes des immigrants. À l'absolu fragilisé de la Tradition¹⁹ se substitue l'absolu de la Parole divine sur fond de béance de la modernité occidentale.

+ + +

19. Perçu et dénoncé par certains, d'ailleurs (voir TSHM-26).