

Université de Montréal

**Un espace pour la langue :**  
*Les institutions religieuses et le maintien des langues d'héritage à*  
*Montréal*

par Adèle Raux-Copin

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Science (M.Sc.)  
en Anthropologie

Décembre 2019

© Raux-Copin, 2019

## Résumé

Le transfert linguistique est un grand défi contemporain touchant tout particulièrement les langues d'héritage, qui courent le risque d'être remplacées par les langues majoritaires ou dominantes en contexte migratoire (Fishman 2006, 1968). En effet, l'institutionnalisation d'une langue officielle affecte inévitablement l'emploi des autres langues, y compris celles des communautés immigrantes allophones. Les cours de langues d'héritage cherchent à pallier le transfert à travers l'enseignement explicite de la langue, souvent axé sur une variété standard de celle-ci. Or, cette socialisation linguistique formelle et prescriptive n'entraîne pas toujours une attitude positive envers les langues d'héritage, puisque les apprenants sont demandés de les « performer », plutôt que les employer en tant que moyen de communication (Meek 2010, Das 2008).

Notre étude se focalise sur le rôle des institutions religieuses dans le maintien des langues d'héritage à Montréal. Nous démontrons que les lieux de culte fondés par et rattachés à une communauté immigrante ouvrent des espaces où la relation entre langue et identité n'est pas fixe, précisément parce que le but des activités et événements n'est pas la langue en tant que telle. Étant donné que la langue n'est pas la cible mais le médium, ces institutions fournissent des conditions propices aux interactions en langue d'héritage. Ce mémoire est basé sur notre terrain ethnographique dans cinq églises à Montréal, chacune caractérisée par une conceptualisation différente de la relation entre la langue et la religion, et reliée à une communauté immigrante allophone distincte. Notre recherche démontre l'importance des institutions affleurant des communautés immigrantes elles-mêmes dans le maintien linguistique.

**Mots-clés** : maintien linguistique; transfert linguistique; langue d'héritage; langue et religion; indexicalité; Montréal

## **Abstract**

Language shift from heritage languages to dominant, national languages among immigrant communities has been an important object of study in the sociology of language (Fishman 2006, 1968). The institutionally stabilized and ideologically sanctioned hegemony of the national language inevitably affects the use of all other languages, including those of allophone immigrant communities. Heritage language programs attempt to stay language shift by explicit language instruction often itself focused on a standard variety of the heritage language. However, explicit language socialization does not always foster a positive attitude towards heritage languages, since learners are solicited to “perform” linguistic competence, rather than use them as a means of emergent quotidian communication (Meek 2010, Das 2008).

My study focuses on the role of religious institutions in maintaining heritage languages in Montreal. I show that places of worship founded by and linked to an immigrant community generate spaces where the relationship between language and identity is not over-determined, allowing for flexible and heterogeneous engagements with the heritage language. The focus of activities in religious settings is geared towards fostering a sacred community, not language instruction per se. Such settings, in which language is not the goal but the medium of collective activity, provide conditions favourable to interactions in heritage language. This thesis is based on our ethnographic field research in five churches in Montreal, each characterized by a different conceptualization of the relationship between language and religion, and each linked to a distinct allophone immigrant community. My research shows the importance of institutions that emerge from immigrant communities in language maintenance.

**Keywords:** language maintenance; language shift; heritage language; language and religion; indexicality; Montreal

# Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	ix
Liste des figures.....	x
Remerciements.....	1
Introduction.....	2
Chapitre 1 : Théoriser le transfert linguistique en contexte migratoire.....	8
1.1. Des idéologies favorisant le transfert linguistique.....	9
1.1.1. Idéologies linguistiques : la formation d'une Nation.....	9
1.1.2. Le transfert linguistique : un processus « Fishmanien ».....	12
1.1.3. Institutionnalisation d'une langue standard et transfert linguistique en contexte d'immigration.....	13
1.2. La « superdiversité » et les contacts linguistiques au-delà du transfert linguistique.....	15
1.2.1. La superdiversité : l'ère « globale » et les nouveaux flux migratoires.....	15
1.2.2. La « superdiversité linguistique ».....	16
1.2.3. Des « contacts linguistiques » simplifiés.....	17
1.2.3.1. Aux sources des contacts linguistiques.....	17
1.2.3.2. Quelques types de contacts linguistiques : La diglossie.....	17
1.2.3.3. Quelques types de contacts linguistiques : Le « code-switching ».....	19
1.3. La socialisation en et à travers la langue.....	20
1.3.1. La langue comme pratique sociale.....	20
1.3.2. La socialisation aux langues d'héritage en contexte d'immigration.....	21
1.3.2.1. La socialisation comme moyen de transmission linguistique et identitaire... 21	
1.3.2.2. Socialisation linguistique plurielle et dynamique.....	23
1.3.3. Facteurs de socialisation.....	23
1.3.4. Les réseaux de migrants et l'ancrage social local de leur langue d'héritage : la place des institutions religieuses.....	25
1.4. Performativité identitaire et idéologies linguistiques.....	26
1.4.1. Idéologies linguistiques.....	27

1.4.2. Le rapport d'influence entre l'institution religieuse et les idéologies linguistiques ....	28
1.4.3. Performativité d'identités communautaires et individuelles.....	29
1.4.3.1. Identités communautaires .....	29
1.4.3.2. Identités individuelles .....	30
1.4.4. L'engagement dans des pratiques communes et la notion de « communauté de pratique ».....	31
Chapitre 2 : Émergence du projet et procédés méthodologiques.....	34
2.1. Genèse.....	34
2.2. Sélection des églises et présence de référent-es.....	35
2.3. Collecte de données .....	36
2.3.1. Démarche et approche.....	36
2.3.2. Observations .....	38
2.3.2.1. Observations participantes .....	38
2.3.2.2. Observations du paysage linguistique et <i>netnography</i> .....	39
2.3.2.3. Objectifs.....	41
2.3.3. Entretiens semi-dirigés.....	42
2.3.3.1. Recrutement des répondant-es .....	42
2.3.3.2. Échantillon .....	42
2.3.3.3. Déroulement.....	44
2.3.3.4. Intérêts et objectifs.....	45
2.4. Compilation des données .....	46
2.5. Réflexivité.....	47
Chapitre 3 : Quelques éléments contextuels liés aux églises et leur communauté fondatrice respective .....	50
.....	51
3.1. UPC et la communauté philippine à Montréal.....	51
3.2. Saint-George et la communauté grecque à Montréal.....	53
3.3. La Difesa et la communauté italienne à Montréal .....	54
3.4. Guadalupe et la communauté latino-américaine à Montréal .....	55
3.5. Santa Cruz et la communauté portugaise de Montréal .....	57

Chapitre 4 : Les rapports sacrés, sociaux et culturels aux langues dans les cinq églises : nos données ethnographiques .....	59
4.1. La liturgie, la catéchèse (ou <i>Sunday school</i> ) et le rapport religieux aux langues .....	60
4.1.1. L'expression de la foi en langue d'héritage et les liens entre langue et religion .....	62
4.1.1.1. Santa Cruz .....	62
4.1.1.2. La Difesa .....	63
4.1.1.3. Saint-George .....	63
4.1.1.4. Guadalupe .....	64
4.1.1.5. UPC .....	64
4.2. La socialisation linguistique et le rapport social à l'église .....	65
4.2.1. Points de vue sur le rôle de l'église dans la socialisation en et à la langue d'héritage	66
4.2.2. Le rôle social des églises.....	67
4.2.2.1. Santa Cruz .....	67
4.2.2.2. La Difesa .....	68
4.2.2.3. Saint-George .....	68
4.2.2.4. Guadalupe .....	69
4.2.2.5. UPC .....	70
4.2.3. Le rapport aux langues majoritaires.....	70
4.2.3.1. Santa Cruz .....	70
4.2.3.2. La Difesa .....	71
4.2.3.3. Saint-George .....	71
4.2.3.4. Guadalupe .....	72
4.2.3.5. UPC .....	72
4.2.4. Socialisation en et à la langue d'héritage et points de vue sur la transmission linguistique	73
4.2.4.1. Santa Cruz .....	73
4.2.4.2. La Difesa .....	74
4.2.4.3. Saint-George .....	75
4.2.4.4. Guadalupe .....	76
4.2.4.5. UPC .....	77

4.3. Rapports culturels et identitaires à l'église, aux langues et aux communautés représentées	78
.....	.....
4.3.1. Références régionales et identitaires à la culture d'héritage	78
4.3.1.1. Santa Cruz	78
4.3.1.2. La Difesa	79
4.3.1.3. Saint-George	79
4.3.1.4. Guadalupe	80
4.3.1.5. UPC	81
4.3.2. Concordances faites par les répondant-es entre langues, communautés, identités et cultures	82
.....	.....
4.3.2.1. Santa Cruz	82
4.3.2.2. La Difesa	82
4.3.2.3. Saint-George	83
4.3.2.4. Guadalupe	83
4.3.2.5. UPC	84
4.3.3. Rapports identitaires avec les langues majoritaires et références à la culture majoritaire	85
.....	.....
4.3.3.1. Santa Cruz	85
4.3.3.2. La Difesa	85
4.3.3.3. Saint-George	85
4.3.3.4. Guadalupe	85
4.3.3.5. UPC	86
4.3.4. Le multiculturalisme des églises et de leurs membres : une diversité culturelle et linguistique « cachée » et des identités plurielles	86
.....	.....
4.3.4.1. Santa Cruz	86
4.3.4.2. La Difesa	87
4.3.4.3. Saint-George	88
4.3.4.4. Guadalupe	88
4.3.4.5. UPC	89
Chapitre 5 : Analyse de la question du maintien et du transfert linguistique à la lumière des différentes pratiques qui ont lieu dans les cinq églises	90

5.1. Le maintien ou le transfert de la langue d'héritage .....	91
5.1.1. L'impact des idéologies religieuses sur le maintien ou le transfert de la langue d'héritage .....	91
5.1.1.1. L'idéologie linguistique grecque-orthodoxe .....	92
5.1.1.2. L'idéologie linguistique pentecôtiste .....	92
5.1.1.3. Relation indexicale entre langue d'héritage et foi dans les cinq églises .....	93
5.1.1.4. Un medium secondaire, mais essentiel au message .....	94
5.1.2. L'emploi des langues majoritaires en contexte sacré et son impact sur le transfert ou le maintien de la langue d'héritage .....	94
5.1.2.1. Les traductions et code-switching en langues dominantes comme signes d'ouverture et de disjoncture .....	94
5.1.2.2. L'intérêt sémantique du code-switching .....	95
5.1.2.3. La religion et le multilinguisme : des liturgies inclusives et l'apparition de différents domaines linguistiques dans les églises .....	96
5.1.2.4. L'assignation identitaire via le code-switching « inclusif/exclusif » .....	97
5.2. Le transfert et le maintien de la langue d'héritage en contexte de sociabilité .....	98
5.2.1. Des lieux de sociabilités et des communautés performatives .....	98
5.2.1.1. Des lieux de sociabilités .....	98
5.2.1.2. Des communautés performatives .....	99
5.2.1.3. L'emploi performatif de la langue d'héritage .....	99
5.2.2. Des lieux de socialisation partielle en et à la langue d'héritage .....	100
5.2.2.1. Des lieux de socialisation informelle en et à la langue d'héritage .....	100
5.2.2.2. Des lieux de socialisation formelle en et à la langue d'héritage .....	101
5.2.2.3. Différents degrés de socialisation en et à la langue d'héritage .....	101
5.2.3. La place des langues majoritaires en contexte profane et social .....	102
5.2.3.1. Dans l'apprentissage religieux .....	102
5.2.3.2. Contrastes entre les différentes générations d'immigrants .....	103
5.2.4. Le maintien linguistique en contexte global : facteurs favorables et moins favorables .....	104
5.2.4.1. Facteurs favorables au maintien linguistique .....	105
5.2.4.2. Facteurs moins favorables au maintien linguistique .....	106



5.2.4.3. Quelques conclusions à tirer quant au maintien linguistique en contexte migratoire	107
5.3. Socialisation culturelle, ethnique et identitaire et maintien linguistique	109
5.3.1. Traits culturels et ethniques véhiculant des idéologies et un sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée »	109
5.3.1.1. Socialisation à des traits culturels et ethniques « d'origine »	109
5.3.1.2. Socialisation et sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée »	109
5.3.1.3. Idéologies culturelles et ethniques : la langue d'héritage, l'« innéité » et la réification	110
5.3.2. L'autorité des natifs sur la langue d'héritage « standard » et l'exclusion des non-natifs	111
5.3.2.1. Langue d'héritage « standard » et autorité des natifs : la « récursivité fractale » de l'idéologie nationaliste	111
5.3.2.2. Oscillation des non-natifs entre identification et sentiment d'aliénation à la langue et la communauté d'héritage	112
5.3.3. Diversité linguistique, ethnique et culturelle « cachée »	114
5.3.3.1. L'ouverture à et l'accueil d'une diversité « cachée »	114
5.3.3.2. Une diversité à l'intérieur de la diversité : spécificités mais unité	115
5.3.4. « Communautés de pratique » et individualisation du processus identificatoire	115
Conclusion	118
Bibliographie	124

## Liste des tableaux

Tableau I.	Profils des répondants et répondantes des entretiens .....	44
Tableau II.	Tableau récapitulatif des données-clé relatives aux pratiques liturgiques .....	60
Tableau III.	Suite du Tableau II.....	61
Tableau IV.	Tableau relatif aux cours de catéchèse ou du <i>Sunday school</i> .....	62
Tableau V.	Tableau récapitulatif concernant les langues parlées par les jeunes et enfants.....	65
Tableau VI.	Tableau récapitulatif concernant les langues parlées par les adultes et aînés.....	66
Tableau VII.	Tableau récapitulatif des activités et événements socio-culturels .....	78

## Liste des figures

Figure 1 – La chercheuse à Santa Cruz lors d’une distribution de roses blanches au prêtre .....	33
Figure 2 – Publicités au dos d’un semainier paroissial de Santa Cruz .....	40
Figure 3 – La chercheuse mangeant un burrito au sous-sol de Guadalupe après la messe dominicale .....	49
Figure 4 – Carte de Montréal avec les cinq églises de notre terrain ethnographique .....	51
Figure 5 – Photo de groupe à UPC après le service du dimanche matin (la chercheuse se trouve vers l’extrémité de droite) .....	58
Figure 6 – Dîner-collecte de fonds dans le sous-sol de Saint-George .....	89
Figure 7 – Discours lors de la fête en l’honneur de la Madonna de la Difesa à La Difesa.....	117



## Remerciements

J'aimerais commencer par chaudement remercier mes référents et référentes, Goretti, Sunshine, Sarah et Père Venediktos pour leur aide précieuse aussi bien sur le terrain que par messages ou courriels, et sans qui j'aurais crucialement manqué d'informations et de répondant-e-s. Je tiens également à remercier tous ceux et toutes celles qui ont participé au projet : les personnes qui ont donné de leur temps pour mes entretiens, mais aussi celles qui m'ont aiguillée sur le terrain.

Ensuite, un grand merci à mon collègue et ami Javier pour ses innombrables conseils, lectures et relectures, commentaires, son « coaching » aussi bien sur le terrain qu'à l'université et dans les bars; je salue sa grande humanité. Un grand merci également à Étienne pour son accompagnement et sa belle présence depuis le début de mon parcours, et sans qui je ne serais sans doute pas à Montréal, ni en ethnolinguistique. De grands mercis à mes autres collègues en ethnolinguistique, tout particulièrement Simon-Charles pour m'avoir soutenue tout en vivant la même échéance que moi. Merci au cercle des ethnolinguistes, même si cela n'a duré qu'un temps; je dois avouer que la pizza végétarienne de Luke me manque.

Merci et encore merci à Luke, mon directeur, pour ses éclats de génie et son grand apport théorique, et à Deirdre pour ses encouragements et tous ses travaux qui m'ont inspirée à déterminer mon terrain. Merci à Kevin également; j'espère qu'il m'excusera de ne pas avoir mentionné la glossolalie dans cette étude, je réserve cela pour plus tard... Merci aussi à Guy pour son support. Évidemment, merci à mon entourage, un peu éparpillé à travers le monde.

Merci à ma famille, tout particulièrement mes parents pour leur éternel soutien, et ma sœur Garance. Merci à ceux et celles qui m'ont accompagnée lors de mon parcours : Adrien, Alice, Arnaud, Aurane, Aurelle, Camille, Chann, Chloé, Coco, Emeric, Esther, Fred, Hadrien, Keelan, Laurence, Léa, Lise, Mahée, Manon, Marine, Mélina, Renaud, Tringa, Will... Merci à mes super colocs, Malika et Sophie.

Merci au Théâtre de la Pire Espèce de m'avoir sortie de ma bulle cette dernière année pour créer et jouer avec les objets. Merci aussi à tous les artistes que j'ai vus sur scène à Montréal pendant ma maîtrise, ou écoutés en boucle lors de mes longues heures de rédaction, notamment la magnifique Weyes Blood. Enfin, merci au département, à la FESP et la FAECUM pour leur soutien financier.

# Introduction

Geertz propose que l'essence-même de l'action religieuse consiste en « the imbuing of a certain specific complex of symbols – of the metaphysic they formulate and the style of life they recommend – with a persuasive authority (...) »<sup>1</sup> (Geertz 1972 : 112). Au sein des institutions religieuses<sup>2</sup>, le langage permet d'accomplir cet effet d'imprégnation en tant que: (1.) forme sémiotique portant une sacralité dans le rituel (par exemple : le latin pré-Vatican II) et (2.) médium des (méta)discours qui établissent, organisent et sauvegardent les valeurs du rite, et de la communauté qui s'organise autour de ce dernier<sup>3</sup>.

En outre, les lieux de culte génèrent des espaces où le rapport indexical entre la foi et la langue peut se déployer et acquérir tout son sens à travers le rituel. Pour que ce dernier « aboutisse », le langage véhiculant sa substance divine doit souvent correspondre à une forme figée sacrée (Eller 2007) et écrite. La centralité du langage sacré et écrit concerne tout particulièrement les « religions mondiales » (l'Islam, le Bouddhisme, le Christianisme, l'Hindouisme et le Judaïsme), qui monopolisent les mouvements religieux dans notre époque contemporaine. Dans la pratique de la religion au sein des États-Nations modernes, la langue fonctionne de façon particulièrement prégnante pour distinguer les contextes « sacrés » et les contextes « profanes »; le religieux et le séculaire. Par ailleurs, selon Asad, la sécularisation est, en réalité, un processus où la religion devient de plus en plus cloisonnée dans un lieu spécifique (le bâtiment auquel correspond l'église, par exemple) et restreinte à une période précise (tous les dimanches pour les chrétiens) (Asad 2018). Ancrée dans cet espace-temps propre aux grandes religions actuelles, la vie religieuse d'un dévot s'organise alors comme tout phénomène social; autrement dit, la célébration du culte est généralement précédée, succédée et même ponctuée de pratiques dont l'objectif n'est pas éminemment et exclusivement d'invoquer le divin, mais de s'adresser aux fidèles (tels que les

---

<sup>1</sup> « L'imprégnation d'un ensemble spécifique de symboles – de la métaphysique qu'ils formulent et du style de vie qu'ils recommandent – avec une autorité persuasive (...) » (ma traduction).

<sup>2</sup> Tels que les temples, les églises, les mosquées et les synagogues, etc.

<sup>3</sup> Dans cette étude, nous nous focalisons tout particulièrement sur ce deuxième aspect de langage, permettant de coordonner les activités entourant le culte, d'interpréter les textes sacrés sous forme de sermons, etc.

métadiscours permettant d'interpréter la Parole de Dieu, c'est-à-dire les sermons<sup>4</sup>, mais aussi les annonces ou bien tous types d'interactions informelles et quotidiennes). Dépendamment des idéologies religieuses propres à l'institution, ce changement de contexte peut se concrétiser à travers l'adoption d'un tout autre système linguistique, ou encore, d'une autre variété ou d'un autre registre du même code. Dans certaines confessions religieuses, cette transition contextuelle ne se manifeste que très peu, voire pas, à travers le langage. Néanmoins, en règle générale, le code non-sacré (la langue d'interpellation des fidèles) est moins réglementé et figé que le code sacré, et correspond souvent à la langue employée dans la communauté plus large au sein de laquelle est ancrée l'institution religieuse. Un exemple classique est l'Hébreu, langue considérée comme sacrée dans les diasporas juives.

Les dynamiques diglossiques que nous venons de décrire sont complexifiées en contexte migratoire, lorsque l'institution religieuse en question est rattachée à une communauté d'immigrants allophones (Fishman 1968). En effet, certaines communautés immigrantes s'ancrent dans des institutions religieuses qu'elles établissent dans leur milieu d'accueil. Si nous nous référons uniquement aux pays occidentaux de tradition chrétienne, pensons, par exemple, aux synagogues, aux mosquées, aux temples hindous, mais aussi à tous types d'églises « ethniques » ; il s'agit, communément, de lieux de culte fondés par des communautés immigrantes. Ces institutions ouvrent des espaces qui n'existeraient pas sans elles, où le rapport indexical entre, d'une part, la variété sacrée et la liturgie, et, d'autre part, la variété profane et les pratiques sociales et culturelles, ne se base pas forcément sur le même schéma que l'on retrouve dans les institutions religieuses fondées par la communauté majoritaire. Cette complexification fait émerger un certain nombre de questions : La variété sacrée est-elle la même que celle qui est employée dans les institutions religieuses de la communauté d'origine, ou se conforme-t-elle à celle qui est utilisée dans les institutions religieuses de la communauté d'accueil ? En outre, la langue employée pour le rite est-elle une variété sacrée de la langue d'héritage de la communauté d'immigrants ? En contexte de sociabilité, la langue d'héritage (sa variété profane) est-elle également employée, ou est-ce une autre langue, telle que la langue de la communauté majoritaire, qui est parlée ? Notons qu'ici, nous entendons par « langue d'héritage » toute langue parlée par les immigrants allophones

---

<sup>4</sup> Que l'on ne peut pas qualifier de profanes, bien que l'essence de ces types de métadiscours ne soit pas éminemment sacrée.

au moment de leur immigration, autre que la langue dominante de leur communauté d'accueil (Fishman 2001), puis éventuellement transmise aux descendants d'immigrants.

Dans le cadre de ce projet, nous cherchons à ancrer ces questionnements au sein de lieux de culte fondés par des communautés immigrantes allophones à Montréal. Les lieux de culte sélectionnés pour l'étude et leur communauté immigrante respective seront dépeints dans notre chapitre méthodologique.

Premièrement, nous nous focalisons exclusivement sur des églises chrétiennes, parce que contrairement aux mosquées, synagogues ou temples hindous (par exemple), les langues de la liturgie chrétienne sont nombreuses selon les régions du monde, mais aussi selon les différents cultes. En effet, parmi les confessions chrétiennes, il existe une diversité d'idéologies linguistiques (Riley 2011, Kroskirty 2010) par rapport à la Bible. Chez les protestants, par exemple, la variété vernaculaire est favorisée, tandis que les catholiques et orthodoxes ont traditionnellement privilégié une variété linguistique propre au rituel sacré, bien que cela ne soit plus le cas pour une majorité de catholiques. Ainsi, chez les protestants et la plupart des catholiques, le passage du discours au métadiscours n'est pas forcément indexicalisé par l'adoption d'une variété linguistique différente (mais tout au plus, par un registre plus « oralisé »), tandis qu'il l'est chez les orthodoxes. Une autre raison pour laquelle nous avons choisi de mener notre terrain dans des institutions religieuses spécifiquement chrétiennes est que, dans le contexte américain – et occidental – la chrétienté est généralement associée à la communauté majoritaire. Or, nous nous proposons de mettre en avant la présence d'une chrétienté minoritaire, c'est-à-dire une chrétienté représentée par des minorités qui sont, en l'occurrence, issues de communautés immigrantes et allophones (Meintel 2016).

Deuxièmement, Montréal constitue un contexte urbain privilégié pour notre étude puisqu'elle est non seulement caractérisée par une richesse linguistique liée à la diversité de sa migration, mais aussi par une « double-majorité » francophone et anglophone (Meintel 1993, Anctil 1984). D'après les recherches qui ont été faites sur cette double-majorité linguistique, elle serait plus propice au maintien des langues allophones, contrairement aux contextes monolingues, où les domaines d'emploi des langues d'héritage ont tendance à rapidement diminuer dû à l'institutionnalisation d'une langue majoritaire et, par conséquent, la socialisation des communautés allophones à cette dernière dans tous les domaines publics (Avineri & Kroskirty 2014, Morgan 2014, Blommaert 2010, Morgan 2004). Ceci peut aboutir en un « transfert linguistique », c'est-à-dire le processus d'abandon d'une langue pour en adopter une autre généralement dominante dans un contexte



donné. Or, le destin des langues minoritaires ne peut être réduit à leur pré-conditionnement structurel et à des prescriptions institutionnelles « top-down ». Bien au contraire, de nombreuses institutions privées et associations, tels que les familles, les écoles communautaires, des commerces et certaines institutions religieuses génèrent des espaces dans lesquels les tendances linguistiques se manifestant dans la société majoritaire peuvent s'inverser (pour des études de cas menées à Montréal: Meintel 2018, Scetti 2016, Das 2008).

Ainsi, nous proposons d'explorer le maintien ou le transfert des langues d'héritage – et leur variété sacrée, s'il y a lieu – des communautés immigrantes dans les églises chrétiennes qu'elles ont fondées et au sein desquelles elles se sont ancrées à Montréal. Autrement dit, nous cherchons à savoir si les fidèles génèrent des espaces, à l'intérieur de ces églises, dans lesquels le rapport indexical entre la langue d'héritage et la communauté est maintenu par le biais des pratiques liturgiques (éventuellement, en variété sacrée), mais aussi de pratiques sociales et culturelles. Notre question de recherche est donc :

**Comment le maintien ou le transfert des langues d'héritage de communautés immigrantes se manifeste-il au sein des églises chrétiennes qu'elles ont fondées ?**

Nous suggérons qu'au sein de ces églises, la langue d'héritage a potentiellement trois valeurs indexicales: liturgique, sociale et culturelle. C'est pourquoi nous divisons notre étude en trois axes de recherche distincts, conformément à ces trois valeurs indexicales.

En premier lieu, nous cherchons à savoir si le rituel est célébré en langue d'héritage, et si la variété linguistique change afin de marquer le passage du discours (invocation du divin) au métadiscours (sermons, annonces, adresses directes aux fidèles). Les idéologies linguistiques propres aux différentes confessions sont donc explorées dans ce premier axe. Par ailleurs, nous cherchons également à voir si les langues majoritaires ou d'autres langues sont employées durant le rite. Il s'agit aussi de déterminer, au moyen d'entretiens, si les fidèles établissent une relation d'indexicalité entre leur foi et leur langue d'héritage, et une corrélation entre la transmission de la parole sacrée et celle de la langue d'héritage. C'est pourquoi les cours de catéchèse constituent des lieux d'observation privilégiés.

En deuxième lieu, il s'agit de voir en quelles langues les fidèles interagissent entre eux, et si ce sont les mêmes que celles employées lors des rituels. Nous cherchons aussi à déterminer si ces lieux de culte constituent des espaces de sociabilité dans lesquels la langue d'héritage est socialisée. Quelles activités sont offertes, hormis le culte ? Il a été maintes fois observé, dans des études

antérieures, que les institutions religieuses – notamment les églises chrétiennes de minorités ethniques – offrent de multiples activités et événements tels que des cours de langues, des repas, des concerts, des collectes de fonds, etc. (Han 2013, He 2011). Si elle a effectivement lieu, la socialisation en et à la langue d'héritage se ferait en grande partie grâce à ces activités gravitant autour du rituel religieux et permettant aux fidèles d'échanger plus amplement (Min 1992). La transmission linguistique intergénérationnelle est aussi un thème que nous abordons particulièrement dans cet axe, sans omettre l'exploration du rapport social aux langues majoritaires. En troisième lieu, il est question du rapport culturel et identitaire à langue d'héritage. Des liens sont-ils faits avec les communautés d'origine à travers la célébration d'événements « folkloriques » ou à connotation plus culturels, ou bien le partage de spécialités gastronomiques du pays ou de la région d'origine ? Quelles références à la culture nationale ou régionale d'héritage y trouvons-nous ? Il s'agit de savoir si les fidèles établissent des rapports entre leur identité, leurs traits culturels et leur langue d'héritage, mais aussi entre leur identité, les traits culturels de la communauté majoritaire et les langues dominantes (le français et l'anglais). Enfin, dans ce dernier axe, nous abordons la diversité linguistique « cachée » dans les églises, c'est-à-dire les langues au statut minoritaire à l'échelle des institutions en question, et la pluralité identitaires des fidèles.

L'hypothèse centrale que nous émettons dans ce projet est que le processus de maintien d'une langue d'héritage en contexte migratoire peut être facilité lorsque les membres d'une institution religieuse fondée par la communauté de langue d'héritage concernée, génèrent des espaces où cette dernière a une diversité de valeurs indexicales en lien avec les pratiques d'ordre social, culturel et liturgique qui ont lieu dans l'institution religieuse. Pour ce qui est de l'insertion de cette recherche dans un cadre scientifique plus large portant sur le transfert linguistique des langues d'héritage, tout d'abord, un certain nombre d'études portant sur le déroulement de ce processus en contexte migratoire ont été menées dans le cadre scolaire (Chen 2018, Avineri 2012, Baquedano-López & Kattan 2008). Or, le contexte formé par les écoles de langues d'héritage, par exemple, est très différent de celui des lieux de culte, puisque la vocation-même des institutions linguistiques est notamment d'enseigner aux descendants d'immigrants à « performer leur langue d'héritage » (Meek 2010, Das 2008). Les institutions religieuses sont, comme nous l'avons évoqué plus haut, des espaces où des liens sacrés, mais aussi sociaux et culturels peuvent naître et évoluer avec la langue d'héritage, sans pour autant que cette dernière soit la seule raison d'être de ces institutions. D'autres études ont été menées dans des institutions religieuses fondées par des communautés

immigrantes (Han 2013, Woods 2004, Ebaugh & Chafetz 2000, Min 1992, Mullins 1987, Fishman 1985) mais à notre connaissance, pas dans le contexte de la double-majorité montréalaise. Par ailleurs, il est souvent question du rapport entre la foi et la langue d'héritage, mais moins des rapports sociaux et culturels, que nous proposons également d'explorer. Cette étude pourrait potentiellement avoir des retombées sur la recherche relative au processus de transfert linguistique en contexte migratoire, tout particulièrement nord-américain, et sur le rôle des institutions fondées par les communautés immigrantes dans le maintien des langues d'héritage ; en l'occurrence, ces institutions sont religieuses, mais nous reconnaissons la place que peuvent détenir d'autres types d'institutions ou associations dans ce même processus.

Notre mémoire débutera avec notre cadre théorique et conceptuel, lequel sera centré sur le phénomène de transfert linguistique, particulièrement en contexte migratoire, urbain et contemporain, et d'autres notions gravitant autour de cette dernière. Ce premier chapitre sera suivi d'une description de notre méthode de recherche, incluant une présentation des cinq églises et communautés immigrantes composant notre terrain. Ensuite, nous révélerons les données recueillies, relatives aux trois axes de recherche présentés plus haut, tout en veillant à ne pas imposer notre analyse de ces dernières, bien que leur catégorisation soit inévitable. Le dernier chapitre sera celui que nous dédierons à notre discussion, qui sera également divisée entre les relations liturgiques, sociales et culturelles liant les communautés et les langues qu'elles emploient au sein des églises à l'étude.

# Chapitre 1 : **Théoriser le transfert linguistique en contexte migratoire**

La vie d'une langue peut se dérouler au sein de « communautés de pratique », si l'on reprend le concept introduit par Wenger<sup>5</sup> (1998) ; autrement dit, la langue est une pratique éminemment sociale dont la vie dépend de ses locuteurs (Muehlmann 2014, Errington 2003, Dorian 1998, Milroy 1992, Bourdieu 1977). Or, en tant que phénomène social, la langue fait l'objet de prescriptions, de réglementations, notamment imposées au niveau des institutions étatiques qui visent à homogénéiser les pratiques sociales des citoyens.

Dans cette revue de la littérature, nous proposons de commencer par une exploration des idéologies nationalistes occidentales qui déterminent ces prescriptions, dont l'institutionnalisation favoriserait le transfert linguistique des variétés « minoritaires » vers une langue « standard » unificatrice. Compte tenu du thème de notre projet et de sa localisation, nous nous focaliserons tout particulièrement sur l'impact de ces idéologies sur les langues d'héritage. Il sera donc question du contexte migratoire ; or, celui dont il s'agit – métropolitain, occidental et contemporain – est caractérisé par une « superdiversité » (Vertovec 2007). Les idéologies nationalistes et les procédés linguistiques qui en découlent se voient ainsi complexifiés, puisque cette « superdiversité » forme un terrain propice à la démultiplication des contacts entre différentes variétés minoritaires et majoritaires.

En outre, après avoir constaté les limites que présente une analyse des prescriptions linguistiques seules, nous nous focaliserons sur les pratiques réelles de la langue, socialisée au sein de plusieurs réseaux. Certes, ces pratiques découlent des idéologies, mais elles ne sont pas figées et sont organisées socialement, notamment lorsqu'il est question de leur ancrage migratoire. Autrement dit, si la langue « standard » majoritaire requiert l'institutionnalisation de sa pratique pour exister et s'imposer en tant que telle, il en va de même pour les langues d'héritage. Nous nous attarderons alors sur le processus de socialisation à et à travers la langue comme vecteur essentiel de maintien linguistique, pourvu que cette socialisation soit pluri-contextuelle et localement « ancrée ». Une place toute particulière sera accordée à l'analyse du rôle socialisateur des institutions religieuses.

---

<sup>5</sup> Nous reviendrons sur sa signification plus loin dans ce chapitre

Les langues d'héritage étant elles-mêmes régies par différents types d'idéologies, il conviendra ensuite de signaler le rapport indexical qui existe entre une variété linguistique et une communauté, et l'influence que ses pratiques rituelles ou religieuses peuvent avoir sur cette « indexicalité ». Nous nous demanderons, enfin, comment ces idéologies soutiennent la performativité des codes linguistiques, façonnant ainsi l'appartenance des individus à des « communautés de pratique » et leurs identités nationales, ethniques, culturelles, religieuses et sociales.

## **1.1. Des idéologies favorisant le transfert linguistique**

Les communautés immigrantes et leurs langues d'héritage sont soumises aux idéologies nationalistes et occidentales monolingues. Dans cette section, notre objectif est de démontrer cette réalité en prenant comme point de départ les idéologies occidentales du XIX<sup>ème</sup> siècle, relatives à l'état-nation, qui forment un milieu propice au développement du processus de transfert linguistique, affectant non seulement les langues autochtones mais aussi les langues des immigrants vivant dans cet état-nation.

### **1.1.1. Idéologies linguistiques : la formation d'une Nation**

Une précondition à la formation de l'état-nation occidental moderne est la diffusion de médias imprimés (puis radiodiffusés, télévisés, numérisés, etc.) en langues standardisées (Anderson 1991). Une idéologie est transmise et propagée grâce aux médias à condition que les diffuseurs partagent la même langue que les lecteurs, c'est-à-dire le peuple. Pour ce faire, l'état-nation impose un « standard », et la scolarité publique – « républicaine » si l'on prend l'exemple de la France – servirait notamment à cristalliser cette standardisation tout en véhiculant les idéologies relatives aux droits et devoirs des citoyens (Foley 1997 : 399). L'état-nation aurait donc des origines linguistiques (Silverstein 2015, Heller 2008, Bonfiglio 2007, Heller 1999, Fishman 1973). Au XIX<sup>ème</sup> siècle, Herder, parmi d'autres philosophes romantiques, était justement persuadé que la langue était l'essence-même de l'esprit du peuple, ou *volk*.<sup>6</sup> Cette ré-imagination de la langue comme porteuse de l'esprit d'un peuple est une idéologie linguistique qui sous-tend la performativité d'une langue comme l'emblème-même de l'appartenance aux « communautés

---

<sup>6</sup> <https://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/volksgeist> (Consulté le 15 novembre 2019)

imaginées » (Anderson 1991). L'historien Anderson lie l'idéologie nationaliste à la réification de la langue comme propriété-privée ethnique et innée ; cette dernière serait donc au centre de la conceptualisation d'une nation moderne (Anderson 1991 : 46). Le discours nationaliste cherche à légitimer l'homogénéité culturelle et linguistique d'un peuple (Heller 1999 : 164), idéal associé aux efforts de création des états-nations (Bakhtin 1981). Par ailleurs, la langue officielle, en tant que symbole (Fishman 1973 : 54), serait instrumentalisée afin d'établir une identité nationale (Thomason 2001), unique et fixe. En effet, les mouvements de nationalisation linguistique tel que celui décrit plus haut cherchent à convaincre et à unifier un peuple très large et diversifié autour d'une seule identification commune, au moyen de l'élaboration d'un héritage vu comme partagé et propre à la population en question (Eckert 2018). Les idéaux modernes occidentaux ont ainsi conduit à caractériser la nation comme l'encadrement politique, géographique et culturel d'une communauté qui serait, par essence, unie et monolingue ; on devient donc citoyen en s'assimilant au « standard » linguistique. Non seulement ces idéologies sont propagées, mais elles sont appliquées, même si « the world is not neatly divided into monolingual states » (Blommaert 2006 : 238). D'ailleurs, la notion-même de communauté, consistant en un regroupement d'individus autour de pratiques communes, a servi comme objet d'idéologie nationaliste (Muehlmann 2014 : 585). Peu importe l'importance des variations linguistiques au sein d'un même peuple, d'une même communauté nationale (Silverstein 2015: 8) ; l'autorité linguistique revient entièrement à la seule structure nationale (Morgan 2014) à travers ses institutions, c'est-à-dire des entités non-humaines qui déterminent le « standard » à adopter par tout le monde. Ce « standard » incarnerait et justifierait le monolinguisme d'état, bien qu'il soit plus imaginaire que réel (Bloch & Hirsch 2017 : 2447-2448, Trudgill 1983 : 120).

Les communautés linguistiques et leurs frontières sont des structures fixes forgées par l'état (Silverstein 2015, Wiley 2001) et non prédéfinies et naturelles comme l'idéologie nationaliste le prétend (Avineri & Kroskrity 2014). D'ailleurs, même les premières définitions du concept de « communauté de parole »<sup>7</sup> reflètent la croyance que le monolinguisme d'état était le modèle-type sur lequel se calquait une communauté de parole (Avineri & Kroskrity 2014). Dans les mouvements politiques nationalistes, la langue est le symbole le plus évident et le plus puissant

---

<sup>7</sup> « Any human aggregate characterized by regular and frequent interaction by means of a shared body of verbal signs and set off from similar aggregates by significant differences in language usage » Gumperz (1972: 219)

(Eckert 2018). Or, comme l'explique Fishman, pour qu'une langue, un « standard », prétende être le symbole de toute une nation, d'un mouvement identitaire nationaliste, encore faut-il qu'elle soit parlée par toute la population (Fishman 1973). Puisque la langue vernaculaire est vue comme un atout « naturel », « inné », son « essence nationale » rend l'accès extérieur à la langue difficile. Donc la langue elle-même disposerait aussi de frontières naturelles (Bonfiglio 2007) distinguant les natifs, estimés comme les seuls doués d'une compétence linguistique, des non-natifs.

D'autre part, la mesure d'une compétence linguistique est prise pour acquis et perçue comme une norme (Avineri & Kroskrity 2014). L'idéal de pureté ethnique est projeté sur la langue ; ainsi, aucune variation ou hybridation n'est permise, la compétence linguistique étant vue comme uniquement et intrinsèquement liée au « standard ». D'après le chercheur américain Bonfiglio, les mythes raciaux générant ce nationalisme linguistique qualifient la compétence linguistique comme étant innée, une faculté héritée dès la naissance par le locuteur « natif », détenant alors la pleine autorité sur la langue à travers son discours, incontestable et légitimé par nature (Bonfiglio 2007). Cela sous-entend donc une parenté homogène issue de la « nation », et donc une « racialisation » de la langue.

Si l'on transpose cette idée dans un contexte d'immigration, les immigrants issus d'une même nation ou région du monde vont automatiquement être perçus comme formant une communauté cohérente, notamment en termes linguistiques (Gal 2006). L'idéologie nationaliste occidentale est ainsi projetée sur toute cette « communauté », imaginée, elle aussi, comme une entité indivisible, mais provenant de l'extérieur. La communauté est « imaginée », « because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion » (Anderson 1991: 6). Elle est imaginée aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur; autrement dit, l'idéologie est non seulement prescrite, elle est surtout mise en pratique. Même si, au sein de la communauté d'immigrants en question, divers langues, dialectes ou variations sont, ou ont été parlées, ce groupe demeurera associé, et se verra lui-même comme étant associé à un seul code « standard », langue officielle de la nation dont elle est issue (Muehlmann 2014 : 587, Gal 2006). Il s'agirait d'un exemple de « récursivité fractale » (Irvine & Gal 2000) puisqu'en réalité, la communauté majoritaire est elle-même subdivisée en différents groupes plus ou moins éloignés du « standard » idéal, tout comme une communauté minoritaire issue de l'immigration, perçue comme homogène mais constituée de différentes sous-communautés diversifiées. Comme nous l'avons vu plus haut, la nation est

politiquement imaginée comme délimitée, souveraine, égalitaire et semblable en tous points à une communauté « regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each » (Anderson 1991 : 7). C'est pourquoi une communauté « ethnique » sera automatiquement confondue avec une nation, et ses particularités linguistiques, aussi manifestes et importantes soient-elles, seront occultées.

Pour finir, citons Morgan, chercheuse en sciences sociales aux États-Unis, qui résume bien l'importance de l'étude des idéologies linguistiques à la fois comme véhicules de croyances et de valeurs construites de toute pièce, et comme outils pour analyser ces dernières: « language ideologies are complex and textured in that, as cultural beliefs and practices, they are reproductions and representations, as well as tools to examine, reflect, subvert and exalt those representations » (Morgan 2014 : 14). Ces représentations idéologiques servent notamment de source pour comprendre le processus de transfert linguistique.

### 1.1.2. Le transfert linguistique : un processus « Fishmanien »

Fishman, sociolinguiste considéré comme un des fondateurs de la pensée sur le transfert linguistique ou *language shift*, définit le processus comme suit :

Speech communities whose native languages are threatened because their intergenerational continuity is proceeding negatively, with fewer and fewer users (speakers, readers, writers, and even understanders) or uses every generation (Fishman 1991: 1).

Autrement dit, c'est le processus par lequel une communauté change de langue à travers les générations, adoptant souvent la variété « standard », dominante en un contexte donné et abandonnant ainsi sa langue d'héritage. Il s'agit d'un processus social puisqu'il est conditionné par plusieurs facteurs souvent en interaction les uns avec les autres. Par exemple, de façon générale, plus il y a de mariages interethniques, moins il y a de transmissions linguistiques intergénérationnelles (Clyne & Kipp 2006, Dzialtuvaite 2006, Fishman 1997, Parvez Wakil & Siddique & Wakil 1981). Il existe aussi des facteurs relatifs aux logiques et valeurs culturelles liées à la langue. En fait, deux approches distinctes mais complémentaires servent à théoriser le transfert linguistique. En premier lieu, le processus est conceptualisé comme une des conséquences linguistiques des enjeux de pouvoir économiques et sociaux, faisant en sorte que les langues détenaient des statuts divergents (de prestige ou de stigma) (Aikhenvald 2010, Mufwene 2006, Fishman 1991). À partir des années 1990, le transfert linguistique est également perçu comme le résultat d'idéologies culturelles, associant chaque code à différentes valeurs (émotionnelles,



genrées, etc.) qui n'ont pas forcément de lien direct avec les relations de pouvoir (même si les chercheurs ne nient pas pour autant leur existence) (Dakubu 1999, Kulick 1997, Moore 1988).

N'oublions pas, par ailleurs, que la délocalisation est une des premières causes des changements linguistiques (Williamson 1991), tel que le transfert linguistique (Fleming 2016 : 11). Le contexte migratoire est notamment caractérisé par un changement important opérant au niveau des infrastructures d'emploi des langues, ce qui affecte inévitablement l'emploi lui-même. En effet, les « social structural conditions » (Fleming 2016 : 25) sont la base de la pratique de n'importe quelle langue en un contexte donné. Or, les langues d'héritage ne bénéficient pas de l'institutionnalisation réservée à la langue majoritaire « standard », ce qui réduit considérablement ses possibilités d'emploi.

### **1.1.3. Institutionnalisation d'une langue standard et transfert linguistique en contexte d'immigration**

Bien que Fishman ait particulièrement étudié le transfert linguistique affectant les langues d'héritage suite aux flux migratoires, la majorité des anthropologues linguistiques se sont intéressés au déroulement de ce processus au sein des communautés autochtones. Dans ce contexte-là, le transfert équivaut à l'obsolescence-même de la langue ; les deux processus se recoupent alors. Or, à l'instar de Fishman, notre recherche s'attarde sur le maintien ou le déclin des langues d'héritage dans des contextes où, communément, ce déclin n'a pas d'effet dramatique sur la vitalité-même de la langue source. En effet, l'analyse du transfert linguistique en contexte d'immigration permet de reconnaître qu'il ne sous-entend pas systématiquement la mise en danger de la langue dans son « foyer d'origine » (Gogonas 2007, Alba & al. 2002, Milroy 2002), mais plutôt l'abandon de la langue d'héritage au sein de la communauté allochtone au profit du « standard » institutionnalisé de la communauté majoritaire (Brown & Carpenter 2018).

En outre, l'institutionnalisation d'une langue officielle perçue comme le « standard » d'un état-nation, c'est-à-dire la langue de transmission des lieux publics, engendre la minorisation et la marginalisation progressive des autres variétés linguistiques parlées sur le territoire, dont les contextes de socialisation se voient bien plus réduits (Bloch & Hirsch 2017 : 2445, Garrett & Baquedano-López 2002, Gans 1979). Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'école publique est la première source d'institutionnalisation d'une langue standard (Brown & Bousquette 2018) ; elle est alors considérée comme la seule représentante de la société entière (Eckert 2018 : 22) et la

« norme linguistique » (Silverstein 2015 : 14). L'école est un espace tellement influent qu'il incarne la source, mais aussi la manifestation des idéologies nationalistes ; l'image d'une communauté linguistique homogène devient alors une réalité tangible. Non seulement l'école, mais tous les espaces publics sont conçus comme des lieux d'emploi de la langue de l'état (Woods 2004 : 2), reflétant ainsi les idéologies linguistiques nationalistes (Bloch & Hirsch 2017 : 2457).

Par ailleurs, l'institutionnalisation d'un standard national n'admet l'expression d'aucune variation possible, c'est-à-dire qu'aucun registre, usage dialectal ou accent n'est accepté dans la sphère publique, autre que celui qui est prescrit. En effet, de telles variations linguistiques sont vues de façon péjorative comme des irrégularités dans la langue, et doivent être occultées comme si elles n'existaient pas. Cette idéologie linguistique, encore dominante aujourd'hui dans la plupart des états-nations occidentaux, provoque le dénigrement de tout ce qui n'est pas reconnu comme ce standard strict (Eckert 2018 : 10-11). Ainsi, dans les médias télévisés, par exemple, la plupart des présentateurs parlent le standard et ne laisse transparaître aucune variation de ce code institutionnalisé. Dans la pratique, ce manque de soutien officiel et gouvernemental des autres codes et variations linguistiques peut entraîner un transfert effectif vers l'unique standard admis par les institutions publiques (Brown & Bousquette 2018, Dorian 1998 : 205). Ainsi, le risque encouru est que les normes linguistiques dans le milieu public deviennent progressivement les normes dans le privé (Woods 2004 : 2). D'après la sociolinguiste Eckert, deux contextes politiques sont particulièrement propices à ce transfert : le contexte colonial et le contexte postcolonial (Eckert 2018). Néanmoins, il semble important de préciser que ce développement d'un standard est particulièrement préconisé par les sociétés d'idéologies égalitaristes, qu'elles soient démocratiques ou fascistes, dans lesquelles les citoyen-locuteurs sont perçus comme totalement égaux et parlant exactement la même variété linguistique. Notons que cela ne correspond pas forcément à la situation linguistique de toutes les sociétés.

La partie suivante vise à démontrer que cette situation de transfert linguistique liée aux idéologies nationalistes et l'institutionnalisation de langues « standard » est complexifiée dans des contextes urbains et contemporains de « superdiversité » linguistique, menant à de plus amples contacts linguistiques.

## **1.2. La « superdiversité » et les contacts linguistiques au-delà du transfert linguistique**

Il faut reconnaître qu'à l'heure actuelle, les idéologies qui étaient à la base de la formation de nations linguistiquement homogènes, deviennent de plus en plus fragilisées. En réalité, la « superdiversité linguistique » que l'on retrouve dans les grandes métropoles occidentales, remet en question la stabilité de ces idéologies nationalistes monolingues. Nous allons démontrer ci-après qu'il existe d'autres manières de comprendre la coexistence des langues dans un même contexte urbain.

### **1.2.1. La superdiversité : l'ère « globale » et les nouveaux flux migratoires**

La globalisation actuelle, caractérisée par l'accélération et la démultiplication des flux migratoires et interconnexions, a engendré ce que l'anthropologue Vertovec nomme une « superdiversité » (Vertovec 2007). Certes – et Vertovec le souligne bien – la globalisation ainsi que la diversité générée par l'immigration ne sont pas des phénomènes récents. Or, la globalisation contemporaine est marquée par une nette hausse du phénomène migratoire, accompagnée d'une diversification des pays d'origine des migrants, incluant des pays n'ayant jamais eu de lien direct (historiquement, politiquement) avec le pays d'accueil et d'une « prolifération de différents canaux et statuts migratoires » (Vertovec 2007 : 1028). De plus, au sein des populations migrantes, il existe d'importantes distinctions relatives « aux origines ethniques, filiations et pratiques religieuses, identités régionales et locales (...) et tout autre critère d'appartenance collective » (Vertovec 2007 : 1031). En outre, une telle complexité est considérée comme propre à la diversité contemporaine, aux « new patterns of migration » (Omoniyi 2010 : 354). Par conséquent, les individus se regroupent et s'organisent différemment qu'auparavant, les infrastructures de communication s'étant complexifiées (Williamson 1991 : 17) avec les nouvelles technologies, par exemple (Blommaert & Rampton 2011). Vertovec constate alors une « hausse du multilinguisme » (Vertovec 2007 : 1032) émanant non seulement de la diversité des populations immigrantes, mais également de la diversité des langues parlées au sein d'un même peuple. C'est ainsi qu'il nomme cette complexification la « superdiversité », expression reflétant la multi-dimensionnalité des processus migratoires contemporains.

### 1.2.2. La « superdiversité linguistique »

Tel que mentionné succinctement par Vertovec, la superdiversité que constituent certains milieux urbains telle que la ville de Montréal se caractérise notamment par une complexification et une pluralisation des répertoires linguistiques (Silverstein 2015, Duarte & Gogolin 2013, Blommaert & Rampton 2011), voire une « déstandardisation » des langues nationales (Coulmas 2017 :21). Cette « superdiversité linguistique » se réalise à travers « the organization of communicative resources and practices in different (but connected) groups, networks and institutions » (Blommaert & Rampton 2011 : 13), caractérisés par leur fluidité, leur mobilité, voire, leur dématérialisation. En effet, une « profusion linguistique » s’observe notamment parmi les groupes de jeunes, qui s’organisent par le biais des nouveaux médias et la culture populaire (Blommaert & Rampton 2011 : 7).

Ainsi, la notion de superdiversité telle qu’elle a été introduite en anthropologie, puis appliquée aux champs de l’anthropologie linguistique et de la sociolinguistique pour désigner plus spécifiquement cette nouvelle organisation autour de la pluralité linguistique urbaine, sert notamment à déconstruire ce qui a longtemps été considéré comme la relation intrinsèque entre langue et nation (telle que nous l’avons illustré plus haut). Les nouveaux flux migratoires et réseaux de communication de l’« ère global » tendent à bouleverser la conceptualisation nationaliste et occidentale des langues. Dans cette dynamique, la notion de « superdiversité linguistique » permet de reconsidérer le concept-même de communauté de parole, calquée sur ces idéologies nationalistes homogénéisantes. D’ailleurs, d’après la définition de Gumperz, linguiste américain, une communauté de parole ou *speech community* est « a social group which may be either monolingual or multilingual » (Gumperz 1971 : 31). En outre, les recherches en sociolinguistique démontrent depuis déjà longtemps que les centres urbains sont particulièrement propices à un maintien plus élevé des variétés linguistiques non-standards et des réseaux dans lesquelles ces dernières sont socialisées (Milroy 1980, Hofman 1966: 135). Ceci s’expliquerait notamment par l’arrivée régulière et relativement nombreuse de nouveaux immigrants (Min 1992: 1380).

### 1.2.3. Des « contacts linguistiques » simplifiés

#### 1.2.3.1. Aux sources des contacts linguistiques

Étant donnée cette « superdiversité linguistique », le phénomène de transfert linguistique est à relativiser en contexte migratoire, puisque des contacts linguistiques variés opèrent au sein de cette superdiversité, et peuvent résulter en bien d'autres phénomènes que l'abandon des langues d'héritage. En effet, dans quasiment tous les cas d'immigration internationale, des contacts entre locuteurs de différentes langues sont à l'œuvre (Kerwill 2005). Par ailleurs, les circonstances de contacts sont eux-mêmes multipliés (Silverstein 2015, Aalberse & Muysken 2013), compte tenu de la complexification des infrastructures de communication signalée plus haut (Williamson 1999). Les migrations des humains ont donc des conséquences multiples et profondes sur « les répertoires sociolinguistiques » des populations concernées (Fishman 2006: 19). Il existe plusieurs types de complémentarités stables entre les langues, empêchant le processus de transfert linguistique de s'enclencher. Sans parler spécifiquement des contextes migratoires, ni de la superdiversité linguistique, le psychologue social Williamson donne l'exemple du Québec lorsqu'il évoque « areas of relatively stable diglossia and bilingualism as involving two or more linguistically interacting populations ».

En outre, au sein de tout type de communautés, peu importe leur taille, les contacts linguistiques ont des conséquences sociales et linguistiques multiples (Thomason 2001 : 5), au-delà du transfert linguistique. Ces conséquences peuvent être mesurées au moyen de généralisations, de prédictions sur la vitalité des langues concernées, en se fondant sur le nombre de locuteurs, la « force » de l'identité ethnique, la force de la base économique, la gamme de domaines d'usage, etc. (Kerwill 2005).

#### 1.2.3.2. Quelques types de contacts linguistiques : La diglossie

Le linguiste Thomason fournit des critères pour mesurer l'« intensité » des contacts linguistiques (Thomason 2001 : 66) : la durée, la fréquence des contacts, la présence de dynamiques de groupes minoritaires/majoritaires, etc. Lorsque des langues sont en contact prolongé dans un contexte donné, elles sont considérées comme étant en situation de « diglossie ». Ce terme a plusieurs acceptions qui semblent se compléter les unes les autres. La définition de base, fournie par le linguiste Ferguson, suggérait déjà l'idée qu'une situation diglossique était une situation

linguistique relativement stable, c'est-à-dire qu'une langue ne supplantait pas l'autre, mais caractérisée par une dichotomie entre : la langue de « *high prestige* » (H), langue véhiculaire, grammaticalement plus « complexe » et employée exclusivement dans des circonstances formelles ou écrites, contrairement à la langue de « *low prestige* » (L), utilisée lors des conversations ordinaires et quotidiennes (Ferguson 1959). Dans la continuité de Ferguson, Eckert estime qu'il y aurait complémentarité entre les différentes variétés employées, chacune étant réservée à un « domaine linguistique » particulier (Eckert 2018). La chercheuse donne l'exemple du français et de l'occitan. Le bilinguisme chez un individu correspondrait à un microcosme de cette diglossie (Eckert 2018). D'après Fishman, une situation diglossique permet aux langues de préserver leur structure séparément et serait propice au maintien linguistique en contexte migratoire (Fishman 1971). Or, la diglossie doit être encadrée institutionnellement pour être considérée comme telle. Si nous prenons l'exemple des congrégations ethniques qui nous intéresse, ces dernières pourraient être caractérisées par une situation diglossique si, par exemple, la langue d'héritage était réservée aux événements ayant lieu à l'intérieur de celles-ci, et la *lingua franca* aux rapports avec l'extérieur<sup>8</sup>. Le sociolinguiste Fasold, quant à lui, introduit le concept de « *broad diglossia* » (Fasold 1984) selon lequel il y aurait, notamment, cohabitation de différentes variétés linguistiques sans pour autant qu'elles s'opposent entre elles en termes de statut ou de prestige<sup>9</sup>. La « double-majorité » francophone et anglophones montréalaise (Meintel 1993, Anctil 1984) serait alors l'illustration parfaite de ce type de diglossie : deux langues coexistent de façon relativement équilibrée dans un même espace (une métropole). Par ailleurs, le sociolinguiste et anthropologue Hymes, définit une situation diglossique comme l'attribution de chaque langue à son propre ensemble d'événements, composés d'un début et d'une fin bien définis (Hymes 1974 : 52). Selon lui, il existerait un rapport de réciprocité entre les événements et les langues : les événements sont définis par la langue dans laquelle ils prennent place et chaque langue est définie par ses événements, ce que Hymes nomme « *speech events* ». Encore une fois, nous pouvons appliquer (hypothétiquement) cette définition de la diglossie à l'exemple des églises ethniques : la langue sacrée de la communauté (comme le latin, par exemple) pourrait être consacrée spécifiquement à

---

<sup>8</sup> Nous aurons évidemment l'occasion de revenir sur ce type de diglossie lorsque nous nous pencherons sur l'application de ce genre de phénomènes linguistiques en contexte religieux allophone.

<sup>9</sup> Ceci est un point de sa définition que nous trouvons intéressant; nous ne la fournissons pas au complet ici.

la liturgie (un speech event) ; la langue d'héritage aux activités sociales organisées par l'église (un speech event) ; la *lingua franca*, aux relations avec des individus de la communauté majoritaire (relations constituant des speech events).

### 1.2.3.3. **Quelques types de contacts linguistiques : Le « code-switching »**

Les contacts linguistiques peuvent également se caractériser par toutes sortes de processus linguistiques tels que la pidginisation, la créolisation, l'acquisition d'une seconde langue, le multilinguisme, les emprunts linguistiques, le « code-switching », etc. (Kerswill 2005). Ce dernier processus est particulièrement bien documenté. Il est question de l'emploi, par un seul locuteur dans la même conversation, de matériel linguistique tiré de deux langues ou plus (Thomason 2001 : 132). En outre, le code-switching implique que les participants parlent, ou du moins comprennent les langues en question. Une autre définition donnée par Gumperz est « the juxtaposition within the same speech exchange of passages of speech belonging to two different grammatical systems or sub-systems » (Gumperz 1982: 59). Par ailleurs, en adoptant un point de vue performatif sur le code-switching, Eckert envisage ce processus comme une sorte de diglossie internalisée consistant en l'incorporation de deux variétés (ou plus) dans l'image qu'un locuteur renvoie de lui-même (Eckert 2018). Le code-switching incarnerait donc l'identification du locuteur à plusieurs communautés de parole (Makihara 2005) ; il s'agit, par ailleurs, d'une stratégie que le locuteur en question emploie de façon plus ou moins consciente (Gumperz 1982: 62). Le code-switching est « socially functional » (Milroy 1992 : 43), c'est-à-dire qu'il reflète les changements observables dans les « speech events » mais aussi le contexte social des participants, leurs « caractéristiques sociales ». Des études ont été menées parmi différentes communautés immigrantes afin de comprendre les fonctions du code-switching, notamment dans la construction ethnique et identitaire des communautés en question (Shin 2010, De Fina 2007).

Les innovations linguistiques décrites ou simplement mentionnées plus haut montrent comment « (...) language communities intersect one with another within one or more plurilingual speech communities » (Silverstein 2015 : 8). Dans les contextes d'immigration, où plusieurs systèmes linguistiques sont en contact, les locuteurs sont ou deviennent souvent bilingues, voire multilingues, et chaque langue en contact semble détenir une fonction particulière : la langue d'héritage d'une communauté immigrante fonctionnerait plutôt comme « salient marker » (Garrett 2003: 56) de leur identité, tandis que la langue majoritaire fonctionnerait davantage comme une

langue pratique. La langue d'héritage peut donc continuer de détenir cette fonction d'identification à travers les générations successives d'immigrants, pourvu que ceux-ci soient socialisés *à et à travers* la langue en question.

### **1.3. La socialisation en et à travers la langue**

À partir de cette section-ci, nous allons nous tourner vers l'ancrage des idéologies et phénomènes linguistiques (dépeints plus haut) dans l'organisation sociale caractéristique de la « superdiversité linguistique ». Tel que nous l'avons évoqué, les langues d'héritage nécessitent des structures sociales pour continuer d'exister et de se développer loin de leur « foyer d'origine » tout en étant en contact avec les autres variétés (minoritaires et majoritaires). En d'autres termes, elles ont besoin d'être socialisées, c'est-à-dire employées dans des interactions sociales, qui, réciproquement, requièrent leur usage pour exister. C'est pourquoi nous nous intéressons au double-sens de socialisation en contexte migratoire : la socialisation *à et à travers* la langue.

#### **1.3.1. La langue comme pratique sociale**

Avant de nous concentrer sur l'ancrage social de la langue d'héritage en contexte migratoire, il nous paraît important d'insister sur la nature sociale de la langue, tel que mentionné au début de ce chapitre, puisque notre recherche propose justement d'explorer, en quelques sortes, cette nature sociale et son déploiement dans un contexte spécifique<sup>10</sup>. En effet, la langue est un « élément-clé de la structuration sociale » (Heller 2008 : 169), c'est pourquoi « l'unité d'analyse de base » est la communauté, et non la langue (Hymes 1972 : 36). Autrement dit, l'anthropologie linguistique explore surtout la langue en tant que pratique réelle plutôt que sa dimension absolue et théorique. Nous avons expliqué plus haut qu'il y avait des prescriptions institutionnelles vis-à-vis de n'importe quelle langue dans un milieu donné, mais aussi une « superdiversité linguistique » liée aux constants flux migratoires dans des contextes métropolitains tel que celui de Montréal, phénomène qui complexifiait ces prescriptions idéologiques ; or, la réalité linguistique ne peut être saisie qu'à travers l'observation et la description de l'emploi des langues (Brown &

---

<sup>10</sup> Notons que si la langue est de nature sociale, tout type de processus qui lui est lié, tel que le transfert linguistique, est aussi à caractère social : <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199772810/obo-9780199772810-0193.xml> (Consulté le 2 décembre 2019).



Bousquette 2018). Dans son ouvrage visant à explorer la nature sociale du changement linguistique, le sociolinguiste britannique Milroy défend la méthode descriptive plutôt que prescriptive (Milroy 1992 : 6). En effet, malgré qu'il faille rendre compte des règles et normes relatives aux langues dans l'environnement examiné, il est primordial de souligner les pratiques linguistiques réelles qui s'y déroulent à travers la parole et les interactions entre différents locuteurs (Milroy 1992 : 6).

Remarquons que le concept de « communauté de parole », déjà évoqué plus haut, permet d'expliciter la nature sociale de la langue ; en effet, le point de corrélation entre un groupe social et une langue est la parole, pratique linguistique par excellence. Une communauté de parole est un regroupement de locuteurs partageant des façons d'employer leur langue (normes, styles, attentes...), des « motifs de variabilité linguistique » (Muehlmann 2014 : 578). La langue a donc une fonction sociale intrinsèque grâce à la parole : « speech activity (...) is also social activity » (Peter Auer & Aldo di Luzio 1984 : 56). Sans la langue, il serait compliqué d'imaginer des relations sociales, c'est pourquoi il s'agit aussi d'un « very important means of establishing and maintaining relationships with other people » (Trudgill 1983 : 1). La langue est donc un vecteur essentiel de regroupement ; elle communique, incarne et fait vivre une communauté, mais elle permet aussi aux individus de s'identifier, de prendre conscience et de concevoir cette communauté (Muehlmann 2014 : 593).

### **1.3.2. La socialisation aux langues d'héritage en contexte d'immigration**

#### **1.3.2.1. La socialisation comme moyen de transmission linguistique et identitaire**

La socialisation des immigrants à leur langue d'héritage est donc essentielle au maintien de celle-ci en milieu d'immigration, mais elle est aussi au cœur de la transmission d'un sentiment d'appartenance et d'identification à la communauté (Garrett & Baquedano-López 2002), aussi bien celle d'origine, que celle qu'ils forment dans le milieu d'immigration. En termes plus généraux, afin de fournir le cadre dans lequel s'insère cette socialisation des immigrants, explicitons d'abord la définition-même de « socialisation linguistique » telle qu'elle a été formulée par Garrett, anthropologue linguistique, et Baquedano-López, chercheuse en éducation :

process through which a child or other novice acquires the knowledge, orientations, and practices that enable him or her to participate effectively and appropriately in the social life of a particular community (Garrett & Baquedano-López 2002 : 339).

Ils précisent, par ailleurs, que la socialisation d'individus implique la socialisation d'une ou plusieurs langue(s) (Garrett & Baquedano-López 2002). La langue étant le fondement-même de la socialisation des individus, elle produit et reflète sans cesse des contextes sociaux (Trudgill 1983 : 82) ; il s'avère donc indispensable d'analyser les interactions qui s'y produisent afin de comprendre les contextes sociaux en question (Brown & Bousquette 2018). En outre, afin de déterminer si une langue d'héritage est en situation de transfert linguistique, il ne s'agit pas seulement de connaître les prescriptions linguistiques dans le contexte donné, mais surtout d'observer si et comment la langue en question est socialisée ; autrement dit, si elle est pratiquée en tant que telle, et dans quelles circonstances (Brown & Bousquette 2018 : 203, Garrett & Baquedano-López 2002). En effet, le transfert linguistique opère à partir des relations interpersonnelles, de facteurs microsociaux et non pas seulement macrosociaux (Gumperz 1982 : 57). La transmission de la langue d'une génération à la suivante dépend de « l'exposition effective à la langue et des réseaux d'associations que forment les locuteurs dans leur nouveau cadre » (Gumperz 1982 : 55).

D'autre part, la langue joue un rôle central dans le processus de socialisation d'un individu à un milieu parce qu'il s'agit aussi d'un processus d'individualisation (Prescher 2007 : 193) ; en effet, la langue et l'identité sont souvent perçues comme deux phénomènes sociaux inséparables (Garrett & Baquedano-López 2002). L'identité, nous rappelle Étienne Wenger, théoricien de l'éducation, correspond à « a lived experience of belonging (or not belonging) » (Wenger 1998 : 239). Si nous appliquons ces idées à la langue d'héritage, nous remarquons que son emploi est performatif, dans le sens où il provoque un sentiment d'appartenance et de proximité avec la communauté d'origine (Brown & Carpenter 2018). Un manque, voire une absence totale de socialisation à la langue d'héritage peut se traduire par un sentiment d'aliénation de la communauté d'héritage (Bloch & Hirsch 2017 : 2456). Ainsi, si une communauté minoritaire cherche à maintenir sa langue d'héritage, il est primordial qu'elle conçoive sa langue comme une ressource ; une ressource d'intégration et d'identification sociales (Fishman 1991: 7). Or, puisque l'identification est au cœur de tout type d'interaction sociale (Gallissot 1987), et en sachant qu'un même locuteur participe à différentes relations sociales au cours de sa vie, il paraît clair qu'il appartient et s'identifie généralement à plusieurs communautés.

### 1.3.2.2.

### **Socialisation linguistique plurielle et dynamique**

Tout particulièrement en contexte migratoire, les locuteurs sont socialisés à plusieurs communautés, et donc, automatiquement, à différentes variétés linguistiques (Garrett & Baquedano-López 2002). De manière générale, les usages linguistiques de tous les individus sont marqués par leurs différentes interactions sociales (Milroy 1992 : 84). Ainsi, les différents réseaux et communautés qu'ils forment sont marqués par des changements et variations linguistiques, « (...) the social networks of individuals are, like language itself, open-ended and changing, and they cannot be precisely delimited for this reason. » (Milroy 1992 : 85).

Au sein d'une même communauté de parole, il existe une variabilité importante entre les locuteurs (Avineri & Kroskrity 2014 : 3). Une communauté de parole est donc, avant tout, une entité sociale plutôt que linguistique. Les « *ways of speaking* », la diversité des façons de parler et les différentes relations aux langues sont à prendre en compte au sein d'une même communauté (Hymes 1972 : 38-40). Cette variabilité existe aussi chez un même locuteur, puisqu'un locuteur ne parle pas forcément la même langue et de la même façon en toutes circonstances (Muehlmann 2014 : 583). Tel que précisé plus haut, en situation de diglossie, des domaines ou « *speech events* » précis et multiples sont souvent associés, chacun d'entre eux, à une variété ou un registre parlé (Fishman 1991: 66). En fait, non seulement un domaine et un code sont-ils associés, mais le domaine va même jusqu'à définir le choix du code, « one makes code choices as defined by the role and the setting, whether formal or informal (...) » (Williamson 1991 : 3). Si nous appliquons cette idée à notre étude sur la langue d'héritage, pour assurer son maintien en contexte migratoire, il faut alors qu'un domaine soit caractérisé par l'usage de celle-ci. Hypothétiquement, une église ethnique pourrait incarner ce domaine. Or, idéalement, la langue d'héritage doit être ancrée dans des cadres – ou domaines – de socialisation multiples et diversifiés (Fishman 1991: 6).

### **1.3.3. Facteurs de socialisation**

Pour comprendre la socialisation des immigrants à leurs langues d'héritage, il s'agit d'aller à la source aussi bien des facteurs structurels, que des aspects micro-factoriels relatifs à cette socialisation (Bloch & Hirsch 2017 : 2445). Nous verrons que celle-ci ne se réduit pas à la scolarisation en langue d'héritage, un seul facteur de socialisation parmi d'autres, réputé comme étant parfois peu profitable car « trop » organisé (Williamson 1991 : 25). En effet, bien que la mise en place d'écoles de langues puisse favoriser l'apprentissage de la langue d'héritage, elles ne

peuvent certainement pas constituer les seules instances de socialisation, comme l'indique Fishman dans son étude sur le renversement du processus de transfert linguistique :

Fishman pointed long ago to the limitations of schooling where transmission and language continuity are concerned (1991, 368–373) and to the need for intimate, small-scale network processes « too gratifying and rewarding to surrender » if a small language is to be maintained and transmitted (1989, 399). (Dorian 1998 : 21)

La valeur utilitaire et pragmatique de la langue dans un contexte donné (national, voire parfois local) est souvent une des raisons expliquant la transmission ou non de la langue (Brown & Carpenter 2018, Le Gall & Meintel 2015, Dorian 1998). Chez un immigrant, l'utilité de sa langue d'héritage évolue de son contexte d'émigration à son contexte d'immigration. Elle ne sera perçue comme utile que s'il a l'opportunité d'interagir avec d'autres locuteurs de la même langue, autrement dit, s'il a l'occasion de socialiser à travers sa langue d'héritage (Dorian 1998 : 208). En outre, les infrastructures, les réseaux sociaux et communautaires formés sur place (dans la société d'accueil), ou « networks of social relationship » (Gumperz 1982 : 41), sont primordiaux puisqu'ils génèrent des occasions de socialiser en langue d'héritage (Bloch & Hirsch 2017 : 2445).

Par ailleurs, les expériences pré-migratoires, les circonstances d'émigration, et le contexte d'installation et d'accueil dans le pays d'immigration affectent également la socialisation ou non à la langue (Bloch & Hirsch 2017 : 2445). Par exemple, si un migrant ressent une distance émotionnelle avec son pays d'origine, il y a des chances qu'il cherche des lieux d'ancrage dans lesquels socialiser dans sa langue (Dorian 2014 : 218). Un autre facteur essentiel à la socialisation linguistique sont les retours au pays d'origine pour rendre visite à la famille et aux amis (Le Gall & Meintel 2015 : 121, Gogonas 2009 : 106). De façon générale, dans le pays d'émigration tout comme dans le pays d'immigration, la socialisation familiale est particulièrement fondamentale (Brown & Carpenter 2018, Le Gall & Meintel 2015 : 121, Pease-Alvarez & Vasquez 1994). Dans l'étude de Bloch et Hirsch, portant sur des jeunes réfugiés de différentes origines mais tous de deuxième génération en Angleterre, plusieurs participants considèrent la famille comme un milieu social plus favorable à la transmission que l'école de langues (Bloch & Hirsch 2017 : 2454). Cependant, selon certains chercheurs, la socialisation en contexte familial opère plus souvent lorsque les deux parents partagent la même langue d'héritage ; autrement dit, les mariages mixtes<sup>11</sup> seraient une cause importante de transfert linguistique (Clyne & Kipp 2006, Dzialtuvaite 2006,

---

<sup>11</sup> « Mariage mixtes » dans le sens : entre des partenaires ayant des origines ethniques et linguistiques distinctes.

Woods 2004, Fishman 1997, Parvez Wakil & Siddique & Wakil 1981), même s'il existe des cas où l'un des deux, issu de la communauté majoritaire, initie activement la socialisation de ses enfants à la langue d'héritage de son ou sa conjoint(e) (Le Gall & Meintel 2015).

Un autre facteur important est l'arrivée de nouveaux migrants monolingues, leur ancrage dans des réseaux allochtones et leur contribution à la socialisation linguistique des jeunes nés dans la communauté d'accueil (Fishman 1991 : 216). Ce qui est certain, c'est que la socialisation et donc le maintien des langues d'héritage en contexte d'immigration demande beaucoup d'investissement et un certain effort de socialisation (Bloch & Hirsch 2017 : 2453). Cette socialisation devrait être plurielle, combinant idéalement le milieu éducatif, familial ainsi qu'un dynamisme communautaire et associatif (Gogonas 2009 : 107).

#### **1.3.4. Les réseaux de migrants et l'ancrage social local de leur langue d'héritage : la place des institutions religieuses**

L'organisation et l'ancrage local d'immigrants de la même origine ethnolinguistique jouent un rôle déterminant dans la socialisation à et de leur langue d'héritage, puisqu'ils favorisent la production de domaines linguistiques réservés à la mise en pratique de celle-ci (Bloch & Hirsch 2017 : 2451). Cet ancrage peut être facilitée par l'identification religieuse des immigrants et leur affiliation à une congrégation religieuse (Bava 2011). Quoiqu'il en soit, une implication et une gestion au niveau des institutions locales, ainsi que l'entretien d'un réseau socioculturel par la communauté d'immigrants en question, sont des éléments vitaux pour le maintien de leur langue d'héritage à long terme (Brown & Bousquette 2018 : 202). D'autre part, l'ancrage social local (Grzymala-Kazłowska 2015) d'une langue minoritaire, sa socialisation en contexte migratoire permettent de renforcer les liens entre les immigrants de la communauté concernée, de donner un sens plus local à leur immigration et nourrit la vitalité communautaire dans son ensemble (Fishman 1991 : 35).

Le lieu de culte est tout particulièrement perçu comme un des espaces publics les plus influents pour les communautés d'immigrants (Bava 2011, Woods 2004 : 8). En effet, les institutions religieuses sont centrales à la vie communautaire de certains groupes d'immigrants (He 2011) ; elles constituent leur point de repère social et identitaire (Grzymala-Kazłowska 2015, Bava 2011). À ce propos, Woods s'est particulièrement attardée sur la place des congrégations religieuses dans la socialisation des immigrants à leur langue d'héritage. Elle a mené une étude dans seize congrégations religieuses de dénominations chrétiennes variées, toutes associées à différentes

communautés immigrantes allophones et fondées dans la ville de Melbourne (en Australie). Son postulat face à sa question de recherche, « What is the role of language in ethnic churches? » (Woods 2004 : 2), est que dans les églises – tout particulièrement ethniques<sup>12</sup> – il est souvent difficile de trouver un équilibre entre le message à transmettre (« la parole de Dieu ») et le medium (la langue, la forme) de cette transmission (Woods 2004 : 7). Le plus souvent, la langue employée sera celle qui est la mieux comprise par l'ensemble de la congrégation, peu importe s'il s'agit de la langue d'héritage de la communauté ethnique associée, ou non (Woods 2004 : 19). Plus l'église organise des événements socioculturels, plus cette dernière sera vue comme jouant un rôle-clé dans le maintien de la langue d'héritage (Min 1992). Dans tous les cas, la langue est perçue par les membres comme un pilier de leur vie communautaire (Woods 2004 : 159).

Dans cette section-ci, nous nous sommes penchés sur l'aspect social de la langue, et plus spécifiquement, à l'importance de la socialisation des immigrants à et à travers leur langue d'héritage dans leur processus d'ancrage social et de maintien linguistique. Tournons-nous dès lors vers l'analyse des idéologies pouvant être rattachées aux langues d'héritage, et qui contribuent à leur socialisation ou non en contexte migratoire.

#### **1.4. Performativité identitaire et idéologies linguistiques**

Nous avons vu, au début du chapitre, que les idéologies nationalistes impactaient les pratiques linguistiques ; or, en contexte migratoire, au niveau communautaire et local, la dynamique est similaire, c'est-à-dire que les idéologies de la communauté immigrante affectent la socialisation linguistique des membres (Garrett & Baquedano-López 2002). Toute communauté, quelle qu'en soit l'échelle et la nature sociale (ethnique, religieuse, culturelle...) est régie par des idéologies qui se répercutent directement sur les pratiques linguistiques des individus-membres et leurs façons de s'identifier à la communauté en tant que telle.

---

<sup>12</sup> « Ethnic parishes were originally organized by or on behalf of those who, for varying reasons, felt it necessary or desirable to utilize and preserve their non-English language and other ethnic traditions in Church-related activities. » (Hofman 1966: 127)

### 1.4.1. Idéologies linguistiques

Pour étudier la vitalité d'une langue dans un milieu donné, il est indispensable de rendre compte des idéologies qui lui sont associées, à la source de l'émergence-même de la communauté de parole concernée (Muehlmann 2014 : 583). Les idéologies linguistiques sont à la fois le produit et le reflet des contextes historiques et sociaux dans lesquels elles évoluent ; elles sont doublement ancrées dans la temporalité (Eisenlohr 2004 : 81). Elles lient une langue à une communauté de parole de manière indexicale (Fishman 1991 : 21). Selon l'anthropologue linguistique Asif Agha, l'indexicalité est la relation de contiguïté qui existe entre une occasion d'usage linguistique (autrement dit, une interaction sociale) et un registre linguistique (Agha 2000 : 217). Au sein d'une communauté d'immigrants (dans la mesure où elle est organisée, structurée, encadrée socialement par une institution religieuse qu'elle a fondée, si nous voulons prendre l'exemple qui nous intéresse particulièrement), l'association qui existe entre un registre employé – telle que la langue d'héritage –, les pratiques sociales – telle que la célébration de la liturgie – et les individus s'engageant dans ces pratiques – les fidèles, principalement de la même origine ethnolinguistique – correspond à la relation indexicale, engendrant et engendrée par des idéologies linguistiques. Autrement dit, un locuteur n'est pas seulement socialisé à une langue, mais aussi, par extension, à toute une série d'identités reliées à cette langue. Ainsi, en employant la langue dans un contexte donné, le locuteur met en scène des éléments de ces identités, il les performe, et le contexte devient imbriqué avec ces identités.

Pour ce qui est des idéologies linguistiques, une langue d'héritage peut avoir une valeur émotionnelle, identitaire, reliée à l'histoire personnelle et culturelle du locuteur ou de sa famille, de sa communauté de parole (Brown & Carpenter 2018 : 360, Bloch & Hirsch 2017 : 2450). Son emploi peut être perçu comme spécialement approprié dans le cadre d'actes ou d'événements de parole bien précis, comme par exemple des « speech acts with emotive elements » (Peter Auer & Aldo di Luzio 1984 : 74). L'usage lui-même de la langue, le registre employé, peuvent traduire un certain attachement émotif à la langue (Peter Auer & Aldo di Luzio 1984 : 79). Si le locuteur a été socialisé dès son enfance à sa langue d'héritage, s'il a été élevé dans cette langue, elle symbolisera certainement pour lui le confort, la sécurité, la familiarité (Prescher 2007 : 189). En outre, s'il est affilié à une foi religieuse (dépendamment de l'idéologie de cette foi, tel que nous le verrons plus bas), il y a des chances qu'il perçoive sa langue d'héritage comme la seule « appropriée » à l'expression de cette foi (Woods 2004 : 147). En revanche, la langue majoritaire peut être vue

comme étant symboliquement plus « prestigieuse » que la langue d'héritage en contexte d'immigration (Woods 2004 : 147).

Les idéologies linguistiques associant les langues à des domaines de parole bien précis peuvent être si influentes qu'elles déteignent sur l'environnement non-linguistique : « Whenever a speech variety is associated with a particular social category of speakers or with certain activities, this variety comes to symbolize the cultural values associated with these features of the non-linguistic environment. » (Gumperz & Hernández-Chávez 2003 : 300). Par ailleurs, lorsqu'une langue est employée dans un nouvel environnement, elle est marquée socialement, et elle est souvent associée aux mêmes valeurs, aux mêmes idéologies que dans son milieu d'origine (Gumperz & Hernández-Chávez 2003 : 301). Comme nous nous intéressons spécifiquement à l'environnement religieux, examinons les rapports qui existent entre idéologies linguistiques et religieuses, et comment les unes peuvent influencer les autres. Compte tenu du fait que les idéologies affectent inéluctablement le maintien ou non d'une langue dans une communauté de parole, le rôle des idéologies proprement religieuses est à considérer (Fishman 1991 : 67).

#### **1.4.2. Le rapport d'influence entre l'institution religieuse et les idéologies linguistiques**

Étant donné que les pratiques rituelles autour de la foi sont essentielles afin de vivre la foi, les pratiques linguistiques impliquées dans ces rituels sont, elles aussi, nécessaires ; c'est ainsi que l'institution religieuse devient un lieu d'ancrage de ces pratiques linguistiques en question. Une fois de plus, les idéologies (en l'occurrence, religieuses) sont appliquées, se reflétant dans les usages de la langue, qui s'ancre de manière indexicale dans une institution (ici, religieuse). Peu importe la façon dont la globalisation changera les religions, la langue sera toujours au centre de leur expression, et c'est pourquoi la linguistique facilite la compréhension des transformations subies par la religion (Mooney 2010 : 340). Les religions n'ont jamais été figées dans leur lieu d'émergence, et se sont répandues à travers le monde ; les pratiques linguistiques au cœur de la foi ont suivi ce même mouvement de diversification, incarnant ainsi la diversité linguistique des fidèles à travers le monde. Aujourd'hui, l'expression de la foi (quelle qu'elle soit) est rarement monolingue. Dans certaines confessions, la langue sacrée est encore de mise ; or, les langues vernaculaires ont une place de plus en plus prépondérante dans l'expression de la foi (Omoniyi 2010 : 350).



Pour ce qui est plus précisément du Christianisme, chaque dénomination a son idéologie linguistique, « each considers that language enhances the spiritual experience but in different ways » (Woods 2004 : 41). Selon certaines confessions, l'emploi d'une variété linguistique sacrée peut être vu comme une marque de vénération, accordant un statut supérieur à Dieu ; inversement, selon d'autres confessions, l'usage d'une variété vernaculaire peut être perçu comme l'expression d'un rapport intime avec Dieu (Woods 2004 : 2). Dans son étude, Woods analyse des cas très variés : il y a des congrégations où le fait-même de ne pas comprendre la langue de Dieu contribue à la foi des fidèles ; il y en a d'autres où la langue vernaculaire a acquis une valeur sacrée qui ne peut être attribuée à aucune autre langue (Woods 2004 : 12-13). La chercheuse donne notamment l'exemple d'une congrégation indonésienne dans laquelle il n'y a pas de langue sacrée à proprement dit, en revanche, chaque fidèle doit employer sa variété linguistique la plus sophistiquée et « haute » possible lorsqu'il s'adresse à Dieu (Woods 2004 : 108). Ces idéologies religieuses appliquées à la langue sont influencées par les valeurs accordées à ladite langue dans chaque communauté ethnique pratiquante, donc par les idéologies ethno-linguistiques. En contexte migratoire, une communauté ethnique qui valorise grandement la transmission linguistique intergénérationnelle aurait tendance à percevoir l'église comme un lieu pouvant générer des circonstances favorables au maintien linguistique. Ainsi, l'accent sera mis sur l'emploi de cette langue dans les activités organisées par l'église (Woods 2004 : 42-43).

Les pratiques linguistiques réservées au domaine du religieux peuvent élever la prise de conscience linguistique des pratiquants. Leur foi s'exprime à travers, par, et grâce à un ensemble de signes qui forme une langue, sacrée ou non ; une fois de plus, le langage est la base-même de la foi (Keane 1997 : 432). Cet ensemble de signes joue un rôle performatif sur la foi, puisqu'il l'anime. Par ailleurs, pour ce qui est des congrégations religieuses, il ne s'agit pas seulement de communautés de performances rituelles religieuses ; ce sont des lieux de convergence de différentes idéologies (ethniques, religieuses, culturelles...) incarnant et véhiculant une identité linguistique, dans un contexte spécifique (Omoniyi 2010 : 355).

### **1.4.3. Performativité d'identités communautaires et individuelles plurielles**

#### **1.4.3.1. Identités communautaires**

La transmission de la parole de Dieu au sein d'une communauté religieuse représente aussi la transmission d'une, voire de plusieurs identités, langues, cultures et appartenances liées à cette

même communauté (Woods 2004 : 147). Comme nous l'avons vu plus haut, la structure et l'identité d'une communauté (qu'elle soit religieuse ou autre) émerge à travers la pratique linguistique, les activités de parole des individus la composant (Peter Auer & Aldo di Luzio 1984 : 60-61). La langue est le marqueur identitaire le plus fort (Brown & Carpenter 2018 : 360, Coulmas 2017 : 19). Les choix linguistiques des locuteurs indexicalisent leur identité collective, leur appartenance à une structure sociale (Peter Auer & Aldo di Luzio 1984 : 80). Cette identité reflète non seulement sa structure d'émergence (l'institution, ses idéologies) mais aussi l'individu identificateur et son pouvoir d'agir sur cette structure : « speakers produce and reproduce particular identities through their language use » (Bucholtz & Hall 2005 : 369). Or, à l'image de la multiplicité des locuteurs et des variétés linguistiques constituant une même communauté, l'identité que la communauté incarne est généralement plurielle, et il ne s'agit pas d'une catégorie sociale fixe, stable et imposée (Muehlmann 2014 : 584). Au sein d'une même communauté, les nouvelles générations génèrent de nouvelles identités à travers leurs réappropriations des pratiques propres à la communauté (culturelles, rituelles, sociales, etc.). Ainsi, elles transforment l'expression de ces pratiques (autrement dit, la langue) et leur contexte d'émergence, c'est-à-dire la structure communautaire en tant que telle (Bloch & Hirsch 2017 : 2459). Ainsi, la communauté et sa langue se renouvellent sans cesse.

#### 1.4.3.2. **Identités individuelles**

On a tendance à considérer les phénomènes linguistiques au niveau des groupes et non des individus. Le fait qu'un immigrant ou descendant d'immigrant emploie sa langue d'héritage (dans le cas où elle est minoritaire dans le contexte donné) reflète une revendication de son héritage individuel (Fishman 1973 : 45) et symbolise « a specific construction of cultural identity » (Hewitt 1991 : 97). Par ailleurs, s'il *code-switch*, il signale deux identités simultanées (Trudgill 1983 : 106) puisque le code-switching détient une fonction indexicale (Gumperz 1989 : 55). En clair, il est important d'explorer les choix linguistiques aux niveaux individuels, d'un contexte à l'autre (Smakman & Heinrich 2017 : 2). La langue est ce qui rend un individu particulièrement sensible à la question identitaire, à la façon dont il s'identifie de manière individuelle (Smakman & Heinrich 2017 : 4). Chaque locuteur a ses façons de parler, son répertoire linguistique propre (Smakman & Heinrich 2017 : 5) ; ainsi, par extension, chacun appartient à plusieurs communautés de parole et incarne différentes identités (Wenger 2000 : 239). Le choix

d'employer une variété linguistique pour une activité de parole spécifique indexicalise une part de l'identité de l'individu en question (De Fina 2007, Bucholtz & Hall 2003: 369, Fishman 1991: 24, Peter Auer & Aldo di Luzio 1984: 79). En effet, les choix linguistiques de chaque individu sont variables selon le contexte d'élocution, l'expérience du locuteur, l'identité qu'il veut refléter et un tas d'autres facteurs (Peter Auer & Aldo di Luzio 1984 : 81).

Pour résumer, les systèmes linguistiques et identitaires sont dynamiques et interconnectés, en plus de détenir des caractéristiques similaires telles que la multi-dimensionnalité, l'imprévisibilité, la fluidité, etc. (Prescher 2007 : 201). Sans ce lien qui unit langue et identité, aucune communauté de parole ne pourrait se former, puisque cette dernière émerge spécifiquement du lien que les individus créent entre leur langue et leur identité (Garrett & Baquedano-López 2002). De manière générale, nos identités forment les structures dans lesquelles on vit, ce qui explique que ces structures changent sans cesse, au rythme fluide des identités (Wenger 2000 : 242).

#### **1.4.4. L'engagement dans des pratiques communes et la notion de « communauté de pratique »**

La notion de communauté devrait impliquer une certaine familiarité, un engagement mutuel dans des pratiques communes (Muehlmann 2014 : 588), bien que les individus orientés vers ces pratiques ne le soient pas tous de la même façon (Muehlmann 2014 : 584) et en tout temps. En effet, ce sont les expériences individuelles et personnelles – telle que l'immigration – qui forment des communautés, et non l'inverse. Ces dernières ne sont jamais figées puisqu'elles ne cessent de négocier et de renégocier leurs compétences, leurs pratiques, qui se transforment ainsi au gré des interactions, de l'évolution des parcours individuels (Wenger 2000 : 227).

Or, les processus linguistiques sont au cœur de la compréhension de la nature-même des collectivités et regroupements (Muehlmann 2014 : 593). La langue est la ressource sémiotique la plus forte dont disposent les individus (Garrett & Baquedano-López 2002 : 348) ; elle symbolise la conscience et la solidarité communautaire (Trudgill 1983 : 127). Par ailleurs, il s'agit d'un symbole permettant aux sociétés de se définir elles-mêmes :

Modern societies have an endless need to define themselves as eternally unique and language is one of the few remaining mass symbols that answers this need without automatically implying one or another short-lived and non-distinctive institutional base. (Fishman 1973 : 50).

En effet, une communauté se forme à travers des pratiques linguistiques auxquelles ses membres apprennent à s'identifier. Or, il arrive que cette identification persiste malgré un manque de « compétence » (Brown & Carpenter 2018 : 350). Eisenlohr, chercheur en anthropologie linguistique, donne l'exemple d'une communauté de pèlerins hindous de l'île Maurice qui se réfèrent explicitement à la langue hindi comme étant « leur langue ancestrale », même s'ils ne socialisent pas en hindi et ne sont pas forcément aptes à le faire. Néanmoins, la performance de cette appartenance à une communauté de parole ancestrale façonne leur identité communautaire (Eisenlohr 2004 : 87).

En ce sens, le concept de « communauté de pratique », tel qu'il a été introduit par Lave et Wenger (1991) puis réinterprété par Eckert afin d'être appliqué à la sociolinguistique, nous interpelle puisqu'il sous-entend que les membres, à travers leur appartenance, apprennent à : partager des expériences au fil du temps, s'engager en faveur d'une compréhension commune, et développer une identité ainsi que des pratiques linguistiques pour articuler cette identité (Eckert 2006). Parallèlement, la notion de communauté de pratique permet de reconnaître « the fluidity of social space and the diversity of experience (...) that identity is not fixed (...) and that language use is a continual process of learning » (Eckert 2006 : 3). En contexte migratoire, nous suggérons que les membres d'une communauté de langue d'héritage, à travers leur ancrage dans une même institution telle qu'une église qu'ils ont eux-mêmes fondée, contribuent à créer des espaces de pratiques communes, des « ways of doing things, as grounded in and shared by a community » (Eckert & Wenger 2005 : 583), grâce auxquelles chacun apprend à construire une identité et les pratiques linguistiques pour articuler cette identité. À cet égard, « the community of practice is a prime locus of this process of identity and linguistic construction ».



Figure 1 – La chercheuse à Santa Cruz lors d'une distribution de roses blanches au prêtre

## Chapitre 2 : Émergence du projet et procédés méthodologiques<sup>13</sup>

### 2.1. Genèse

Ayant grandi dans un pays anglophone, très loin de mon pays francophone de naissance, la question relative à la vitalité des langues d'héritage en contexte d'immigration a toujours été omniprésente au sein de ma famille. Ce n'est peut-être pas un hasard qu'au moment d'immigrer à Montréal, mon intérêt pour ce sujet ait resurgi de plus bel, au point d'en faire ma recherche de maîtrise au département d'anthropologie de l'université de Montréal. Cette métropole nord-américaine à la fois francophone et anglophone, dont la population est fortement diversifiée de par les nombreux flux migratoires qu'elle reçoit, m'est apparu comme un terrain idéal pour le développement d'une telle étude. Les recherches de mon directeur Luke Flemming en lien avec la « superdiversité linguistique » et le « transfert linguistique », combinée aux travaux de Deirdre Meintel se rapportant à la diversité religieuse et aux communautés immigrantes au Québec, m'ont guidée vers la précision de mon projet. Conformément à l'idée que les églises peuvent représenter des points d'ancrage social incontournables pour certains immigrants (Bava 2011), j'ai commencé à m'intéresser à la place des langues d'héritage au sein de celles-ci.

Afin d'explorer le potentiel de ce projet, j'ai commencé par mener un terrain préparatoire dans une quinzaine d'églises chrétiennes toutes dispersées à travers la ville, fondées par mais aussi rattachées à une communauté immigrante originaire d'un pays ou d'une région<sup>14</sup> allophone (en l'occurrence, ni francophone, ni anglophone). C'est essentiellement en me promenant que je découvris que telle église était rattachée à telle communauté grâce aux informations qu'on trouve sur la façade du bâtiment, vers l'entrée. Certaines d'entre elles ont également été repérées en ligne, en faisant une recherche telle que « église roumaine Montréal » sur Google, et d'autres m'ont été rendues visibles grâce à un-e informateur-trice issu-e de mon réseau social. Dès que je détectais une église, je me

---

<sup>13</sup> L'emploi de la première personne du singulier nous paraît plus appropriée ici.

<sup>14</sup> Je spécifie « région » également, puisque l'église latino-américaine où je suis allée lors de mon pré-terrain – et qui a fait partie de mon terrain « officiel » par la suite – ne se rattache pas à un seul pays mais à plusieurs pays d'Amérique latine. J'aurai l'occasion de préciser cela plus loin.

renseignais sur les horaires de célébrations hebdomadaires pour pouvoir m’y rendre et observer les emplois linguistiques lors des messes ou autres types de services religieux. Dans toutes les églises sans exception, l’accès était public lors de ces célébrations, les portes demeuraient ouvertes et l’accueil était chaleureux.

Ce qui me parut à la fois surprenant et central lors de mon exploration du terrain fut que, dans la plupart des églises, les fidèles descendaient au sous-sol à la fin de l’office religieux pour se réunir et manger des spécialités de leur pays ou région d’origine. Le constat d’une telle socialisation dans des lieux de culte, où, par ailleurs, sont organisées une multitude d’événements et activités socio-culturels tout au long de l’année, se révéla être l’élément-déclencheur de ma problématique. En effet, les contextes d’usage potentiel des langues d’héritage au sein de ces institutions me sont apparus bien plus vastes et complexes que ce à quoi je m’attendais avant mon pré-terrain, et c’est ainsi que je pu débiter ma recherche de terrain « officielle ».

## **2.2. Sélection des églises et présence de référent-es**

Chaque confession ayant ses propres idéologies linguistiques, mon échantillon de recherche reflète les trois principales confessions chrétiennes. Ainsi, trois églises de mon terrain sont catholiques, une est orthodoxe et l’autre est protestante (pentecôtiste). Cela fait un total de cinq églises, et ayant l’intention de mener une recherche qualitative, ce nombre me paraissait raisonnable (je reviendrai sur ces considérations ultérieurement).

Ensuite, il était important que les usages linguistiques observés lors de mon terrain préparatoire reflètent des dynamiques considérablement variables d’une église à l’autre, afin que la recherche puisse prétendre à une certaine représentativité, malgré l’échantillon très limité d’églises. Cette variabilité sera répercutée dans les sections consacrées aux données et à l’analyse de celles-ci plus bas. Par ailleurs, il me semblait primordial que les communautés immigrantes rattachées aux églises fassent partie de diasporas de taille considérables à Montréal, point sur lequel je m’attarderai dans le chapitre de contextualisation. La variabilité en termes de récence d’installation des cinq diasporas en question (par exemple, la diaspora italienne a environ un siècle de plus que la diaspora philippine à Montréal), me paraît aussi être un critère intéressant, pouvant servir à expliquer certains phénomènes liés au transfert linguistique.

Enfin, le fait d’avoir un contact dans chacune des églises choisies a été un élément très décisif pour plusieurs raisons. Ces personnes faisaient déjà partie de mon réseau social ou ont été rencontrées

sur place lors de mon pré-terrain, durant lequel elles ont manifesté leur intérêt de m'assister. Ayant donc consenti à m'aider et à devenir mes référent-es ou « *gate keepers* », ces personnes m'ont régulièrement avertie des événements organisés par les églises, m'ont facilité la rencontre de répondants pour mon étude et m'ont ainsi permis d'avoir un accès plus « complet » au terrain, légitimant par la même mon rôle de chercheuse et d'observatrice participante. Par ailleurs, lorsqu'il leur était possible de le faire, mes référent-es m'ont traduit et expliqué l'essentiel de ce qui était dit et fait durant les services religieux, mais aussi, quelques fois, à l'occasion d'interactions plus informelles avec des membres de l'église. En effet, je ne maîtrise malheureusement aucune des langues d'héritage des communautés immigrantes concernées – et cela constitue une limite sur laquelle je reviendrai plus bas –, hormis l'espagnol de façon assez élémentaire (ayant suivi des cours à l'école secondaire et lors d'une session à l'université). En clair, bien que les événements et activités organisés par les églises de mon étude soient en grande majorité ouverts au public, pour tous les aspects évoqués, mon travail de terrain a été grandement facilité et enrichi par l'aide de ces cinq personnes auxquelles je tiens à exprimer toute ma reconnaissance.

Les églises sélectionnées sont les suivantes<sup>15</sup> : l'église Santa Cruz fondée par la communauté portugaise, l'église Saint-George fondée par la communauté grecque, l'église Madonna della Difesa fondée par la communauté italienne, l'église United Pentecostal Church of Montreal fondée par la communauté philippine et l'église Nuestra-Señora-de-Guadalupe fondée par la communauté latino-américaine. Je les nommerai comme suit dans le reste du travail : la Difesa, UPC et Guadalupe, Santa Cruz et Saint-George seront nommées tel quel.

## **2.3. Collecte de données**

### **2.3.1. Démarche et approche**

Le maintien ou le transfert d'une langue d'héritage ne peuvent être étudiés sans confrontation avec les emplois linguistiques réelles; autrement dit, sans emprunter une démarche descriptive (par opposition à une démarche prescriptive, qui consiste à se fier aux normes d'usage de la langue)

---

<sup>15</sup> La troisième partie de mon mémoire sera consacrée à une mise en contexte des églises de mon terrain et de leurs communautés immigrantes fondatrices; or, je tenais tout de même à justifier brièvement ma sélection dans cette section-ci, du fait qu'il soit question d'un point de méthodologie incontournable.)



(Milroy 1992 : 6). Dans la section précédente, j'ai tenté de mettre de l'avant l'ampleur des recherches théoriques et conceptuelles se rapportant au processus de transfert linguistique, ainsi que d'autres phénomènes gravitant autour de ce dernier, telles que les notions d'idéologies, de socialisation linguistique, d'identification, de communautés de parole et de pratique, etc. Or, dans tout travail anthropologique, il demeure nécessaire de mettre en parallèle les théories, les pratiques concrètes et palpables (que l'on peut capter lors d'observations) ainsi que les discours (sous forme de témoignages, d'entretiens) des pratiquants. Il faut donc combiner les « spontaneous speech » par le biais de l'observation, une recherche de type étique, et les « reflexive and retrospective interviews » à travers les entretiens, un travail de type émique (Hewitt 1991 : 197).

En effet, il a été maintes fois souligné que la langue est un phénomène éminemment social (Muehlmann 2014 : 577); c'est pourquoi il est primordial d'observer et d'écouter comment elle se déploie à travers les contextes d'usages qui nous intéressent. La recherche sur la langue en anthropologie linguistique et en sociolinguistique est avant tout l'étude de sa mise en pratique (Muehlmann 2014). Pour investiguer les processus de transfert et de maintien linguistique, l'approche adoptée est celle de la socialisation linguistique, c'est-à-dire l'étude du :

process through which a child or other novice acquires the knowledge, orientations, and practices that enable him or her to participate effectively and appropriately in the social life of a particular community. (...) its realization is done through the use of language (...) (Garrett & Baquedano-López 2002 : 339).

Il s'agit donc de « capter » les activités de parole pour comprendre comment les relations sociales émergent, sont maintenues, négociées et transformées à travers une variété de contextes (Garrett & Baquedano-López 2002 : 342).

Par ailleurs, il est important d'étudier les groupes minoritaires dans leurs contextes, à travers leurs rapports et leurs interactions avec le reste de la société et non de manière isolée (Milroy 1992 : 4). Dans leur travail sur la socialisation linguistique, le chercheur en anthropologie linguistique, Garrett et la chercheuse en éducation, Baquedano-López, rappellent que : « a focus on activities [soit, les pratiques] demands that the researcher be attentive to the larger sociocultural framework in which they are embedded and from which they derive their significance for participants. » (Garrett & Baquedano-López 2002 : 345). C'est pourquoi, malgré le fait que mon terrain se déroule dans des lieux bien précis qui correspondent aux cinq églises, il est essentiel que je ne perde pas de vue les autres contextes de socialisation des participants. Pour cela, je me suis engagée à également observer tout ce qui tournait autour du culte et qui était moins réglementé et figé que celui-ci

(autrement dit, avant et après les cérémonies religieuses, lors des activités et événements organisés par les églises, etc.), mon postulat étant que ces interactions informelles reflètent mieux les pratiques linguistiques quotidiennes et naturelles de chacun. D'autre part, les entretiens que j'ai menés ont pour objectif, notamment, de mettre en relief les autres contextes de socialisation de mes répondants.

## 2.3.2. Observations

### 2.3.2.1. Observations participantes

Une bonne partie de mes observations ont eu lieu *in situ*, dans les églises. J'arrivais généralement avant ou au début des services religieux pour observer le déroulement de ces derniers en me focalisant particulièrement sur les points suivants : les langues employées aussi bien par le prêtre que par les servant-es d'autel et toutes autres personnes animant la célébration, les éventuelles différences linguistiques entre les chants, prières et formules bibliques d'une part, et les sermons et annonces d'autres part, les références au(x) pays d'origine et d'accueil de la communauté, les langues employées par les fidèles (s'il y avait lieu), le nombre de personnes présentes, la présence de jeunes et d'enfants, et éventuellement ce qu'il se passait en marge de l'office religieux (à l'accueil par exemple, à l'entrée, etc.). Bien qu'il fût question d'observations participantes, puisque j'obéissais aux principaux codes des services religieux tel qu'être assise dans la nef avec les fidèles, garder son silence la majorité du temps et se lever lorsque le prêtre nous le demande, je demeurais tout de même « en retrait » dans le sens où je ne faisais aucun signe de croix (en accord avec mes croyances personnelles), ne participais ni à la communion (s'il y avait lieu), ni aux prières. Je reviendrai plus bas sur ces considérations éthiques relatives aux conventions religieuses, mais tenais tout de même à mentionner cela ici afin d'insister sur le fait que je veillais en tout temps à ne pas déranger le fonctionnement habituel des célébrations religieuses.

En outre, mes observations débutaient avant les services religieux et terminaient après, puisqu'il était primordial que j'écoute en quelle(s) langue(s) les personnes parlaient entre elles, en tenant compte de leur âge approximatif. Il n'est jamais arrivé que tous les fidèles partent chacun de leur côté de l'église, sans mot dire. En parallèle, j'ai assisté à des cours de catéchèse (plusieurs fois à Santa Cruz et une fois à la Difesa; il m'ait malheureusement été impossible de le faire dans les autres églises, bien que cela ait été compensé par des entretiens avec des professeurs de catéchèse ou de Sunday School) durant lesquels j'écoutais les interactions, observais les cahiers de notes et

restais bien souvent en retrait, bien que le professeur m'ait présentée aux élèves. J'ai également participé à des processions, des événements tels que des concerts en plein-air, des repas communautaires aux sous-sols ou à l'extérieur des églises, des processions, des mariages, et un baptême. Mes observations consistaient à regarder les personnes interagir, analyser ce qu'elles faisaient, les écouter parler entre elles ainsi que les annonces qui étaient faites durant l'événement ou l'activité, établir un contact avec les gens afin de récolter des témoignages informels (avec leur consentement), constater une nouvelle fois la présence de jeunes et d'enfants, la fréquentation générale et les références « culturelles » (plats traditionnels, drapeaux, danses et chants, et tout autre lien avec les pays d'origine ou d'accueil explicitement mis en avant).

La récolte de données durant toutes ces observations s'est produite par écrit sur place; une prise de notes assidue s'est avérée indispensable, en plus des archives récoltées. Il m'arrivait souvent de compléter ma prise de notes après les observations, une fois 'hors-terrain'. Par ailleurs, cette récolte de données a été grandement facilitée par mes référent-es puisque, bien que je n'eusse aucune difficulté à distinguer le français de l'anglais et de la langue d'héritage, il me fallut souvent des traductions pour prendre connaissance du contenu de ce qui était dit en langue d'héritage, mais aussi des renseignements, comme le rôle de telle personne dans la communauté, l'explication de tel ou tel rituel, etc. Mes référent-es m'ont également donné la chance d'interagir plus aisément avec les autres membres des communautés lors des événements socio-culturels tout en soulignant mon rôle de chercheuse dans l'église.

#### 2.3.2.2. **Observations du paysage linguistique et *netnography***

Pour ce qui est de l'observation des écrits : avant ou après la messe, je prenais soin d'analyser le « paysage linguistique » de l'église, c'est-à-dire : « language in the environment, words and images displayed and exposed in public spaces » (Shohamy & Gorter 2008 :1). En d'autres termes, je notais en quelle langue chaque élément était écrit, du moindre vitrail à la banderole décorative, des panneaux de signalisation aux dépliants se trouvant vers l'entrée. Je récoltais les semainiers paroissiaux et d'autres dépliants annonçant un événement ou une activité; cela me permettait non seulement de m'informer sur ce qui était organisé par la paroisse (afin de procéder à d'autres observations), mais aussi de constater en quelle(s) langue(s) ils les avaient écrits (ce qui constitue des données supplémentaires). Dans les semainiers paroissiaux, on trouvait le déroulement de la

messe en cours, les horaires, toutes sortes d’annonces ainsi que des publicités au dos (Figure 2), promouvant le commerce d’un tel et les services d’une telle faisant partie de la communauté.

En parallèle, j’ai effectué une *netnography*, c’est-à-dire une étude des contenus et des informations qui apparaissent sur les sites web et réseaux sociaux liés aux cinq églises, afin de prendre connaissance des représentations de ces institutions *en ligne*. J’ai notamment pris compte des langues employées sur ces pages-web, ainsi que des informations tels que l’histoire des lieux de culte, des événements passés et à venir, les horaires des services religieux, etc. Ces derniers précisent bien souvent les langues dans lesquelles ils sont offerts, ce qui constitue une donnée-clé pour l’étude en tant que telle. Ci-dessous se trouve la liste des pages Facebook et des sites-web analysés.



Figure 2 – Publicités au dos d’un semainier paroissial de Santa

UPC :

- <https://www.upcofmontreal.org/>
- <https://www.facebook.com/pages/category/Religious-Organization/United-Pentecostal-Church-of-Montreal-Cote-des-Neiges-1406250799429927/>

Guadalupe :

- <http://misionguadalupe.org/>
- <https://fr-ca.facebook.com/MisionCatolicaNuestraSenoraDeGuadalupe/>

La Difesa :

- <https://www.diocesemontreal.org/fr/vie-communautaire/eglises-paroisses/notre-dame-de-la-defense-italiens>
- [http://www.memorablemontreal.com/print/batiments\\_menu.php?quartier=4&batiment=55&section=Array&menu=histoire](http://www.memorablemontreal.com/print/batiments_menu.php?quartier=4&batiment=55&section=Array&menu=histoire)
- <https://www.facebook.com/MadonnadellaDifesaMTL/>

Santa Cruz :

- <https://www.diocesemontreal.org/fr/vie-communautaire/eglises-paroisses/santa-cruz>
- <https://fr-ca.facebook.com/pages/Eglise-Santa-Cruz/190306221013648>
- <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/la-foi-au-service-de-lidentite-les-eglises-et-les-missions-portugaises>

Saint-George :

- <https://hcgm.org/st-george-cathedral/>
- <https://www.facebook.com/pages/Saint-George-Greek-Orthodox-Cathedral/156181021078143>
- <https://www.facebook.com/TheHCGM/>

### 2.3.2.3. Objectifs

L'observation du paysage linguistique sur place ainsi qu'en ligne m'a fournies certaines informations sur les langues d'usage des communautés, tout particulièrement leurs prescriptions (dans les horaires des offices religieux, notamment). Quant aux observations participantes, ces dernières m'ont permis de récolter les paroles ritualisées durant les offices religieux, et des paroles plus spontanées en dehors des offices ou lors des annonces à la fin, par exemple, l'intérêt premier étant de distinguer les langues dans lesquelles ces activités de parole se déroulaient. Cette démarche m'a permis de confronter les prescriptions linguistiques avec la description des emplois linguistiques réels. En effet, les processus linguistiques observables – autrement dit les interactions entre les individus – sont au cœur de la compréhension-même de la façon dont tout type de regroupement émerge, se forme et évolue. C'est pourquoi il s'agit de partir des individus – de la

description de leurs pratiques linguistiques – pour tenter de comprendre la collectivité et ses prescriptions (Muehlmann 2014).

### 2.3.3. Entretiens semi-dirigés

#### 2.3.3.1. Recrutement des répondant-es

Le recrutement de mes répondants s'est fait par le biais de mes référent-es. Étant donné que ces derniers sont membres des églises depuis longtemps (au moins une décennie, pour la plupart) et que quatre parmi les cinq d'entre eux font également partie de l'organisation des services, événements et cours de catéchèse, il leur était plutôt aisé de faire appel à leurs contacts afin de leur faire part de mon projet et de leur demander s'ils étaient d'accord que je les rencontre. Mon objectif premier était d'interviewer, dans la mesure du possible, un prêtre par église pour avoir le témoignage d'une personne considérée en quelques sortes comme une des « porte-paroles » de la communauté. Cela a pu se réaliser dans trois églises, les prêtres n'étant pas disposés à me rencontrer dans les deux autres. Autrement, le recrutement de mes autres répondants s'est d'abord basé sur le critère de l'âge, c'est-à-dire qu'ils devaient tous être majeurs pour des questions d'éthique. Ainsi, l'âge des participant-es varie entre 20 et 70 ans approximativement. J'ai essayé de varier l'âge-cible de mes répondant-es, bien que cela dépendait essentiellement de la disponibilité de chacun. Par ailleurs, il importait également qu'ils soient impliqués d'une façon ou d'une autre dans l'église, à travers la catéchèse (ou le Sunday School pour UPC), la pastorale, les chœurs, ou tout autre groupe d'organisateur. J'avais également pour ambition de rencontrer quelques fidèles ne s'identifiant pas aux communautés immigrantes fondatrices des églises. Ayant spécifié ces critères à mes référent-es, je leur ai demandé s'ils connaissaient des personnes susceptibles d'être intéressées par le projet et surtout, disposées à se libérer pour un entretien. Je précise que deux de mes référent-es font partie de mon échantillon de répondant-es, et que les autres ont répondu à quelques-unes de mes questions de manière plus informelle.

#### 2.3.3.2. Échantillon

J'ai effectué trois entretiens par église, hormis l'une d'elles, où j'ai effectué quatre entretiens, dont trois étaient bien plus courts que tous les autres. Le nombre total de mes entrevues s'élève donc à 16, avec 18 répondant-es en totalité (7 femmes et 10 hommes), puisque l'une des interviews a été effectuée en groupe de 3 répondant-es. Cette dernière n'avait pas été prévue; en réalité, j'avais

planifié un entretien avec un seul répondant et avais contacté une autre personne, avec qui je devais m'entretenir par après. Arrivée sur le lieu de rendez-vous convenu, je m'aperçus qu'une autre membre de l'église accompagnait le premier répondant. De plus, l'autre personne que j'avais contactée est arrivée au même moment. Nous nous sommes mis à discuter tous les quatre de façon naturelle, et c'est alors que je me suis rendue compte qu'il semblait n'y avoir aucun inconvénient à mener l'entretien en groupe plutôt qu'individuellement, d'autant plus qu'il s'agissait de personnes toutes particulièrement impliqués dans l'église. L'entretien s'est alors déroulé sans entrave. Cela s'est même avéré très fructueux pour ma recherche : plusieurs expériences ont pu se confronter les unes aux autres et les discussions ont été constructives.

Code entretien	Sexe	Église	Langues parlées	Génération d'immigration	Identité(s) ethnique(s)	Rôle dans l'église
SC1	H	Santa Cruz	portugais brésilien, français, espagnol, italien	1 <sup>re</sup>	Brésilienne	Prêtre
SC2	F	Santa Cruz	portugais, anglais, français.	1 <sup>re</sup>	Portugaise et Québécoise	Secrétaire
SC3	F	Santa Cruz	portugais, anglais, français	2 <sup>re</sup>	Portugaise et Québécoise	Professeure de catéchèse
D1	H	La Difesa	italien, mandarin, français, anglais	2 <sup>re</sup>	Chinoise et Québécoise	Professeur de catéchèse
D2	H	La Difesa	italien, espagnol, français, anglais	1 <sup>re</sup>	Italienne et Québécoise	Professeur de catéchèse
D3	H	La Difesa	italien, vénitien (et peut-être d'autres langues régionales d'Italie), français, anglais	1 <sup>re</sup>	Italienne	Prêtre
D4	F	La Difesa/ La Consolata	swahili, anglais	1 <sup>re</sup>	Kenyane	Professeure de catéchèse
D5	F	La Difesa/ La Consolata	italien, français, anglais	1 <sup>re</sup>	Italienne et Québécoise	Professeure de catéchèse

SG1	H	Saint-George	grec, français, anglais	2 <sup>me</sup>	Grecque et Québécoise	Devenu prêtre durant notre terrain
SG2	H	Saint-George	grec, anglais	1 <sup>re</sup>	Grecque et québécoise	Fidèle
SG3	F	Saint-George	grec, anglais, français	2 <sup>me</sup>	Grecque et Québécoise	Professeure de catéchèse
G1	F	Guadalupe	espagnol, français, anglais	2 <sup>me</sup>	Péruvienne, Salvadorienne et Québécoise	Fidèle, choriste
G2	F	Guadalupe	espagnol, français, anglais	1 <sup>re</sup>	Équatorienne	Responsable de la catéchèse
G3	H	Guadalupe	espagnol, français, anglais	1 <sup>re</sup>	Péruvienne	Prêtre
U1	F	UPC	anglais, français, tagalog	2 <sup>me</sup>	Philippine et Québécoise	Fidèle, prédicatrice lors du Youth service
U2	F	UPC	anglais, français, tagalog	2 <sup>me</sup>	Philippine et Québécoise	Fidèle, prédicatrice lors du Youth service
U3	H	UPC	anglais, français, italien, hébreu, apprend le tagalog	2 <sup>me</sup>	Québécoise, Juive (identité ethnico-religieuse) et Italienne	Fidèle
U4	H	UPC	tagalog, ilocano, anglais	1 <sup>re</sup>	Philippine et Québécoise	Fidèle, responsable du service en tagalog

Tableau I. Profils des répondants et répondantes des entretiens<sup>16</sup>

### 2.3.3.3. Déroutement

Les entretiens se sont déroulés dans le lieu, à la date et à l'heure qui convenaient à mes répondant-es. Ainsi, la moitié se sont déroulés dans l'église (au sous-sol ou dans le bureau paroissial connexe), un autre dans une autre église de la même communauté (il s'agissait de l'entretien de groupe, les

<sup>16</sup> Ces informations sont basées sur les renseignements que nos répondant-es nous ont donné.



répondant-es en question étant également membres de cette église), deux dans un café proche du domicile des répondant-es, un au domicile-même de la personne interviewée, un à l'université où le répondant étudie, un au Grand Séminaire de Montréal (le logement du participant en question) et un en appel-vidéo. La durée des entrevues varie entre 45 minutes à 1h15, hormis l'entretien de groupe qui a duré environ 2h30 et les trois plus courts, qui ont pris entre 20 et 30 minutes chacun. Tous mes répondant-es ont donné leur accord pour être enregistré-es vocalement avec un dictaphone ou mon téléphone portable, sauf l'une d'entre elle, qui m'a autorisée à prendre des notes durant l'entrevue. D'autre part, étant donné que mes répondant-es parlaient tous au moins français et/ou anglais, je leur ai laissé le choix entre les deux langues; ainsi, huit entretiens ont eu lieu en français et les six autres en anglais.

J'ai préparé une grille de questions préalablement aux entretiens pour m'assurer de bien aborder les sujets qui me semblaient importants, tout en essayant de laisser place à la discussion pour que les entretiens ne s'apparentent pas à des questionnaires, mais plutôt à des conversations sur des thématiques-clé se rapportant à mon projet. Il s'agissait de m'adapter le mieux possible à la dynamique interactionnelle, à l'expérience de chacun et à ce que je pouvais percevoir de sa personnalité; mes questions demeuraient donc ouvertes la majorité du temps, de façon à laisser mes répondant-es développer les points qu'ils souhaitaient, toujours en rapport avec les sujets abordés. Ces derniers gravitaient autour des langues parlées par les répondant-es dans tels ou tels contextes – à savoir, pas seulement dans l'environnement communautaire formé par l'église, conformément à l'argument, cité plus haut, que la socialisation linguistique est pluri-contextuelle –, leurs idéologies linguistiques, leurs perspectives sur la langue d'héritage de la communauté en question, leurs identifications, leurs sentiments d'appartenance, leur parcours individuel en tant qu'immigrants ou descendants d'immigrants, leurs relations sociales (essentiellement en termes linguistiques), leurs rapports personnels avec la communauté fondatrice, leur implication dans l'église, etc.

#### 2.3.3.4. **Intérêts et objectifs**

Il était nécessaire de mener ces entretiens, d'une part, pour confronter les données ainsi recueillies aux données théoriques et conceptuelles, d'autre part, pour les comparer à ce qui récolté lors des observations. Quelle est la conscience discursive des participant-es, quelles sont leurs représentations relatives à leur appartenance et comment appréhendent-t-ils le phénomène de

« transfert linguistique » ? Ces questionnements centraux (Avineri & Kroskrity 2014 : 3, Prescher 2007 : 190) ne pouvaient être abordés que sous forme de témoignages. Ainsi, le fait de se focaliser sur l'intersubjectivité permet de saisir la manière dont chacun interprète les facteurs relatifs au maintien ou au transfert linguistique, à l'instar de Gal, anthropologue linguistique ayant travaillé sur le transfert linguistique au sein d'une minorité hongroise en Autriche (Gal 1979). De façon plus générale, les entretiens reflètent ce qui est important pour les premiers concernés, c'est-à-dire les membres des communautés (Morgan 2004 : 16). En effet, dans toute communauté de parole, les membres ont des normes, valeurs, attentes, attitudes et croyances vis-à-vis de leurs langues d'usage (Muehlmann 2014 : 578, Woods 2004 : 23); or, le fait d'échanger avec eux permet de mettre ces éléments au jour. En outre, une communauté de parole est avant tout conçue et définie par ses membres, c'est-à-dire ceux qui l'ont formée et la font vivre à travers la langue (Muehlmann 2014 : 580).

D'autre part, pour ce qui a trait à l'individualité et à l'agentivité de chacun (Duranti 2006 : 453), les entretiens peuvent donner lieu à une meilleure compréhension des perceptions individuelles (Prescher 2007 : 190), de l'auto-identification de chacun. Une analyse de sa propre expérience personnelle peut permettre à un individu de saisir sa propre place dans une communauté (Wenger 2000). En effet, toute communauté est avant tout formée d'expériences personnelles (Wenger 2000 : 227) et ne cesse d'être modifiée par les individus la constituant, c'est pourquoi il est fondamental de récolter des témoignages de ces derniers. « Individual members of ethnic communities have different perceptions of their own and other ethnic groups. It has been proposed that ethnic group strategies and manifestations of ethnic identity are influenced by these perceptions » (Allard et Landry 1985 : 4).

## **2.4. Compilation des données**

Mes différentes observations ont toutes été triées, retranscrites au propre puis catégorisées par église et par thème. Quant à mes entretiens, ils ont également été retranscrits uns à uns et soumis à une analyse thématique. Par la suite, toutes les données collectées ont été systématisées dans des tableaux divisés en catégories analytiques distinctes. Mon chapitre de données tentera de faire état de ces données triées, synthétisées et divisées par église et par thème. Bien qu'aucune analyse théorique et conceptuelle ne sera faite dans le chapitre consacré aux données, je suis bien consciente

du biais que posent ce triage et cette division thématique. Or, il paraît clair que ces processus semblent inévitables dans une démarche d'organisation de mes données.

## 2.5. Réflexivité

Un certain nombre d'aspects sont à prendre en compte quant à mon positionnement dans ma recherche. J'ai grandi dans une famille de croyance agnostique bien que de tradition catholique; je suis baptisée mais n'ai pas été élevée dans un milieu croyant à proprement dit (nous n'allions jamais à la messe). Cette appartenance religieuse est assurément à considérer sur le terrain, dans une étude impliquant des lieux de culte, d'autant plus qu'elle a été soulevée à quelques reprises par mes répondants et d'autres participants à l'étude – durant mes observations participantes, par exemple –, et que je n'ai jamais cherché à la cacher. Par ailleurs, je n'appartiens à aucune des cinq églises de mon échantillon, ni à leurs communautés immigrantes affiliées, étant une immigrée franco-australienne. Mon rôle correspondait donc à celui d'une chercheuse « outsider », et il est fort probable que les entretiens aient été quelque peu biaisés par le fait que je ne sois pas considérée par les communautés comme « l'une des leurs », malgré qu'aucun de mes répondant-es m'ait faite ressentir que cela posait un problème ou constituait une barrière, d'une façon ou d'une autre. À l'inverse, je me suis toujours sentie très accueillie durant les divers événements et activités (religieux ou non) auxquels j'ai participé, et le fait que je sois venue à plusieurs reprises a peut-être donné l'impression à certaines personnes que j'allais devenir une fidèle ou membre de la communauté. Bien que ce point demeure une simple supposition basée sur mon ressenti personnel sur le terrain, il s'avère intéressant pour le contenu-même de mon étude, et démontre qu'en dépit du fait que ces églises aient été fondées par et pour une communauté immigrante en particulier, elles sont ouvertes à des « outsiders » comme moi. Cette ouverture a d'ailleurs été abordée de manière explicite dans les entretiens.

Toujours en lien avec mon positionnement dans la recherche, il m'est inévitable de constater que la barrière des langues a non seulement limité ma compréhension de certaines activités de parole, mais elle a également eu un impact direct sur le développement de mon analyse ethnographique, les langues étant au cœur-même de mon questionnement initial. Pour ce qui est des observations, j'ai tenté d'avoir le moins d'influence possible sur les langues employées dans les églises, quitte à être plus « en retrait » dans ma participation afin d'adopter une posture d'« auditrice » des célébrations, événements, et interactions entre les membres, et d'écouter en quelles langues tout

cela se déroulait de manière générale. Or, durant les cours de catéchèse auxquels j'ai assisté, cet effacement de ma présence était moins réalisable, bien que j'aie spécifié aux professeurs de procéder à leurs activités d'enseignement « comme si je n'étais pas là ». En effet, cela n'allait pas toujours de soi, parce qu'ils ne voyaient pas vraiment l'intérêt à ce que je participe à un cours, une cérémonie religieuse ou à n'importe quelle activité sans que j'en saisisse l'entièreté du contenu. Ces malentendus sur les questions de la forme versus le contenu constituent en eux-mêmes des données très intéressantes en lien avec ma question de recherche.

En ce qui a trait à la forme des entretiens, je ne pense pas que la langue ait posé problème puisque, comme précisé plus haut, tous mes répondant-es maîtrisent le français ou l'anglais, voire, les deux langues. En revanche, en termes de contenu, cet aspect rejoint ma réflexion précédente relative à ma non-appartenance aux communautés en question; compte tenu du fait que je n'appartiens pas aux communautés de parole impliquées dans ma recherche, je ne peux pas être certaine que toutes les réponses obtenues ne reflètent pas cette prise en compte de mon identité d'« outsider » linguistique. Or, l'inverse – autrement dit, si je n'étais pas vue comme une « outsider », mais comme une membre de ces communautés de parole – correspondrait également à un biais dans l'étude. Il est objectivement impossible d'écarter tous types de biais ou d'orientations, et c'est le propre d'une ethnographie de les prendre en considération.

Je tiens à souligner d'autres composantes de ma recherche, notamment en ce qui concerne l'échantillonnage, et qui pourraient se révéler être, dans une certaine mesure, des limites. De toute évidence, l'approche qualitative contraint le chercheur à un terrain particulièrement restreint et un nombre de répondant-es réduit, le but n'étant pas de refléter une réalité objective et numériquement fiable, mais bien de mettre en avant une perspective – parmi tant d'autres – sur un sujet donné, basée sur la création de liens avec les participant-es de la recherche. Dans le cas de mon étude, il n'est pas approprié de considérer les données recueillies durant les entretiens comme des représentations globales des églises et de leur communauté fondatrice, compte tenu du nombre extrêmement limité d'interviewé-es par institution et des parcours tout à fait distinct de chacun-e. En effet, il s'agit d'immigrants de générations (première ou deuxième<sup>17</sup>) et d'âges variables, mais

---

<sup>17</sup> Aucun immigrant de troisième génération a été interrogé, soit parce que dans certaines communautés, il n'y en a pas encore, soit parce qu'ils correspondent souvent aux enfants de la communauté, et que je n'ai pas eu d'autorisation de la part du comité d'éthique pour interviewer des mineurs.

aussi de membres ayant des rôles différents d'une église et d'une communauté à l'autre, facteurs ayant un impact notable sur les emplois et les « compétences » linguistiques de chacun, leurs identifications, leur attitude face au transfert linguistique, etc. Ainsi, il ne s'agit pas de simplement souligner les similarités et divergences entre les églises en termes de transfert ou de maintien linguistique dans les cinq églises en question, chacune étant affiliée à des groupes d'immigrants d'époques différentes et à des idéologies linguistico-religieuses distinctes. Il est plutôt question, en quelque sorte, d'un portrait de ces cinq églises et de leurs communautés fondatrices, établi à partir de mes observations extérieures et de témoignages de parcours et d'expériences individuels, cherchant à illustrer comment chacune d'elles se positionne face au processus de transfert linguistique et les rôles qu'elles semblent jouer dans le maintien ou non des langues d'héritage. Je comparerai donc les différentes données spécifiques tout en cherchant quelles tendances générales en découlent afin de tirer certaines conclusions sur le rôle des églises fondées par des immigrants sur le maintien de leur langue d'héritage.



Figure 3 – La chercheuse mangeant un burrito au sous-sol de Guadalupe après la messe dominicale

## Chapitre 3 : Quelques éléments contextuels liés aux églises et leur communauté fondatrice respective

Afin de mieux cadrer notre terrain, nous procéderons ci-après à une mise en contexte des cinq églises, de leur année de fondation à aujourd'hui, ainsi que de leurs communautés fondatrices. Nous évoquerons les langues majoritaires de leurs pays d'origine, leurs périodes-clé d'installation à Montréal, leur immigration actuelle à Montréal<sup>18</sup>, les éventuelles autres églises établies par ces communautés, mais aussi quelques renseignements statistiques que nous avons trouvés sur leurs quartiers d'habitation, etc. Par ailleurs, nous mentionnerons les origines ethniques des membres « minoritaires »<sup>19</sup> que nous avons rencontrés ou dont nous avons entendus parler, dans le but de laisser entrevoir la diversité qui se « cache » à l'intérieur de ces institutions communautaires.

En principe, il ne s'agira pas de données issues de notre collecte, compte tenu du fait que nous cherchons plutôt à mettre de l'avant des données de type factuel et ne souhaitons pas révéler des éléments qui feront partie de notre chapitre réservé à l'ethnographie en tant que telle. Si nous nous référons plus bas à certaines données de notre terrain, c'est uniquement parce que nous considérons qu'elles correspondent à des données factuelles qui nous intéressent ici. Par exemple, plusieurs répondants de notre recherche se sont avérés être très informés sur l'histoire de leur église ; dans ces cas-là, nous estimons que leur savoir peut alimenter cette mise en contexte. En outre, il nous paraît important de souligner ces éléments historiques et sociaux puisque certains d'entre eux semblent coïncider avec plusieurs facteurs propices ou non au maintien de la langue d'héritage en contexte migratoire ; facteurs que nous détaillerons dans notre chapitre d'analyse. Nous proposons d'effectuer cette mise en contexte en commençant par une église et sa communauté fondatrice, et ainsi de suite, pour des questions de simplicité. Nous ne prétendons pas à un portrait exhaustif des

---

<sup>18</sup> Certaines informations exclusivement relatives à Montréal sont manquantes, auxquels cas nous nous pencherons sur celles qui sont disponibles pour le Québec, voire, pour le Canada au complet, s'il le faut. Les sources seront relativement différentes d'une communauté à une autre. Or, notons que les données ne servent pas purement à comparer les différentes communautés entre elles, mais plutôt à établir certaines corrélations entre l'une d'elles et nos observations et analyses sur le transfert ou le maintien de sa langue d'héritage.

<sup>19</sup> C'est-à-dire, des membres qui ne s'identifient pas comme faisant partie des communautés fondatrices.

églises et de leur communauté – cela n'étant pas l'objectif – mais simplement de faire ressortir quelques faits qui nous semblent cruciaux du point de vue de notre étude.

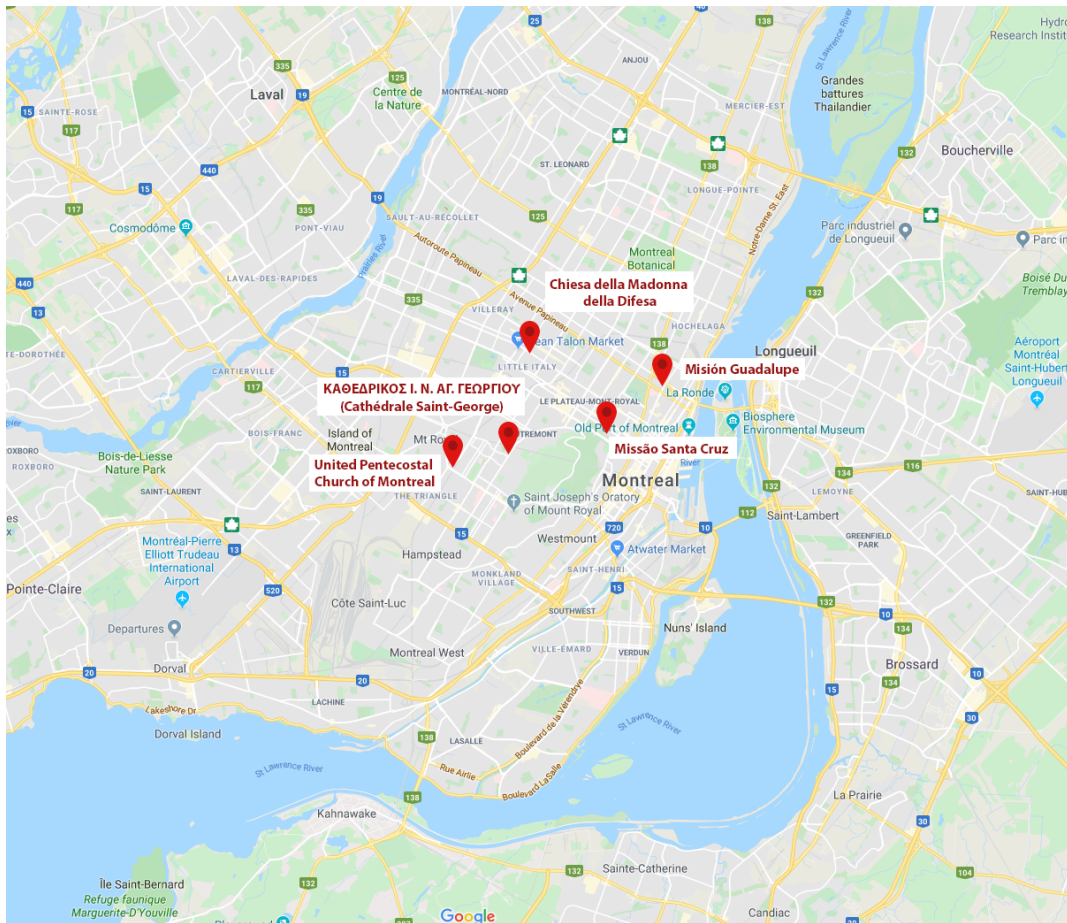


Figure 4 – Carte de Montréal avec les cinq églises de notre terrain ethnographique

### 3.1. UPC et la communauté philippine à Montréal

L'église, de dénomination chrétienne évangélique et de courant pentecôtiste, a été fondée en 1996 par le père Valenciano, peu après son arrivée à Montréal. Le pasteur avait immigré des Philippines dans le but de « fulfill his calling », tel que nous l'a expliqué une des répondantes proches de père Valenciano ; autrement dit, il avait pour objectif de continuer de répandre la croyance pentecôtiste à Montréal. L'église a pris de l'ampleur au fur et à mesure grâce au « bouche à oreille », et à travers l'approche prosélytique et évangélisatrice, attirant alors non seulement des personnes issues des réseaux de la famille Valenciano à Montréal (famille, amis, connaissances, essentiellement d'origine philippine), mais aussi des membres de leurs réseaux aux Philippines, venus s'installer à Montréal suite à la fondation de l'église. Aujourd'hui, bien que la grande majorité des fidèles soient

d'origine philippine, certains d'entre eux sont d'origine haïtienne, d'autres, d'origine jamaïcaine ou tongienne, et à notre connaissance, il y a un membre d'origine juive et italienne et un autre, d'origine trinitadienne. Par ailleurs, rien n'indique, ni dans le nom donné à l'église, ni sur son site internet, ni sur place (du moins, à notre connaissance), qu'il est question d'une église fondée par une communauté philippine et composé majoritairement de fidèles d'origine philippine. Ce point important sera abordé dans les chapitres suivants.

Compte tenu, d'une part, de la récence de l'église, d'autre part, de la récence de l'immigration philippine au Québec, qui a commencé à prendre de l'ampleur dans les années 1980<sup>20</sup>, tous les membres de l'église qui sont d'origine philippine, sont issus de la première ou deuxième générations d'immigrants (il n'y en a pas, à notre connaissance, de la troisième génération). Entre 2014 et 2018, 9210 personnes nées au Philippines ont immigré au Québec, ce qui fait des Philippines le 9<sup>ème</sup> pays d'émigration le plus important au Québec pour la période correspondante<sup>21</sup>. D'autre part, les deux langues officielles des Philippines sont le philippin<sup>22</sup> et l'anglais ; le cebuano et l'ilocano, bien que non-reconnues comme langues officielles, font partie des langues les plus parlées du pays<sup>23</sup>. Notons que le pays a acquis son indépendance en 1946, après avoir été une colonie espagnole pendant plus de trois siècles, puis une colonie américaine pendant un demi-siècle. Ces périodes ont laissé de grandes traces linguistiques, de nombreux emprunts anglais et espagnols se retrouvant, notamment, dans le philippin.

En outre, la communauté philippine à Montréal se concentre principalement dans et autour du quartier Côte-des-Neiges, qui se trouve être le quartier de UPC. À proximité, il y a notamment une église baptiste philippine, *First Filipino Baptist Church of Montreal*, et le Centre Communautaire des Philippines, un peu plus à l'ouest. Autrement, en faisant une recherche sur internet, nous avons trouvé une autre église fondée par des immigrants philippins à Montréal, l'église philippine adventiste du septième jour de Montréal.

---

<sup>20</sup> <http://grandquebec.com/multiculturalisme/communaute-philippine/> (consulté le 12 août 2019)

<sup>21</sup> <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/migration/internationales-interprovinciales/603.htm> (consulté le 12 août 2019)

<sup>22</sup> « une variante du tagalog parlé dans la région de Manille, la capitale » ([http://www.axl.cefan.ulaval.ca/asiе/philippines-3-politique\\_lng.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/asiе/philippines-3-politique_lng.htm) consulté le 10 août 2019)

<sup>23</sup> <https://www.britannica.com/topic/Cebuano> et <https://www.britannica.com/topic/Ilocano> (consultés le 12 août 2019)



### 3.2. Saint-George et la communauté grecque à Montréal

L'église, de dénomination chrétienne orthodoxe, a été conçue par des architectes grecs et inaugurée en 1961 en vue de « servir la communauté grecque-orthodoxe », d'après mon référent. Ce dernier nous a appris qu'il s'agit de la troisième église grecque-orthodoxe du Grand Montréal, la première ayant brûlé dans les années 1930 et la deuxième ayant subi le même sort bien plus tard, en 1986. La liturgie est la même que dans les églises orthodoxes en Grèce (pour ce qui est des langues de la liturgie, je les spécifierai par la suite). D'après notre référent, quelques membres de l'église ne sont pas d'origine grecque : d'une part, il y a une très petite minorité de fidèles originaires d'autres pays orthodoxes tels que des Roumains, des Ukrainiens et des Serbes, d'autre part, les conjoint-es non-grecs de certains membres grec-orthodoxes se sont converti-es et fréquentent régulièrement l'église. À côté de Saint-George se trouve l'école Socrates-Démosthène, dans laquelle le grec et l'anglais sont enseignés en tant que « langues maternelles »<sup>24</sup>. Il y a également le centre communautaire grec « Communauté Hellénique de Montréal » aux alentours de l'église. Par ailleurs, nous avons repéré une dizaine d'églises grecques sur l'île de Montréal, toutes de dénomination orthodoxe.

Pour ce qui est de l'immigration grecque à Montréal, elle a débuté au tournant du XX<sup>ème</sup> siècle et s'est réellement accélérée à partir des années 1950, jusqu'en 1980. La date de fondation de l'église correspond à la période d'essor de la communauté grecque ; elle a certainement répondu à une demande, en sachant qu'à l'heure actuelle en Grèce, entre 81 et 90% de la population est grecque-orthodoxe<sup>25</sup>. Les membres grecs peuvent être des immigrants de la première à la quatrième génération, puisque la plupart d'entre eux ont immigré, ou sont des descendants de personnes ayant immigré, il y a déjà plusieurs générations. En effet, les Grecs ayant immigré récemment à Montréal sont très peu nombreux<sup>26</sup>, « au sein de la population immigrée d'origine grecque, la majorité des personnes sont issues d'une immigration plus ancienne puisque les trois quarts (75,6 %) d'entre

---

<sup>24</sup> <https://www.socdem.org/pourquoi-notre-ecole/pourquoi-notre-ecole-est-unique/> (consulté le 12 août 2019)

<sup>25</sup> <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gr.html#field-anchor-people-and-society-religions> (consulté le 12 août 2019)

<sup>26</sup> <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs1989378> (consulté le 12 août 2019)

elles se sont installées ici il y a plus de 30 ans (avant 1976) »<sup>27</sup>. Lors du recensement du Québec en 2006, 65 980 personnes se sont déclarées d'origine ethnique grecque<sup>28</sup>. D'après ce même recensement, à l'heure actuelle, les Grecs de Montréal s'établissent majoritairement dans l'arrondissement Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension<sup>29</sup>, qui ne correspond pas à celui de l'église. D'autre part, la langue officielle en Grèce est le grec ; or, notons que plus de la moitié de la population parle également bien anglais, suffisamment pour participer à une conversation<sup>30</sup> – c'est une donnée intéressante en ce qui concerne les quelques immigrants grecs récents à Montréal.

### **3.3. La Difesa et la communauté italienne à Montréal**

La paroisse catholique a été fondée par et pour la communauté italienne en 1910. Suite à cela, l'église a été inaugurée en 1919, alors que l'immigration italienne à Montréal était en pleine expansion. Cela fait d'elle la première église italienne de Montréal, située dans le quartier baptisé « la Petite-Italie » à la même époque. En parallèle, de nombreux commerces émergèrent progressivement à proximité de l'église, tandis que les immigrants italiens peuplaient les environs. Cependant, l'immigration italienne ralentit des années 1920 jusqu'à la seconde guerre mondiale, suite à laquelle une deuxième vague d'immigrants italiens s'établit à Montréal. Cette dernière se termina à la fin des années 1960, et il n'y en eut aucune autre d'une telle ampleur par la suite – les immigrants plus récents sont très peu nombreux d'après mes répondants, et font généralement partie d'une élite. Aujourd'hui, la majorité des italiens ne vivent plus dans la Petite-Italie mais à Saint-Léonard, par exemple<sup>31</sup>. Or, le centre culturel italien se trouve encore dans la Petite-Italie. Par ailleurs, nous avons repéré cinq autres églises italiennes sur l'île de Montréal (il se peut qu'il en

---

<sup>27</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-grecque-2006.pdf> (consulté le 12 août 2019)

<sup>28</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-grecque-2006.pdf> (consulté le 12 août 2019)

<sup>29</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-grecque-2006.pdf> (consulté le 12 août 2019)

<sup>30</sup> [https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs\\_386\\_fr.pdf](https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_386_fr.pdf) (consulté le 12 août 2019)

<sup>31</sup><https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/691899/stereotypes-quartiers-communautaires-immigrants-arrondissements-montreal> (consulté le 12 août 2019)

existe davantage). L'une d'entre elles, Notre-Dame-de-la-Consolata, est fréquentée par certains de nos répondants, et se situe à proximité de la Difesa, un peu plus à l'est de l'île.

En 2011, lors de l'enquête nationale auprès des ménages, « 307 810 personnes se sont déclarées d'origine ethnique italienne »<sup>32</sup> au Québec. Une grande part de ces individus ne correspondent ni à la première, ni à la deuxième génération d'immigrants, étant donné que la plupart des immigrants italiens se sont installés à Montréal il y a déjà plusieurs décennies, voire il y a plus d'un siècle pour les premiers d'entre eux. Ainsi, certains membres plus jeunes de l'église peuvent faire partie de la quatrième génération d'immigrants. Par ailleurs, un de nos répondants, très impliqué à l'église, estime qu'à l'heure actuelle 10% des fidèles ne sont pas d'origine italienne ; il peut s'agir des conjoints ou conjointes de membres d'origine italienne, ou encore d'habitants du quartier fréquentant cette église malgré le fait qu'elle soit italienne.

En Italie, la seule langue officielle est l'italien, mais un certain nombre de langues ont acquis un statut semi-officiel : le sarde, le frioulan, l'occitan, le romani, l'arbëresh, le valdôtain, le slovène, le ladin, le griko, l'alguérois, l'allemand et le croate.

### **3.4. Guadalupe et la communauté latino-américaine à Montréal**

L'église, de dénomination catholique, a été construite entre 1923 et 1926, mais était connue sous le nom de Sainte-Marguerite-Marie-Alacoque jusqu'en 1992, date à laquelle elle est devenue une église latino-américaine nommée Misión Guadalupe ou Nuestra-Señora-de-Guadalupe. L'église a un site internet<sup>33</sup>, sur lequel il est précisé qu'elle a été fondée par et pour des immigrants « latino-américains » : « *Fue creada con el fin de atender pastoralmente a inmigrantes latinoamericanos que habitan en la gran región de Montreal y sus alrededores.* »<sup>34</sup>. Qu'entendent-ils par « latino-américains » ? À priori, toute personne originaire ou s'identifiant comme étant d'un des dix-neuf

---

<sup>32</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-italienne-2011.pdf>

(consulté le 12 août 2019)

<sup>33</sup> <http://misionguadalupe.org/> (consulté le 12 août 2019)

<sup>34</sup> Ma traduction : « Elle a été créée dans le but de fournir des services pastoraux à des immigrants latino-américains habitant dans la grande région de Montréal et ses alentours ».

pays hispanophones<sup>35</sup> de « l'Amérique latine », c'est-à-dire la majorité des pays d'Amérique du sud, une partie des Caraïbes ainsi que le Mexique (nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin). Contrairement aux autres églises étudiées, Guadalupe est donc le fait d'un groupe linguistique plutôt qu'ethnique. Une petite part de membres ne s'identifient pas comme des « latinos », étant, pour la plupart, les conjoint-es de fidèles appartenant à la « communauté latina », hormis quelques personnes habitant dans les environs de l'église et allant à la messe en français le dimanche matin. Par ailleurs, nous avons repéré deux autres églises se définissant comme « hispaniques » sur l'île de Montréal, mais de dénomination protestante.

Pour ce qui est de l'immigration latino-américaine à Montréal<sup>36</sup>, une première vague d'immigrants latino-américains prend place entre les années 1950 et 1970, une deuxième débute juste après et correspond à la période à laquelle des réfugiés chiliens, argentins, guatémaltèques et nicaraguayens – principalement, mais pas uniquement – fuient les dictatures et les guerres dans leur pays. La troisième vague s'étend des années 1990 à aujourd'hui, et concerne tout particulièrement des réfugiés colombiens, salvadoriens et vénézuéliens disposant de facilités pour s'installer au Canada pour des raisons humanitaires. Aujourd'hui, « ils constituent le deuxième groupe ethnolinguistique issu de l'immigration récente (144 995 hispanophones) au Québec »<sup>37</sup>. Il y a donc, encore à l'heure actuelle, des flux d'immigrants latino-américains s'installant à Montréal ; cela signifie que la part d'immigrants de première génération à l'église est importante. Or, nous ne disposons malheureusement d'aucune statistique pouvant démontrer ce fait ; nous nous basons sur les statistiques à l'échelle montréalaise mais aussi sur les témoignages de nos répondants. D'autre part, les Latino-américains habiteraient en grande partie dans l'arrondissement Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension<sup>38</sup>, qui n'est pas l'arrondissement dans lequel se trouve Guadalupe. En réalité, nous n'avons pas trouvé de centre latino-américain particulier à proximité de l'église ; la Corporation

---

<sup>35</sup> Pour des raisons pratiques, nous ne dénombrerons pas toutes les langues parlées en Amérique latine, puisqu'en plus d'être nombreuses, elles n'ont pas été citées par les participants de cette église lors de notre terrain. Cela ne nous paraît donc pas nécessaire dans ce contexte-ci, bien que nous reconnaissons leur existence.

<sup>36</sup> <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/les-latino-americains-montreal> (consulté le 12 août 2019)

<sup>37</sup> <https://www.rcinet.ca/fr/2018/12/31/qui-sont-les-latino-americains-du-quebec/> (consulté le 12 août 2019)

<sup>38</sup> <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-latino-americaine-2011.pdf> (consulté le 12 août 2019)

Culturelle Latino-Américaine de l'amitié se situe dans Ville Saint-Laurent, et le Centre d'aide aux familles latino-américaines, dans la Petite-Patrie à la frontière avec Villieray.

### **3.5. Santa Cruz et la communauté portugaise de Montréal**

L'église, de dénomination catholique, a été fondée en 1965 explicitement pour la communauté portugaise de Montréal, mais elle ne correspondait pas au bâtiment que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de Santa Cruz<sup>39</sup>. La première église Santa Cruz était située tout près de l'église actuelle, et elle a été transformée en Centre culturel pour la communauté. L'église Santa Cruz actuelle a été inaugurée en 1986. À notre connaissance, il n'y a pas d'autre église chrétienne portugaise sur l'île de Montréal, mais nous avons repéré quelques églises s'identifiant comme brésiliennes ou lusophones. À l'intérieur de la Mission se trouve également l'école Santa Cruz, dispensant notamment de cours de portugais.

Entre les années 1950 à 1970, des milliers de portugais ont fui la dictature de Salazar pour s'installer dans d'autres pays européens ou en Amérique du nord, dont au Canada. Ils provenaient du Portugal continental, des Açores et de Madère, et leur immigration se poursuivit jusqu'à la stabilisation de la situation politique et économique au début des années 1980<sup>40</sup>. Ils furent nombreux à s'établir dans une partie spécifique de l'actuel Plateau Mont-Royal, à proximité de l'église. Cette dernière a justement été fondée en pleine vague migratoire. Aujourd'hui, on désigne encore par le nom de « Quartier portugais » la zone dans laquelle les Portugais se sont ancrés à l'époque de leur immigration, bien qu'après les années 1980, leur immigration ait fortement diminué<sup>41</sup>. Le Plateau-Mont-Royal, l'arrondissement où est située l'église, demeure aujourd'hui l'arrondissement le plus habité par des portugais<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup><https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/la-foi-au-service-de-lidentite-les-eglises-et-les-missions-portugaises> (consulté le 12 août 2019)

<sup>40</sup> <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/la-communaute-portugaise-de-montreal> (consulté le 13 août 2019)

<sup>41</sup><https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/le-plateau-mont-royal-ravive-par-la-communaute-portugaise> (consulté le 13 août 2019)

<sup>42</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-latino-americaaine-2011.pdf> (consulté le 13 août 2019)

À l'heure actuelle, alors que la majorité des personnes d'origine portugaise au Québec sont nées ici<sup>43</sup>, la plupart des personnes d'origine brésilienne ont immigré<sup>44</sup>, puisque l'immigration brésilienne correspond à une immigration plus récente. Or, les Brésiliens représentent une petite minorité à Santa Cruz, tout comme les Açoriens. Notons que la langue officielle au Portugal et aux Açores est le portugais, et qu'au Brésil, il s'agit du portugais brésilien. Nous ne disposons d'aucune information sur les éventuels autres immigrants ou descendants d'immigrants lusophones fréquentant l'église. Les plus jeunes de l'église correspondent pour la plupart à la troisième génération d'immigrants. Quelques personnes non-originares d'un pays lusophone côtoient aussi l'église, généralement en tant que conjoints ou conjointes de membres lusophones.



Figure 5 – Photo de groupe à UPC après le service du dimanche matin (la chercheuse se trouve vers l'extrémité de droite)

---

<sup>43</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-portugaise2011.pdf>  
(consulté le 13 août 2019)

<sup>44</sup><http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-bresilienne-2011.pdf>  
(consulté le 13 août 2019)

## **Chapitre 4 : Les rapports sacrés, sociaux et culturels aux langues dans les cinq églises : nos données ethnographiques**

Conformément à ce que nous avons énoncé dans notre introduction, lors de notre collecte de données, nous avons repéré trois types de rapports distincts liant les églises et les langues qui y sont parlées. En premier lieu, le rapport liturgique, en deuxième, le rapport social, et en troisième, le rapport culturel; ces trois rapports sont le résultat des pratiques des fidèles au sein de ces institutions religieuses, et constituent nos thématiques d'approche de nos données. Dans la première partie, nous répertorierons les données concernant les langues employées pendant les services rituels d'une part, et pendant les cours de catéchèse d'autre part, pour ensuite les compléter avec des observations que nous avons faites ainsi que des témoignages de la part de nos participants quant aux liens qu'ils perçoivent entre leur foi et leur langue d'héritage, mais aussi les autres langues parlées. Dans la deuxième partie, nous débiterons par un classement des différentes générations d'immigrants dans les cinq églises, et examinerons leurs pratiques linguistiques, c'est-à-dire les langues à travers lesquelles les différentes générations socialisent de façon habituelle. Encore une fois, nous nous appuyerons sur nos observations ainsi que des éléments recueillis lors de nos entretiens. Dans cette même partie, nous nous attarderons ensuite sur les points de vue de nos répondants quant au rôle « socialisateur » de leur église, notamment pour ce qui est de leur langue d'héritage, puis sur leurs rapports aux langues majoritaires, pour enfin nous pencher sur leur socialisation générale à la langue d'héritage (au quotidien, en dehors des églises) et leurs motivations ou non à la transmettre. Dans notre dernière partie, nous illustrerons d'abord, église par église, les types d'activités et événements sociaux/culturels que les fidèles y partagent, avant de mettre de l'avant les références que l'on y trouve en lien avec leur culture d'héritage, d'exposer les liens que nos répondants ont fait entre langues, communautés, identités et cultures, puis de voir ce qu'ils disent et ce que l'on voit dans les églises à propos des langues et de la culture québécoises. Enfin, il s'agira d'invoquer les données faisant transparaître la diversité des identités culturelles, ethniques et linguistiques au sein de ces églises et chez leurs fidèles.

Puisqu'il est question d'un chapitre de « données » à proprement dit, nous tenterons d'exposer le fruit de notre récolte de données sans expliquer, interpréter, ni analyser ce que nous avons recueilli,

bien que le fait-même de les avoir triés et catégorisés par thématique constitue un biais à la « neutralité scientifique », plus idéale que réellement atteignable.

#### 4.1. La liturgie, la catéchèse (ou *Sunday school*) et le rapport religieux aux langues

	<u>Santa Cruz</u>	<u>La Difesa</u>	<u>Saint-George</u>	<u>Guadalupe</u>	<u>UPC</u>
Horaires habituels	Mardi au jeudi : 18h30 Vendredi : 8h30 et 18h30 Samedi : 9h et 18h30 Dimanche : 8h30, 10h et 12h	Lundi au vendredi : 19h Samedi : 8h30 et 17h Dimanche : 8h30 et 11h	Horaires très changeants mais souvent 5 liturgies par semaines de 8h30 à 10h30 ou 11h30 le matin.	Mardi au samedi : 17h30 Dimanche : 10h, 11h30 et 13h	Vendredi : 19h30 Dimanche : 9h45 et 17h30
Les langues et variétés employées	<b>Portugais</b> Une messe en <b>portugais brésilien</b> de temps à autres.	<b>Italien</b> et code-switching en français ou anglais. Une messe hebdomadaire <b>trilingue</b> (après la catéchèse). L' <b>anglais</b> est la langue dominante; quelques traductions et lectures en français et italien.	<b>Koinè</b> (grec ancien) et <b>grec médiéval</b> pour les lectures de la Bible et les chants. <b>Grec moderne</b> pour les sermons et annonces. De courtes traductions en <b>anglais</b> .	<b>Espagnol</b> et code-switching en français. Un service par semaine en <b>français</b> .	La plupart des services en <b>anglais</b> , code-switching en tagalog. Un service bilingue <b>anglais/français</b> par semaine.  Un service mensuel en <b>tagalog</b> avec code-switching en anglais et <b>ilocano</b> .
Paysage linguistique	Portugais	Italien, anglais, français	Grec moderne et parfois traduit en anglais	Espagnol	Anglais et parfois traduit en français
Chants	Portugais	Une majorité en italien, quelques-uns en anglais, français ou latin.	Grec médiéval/byzantin	Espagnol	Majoritairement en anglais. Certains en français, d'autres en tagalog.

Tableau II. Tableau récapitulatif des données-clé relatives aux pratiques liturgiques



	<u>Santa Cruz</u>	<u>La Difesa</u>	<u>Saint-George</u>	<u>Guadalupe</u>	<u>UPC</u>
Quelques avis récoltés au sujet de la liturgie vectrice de la langue d'héritage	« La messe et la catéchèse ici sont le pilier numéro 1 de la transmission du portugais »	« Au niveau de la langue, bah c'est sûr que nous à l'église on n'a pas la fonction de sauvegarder la langue, de transmettre la langue. »	« I would say that's what the contribution of the church is.. of learning and preserving the Greek language »	« Bah j'dirais que oui, parce que les messes vu qu'elles sont en espagnol, veut veut pas, tu t'habitues tout le temps à entendre l'espagnol puis c'est comme, une fois par semaine c'est un environnement où c'est complètement quasiment de l'espagnol »	« for the children to hear the language too, so they know how to preach and pray in their language. » Or, les fidèles présents au service en tagalog sont en grande majorité des adultes ayant grandi aux Philippines et dont la première langue est le tagalog.
La place des langues majoritaires	- Le curé semble ouvert à la possibilité de donner certaines messes en anglais parce que, selon lui, cela permettrait d'attirer plus de jeunes de la communauté.	- Pendant la messe, les enfants lisent la Bible en fonction de leurs compétences linguistiques. L'italien est favorisé pour ceux qui le peuvent. Finalement, il y a une répartition uniforme des 3 langues.	- Le prêtre a demandé à la chercheuse, « en tant que personne d'une autre culture », si elle trouvait que « le ratio grec-anglais était adéquat ou si (elle) aimerai(t) entendre plus d'anglais » - « I mentioned it recently to my parents (...) I'm sure, I said, eventually, they're going to have to say the sermon in French rather than in English because most of the younger kids are in French school now. »	- Pendant la messe, le prêtre emploie des expressions québécoises telle que « <i>check ton voisin</i> ». - Les célébrations de Pâques sont bilingues espagnol-français parce qu'il y a plus de francophones que d'habitude, d'après nos répondants.	- « We're trying to bring francophones, there are already a few, and try to evangelize people from all cultures. » - Le français, lors du service bilingue, est surtout employé par les minorités francophones et les jeunes. La prédication en anglais est traduite en français par un fidèle haïtien.

Tableau III. Suite du Tableau II

	<u>Santa Cruz</u>	<u>La Difesa</u>	<u>Saint-George</u>	<u>Guadalupe</u>	<u>UPC</u>
Langues des cours	<b>Portugais</b>	3 groupes <b>anglais</b> , <b>1 français</b>	<b>Anglais</b>	<b>Espagnol</b>	<b>Anglais</b>
Nombre d'élèves	150 (portugais et brésiliens)	30 (4-5 enfants non-italiens)	7 (tous d'origine grecque)	120 (tous d'origine latine-américaine)	45 (essentiellement d'origine philippine)
Points d'observation et témoignages	- Dans la classe que j'ai observée, 5 élèves sur 6 pouvaient lire en portugais. - « Même ceux qui ne parlent pas la langue peuvent faire la catéchèse ici. On leur traduit en français ou en anglais. » - Un élève a dit à un autre, « y'avait des mots que je comprenais pas » (des mots en portugais dans sa lecture des textes)	- La première partie des cours : lectures et explications de passages de la Bible en latin, grec, italien, français et anglais. - Même si les documents écrits sont aussi en italien, la langue d'héritage est rarement utilisée à l'oral durant les cours. - « On essaye d'encourager les enfants qui parlent italien de lire en italien pendant les cours. »	- Pour justifier le fait qu'il y ait si peu d'élèves: « The children live far away and have other activities. » - « On va essayer de la faire bilingue (ajouter du grec) puisque certains des jeunes viennent de Grèce et ils ne sont pas trop familiers encore avec l'anglais. Mais c'est juste pour dépanner certains enfants. »	- « On a commencé même à penser, est-ce qu'on va ouvrir une classe de catéchèse, première communion en français pis en anglais. »	- Alternances avec le français de temps à autres. Pas d'apprentissage en tagalog.

Tableau IV. Tableau relatif aux cours de catéchèse ou du *Sunday school*

#### 4.1.1. L'expression de la foi en langue d'héritage et les liens entre langue et religion

##### 4.1.1.1. Santa Cruz

À ce sujet, les témoignages récoltés dans l'église portugaise sont plutôt divergents; alors que le curé principal (anglophone mais non-francophone) affirme que « Yes it is important (to keep Portuguese language in this church) but (...) the church is here for religion first », le prêtre donnant la messe en portugais brésilien, lui, considère que : « OH c'est très important (d'exprimer sa foi en portugais), c'est très important parce que la liturgie (...) il y a une façon propre dans chaque culture. ». Ce dernier ajoute : « en portugais, c'est unique, on dit pas 'avec votre esprit'<sup>45</sup> nous disons toujours « *ele e sempre entre nos* » (« il est toujours parmi nous »), c'est très attachant là, cette façon de célébrer. » Une autre répondante me dit : « Les gens peuvent aller où ils veulent pour

<sup>45</sup> Après « Que le Seigneur soit avec vous »

d'autres langues. Tant qu'il y aura des portugais ici, il y aura une messe portugaise ici, tant qu'un prêtre peut la donner. »

#### 4.1.1.2. **La Difesa**

Selon le curé de l'église, si la messe n'est plus donnée en italien, les personnes âgées ne viendront plus. Après lui avoir demandé son opinion, une fidèle non-italienne allant parfois à la Difesa (mais surtout à la Consolata, une autre église italienne à Montréal, pour des raisons pratiques car elle habite à côté), dont la langue d'héritage est le Swahili, nous dévoile que « on the days where I have something really difficult that I'm dealing with in my life, I actually look for a place where I understand the homily, so maybe in English... and it will be much better if I could find one in Swahili. » Un autre répondant considère, tout comme le curé de la paroisse portugaise, qu'« au premier niveau, c'est la transmission de la foi, notre valeur chrétienne, notre valeur la plus importante, je le dis toujours, c'est la relation avec le Christ. (...) Donc, la langue pour nous ce n'est pas un objectif, c'est un moyen. » D'après lui, le contenu est ce qui prime; or, il ne néglige pas pour autant l'importance de la langue dans l'expression de la foi :

La langue est... la forme, c'est ce qui véhicule le contenu, c'est ce qui véhicule l'expérience chrétienne, mais l'expérience chrétienne pour être communiquée, a besoin d'une forme, a besoin d'une langue, a besoin d'une tradition, a besoin d'une façon de rentrer en communication avec les gens. Donc la forme est secondaire, mais en même temps, essentielle.

#### 4.1.1.3. **Saint-George**

Étant donné que cette église est grecque-orthodoxe, le rapport aux langues dans la liturgie est différent<sup>46</sup>. Pour ce qui est du rapport aux langues dans le contexte religieux, les témoignages récoltés dans cette église faisaient surtout référence à la variété sacralisée du grec (le grec ancien). Par exemple, un de nos répondants nous a dit qu'il s'agissait, selon lui, d'« une langue très précise et concise, et qui peut transmettre des idées très détaillées en peu de mots (...) il y a des concepts en grec ancien qu'on ne peut pas traduire en une autre langue », d'où la nécessité de préserver cette langue pour la liturgie. Un autre participant a exprimé son avis quant à la conservation ou non de cette variété dans la liturgie grecque-orthodoxe aujourd'hui :

---

<sup>46</sup> Nous y reviendrons dans le chapitre dédié à l'analyse des données

I think it has a beauty, but this is my perception. I think the old way of writing and speaking has this beauty that... opens your mind. But again, you need to understand it. So... I would like it to stay as it is and next to it have... the modern. But... in order for you to... to to read it, and not only hear it. I think it's a very delicate subject that... I might not be the person to analyze what should be done.

#### 4.1.1.4. **Guadalupe**

Une participante de cette église nous a raconté qu'en arrivant à Montréal : « la première semaine (...) j'ai dit à mon mari écoute, on va chercher quelque chose en espagnol et on a mis dans le GPS une église en espagnol qui donne la messe en espagnol (...) il nous a amené ici. » Une autre compare l'église latino-américaine aux églises francophones auxquelles elle est allée quelques fois, nous à l'église :

Oui, je trouve qu'il y a une grosse différence, déjà c'est pas dans la même langue, fait que je trouve déjà là c'est différent mais à part ça (...) nous à l'église c'est des chansons en espagnol, la chorale c'est vraiment des musiques beaucoup plus mouvementées, c'est vraiment, l'ambiance c'est plus comme... joyeux

#### 4.1.1.5. **UPC**

Compte tenu du fait que l'église soit protestante pentecôtiste, le rapport aux langues y est également différent par rapport aux églises catholiques et orthodoxes, aspect que nous préciserons plus bas, dans la partie analytique. À UPC, la majorité des personnes ayant grandi aux Philippines ont l'habitude de prier majoritairement en tagalog mais aussi en anglais d'après mes interviewés, malgré que la plupart des services ne soient pas en tagalog. Cela n'est pas le cas des fidèles d'origine philippine mais nés au Québec, qui prient en anglais en alternant avec le français, pour certains (le tagalog n'étant pas leur première langue). Selon ces mêmes personnes, le service en tagalog a surtout un aspect pratique et s'adresse aux fidèles nés aux Philippines ne comprenant pas totalement l'anglais et le français. Or, lorsque nous nous sommes adressés à ces personnes (dont la première langue est le tagalog), leur opinion différait. D'après elles, le service en langue d'héritage a aussi pour vocation de rappeler aux fidèles philippins leur origine ethnique, leur langue, leur culture. Un de nos répondants ayant migré à Montréal au début des années 2000, souligne explicitement le lien qu'il perçoit entre sa langue d'héritage (maternelle dans ce cas-ci) et sa foi : « for those for whom it's their mothertongue, they understand everything and it goes straight to the heart ».

Comme il a été mentionné précédemment, en vue d'étudier le transfert et le maintien linguistique dans ces lieux de culte de la façon la plus exacte possible, il était primordial d'observer les langues d'usage des membres et de les interroger à ce sujet, mais aussi sur les liens qu'ils établissent entre leurs pratiques linguistiques, leur appartenance à l'église et leur socialisation extérieure.

## 4.2. La socialisation linguistique<sup>47</sup> et le rapport social à l'église

	<u>Santa Cruz</u>	<u>La Difesa</u>	<u>Saint-George</u>	<u>Guadalupe</u>	<u>UPC</u>
La plus jeune génération d'immigrants (sauf cas exceptionnels)	2 <sup>m</sup> ou 3 <sup>m</sup>	3 <sup>m</sup> ou 4 <sup>m</sup>	3 <sup>m</sup> ou 4 <sup>m</sup>	1 <sup>m</sup> ou 2 <sup>m</sup>	1 <sup>m</sup> ou 2 <sup>m</sup>
Langues parlées par les enfants/jeunes	Français entre eux, certains anglais. Français ou anglais avec leurs parents (sauf exceptions). Portugais avec leurs grands-parents.	Anglais entre eux, certains français. Anglais avec leurs parents et grands-parents (sauf certaines exceptions).	Pareil qu'à la Difesa avec le grec.	Français entre eux, mais espagnol avec les nouveaux arrivants. Espagnol avec leurs parents (et certains, leurs grands-parents).	Anglais entre eux, alternances avec le français. Anglais avec leurs parents. Les nouveaux arrivants parlent plutôt tagalog.
Points-clés sur la socialisation linguistique des jeunes générations	- L'arrivée de quelques nouveaux immigrants les incite à parler un peu portugais entre eux. - Certains enfants vont à l'école du samedi (apprentissage du portugais), <i>Escola Santa Cruz</i> . - Le portugais demeure généralement la langue la moins bien maîtrisée des trois par les enfants (surtout 3 <sup>m</sup> génération), bien qu'ils l'apprennent quand même.	- « (the children) speak English at home, attend the French school, and the Italian, that is put behind ». - « certains des enfants qui parlent italien se sentent même gênés de parler autres ouai ouai.. » - Selon mes répondants, les jeunes/enfants ont tendance à être automatiquement adressés en anglais plutôt qu'en italien.	- Il y a un décalage entre les langues parlées par le prêtre (qui ne parle pas français) et les nouvelles générations, scolarisées en français. - Certains enfants sont scolarisés à l'école trilingue (grec-français-anglais) à côté de l'église, École Socrates-Démosthène. Mais le grec demeure la langue la moins maîtrisée des trois.	- « Les jeunes regardent les émissions à la télé, c'est en anglais, avec leurs amis, c'est en français, et avec les adultes, c'est en espagnol. Alors comme ça, sans faire exprès, ils parlent trois langues. » - Certains enfants sont gênés de parler espagnol, selon mes répondants	- De nombreux jeunes sont des immigrants de 1 <sup>m</sup> génération arrivés récemment des Philippines. Les autres sont majoritairement des philippins de 2 <sup>m</sup> génération, fréquentant l'église depuis leur enfance. - « I do understand Tagalog like, the words and like, the sentences and all... but when it comes to like speaking, it's a little harder and then you have to find your words and like, create sentences, it's a little harder for me. » (une immigrante 2 <sup>m</sup> génération)

Tableau V. Tableau récapitulatif concernant les langues parlées par les jeunes et enfants

<sup>47</sup> Comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, nous nous intéressons au double-sens de la socialisation: la socialisation (ou les interactions sociales) en langue d'héritage et autres, et la socialisation à la langue d'héritage et autres

	<u>Santa Cruz</u>	<u>La Difesa</u>	<u>Saint-George</u>	<u>Guadalupe</u>	<u>UPC</u>
Langues parlées par les adultes	La plupart élèvent leurs enfants en français ou anglais et alternent avec le portugais (quelques exceptions juste portugais). Entre eux, ils parlent portugais et alternent parfois avec l'anglais. Portugais avec leurs parents.	Pareil qu'à Santa Cruz avec l'italien. Parlent un peu plus anglais qu'italien entre eux.	Pareil que l'église italienne avec le grec.	Élèvent leurs enfants en espagnol. Parlent espagnol entre eux.	La plupart élèvent leurs enfants en anglais et alternent quelques fois avec le tagalog. Tagalog entre eux.
Langues parlées par les aînés	Portugais et un peu Français (pour certains)	Italien et un peu Anglais	Grec et un peu Anglais	Espagnol (mais peu nombreux)	Il n'y en a pas ou peu

Tableau VI. Tableau récapitulatif concernant les langues parlées par les adultes et aînés

#### 4.2.1. Points de vue sur le rôle de l'église dans la socialisation en et à la langue d'héritage

Tous nos répondants semblent percevoir leur église comme un lieu générant des contextes propices au développement d'un rapport social à la langue d'héritage. Nous donnerons donc quelques exemples ci-dessous sous formes d'extraits d'entretiens, sans pour autant les ordonner dans des sections distinctes d'une église à l'autre, puisque les opinions à ce sujet vont plutôt toutes dans le même sens. Le prêtre qui donne la messe brésilienne met de l'avant les intérêts de faire partie d'une église « ethnique » : « C'est très bon pour connaître les gens et pour vivre un peu cet accueil de la foi (...) mais c'est une façon de conserver la langue aussi. » Il poursuit en affirmant que Santa Cruz « incite » les enfants à parler portugais et que « c'est un point de référence, pour conserver la langue, les façons, les cultures, c'est bien. » Une autre répondante de Santa Cruz mentionne l'école du samedi, *Escola Santa Cruz*, comme un lieu où l'on rentre et « c'est fini, ici on parle que portugais ».

Une professeure de catéchèse à la Difesa nous a expliqué que la plupart des enfants ne parlent pas couramment italien mais apprennent les concepts de base de la foi catholique en italien grâce à la catéchèse et à la messe. À la fin d'un entretien avec une répondante d'origine italienne, celle-ci nous a dit en riant, « if you stay here, whether you like it or not, you are going to learn how to speak Italian ». Deux de nos répondants de Saint-George ont eu des réflexions similaires sur le rôle de l'église, évoquant les événements sociaux comme les repas et activités diverses organisés par la paroisse ou bien les diverses associations grecques comme des moyens d'apprendre, de pratiquer mais aussi de préserver « the culture, the language and our roots », « to express yourself in the

language ». Un autre répondant conçoit l'église comme un lieu dans lequel il est de toute façon assez mal vu (surtout par les aînés) de parler une autre langue que le grec, tout comme le curé de Guadalupe, qui nous a parlé des parents rappelant sans cesse à leurs enfants de parler espagnol lorsqu'ils se trouvent dans l'église. Sans que nous lui ayons demandé, ce dernier nous fait part de son avis sur son propre niveau de français qui aurait régressé à cause du fait qu'il soit dans une paroisse latina : « Maintenant avec les Latinos, je parle presque... 90% de ma journée se déroule en espagnol, ça fait déjà 8 ans 10 ans que je suis là (à Guadalupe) en permanence c'est pour ça que j'ai négligé un... le français, mais je suis capable de lire, de m'exprimer, mais je sais que je fais des fautes. »

En revanche, il reconnaît qu'il s'agit d'un lieu propice à l'apprentissage de l'espagnol, même pour les non-latinos, tout comme une de nos répondantes qui est en charge de la direction des cours de catéchisme, mentionnant « des personnes d'autres cultures, d'autres langues qui viennent se marier avec des latinos, qui viennent à l'église, même s'ils ne comprennent rien à l'espagnol, à la fin ils vont commencer à comprendre et parfois parler même. » À propos des membres d'autres origines ethniques que la communauté fondatrice, un de nos répondants à UPC, né à Montréal, d'origines juive et italienne et marié à une femme venue des Philippines, considère que l'église lui permet d'apprendre quelques mots en tagalog, ce qu'il apprécie puisqu'il aspire à apprendre de nouvelles langues. Par ailleurs, bien qu'une grande majorité des interactions sociales à l'église se déroulent en anglais et un peu en français, une de nos répondantes signale que « there are words that we use in Tagalog just to adjust with everything ».

#### **4.2.2. Le rôle social des églises**

Ces églises génèrent un environnement favorable à la création de liens sociaux forts parmi toutes les générations d'immigrants. Cela se reflète dans les propos récoltés lors de nos entretiens, mais aussi dans nos observations, notamment lors de ces activités sociales organisées par les églises en question. La langue d'héritage est d'ailleurs souvent évoquée comme vectrice de connexions sociales entre les individus de la communauté concernée.

##### **4.2.2.1. Santa Cruz**

Une de nos répondantes a insisté sur le fait que « Santa Cruz est un lieu privilégié pour rencontrer du monde », « il y a beaucoup de personnes qui sont allées à l'église et à l'école portugaise, qui se sont fréquentées puis qui se sont mariées ». Elle conclue que « c'est pas juste la religion catholique

qui nous unit », et n'est pas la seule à avoir cet avis-là puisqu'un répondant a fait plusieurs allusions à un groupe d'amis rencontrés à l'église, qu'il appelle « mes amis portugais ». Bien qu'ils tentent de se voir à l'extérieur, l'église demeure leur point de rencontre privilégié. En ce qui concerne leurs usages linguistiques, notre répondant a indiqué, « On parle français mais on dit des expressions portugaises », puis rajouté : « parfois, j'aimerais qu'on parle portugais entre nous, mais quand on se voit, on dirait que c'est pas le portugais qui sort ». Très engagé dans la communauté, cet immigrant de 2<sup>ème</sup> génération nous a fait part d'un projet avec d'autres jeunes de l'église travaillant, comme lui, dans le domaine de la santé; celui-ci consisterait à soutenir les aînés de la communauté, leur offrir bénévolement un accompagnement en matière de santé, etc.

#### 4.2.2.2. **La Difesa**

Cet aspect social fédérateur est également ressorti dans les témoignages récoltés parmi les membres de l'église italienne. Faisant référence aux repas qui ont parfois lieu après les cours de catéchèse, un de nos répondants a souligné à quel point « c'est important d'être ensemble, ils (les enfants, les parents) sont contents d'être là ». De la même façon, lorsque l'on échangeait sur le rôle des églises ethniques de manière générale, une de nos répondantes les a qualifiés de « social networks », « it's no longer just religious, it's emotional ». Elle a donc mis de l'avant le lien affectif que les membres peuvent avoir avec leur église et la communauté rattachée à celle-ci. Quant à un de nos répondants qui n'est pas d'origine italienne, il a ressenti que le fait-même de savoir parler italien jouait en sa faveur, puisque cela lui avait permis de « s'intégrer » à la communauté et de devenir professeur de catéchèse par la suite.

#### 4.2.2.3. **Saint-George**

Nos répondants de l'église grecque s'accordaient tous sur l'esprit communautaire qui existe dans le lieu de culte et qui se vit dans d'autres contextes que la liturgie, à l'occasion de repas, de regroupements sociaux, etc. « There's a lot of youth groups and gatherings, meetings, the women there have a developed a strong community scene » a partagé un répondant, qui a lui-même cherché à socialiser avec les jeunes de l'église : « I saw a few young people and I just went to them and started introducing myself and (now) I hang out with a few of them ». Cette vocation particulièrement sociale est recherchée, et un de nos répondants considère que les moments plus informels vécus dans l'église sont essentiels, tout particulièrement pour les personnes âgées, qui suivent la liturgie les dimanches, puis sont ravis de descendre ensuite dans la salle communautaire



afin de partager du café et des pâtisseries grecques avec les autres fidèles. Selon ce même répondant, il s'agit d'une des seules occasions dans la semaine où ces personnes peuvent rencontrer du monde et socialiser. Une autre répondante allait dans le même sens, parlant plus généralement de l'esprit de famille que cela génère :

You know it gives a purpose for people to go every Sunday morning and you know... and meet people and... the good thing with father X is he has his coffee after church on Sundays, so people go downstairs they socialize, so it becomes like a family thing and everybody knows each other...

#### 4.2.2.4. **Guadalupe**

Ce sentiment d'appartenance à une « famille » a aussi été évoqué par une répondante de l'église latina, ayant immigré à Montréal il y a quelques années : « j'estime que j'ai trouvé la famille que je n'ai pas ici avec les personnes qui sont dans le groupe de catéchèse ». Des liens forts sont formés à l'église, notamment grâce à la langue et se prolongent même à l'extérieur, dans la vie quotidienne des personnes, comme l'affirme une de nos jeunes répondantes :

Oui c'est sûr que c'est toute une communauté hispanophone, on parle la même langue, puis t'y vas depuis que t'es petit donc tu connais un peu tout le monde t'as une partie de ta famille qui y va aussi, mes cousins et cousines (...) quand j'ai joint la chorale dans le fond, comme je fais partie de la chorale de l'église là on était plusieurs jeunes fait qu'on est rendus un groupe d'amis ici (...) on fait des trucs à l'extérieur, on se voit, les fins de semaine, tout le temps puis on se voit à l'église aussi.

L'entraide linguistique est clairement de mise, puisque nous nous sommes fait dire que certains volontaires de l'église accompagnent des membres âgés lorsqu'ils doivent se faire hospitaliser, par exemple, pour être leurs interprètes au cas où ils ne parlent, voire ne comprennent pas bien le français ou l'anglais. Cette dimension communautaire est également signalée de façon explicite dans l'église à travers l'usage de la langue écrite; par exemple, derrière le comptoir au sous-sol, là où des plats sont vendus pour manger sur place, se trouve une affiche sur laquelle il est écrit : « *Le avisamos a toda la comunidad que pueden pagar con su tarjeta debito* » (« Nous avisons toute la communauté qu'ils peuvent payer avec leur carte de débit »); ou encore, dans le semainier paroissial : « (...) Rogando al Señor por todos los enfermos de *Nuestra comunidad* » (« Prier le Seigneur pour tous les malades de notre communauté »).

#### 4.2.2.5. **UPC**

Après le « Youth service »<sup>48</sup> auquel nous avons assisté un soir, les jeunes restent et discutent entre eux; « we take the time to relax and socialize ». L'espace communautaire se prolonge bien au-delà du bâtiment qui héberge l'église, puisque des regroupements de prières sont organisés plusieurs fois dans l'année chez des fidèles, ainsi que des activités extérieures comme la cueillette de pommes, dans le but de renforcer les liens et rendre la communauté la plus soudée possible. La langue d'héritage, selon une de nos répondantes, joue un rôle-clé dans ces relations : « the people who speak Tagalog between themselves connect a lot more ». Mais la participante nous précise que les immigrants de 1<sup>re</sup> génération tentent tout de même de parler les langues majoritaires le plus possible (surtout l'anglais), afin que tout le monde se sentent inclus dans les moments informels, les « gatherings » comme elle les nomme.

### 4.2.3. **Le rapport aux langues majoritaires**

L'usage du français et de l'anglais était omniprésent sur le terrain, aussi bien en tant qu'objets de discussions lors de nos entretiens, que d'observation lorsque nous assistions à des activités et événements sociaux.

#### 4.2.3.1. **Santa Cruz**

Nous avons demandé au prêtre brésilien, francophone mais non-anglophone, s'il avait des échanges en français dans l'église, et si oui, lesquels. Ce dernier nous a répondu :

Oui quelques fois spécialement pour les enfants (...) pour la confession (...) je leur ai demandés, 'est-ce que vous préférez confesser en français, en portugais', (ils ont répondu :) 'français, français, français...' alors, tu fais la confession en français, parce qu'il connaît, ils comprennent le portugais, mais les expressions propres, naturelles viennent toujours en français...

De manière générale, comme nous l'avons indiqué dans le tableau, la plus jeune génération de l'église portugaise est élevée en anglais ou français, avec certaines alternances en portugais, mis à part quelques cas exceptionnels. Or, dans l'église, il n'est pas rare d'entendre des adultes interagir en portugais avec les jeunes ou enfants, même en dehors de la catéchèse et de la messe.

---

<sup>48</sup> Une fois par semaine, les jeunes se regroupent pour un service spécifiquement dédié à eux, qu'ils animent eux-mêmes.

#### 4.2.3.2.

#### **La Difesa**

Nous nous sommes fait dire plusieurs fois que les premières générations d'immigrants italiens avaient appris l'anglais plutôt que le français pour des raisons d'opportunités et d'émancipation économiques, mais aussi parce qu'elles avaient ressenti un certain rejet de la part de la communauté francophone. Cette tendance bien plus anglophone que francophone s'entend dans les interactions entre les membres de l'église. En effet, celles-ci ont souvent lieu en anglais ou en italien, mais rarement en français, sauf pour ce qui est des jeunes et des enfants, puisque ces derniers sont majoritairement scolarisés en français. D'ailleurs, le curé principal, venu d'Italie, apprend l'anglais grâce à la communauté, et essaye de le pratiquer le plus souvent possible avec les membres de la paroisse, bien que naturellement, leur langue d'interaction serait l'italien.

Comme nous l'avons précisé dans un des tableaux de la première section de ce chapitre, les cours de catéchèse dans l'église italienne sont donnés en anglais et en français; un professeur de catéchèse que nous avons interrogé justifie cela par le fait que « dans leur tête, le mode 'étude' est nécessairement relié à l'une des deux langues (anglais ou français) ». Or, certains passages de la Bible sont lus en italien, et les enfants qui se sentent à l'aise dans leur langue d'héritage sont amenés à participer à ces lectures. Pourtant, lors d'une de nos observations d'un cours de catéchèse, le professeur a demandé aux élèves quelles langues avaient été utilisées lors de cette séance biblique, et ces derniers n'ont mentionné que l'anglais et le français.

#### 4.2.3.3.

#### **Saint-George**

Le même phénomène d'anglicisation a été vécu par la communauté grecque de Montréal, d'après mes répondants. L'une d'elles a même révélé que cela pourrait avoir un rapport avec le fait que la majorité d'entre eux ne sont pas catholiques, mais orthodoxes : « You see, when I arrived in 1965 they wouldn't accept us in French Catholic schools, so we never learned French ». Tandis que la première vague de migrants grecs ne parlaient ni le français, ni l'anglais en arrivant à Montréal, les quelques nouveaux arrivants grecs aujourd'hui sont généralement à l'aise dans l'une des deux langues (un de nos répondants justifie cela par le fait qu'il s'agisse plutôt de l'élite). Parmi les membres de l'église qui parlent grec entre eux, lorsqu'il s'agit de s'écrire des courriels, par exemple, c'est l'anglais qui est favorisé pour des questions de simplicité, d'après l'un de nos répondants.

Pour ce qui est des jeunes générations, elles semblent être plus à l'aise en anglais malgré que la plupart soient scolarisées en français – même dans l'école grecque, qui suit le programme québécois francophone. Par ailleurs, plusieurs participants ont spécifié que certains enfants socialisent leurs parents au français.

#### 4.2.3.4. **Guadalupe**

Nos répondants de la 1<sup>re</sup> génération nous ont fait part de leurs expériences de francisation. Par exemple, le curé principal a raconté son arrivée à Montréal et expliqué que cette immersion l'avait poussé à rapidement apprendre le français : « Vu que les prêtres étaient québécois, alors j'ai commencé à étudier le français, et puis à l'école en français, en arrivant chez moi c'était en français alors après 6 mois d'étude, je commençais à travailler dans une paroisse francophone. » Aujourd'hui encore, il habite dans une congrégation où la *lingua franca* est le français. Une autre immigrante 1<sup>re</sup> génération nous explique qu'elle est « passée par la francisation pour suivre des cours à l'université, pour nous réinventer ici ». Elle a mis de l'avant le fait que la première barrière vécue lors de son installation à Montréal était linguistique. En tant que professeure de catéchèse, cette dernière nous révèle que les défis linguistiques sont de plus en plus discutés lors des réunions avec les autres professeurs, parce que, nous dit-elle, la 3<sup>ème</sup> génération d'immigrants parle beaucoup plus français qu'espagnol. Or, il n'y a pas encore de cours proposés en français et un bon niveau d'espagnol est donc exigé pour suivre les cours. Lorsque nous nous sommes adressés à une jeune immigrante de 2<sup>ème</sup> génération, elle nous a dit qu'elle considérait que sa première langue était « le français, oui, définitivement. En espagnol je peux le parler et tout mais tu vois même l'écrire c'est plus difficile, comme j'ai jamais eu des cours d'espagnol à proprement parler... écrire en espagnol je vais faire des fautes, le français c'est vraiment ma langue... »

#### 4.2.3.5. **UPC**

Pour ce qui est de l'anglais dans l'église fondée par des philippins<sup>49</sup>, bien qu'il s'agisse d'une langue souvent apprise dans le pays d'origine, les immigrants philippins arrivés il y a peu de temps ne se sentent pas toujours à l'aise de le parler, surtout en public, tel que nous le précise une de nos répondantes : « they speak Tagalog because they are nervous to speak English in front of

---

<sup>49</sup> Nous n'employons pas « église philippine » puisque cette dénomination ne fait pas l'unanimité parmi nos répondants ; nous reviendrons sur ce point-là plus bas.

everyone ». À un service auquel nous avons assisté, des jeunes arrivés plutôt récemment à Montréal (majoritairement des Philippines) ont pratiqué la prédication en vue d'un événement pour lequel ils se préparaient. Une femme à côté de laquelle nous nous trouvions nous glissa dans l'oreille que la plupart d'entre eux « are still adjusting to the language », (l'anglais). UPC leur donne donc la possibilité de pratiquer la langue. Le pasteur et sa femme, d'après une de nos répondantes, « spoke English in the Philippines because they went to college », mais cela n'est pas le cas de tous les Philippines affiliés à cette église.

Quant au français, il est parlé par les migrants de 2<sup>me</sup> génération puisqu'ils sont bien souvent scolarisés dans des écoles francophones, et, selon l'une d'entre elles, la 1<sup>re</sup> génération arrivée il y a quelques temps « know primary words in French because of francisation ». Or, lorsque nous nous sommes adressés à un migrants 1<sup>re</sup> génération arrivé il y a presque vingt ans, il nous a répondu : « I would like to learn (French) but... my children teach me sometimes but it's not easy ». Un autre fidèle, d'origine trinitadienne, ne parle qu'anglais, ses parents l'ayant élevé en anglais au Trinidad, et n'a jamais vraiment appris le français : « I would like to learn French but it's too hard ».

#### **4.2.4. Socialisation en et à la langue d'héritage et points de vue sur la transmission linguistique**

Bien que « matériellement », notre terrain corresponde aux cinq églises, lors des entretiens et des discussions plus informelles, il nous semblait primordial de nous intéresser également à la socialisation linguistique de nos répondants en dehors de ces lieux circonscrits, et à leurs opinions quant au processus de transmission de la langue d'héritage de façon générale. Certains d'entre eux ont même soulevé ce qui leur paraît correspondre à des facteurs favorables ou bien défavorables à cette transmission.

##### **4.2.4.1. Santa Cruz**

Nous avons demandé à des élèves de la catéchèse si elles étaient aussi inscrites à l'école de langue portugaise; l'une d'elles a répondu « Oui! » avec un air assez fier. Pourtant, un peu plus tard, nous lui avons demandé si elle « aime parler en portugais », et elle a dit « non parce que le français c'est plus facile ». Pour ce qui est des adultes de l'église, une de nos répondantes a répété plusieurs fois durant l'entretien que « les gens savent de plus en plus aujourd'hui que plus on parle de langues,

mieux c'est ». Cette dernière mentionne les voyages réguliers au Portugal comme un des vecteurs les plus importants en matière de transmission du portugais.

En ce qui concerne la socialisation de nos participants en langue d'héritage, le prêtre brésilien nous a avoué qu'il n'avait presque jamais l'occasion de parler portugais, « seulement quand je Skype mes parents là je parle portugais... et quand je vais à Santa Cruz. » Une répondante qui est membre de l'église depuis son enfance et aujourd'hui mère de famille, a remarqué un certain nombre de changements au sein de la communauté : les réseaux de sociabilité des membres se sont démultipliés, les mariages mixtes également, et les enfants, selon elle, démontre une certaine envie d'émancipation de la communauté. Par exemple, ses deux enfants lui ont demandé s'ils devaient vraiment se marier à d'autres portugais, « parce qu'ils n'en ont pas envie ». Tous ces changements contribuent potentiellement, d'après elle, au transfert linguistique. Une autre répondante évoque le fait que la communauté se soit éparpillée à travers Montréal et ses environs, et que beaucoup de portugais vivent loin de l'église aujourd'hui. Ainsi, les enfants viennent moins souvent; ils sont nombreux aux fêtes importantes, mais moins présents aux messes dominicales. « Les jeunes vont s'intégrer dans leur communauté, avec les écoles, les églises de quartier... » et donc, ont moins d'opportunités pour socialiser en portugais.

#### 4.2.4.2. **La Difesa**

Les voyages dans le pays d'origine ont également été mentionnés par un de nos répondants de l'église italienne comme étant un facteur de socialisation à la langue d'héritage mais aussi une motivation à l'apprendre en revenant. Un autre répondant suggère que les mariages mixtes incitent les partenaires non-italiens d'apprendre la langue. D'ailleurs, un de nos répondants non-italiens a appris la langue, notamment grâce au fait qu'il soit parti en voyage d'immersion en Italie à plusieurs reprises, tout en restant ensuite en contact avec ses amis italiens par écrit. Il nous partage le fait que ces liens préservés lui permettent d'améliorer son niveau à l'écrit, et d'apprendre de nouveaux mots de vocabulaire. Lorsque nous avons demandé à un de nos répondants, immigrant 1<sup>er</sup> génération arrivé à Montréal dans les années 1990, pourquoi il parle italien avec son fils, celui-ci nous a répondu :

Personnellement j'y tiens parce que l'italien pour moi c'est important, moi mon fils j'ai toujours parlé italien et j'avoue je suis plutôt navré quand quelqu'un qui parle italien, puisqu'il parle avec une autre génération que lui, qu'il lui parle anglais ou français, je l'interromps tout de suite : 'moi mon fils il parle italien, parle italien s'il-te-plaît' et... mais,

encore plus que ceci, parce que ces enfants-là se sentent valorisés, l'effort qu'ils ont fait pour apprendre l'italien, ça les valorise, donc ils se sentent plus accueillis, plus présents à l'intérieur de la communauté.

Or, ce dernier fait une distinction très nette entre les différentes générations de migrants et leurs rapports à leur langue d'héritage et à leurs origines :

La 1<sup>re</sup> génération a un bagage culturel clair, évident, comme moi, d'accord (...) je suis intégré au Québec (...) mais, je suis italien. Je suis arrivé ici j'avais 30 ans, quand je parle à mon fils, la langue qui me sort le plus spontanément, c'est l'italien. Puis, il y a les 2<sup>me</sup>, 3<sup>me</sup> générations, qui vivent ceci plutôt comme un fardeau, d'accord, parce que, ils se sentent un peu différents par rapport aux autres. Et puis, il y a le phénomène de la 3<sup>me</sup> ou la 4<sup>me</sup> génération, quelqu'un qui se retrouve avec un nom de famille italien, qui savent à peine d'où ça vient, alors là... connaître un peu la langue italienne, connaître un peu la culture italienne, ça veut dire se démarquer.

D'après ce même répondant, bien que certains immigrants de 2<sup>me</sup> ou 3<sup>me</sup> générations aient été (ou sont encore) socialisés à l'italien au sein de leur famille, l'usage de la langue est souvent resté limité au champ lexical lié à l'environnement familial, et « quand il s'agissait de... faire des conversations sur des arguments plutôt sociaux que familiaux, il leur manquait du vocabulaire alors... il y avait des emprunts linguistiques à l'anglais ou le français. » Un autre participant compare la communauté italienne de Montréal à la communauté latina, et explique que les premiers, selon lui, « are more established (...) so they don't have to come back to the church for anything other than religious reasons, they have a social network... So they don't come as much ». Cette désocialisation à l'église expliquerait également, selon lui, une certaine désocialisation à l'italien.

#### 4.2.4.3. **Saint-George**

Une de nos répondantes de l'église grecque a insisté sur la place centrale des grands-parents dans la socialisation des enfants au grec, surtout au sein de familles composées d'un seul parent d'origine grecque. Selon elle, beaucoup de grands-parents apportent un soutien financier à leurs enfants afin de s'assurer que la dernière génération de la famille soit bien scolarisée à l'école Socrates-Démosthène. En ce qui concerne sa propre fille, la participante en question nous a dit :

With my parents, it's automatic that she (my daughter) speaks to them in Greek. (...) my dad speaks English but I insist with him that he speak only in Greek to her because otherwise she's going to end up speaking to them in English so I want her to be able to speak Greek.

Lorsque notre répondante était elle-même une enfant (à Montréal), elle et ses parents socialisaient souvent en grec puisqu'ils faisaient partie d'une association représentant la région d'où ses deux

parents sont originaires en Grèce, en plus d'aller très régulièrement à l'église. Selon elle, ces associations sont moins actives à l'heure actuelle. Notre répondante voyage souvent en Grèce avec sa fille, et à son grand dépourvu, elle s'est rendu compte que les enfants là-bas aimaient de plus en plus pratiquer l'anglais avec sa fille.

Par ailleurs, nous avons demandé à un autre participant (immigrant de 1<sup>ère</sup> génération) ce que cela lui procurait de pouvoir parler en grec à Montréal, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'église, et voici sa réponse : « sometimes it's easier to fully express yourself when you speak your own language (...) if I have a tendency to meet someone that comes from the same country as me, I'm more... it's easier for me to express myself in a way that I'm going to be understood ». Mais ces occasions de socialisation en grec se font plus rares pour les immigrants de générations ultérieures, d'une part, d'après un répondant, car le fait de savoir parler le grec n'est pas perçu comme un véritable atout dans le sens où il ne laisse pas place à beaucoup d'opportunités économiques et sa valeur pragmatique est donc plutôt faible à l'heure actuelle; d'autre part, selon une autre répondante, les mariages mixtes – tels que susmentionnés – nuiraient également à la socialisation à la langue grecque. De plus, bien que certains enfants aillent à l'école Socrates-Démosthène, cela ne leur permet pas d'être « totalement compétents en grec », et, tout comme les Portugais et les Italiens, la majorité des Grecs de Montréal ne vivent plus vers l'église en question, selon une répondante, et les jeunes sont alors beaucoup moins enclins à y aller, ce qui nuit également à leur socialisation au grec.

#### 4.2.4.4. **Guadalupe**

Dans l'église latina, nous avons notamment récolté deux témoignages de deux fidèles s'identifiant comme « latinas »; bien qu'elles appartiennent à des générations différentes, leurs avis sont très similaires à ce sujet. En ce qui concerne la transmission linguistique, la première, immigrante de 1<sup>ère</sup> génération affirme : « À la maison oui, on insiste beaucoup de parler (espagnol), non seulement de parler mais aussi d'écrire en espagnol, parce que tu ne peux pas seulement gagner deux langues (l'anglais et le français) et en perdre une ». L'autre, une jeune immigrante de 2<sup>ème</sup> génération, soutient, elle aussi, cette transmission : « je trouve que c'est une richesse aussi là, honnêtement je compte apprendre l'espagnol à mes enfants, je trouve ça important là, puis... quand je voyage aussi, dans mon pays d'origine ben là je peux communiquer avec ma famille. » D'après elle, la langue continuera d'être parlée au sein de la communauté et explique cela, en partie, par



l'arrivée de nombreux nouveaux immigrants en provenance du Venezuela et d'autres pays d'Amérique latine. La première participante a également rajouté que ses filles avaient l'opportunité de parler espagnol dans la ville où elle habite, à Brossard (en banlieue montréalaise), où, selon elle, « il y a beaucoup de latinos ». « Les temps libres on les partage avec des latinos » a-t-elle dit, en faisant référence à son mari et à elle, puisque ses filles ont des amis « francophones, anglophones et latinos ».

#### 4.2.4.5. **UPC**

Dans cette église, un immigrant philippin de 1<sup>re</sup> génération nous a dit que ses enfants « understand Philippino but don't speak it that much », tout comme une de nos répondantes, qui a été élevée partiellement en tagalog par ses parents à Montréal, mais leur a toujours répondu en anglais. Au début, ses parents employaient le tagalog avec elle et sa grande sœur ; or, cela n'a pas été le cas avec ses cadets :

And so like, we spent more time in school, so I think my parents were like... not gave up on our youngest siblings, but spoke it less and so, like me and my sister speak to our siblings in English and not in Tagalog and I think that's what caused them to understand less the language.

Au fil du temps, ses parents se sont alors mis à adopter plus d'anglais, « so, our Tagalog became like, our third option ». Quant à l'immigrant de 1<sup>re</sup> génération cité plus haut, il semblait dire que dès qu'il avait l'occasion de socialiser en tagalog en dehors de l'église, il le faisait, comme par exemple dans certains endroits à Côte-des-Neiges, le quartier où se situe l'église sinon « work... everything is in English so it's easy to lose our mother tongue ».

Nous avons également des données relatives aux regroupements, activités et événements à connotation culturelle organisés par les communautés. Ces éléments ethnographiques font ressortir à la fois une diversité ethnique, culturelle et linguistique « cachée » au sein de ces églises et communautés, mais aussi les sentiments d'appartenance pluriels des membres.

### 4.3. Rapports culturels et identitaires à l'église, aux langues et aux communautés représentées

	<u>Santa Cruz</u>	<u>La Difesa</u>	<u>Saint-George</u>	<u>Guadalupe</u>	<u>UPC</u>
Regroupements communautaires sous forme de repas	De temps à autres pour des événements spéciaux. Mets portugais et menus en portugais.	De temps à autres pour des événements spéciaux ou après la catéchèse. Mets italiens. Pas de menu.	Tous les dimanches après la messe : café et pâtisseries grecques. Repas grecs de temps à autres pour des événements spéciaux. Menus en anglais.	Toutes les fins de semaine après les messes. Mets latino-américains et menus en espagnol.	Après chaque service. Mets philippins, mais aussi haïtiens et jamaïcains, apportés par les membres de l'église. Pas de menu.
Processions et fêtes religieuses marquantes	Fatima pour le Portugal, Notre-Dame-des-Monts pour les îles de Madères et Santo Cristo pour les Açores. Tout en portugais.	Pour les saints les plus révéérés de l'église, telle que La Défense. En italien.	À notre connaissance, pour Pâques. Les discours informels sont en grec moderne et traduits plus brièvement en anglais.	Pour tous les saints les plus vénérés de chaque pays latino-américain représenté dans l'église. Le tout se déroule en espagnol.	Aucun, mais les chants durant les services sont de « Philippino-style » d'après une répondante (même ceux en anglais).
Festivals profanes folkloriques et événements spéciaux	Nombreux. Exemples : Santo Cristo est fêté de façon profane également. La Saint-Jean-Baptiste l'est aussi. Danses et musiques folkloriques de différentes régions lusophones. Paysage linguistique portugais.	Certaines fêtes religieuses comme celle de La Défense sont aussi célébrées de manière profane : musiciens et DJs italiens ne jouant pas toujours de la musique italienne. Paysage linguistique majoritairement italien.	Pas organisés par l'église mais par des associations comme celle des Travailleurs Grecs de Montréal. Les musiques et danses sont grecques et d'autres régions du monde.	Nombreux. Fêtes différentes pour chaque pays d'Amérique latine représenté, kermesse de l'église, etc. Musique et danses typiques, stands avec spécialités culinaires et drapeaux de chaque pays, paysage linguistique entièrement en espagnol.	Aucun événement spécifiquement culturel.

Tableau VII. Tableau récapitulatif des activités et événements socio-culturels

#### 4.3.1. Références régionales et identitaires à la culture d'héritage

##### 4.3.1.1. Santa Cruz

Un de nos répondants nous a parlé de la fête açorienne Santo Cristo, célébrée chaque année dans l'église et à laquelle il retrouve « ses amis portugais » : « on voit du monde qu'on n'a pas vu depuis genre 1 an (...) les gens viennent pas tellement pour la religion mais pour la fête ». Par ailleurs,

lors de la fête de la Saint-Jean mentionnée dans le tableau, il y avait notamment deux groupes de danses folkloriques représentant des régions différentes du Portugal. Des traits culturels régionaux sont donc mis à l'honneur lors des événements culturels, et pas seulement des traits nationaux. À cette même fête, il y avait également des stands qui vendaient des maillots de football, des casquettes, etc. à l'effigie du Portugal, ainsi que des objets en référence aux Açores. D'ailleurs, des drapeaux du Portugal, du Brésil et des Açores apparaissent dans le chœur de l'église, qui est décorée de carreaux de faïence bleus et blancs typiques du Portugal (*azulejos*).

#### 4.3.1.2. **La Difesa**

Chez nos répondants de cette église, les liens entretenus avec l'Italie sont très forts. L'un d'eux, immigrant de 1<sup>re</sup> génération, affirme qu'il est « toujours plus italien que canadien », puis rajoute, « je vais en Italie à tous les étés, je passe quelques semaines en Italie, j'organise des voyages culturels (avec une association : *Ponte Italia*) donc mes liens avec l'Italie sont encore assez significatifs. » Il considère aussi que « culturellement, aujourd'hui, on est plus proches de l'Italie que quand je suis venu ici, grâce surtout à l'internet (...) c'est comme vivre en Italie ». Quant à un autre de nos participants, bien qu'il ne soit pas d'origine italienne, il a « quand même une connexion très très intime avec l'Italie en tant que telle ». Le premier répondant cité confirme que l'église joue un rôle central : « (l'église permet aussi) de véhiculer une tradition culturelle ». Il souligne, d'autre part :

Il y a une affection hein, j'ai vu que, parmi les choses qui fonctionnent avec la communauté italienne, je le vois, ce sont les repas ensemble, quand il y a à manger, les Italiens sont toujours contents (...) je pense que c'est quelque chose de plus particulier encore pour les Italiens, un trait culturel particulier, disons.

Pour ce qui est, toujours, des traits culturels, le curé a évoqué le fait qu'un groupe faisant partie de la communauté italienne de Montréal s'était formé autour de lectures de Dante Alighieri.

#### 4.3.1.3. **Saint-George**

Il semble aussi y avoir un sentiment d'unité nationale et culturelle chez les fidèles de cette église; à ce propos, une répondante nous a indiqué que « Here we're all Greek from different areas but we all say we're just Greek ». Bien que Saint-George n'organise pas d'activités ou d'événements spécifiquement culturels et profanes, nos répondants ont fait plusieurs fois référence à tous genres de moments de partage communautaire en dehors de l'église :

I go a lot to Greek events, I enjoy a lot going to Greek events (...) we were at a Greek festival this week-end which was in Parc-Ex (...) they had Greek music... we saw a lot of people from the school, a lot of people that we knew so... it was nice.

Il y a toujours des événements sociaux-culturels (des galas, des associations, des soirées musicales, des rencontres de différents groupes d'âges) et des endroits où par exemple l'usage du grec est devenu la langue principale (des monastères par exemple).

Un autre répondant, qui fait partie de plusieurs associations réunissant les Grecs de Montréal, témoigne de son expérience lors des fêtes organisées par ces groupes :

You get to meet other people that actually come from Greece and you kind of feel more... how do you say ? I wouldn't say connected but, more to share with him 'cause you kind of know how it is to live here and grew up over there and compared to other people who grew up here (...)

Par ailleurs, ayant vécu en Grèce avant de déménager à Montréal il y a quelques années, il nous fait part de son sentiment d'appartenance à la nation, la culture grecque : « that's a part of me, that's the core of me... that's where I come from », même s'il n'occulte pas le fait qu'il fasse également partie de la culture, de la nation canadienne : « but again (...) I'm a citizen of this country (...) you have to accept it, you're a part of it. »

#### 4.3.1.4. **Guadalupe**

« Tu vois c'est ça l'ambiance (...) c'est exactement comme en Amérique latine », « Ici on veut que ce soit une fête latino », « les Latinos ils sont chaleureux, ils aiment beaucoup la danse, la nourriture (...) on dirait que ça c'est dans notre façon de penser. », sont quelques exemples de phrases que le curé nous a dit lors de la kermesse. La « façon d'être latina » a également été caractérisée par une de nos répondantes : « la salutation à l'église, 'bonjour ça va ?', ça fait partie de notre identité, la nourriture aussi (...) alors c'est des choses que tu commences à apprécier ici, qui commencent à te manquer de ton pays, de ta culture. » Cette dernière considère, par ailleurs, que cette identité se transmet aux enfants : « ça fait partie de leur identité, même s'ils sont nés ici mais c'est la culture de ses parents qu'ils regardent tous les jours (...) c'est une sens de 'j'appartiens à' ». Ce sentiment d'appartenance culturel a été confirmé par une de nos répondantes qui est immigrée 2<sup>ème</sup> génération :

C'est tellement une ambiance de fête tout le temps, les musiques, juste les instruments aussi on a une batterie, on a pleins d'affaires... (...) Ça joue aussi sur pourquoi je pense qu'il y a beaucoup de monde (qui) vont là même si c'est loin, vu que c'est tellement une autre ambiance, une autre communauté... que... c'est vraiment différent, je pense qu'on s'identifie beaucoup plus là (qu'ailleurs)

Des références aux différentes cultures nationales latino-américaines sont également faites dans l'église et lors des événements comme la kermesse, où des mariachis (un type de formation musicale et de musique originaires du Mexique) ont joué sur scène, puis un groupe a chanté de la cumbia (un genre musical colombien). Un des chanteurs demande au public du Venezuela de s'exclamer, puis fait de même avec les personnes originaires du Pérou, de la Colombie, de la République Dominicaine, etc. A la fin de toutes les messes dominicales, la nourriture servie dans la salle communautaire est annoncée par le prêtre : « tacos, empanadas, burritos, arepas, tamales, pupusas... »; il est question de spécialités culinaires de différents pays d'Amérique du sud. Malgré ces différentes références nationales, une répondante nous signale, « ici, n'importe si t'es Équatorien, Péruvien, Vénézuélien, n'importe quel pays tu viens, c'est ta communauté comme telle ». Finalement, le curé nous affirme que les Latinos sont « latinos à l'extérieur de l'Amérique latine », c'est-à-dire qu'il s'agit d'une identité, d'une fierté, qui émergent à l'extérieur du territoire d'origine. Cela ne tient pas toujours, puisque les chiliens, par exemple, s'identifient peu comme « latinos ».

#### 4.3.1.5. UPC

Culturellement, cette église est difficile à « définir »; lorsque nous demandons à nos répondants de manière explicite s'il s'agit, selon eux, d'une « église philippine », ils nous répondent tous que « non, c'est une église multiculturelle », et pourtant, il ne cesse d'y avoir des références à leurs origines philippines dans leurs discours. Par exemple, une jeune s'est exclamée : « we're crazy, we're Philippino » au moment de prendre une photo de groupe. Les références à leur culture gastronomique abondent : « We eat 50% of our meals Philipino », « Most people here eat Philipino food and that's it. (...) All the crazy food. », « In our culture, we're like 'eat, eat, eat' we like to eat because we're a poor population », « Philipinos love to eat and love to sing », etc. Même un membre qui n'est pas d'origine philippine nous a dit qu'il considérait l'église comme « Philippino for food, for example ». Une de nos répondantes d'origine philippine née à Montréal nous partage que ceci est un trait « very Philippino-like ». D'autres traits culturels ont été relevés par nos répondants pour souligner le décalage entre les immigrants de la 1<sup>ère</sup> et les immigrants de la 2<sup>ème</sup> génération : l'humour, « Philipinos have this type of humor which I don't really understand because I'm born here right (...) you can see like the young people and the other cultures like, we don't really laugh we're just staring at eachother like 'what's funny?' »; le genre de musique

pendant les services religieux, « so for example like in our culture, rock'n'roll it's kinda like devilish », « we sing songs that are like more culturally accepted in the Philippino culture. (...) it's more of like that marching-vibe of like what Philipinos usually sing like back home or in our country or whatever »; mais aussi « the way of raising children in a strict manner », « that is something that is very culturally dominant in our church ». Or, une de nos répondantes spécifie que ces « trait culturels » sont de moins en moins palpables dans l'église puisqu'ils ont tendance à repousser les jeunes nés ici, « before we were really Philipino culture (...) now we're in a weird place to be honest, it's really a weird place ».

#### **4.3.2. Concordances faites par les répondant-es entre langues, communautés, identités et cultures**

Lors des entretiens que nous avons menés, de nombreuses corrélations ont été faites par nos répondants entre leur langue d'héritage, le français ou l'anglais, la communauté minoritaire affiliée à l'église ou bien la communauté majoritaire, leur identité et leurs appartenances culturelles.

##### **4.3.2.1. Santa Cruz**

« Le portugais c'est la langue de la joie », nous a dit le prêtre brésilien. En parlant d'un de ses amis portugais à Montréal, un de nos répondants, immigrant de 2<sup>ème</sup> génération nous dit : « Il y en a un qui est comme cliché portugais : il est très familial, avec des foulards du Portugal, des trucs du Portugal dans sa voiture, genre vraiment intensément portugais. Toutes ses expressions aussi sont typiquement portugaises. » Quant à l'importance de parler et de transmettre sa langue d'héritage, une répondante affirme que : « pour savoir où on va, d'où on vient, nos valeurs, nos cultures, c'est très important de transmettre... ».

##### **4.3.2.2. La Difesa**

D'après le curé de l'église italienne, il est bien vu d'avoir un prêtre dont la langue maternelle est l'italien et qui est venu d'Europe; cela lui accorde plus de « légitimité ». Une répondante dit avec ferveur : « be proud, speak your mother-tongue » et « I'm Italian, I'm not French, I'm not English, because I speak the languages, no I am who I am. » Quant au curé cité plus haut, il considère que « to be attached to your own language is natural » et parle de la « valeur » de la langue italienne, des liens avec la culture : « The main utility of learning Italian is for the arts, the opera, Dante Alighieri... », « I think that Italian is a very strong language, it's the oldest among the modern

languages with French, we are cousins (...) it's a very rich language, we have... our literature is (...) the history (...) Italian is so strong, Dante Alighieri, so strong (...) ». Alors qu'un de nos répondants non-originares d'Italie et professeur de catéchèse parle italien et pense qu'avec les parents de la catéchèse, lorsqu'il leur parle italien, « il y a peut-être genre une impression de retour aux 'racines' », « mais surtout je pense que (...) ça leur fait toujours du bien d'entendre leur langue maternelle dans (...) un pays qui n'est pas nécessairement leur pays natal, tu sais... »; une autre répondante, qui est aussi professeure de catéchèse à l'église et non-originaire d'Italie, croit que le fait qu'elle ne sache pas parler italien soit un frein :

I felt like some parents would have preferred if I spoke Italian because maybe they want to ask some- a question or find an explanation something and they couldn't get it because I wouldn't speak Italian so... they would then have to ask father Mario at church and... I also felt it acted as a bit of a barrier to me, to us, to have a connection.

#### 4.3.2.3. **Saint-George**

Dans l'église grecque, l'importance de transmettre la langue est justifiée par plusieurs répondants par le fait qu'il y ait une corrélation entre la culture et la langue : « Because it's our roots, and because of the fact that (...) we went to Greece last year... we might go this year, so I want her (sa fille) to be able and comfortable to carry on a conversation so... not to go there and not be able to communicate with the kids... », nous dit une répondante; « sans langue, il n'y a pas de culture », affirme un autre.

#### 4.3.2.4. **Guadalupe**

La langue est au cœur de l'identité latino-américaine d'après les témoignages récoltés dans l'église : « latino-américain, c'est notre identité (...) même l'accent, la façon de s'exprimer c'est complètement différent de l'Espagne, que le Castillan, par rapport à l'Amérique latine », « Ici on est quasiment rendus juste comme, tous ces pays qui parlent espagnol on est rendus une seule communauté souvent ». Le prêtre s'étonne que l'on puisse se dire latino en parlant une autre langue que l'espagnol :

Certains jeunes disent 'je suis latino, je suis latino, je suis latino' mais ils parlent français mais ils n'ont pas réalisé ça jusqu'à date (...) on dirait que... les adolescents c'est comme un sandwich. Eux, là, au milieu et d'un côté, c'est la culture latina et de l'autre côté, la culture québécoise, francophone. Alors quand ils sont à l'intérieur de sa maison, latino. Mais à l'extérieur, francophone. Finalement, ils sont en train de chercher une identité.

Une répondante de 2<sup>ème</sup> génération fait écho à ce commentaire en révélant qu'elle s'identifierait peut-être davantage comme québécoise que latino-américaine parce que « moi, la plupart de mes amis en dehors de l'église sont québécois, juste parce que ça a adonné comme ça, puis même quand je parle en français j'ai pas vraiment un accent latino, je pense que j'ai un accent québécois ». Une autre souligne que l'enjeu de la langue est explicitement discuté au sein de la communauté : « on se pose la question qu'est-ce qu'on peut faire pour que la culture, la langue pour maintenir justement les traditions ». Ce rapport entre langue et culture se retrouve dans les discours relatifs au français et au Québec; lorsque nous avons demandé au prêtre pourquoi était-ce important pour lui de parler français, il a répondu :

D'abord il y a une culture derrière ça, une façon de penser, une façon d'agir différemment que le côté anglophone... et dans la diversité, on trouve la richesse aussi (...) pour comprendre aussi cette culture (québécoise) (...) il faut parler pour apprendre pour saisir la culture, l'identité.

#### 4.3.2.5. UPC

Une de nos répondantes, une immigrante de 2<sup>ème</sup> génération, est allée aux Philippines avec sa famille:

We went there and that's when I was able to like practice it (Tagalog), but everybody was like laughing at us because apparently we had an accent but like, I couldn't hear it right? I just, I thought that's how it sounded (...) We didn't feel like we belonged.

Tantôt, cette dernière parle de la culture philippine de manière détachée à travers l'emploi du pronom « they » pour faire référence aux Philippines, tantôt elle se réfère au tagalog comme « our language », malgré la difficulté qu'elle a parfois à parler la langue. Elle nous explique aussi un phénomène intéressant qui a lieu parmi les enfants de l'église :

The (non-Philippino) kids for example, they do speak in English because of the church and some of the words that they use is Tagalog which is kind of funny because the kids of the church (the Philipinos), which are their friends, sometimes they speak Tagalog so for example, when they call their older sister, they say *ate* and so this Haitian kid will say *ate*, and so now they use it so it's kind of funny cause they're Haitians but see how, the culture is still there even if it's multicultural.



### 4.3.3. Rapports identitaires avec les langues majoritaires et références à la culture majoritaire

L’ancrage des participants à Montréal, au Québec, au Canada, est souvent mentionné indirectement à travers l’usage du français québécois ou de l’anglais, ou directement par le biais de discours, de signes se rapportant à cette appartenance.

#### 4.3.3.1. **Santa Cruz**

Sur le programme de la Saint-Jean fêtée dans l’église portugaise, il est écrit : « Hommage au drapeau québécois à 16h et ‘discours patriotique’ ». Lors de l’événement, un homme termine son discours par : « Vive le Québec et vivo Portugal ». Dans un entretien mené peu de temps après, une répondante nous dit : « Lundi (en parlant de la Saint-Jean), c’était comme un mélange, c’est l’intégration des Portugais dans le Québec. »

#### 4.3.3.2. **La Difesa**

Pendant la messe, le curé évoque l’imaginaire québécois en parlant du « verglas » (sans le dire en italien), sans doute parce qu’il s’agit d’une idée plus évidente à transmettre en français ici au Québec. Lors de l’entretien que nous avons mené avec lui, il mentionne le fait que la communauté est déjà bien « intégrée à la vie canadienne », « on n’est pas comme les Latinos qui ont besoin de se regrouper avec leur langue, l’enjeu est différent ».

#### 4.3.3.3. **Saint-George**

D’après le site internet de la Communauté Hellénique de Montréal<sup>50</sup>, un des objectifs de la communauté est : « de renfoncer nos liens avec d’autres communautés culturelles dans la région du Grand Montréal ». Lors d’un entretien avec un immigrant de 1<sup>ère</sup> génération, celui-ci partage : « I’m grateful for that like I’m here in Montreal and I’m home here. »

#### 4.3.3.4. **Guadalupe**

D’après un répondant, la fête de la Saint-Jean : « (n’est) pas plus (célébrée) qu’une autre fête (en Amérique latine) mais nous, en tant que québécois intégrés, on va aller ce soir ou demain dans les

---

<sup>50</sup> Sur lequel est répertoriée la cathédrale Saint-George, parmi d’autres lieux fondés par les Grecs dans la région montréalaise.

parcs pour fêter la Saint-Jean ». Par ailleurs, nous avons débuté un entretien avec un répondant en espagnol, mais il nous a vite coupés en s'exclamant : « Mais je parle français, tu peux me parler français! ». Par la suite, ce dernier n'a cessé d'employer des expressions typiquement québécoises comme « veut veut pas », « j'avais une blonde », « j'ai dit : tu me niaises? », « on jasait », « pogner », « la chicane », etc.

#### 4.3.3.5. **UPC**

Une des participantes de cette église a mis l'accent sur le fait que l'emploi de l'anglais et du français est au cœur des défis de la communauté, leur objectif étant d'attirer des fidèles de toute provenance (pas uniquement originaires des Philippines) :

In the past though it was a little bit harder like, it started with the family like, our pastor (...) is like really strict about breaking all the barriers and so we try our best, even when we're together we try not to speak our language, we try to speak in French or English, so that it's common for everybody. Even when it comes to food we try to share it all.

And it's important for us to practice in French, actually, because we want to encourage to have more francophones in our churches. Even if our churches' mostly Philippino, he (the pastor) encourages other nationalities in our church.

#### 4.3.4. **Le multiculturalisme des églises et de leurs membres : une diversité culturelle et linguistique « cachée » et des identités plurielles**

Nos participants ont fait de nombreuses allusions aux différents registres, langues, appartenances ethniques, des membres des communautés en question; une pluralité et une ouverture qui reflètent le multiculturalisme réel de ces églises communautaires.

##### 4.3.4.1. **Santa Cruz**

Les nouveaux immigrants de cette église sont essentiellement des Brésiliens et des Açoriens, qui forment une centaine de membres, d'après un répondant. « Le groupe de brésiliens à Santa Cruz a été fondé il y a environ deux ans. Avant, ils n'étaient pas vraiment regroupés, ils étaient un peu dispersés », nous a expliqué le prêtre brésilien. L'ambition du curé de la paroisse, à ce moment-là, était de créer une communauté lusophone; c'est donc la langue portugaise qui aurait unifié la communauté multiethnique. Le prêtre brésilien poursuit en décrivant les spécificités de la messe brésilienne, leur « façon de célébrer » : « il y a un peu de batterie, ils font du folklo, là, les communautés interviennent pendant la prière eucharistique en répondant aussi en chantant », tout

en précisant que « c'est une façon de s'intégrer » à « la culture locale ». Il remarque également que les différences entre le portugais et le portugais brésilien peuvent mener à des incompréhensions : « La première fois que je suis allé là-bas, il y a une dame qui m'a dit, 'je ne comprenais rien, tu parlais portugais?' (...) (elle) me demandait de parler plus lentement, à cause de l'accent, on mange beaucoup les mots, la langue c'est comme ça. » D'après une répondante portugaise, les expressions et l'accent portugais brésiliens sont différents mais globalement, « c'est la même chose, la même grammaire, on se mélange tous, on va à toutes les fêtes. » Pour ce qui est de la diversité, cette dernière nous signale que de plus en plus de fidèles ne sont pas d'origine lusophone avec les mariages mixtes, « et quand l'un vient, l'autre aussi ». Le fait que le prêtre soit polonais est vu comme un signe d'ouverture : « On est ouverts à tout le monde de toute façon, le prêtre est polonais. (...) »

#### 4.3.4.2. **La Difesa**

D'après le curé, au moment de la fondation de l'église, la question linguistique était complexe car les immigrants parlaient avant tout leur langue régionale respective. Il fallait, selon lui, qu'une congrégation italienne « cultivée » vienne enseigner « l'italien standard » à la communauté à travers l'église. Or, en parallèle, la communauté devait aussi apprendre l'anglais, voire le français dans une moindre mesure. À l'heure actuelle, d'après un de nos répondants, 90% des membres de l'église sont d'origine italienne, mais « parmi les enfants, il y en a plusieurs qui ont juste un parent d'origine italienne ». Un professeur de catéchèse parlant italien sans pour autant être d'origine italienne, a été testé plusieurs fois par ses élèves sur son niveau d'italien : « ils m'ont dit 'Oh! Tu parles italien? Est-ce que tu parles bien?' et j'ai fait une p'tite démonstration ». Par ailleurs, la chorale de l'église, Vino Nuovo, précise au dos de son programme que pour être membres de la chorale, « Non ci sono problemi per la nazionalità » (« Il n'y a pas de problème avec la nationalité », soi-disant, « peu importe votre nationalité »). Un de nos répondants souligne le fait qu'il y ait des personnes d'autres origines qui vont à cette église, comme sa femme :

Oui, oui, il y a même des gens qui parlent pas italien qui viennent (...) pour toutes sortes de raisons, d'accord, parce qu'ils connaissent quelqu'un, parce que la famille est ici... je connais un autre couple, la femme est italienne, récemment immigrée, mariée à un québécois d'origine (...) je connais une famille de francophones, qui viennent ici pour la catéchèse (...).

#### 4.3.4.3. **Saint-George**

Une de nos répondantes a fait ressortir les différences linguistiques parmi les régions grecques d'où proviennent les membres de la communauté :

There's a different dialect, words would be different sometimes so because we're from the north, we're near the Albanian border so there are Bulgarians... and so there's words and phrases that... we would use and sometimes that the other parts of Greece wouldn't use, Creetans have a certain accent and they use certain words sometimes that we don't know but all in all the language is the same.

Lors d'un échange écrit avec un des participants, celui-ci a précisé : « Et je vous assure que votre présence étrangère est la bienvenue!!! L'Église est ouverte à tous et à toutes!!! ». Ce dernier nous avait déjà parlé de fidèles d'origine roumaine et ukrainienne venant parfois à l'église et suivant la liturgie avec leur Bible écrite dans leur langue sacrée. Un autre participant a expliqué que sa femme, d'origine croate, l'accompagnait à l'église.

#### 4.3.4.4. **Guadalupe**

Le curé nous signale qu'il « mélange les différents jargons latinos » dans le but que tout le monde comprenne, et que :

On va adopter le patois de chaque pays, si un Mexicain va te parler, tu vas adopter le patois mexicain, si tu es en train de parler à un Salvadorien, ok, tu dois maîtriser le patois... On fait la différence quand nous parlons. Il y a des vocabulaires vraiment... l'essence est vraiment différente. Mais ici, on se comprend quand même.

Une participante de 2<sup>ème</sup> génération partage également son impression :

L'espagnol est pas le même dans chaque pays, non c'est sûr on se comprend quand même mais des fois ça arrive que, que on me sorte une expression et que je sois là 'oh je sais pas de quoi tu me parles' puis là juste au Pérou on dit des mots différents que mon chum qu'est du Salvador

D'autre part, le curé nous a parlé d'un prêtre de l'église qui est d'origine québécoise francophone mais a vécu une cinquantaine d'années au Chili avant de revenir :

Il ne se retrouve pas dans une paroisse francophone (...) et quand il est arrivé ici (à Guadalupe), il a dit 'ah ça c'est mon environnement, je suis latino, je suis québécois mais...' (...) il pense d'abord en espagnol qu'en français. (...) parce que lui il est plus latino dans sa tête, dans son esprit.

À la fin d'une des messes, les gens venus pour la première fois dans l'église sont invitées à se présenter une par une devant tout le monde en précisant de quel pays il ou elle est originaire. La plupart mentionnent des pays latino-américains, sauf deux d'entre eux : une femme « du Canada »

et un homme « de Haïti »; nous remarquons que ces derniers sont plus applaudis que les autres. Le curé conclue la messe en disant que l'église est « multiculturelle ». À la kermesse, un de nos répondants, un photographe d'origine latino-américaine, nous indique son souhait de faire de la publicité pour l'église :

Pour attirer pas seulement des latinos mais des québécois, des francophones. Il faut qu'on s'intègre mais il faut aussi qu'on invite les autres à venir, comme ça on sera tous unis. (...) Tu vois là il y a des drapeaux de l'Amérique du sud mais on doit aussi mettre les drapeaux du Québec, du Canada, si on veut se mélanger, attirer d'autres gens pour qu'ils se sentent les bienvenus. Et les menus sont tout en espagnol. Les gens arrivent et se demandent 'c'est quoi le Caucau ?' (...) il ne faut pas que ce soit juste latino.

#### 4.3.4.5. UPC

En ce qui concerne la diversité linguistique « cachée » dans cette église, des répondants nous ont dit qu'il y avait un certain nombre de locuteur d'ilocano, une autre langue parlée aux Philippines, ainsi que des locuteurs de créole haïtien. Pour ce qui est de la diversité ethnique « cachée », à un des services, un fidèle de l'église nous est présenté par une femme assise à côté de nous (sans pour autant qu'on le lui demande) : « He was born here, his mum is Jewish and his dad is Italian ». Une de nos répondantes, faisant référence au même fidèle, explique que celui-ci « speaks a few words in Tagalog and we're like 'wow' ». Elle nous dit aussi, à un autre moment durant l'entretien : « We're so open at inviting people », après avoir parlé des quelques membres Haïtiens et Jamaïcains de la communauté.



Figure 6 – Dîner-collecte de fonds dans le sous-sol de Saint-George

## **Chapitre 5 : Analyse de la question du maintien et du transfert linguistique à la lumière des différentes pratiques qui ont lieu dans les cinq églises**

À l'instar de notre chapitre précédent, nous divisons cette discussion suivant les trois types de pratiques explorées sur le terrain : rituel (en comptant la catéchèse), social et culturel, en lien avec notre focalisation sur le transfert linguistique dans les cinq églises fondées par des communautés immigrantes. Nous cherchons à étudier les éléments liés à ces pratiques et repérés lors de notre collecte de données dans les églises, l'objectif étant de déterminer si ces pratiques ont des relations d'indexicalité avec la langue d'héritage et donc, un impact sur le maintien ou le transfert linguistique.

Dans un premier temps, nous nous attarderons sur les idéologies religieuses pouvant favoriser ou non l'usage de la langue d'héritage, ainsi que la place des langues majoritaires dans le cadre de la liturgie (et du catéchisme); ces deux aspects se sont révélés être centraux lors de notre investigation du rite sacré et des cours de catéchèse. Dans un deuxième temps, nous examinerons ce qui fait de ces institutions des lieux de sociabilité et des communautés notamment engendrées par la performativité de la langue d'héritage, d'une part, et des lieux de socialisation partielle en et à la langue d'héritage, d'autre part. Puis, nous nous pencherons une nouvelle fois sur la place des langues majoritaires, cette fois du point de vue de l'environnement social que représentent ces églises, avant d'analyser les différents facteurs-clés influençant le maintien linguistique; c'est-à-dire, les facteurs favorables et les facteurs moins favorables à ce processus. Dans un troisième et dernier temps, il sera question des traits culturels et ethniques mis de l'avant dans les églises et par nos participants lors de notre collecte de données, que nous avons interprétés comme étant des véhicules d'idéologies et d'un sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée », mais aussi comme étant symbolisés par la langue d'héritage « standardisée ». Par la suite, il conviendra d'investiguer la diversité linguistique, ethnique et culturelle que nous avons qualifiée de « cachée » au sein de ces églises, avant de clore avec une discussion sur la formation de « communautés de pratique » fluides, changeant au rythme du processus identificatoire des membres.

## **5.1. Le maintien ou le transfert de la langue d'héritage en contexte sacré**

### **5.1.1. L'impact des idéologies religieuses sur le maintien ou le transfert de la langue d'héritage**

Dans toutes les églises à part UPC, la liturgie est principalement donnée en langue d'héritage (et dans sa variété sacrée pour Saint-George, c'est-à-dire le grec ancien). Le « paysage linguistique » suit ces mêmes tendances. La variabilité que l'on observe d'une église à l'autre semble refléter les idéologies propres à chaque confession. La liturgie contribuerait à la socialisation des fidèles à leur langue d'héritage. Cela est confirmé par Meintel, selon laquelle, dans les églises fondées par des communautés immigrantes :

The cultural and social dynamic is often the reverse of what immigrants find in the wider society (Meintel & Mossière 2012). That is, the predominant language, music and style of worship would reflect the region of the world whence most of the members originate, as well as the social life around the religious groups. (Meintel 2016)

Puisque l'usage d'une langue dans tel ou tel contexte est notamment affecté par les idéologies propres au contexte en question (Brown & Carpenter 2018, Avineri & Kroskrity 2014); dans le cadre sacré, les idéologies religieuses jouent, de toute évidence, un rôle-clé dans le choix de telle ou telle langue pour exprimer sa foi (Kachru 1978). Comme nous l'avons déjà évoqué, l'inverse est vrai aussi, c'est-à-dire que le médium (la langue) affecte également la « parole de Dieu », le message (Woods 2004). En effet, les valeurs perçues comme intrinsèques à une langue – c'est-à-dire, ses idéologies – sont entrelacées avec les valeurs liées à la foi, les idéologies religieuses (Baquedano-López & Mangual Figueroa 2011: 543). Dans son étude sur le mélange de codes en Inde, le linguiste Kachru définit le rôle des idéologies linguistiques dans le domaine religieux comme suit: « the choice of a language to express a religion is determined by the ideology about the function of the religious language and the relative power of the language(s) to carry out that function » (Kachru 1978: 28). Dans sa recherche portant sur les idéologies linguistiques, Kroskrity souligne, quant à lui, que « les cérémonies et communautés religieuses constituent en elles-mêmes des sources importantes de production d'idéologies linguistiques » (Kroskrity 2003: 505).

#### 5.1.1.1.

#### **L'idéologie linguistique grecque-orthodoxe**

Une des particularités du christianisme orthodoxe est précisément l'exacerbation de l'association entre la langue de la liturgie, considérée comme sacrée et donc réservée à la parole de Dieu, et la foi elle-même<sup>51</sup>. Cela ressort à la fois dans les témoignages que nous avons recueillis et dans l'étude de Woods, selon lesquels la langue réservée au rituel orthodoxe serait éminemment « belle » et transcenderait le sens-même de la liturgie (Woods 2004). En effet, la majorité des dévots orthodoxes qu'elle interroge à Melbourne (en Australie) perçoivent les traditions de l'Église comme primordiales; l'emploi de la langue vernaculaire est donc vu comme totalement impensable. L'usage du grec ecclésiastique dans la liturgie grecque-orthodoxe est considérée comme un élément vital à l'expérience de dévotion. Or, elle remarque qu'il y a un décalage intergénérationnel: les nouvelles générations de migrants sont moins familières avec la langue liturgique, étant donné qu'elles vivent dans un environnement public non-orthodoxe et anglophone. La chercheuse souligne l'apparition progressive de réformes linguistiques dans la foi orthodoxe, accordant une place de plus en plus importante aux langues vernaculaires, et donne l'exemple des États-Unis, où les orthodoxes transfèrent progressivement vers l'anglais.

Lors de nos observations à Saint-George, nous avons également noté qu'il y avait un certain nombre d'occurrences traduites en anglais, lesquelles n'existaient pas il y a une vingtaine d'années (d'après nos répondants). Or, il s'agit généralement des sermons et des annonces qui sont traduits, c'est-à-dire les parties de la liturgie prononcées en grec moderne, et non les lectures bibliques et les chants, lesquels sont exprimés exclusivement en grec ecclésiastique. Ce code-switching de la variété exclusivement sacrée du grec, à sa variété vernaculaire, mais aussi à l'anglais, indexicalise le passage d'un contexte d'invocation du divin à un contexte d'adresse directe aux fidèles. Le code-switching sert donc à marquer le contexte discursif, et cela s'applique aux cinq églises.

#### 5.1.1.2.

#### **L'idéologie linguistique pentecôtiste**

Concernant l'idéologie linguistique liée à la foi protestante unie (incluant le pentecôtisme), la *lingua franca* – à laquelle correspond l'anglais – est perçue à la fois comme prestigieuse, mais aussi utile et synonyme du multiculturalisme et de l'universalisme prôné par la pensée prosélytique de cette confession. Cette idéologie était très tangible au sein de UPC (aussi bien lors de nos

---

<sup>51</sup> Comme c'était le cas pour la foi catholique avant le concile du Vatican II.



observations que dans les discours de nos répondants), mais aussi dans l'église indonésienne baptiste unie faisant partie de l'étude de Woods (2004). Pour ce qui est de la langue d'héritage à UPC, nous avons noté un décalage important entre la perception de ceux pour qui le tagalog est leur première langue, et ceux pour qui elle ne l'est pas. Le service mensuel donné en tagalog répond purement à des raisons pratiques selon les seconds, alors que les premiers mettent aussi de l'avant des raisons plus idéologiques et culturelles, notamment leur attachement profond à la leur langue maternelle. Dans les cinq églises, le rapport à la langue d'héritage change d'une génération à la suivante, le « purposive level » (Hoffman 1966 : 131) étant souvent souligné par les générations plus éloignées de la période d'immigration (He 2011).

#### 5.1.1.3. **Relation indexicale entre langue d'héritage et foi dans les cinq églises**

Dans les trois églises catholiques, l'emploi de la langue d'héritage est favorisé tant qu'il sera perçu comme une compétence pour la majorité des fidèles; il permet aussi d'entretenir et de valoriser cette compétence chez les enfants (par exemple, s'ils se sentent à l'aise dans leur langue d'héritage, ils vont lire la Bible dans cette langue plutôt qu'en français ou en anglais). Pour ce qui est, justement, de la transmission, si nous nous penchons sur les témoignages récoltés auprès de nos répondants, la liturgie est perçue par certains d'entre eux, c'est-à-dire souvent les natifs de la communauté d'origine (première génération d'immigrants), comme un moyen de transmettre la langue, en plus de la foi. Selon ces derniers, l'église ethnique perdrait sa vocation si la liturgie n'était plus donnée dans la langue d'héritage. Si la liturgie leur a été donnée dans une langue toute leur vie, tout changement relatif à l'expression de leur foi ne sera pas facilement accepté puisque cela sera conçu comme un changement de rapport au contenu-même du message, de la parole-même de Dieu (Woods 2004 : 12-13). De plus, la langue d'héritage (tout particulièrement lorsqu'il s'agit de la langue dans laquelle les répondants ont été élevés, leur langue maternelle) est bien souvent associée au réconfort; lorsqu'ils l'entendent ou la parlent, cela semble pouvoir leur procurer le même genre de soutien, de consolation, que la foi. En ce sens, la langue d'héritage – et la foi – se conjuguaient avec l'intériorité (Prescher 2007 : 189), ce qui est inné et lié aux émotions (Auer & di Luzio 1984 : 79). La langue d'héritage permettrait de vivre l'expérience religieuse pleinement (Woods 2004 : 147). Il y aurait alors une relation indexicale entre la langue d'héritage et la foi. Les natifs (qui sont pour la plupart, des personnes âgées) nous apparaissent donc, non seulement comme des personnes qu'il faut accommoder linguistiquement, mais surtout comme des

symboles vivants de cette relation indexicale, de l'idéologie reliant la langue d'héritage à la foi de la communauté. Il s'agit, finalement, des « représentants » de l'héritage de la communauté, et cette théorie semble pouvoir s'appliquer aux natifs des cinq communautés.

#### 5.1.1.4. **Un medium secondaire, mais essentiel au message**

Pour d'autres répondants, surtout des non-natifs de la communauté d'origine, le lien entre la liturgie et le maintien de la langue d'héritage n'est pas aussi évident. En fait, lorsque nous avons posé la question de façon explicite, la plupart semblaient souligner le fait que le medium était secondaire au message; dans les paroisses, ce sont, par définition, les besoins religieux qui sont mis de l'avant, plus que strictement linguistiques (Han 2013: 107, Fishman 1997). Or, ces mêmes répondants reconnaissent que le medium est également essentiel (ce qui peut paraître contradictoire s'il est également secondaire), et qu'il était donc important de se poser la question. En somme, il est souvent difficile de trouver un consensus entre le message à transmettre et le medium à travers lequel cette transmission a lieu (Woods 2004 : 7).

### 5.1.2. **L'emploi des langues majoritaires en contexte sacré et son impact sur le transfert ou le maintien de la langue d'héritage**

Ce qui rejoint les cinq églises en contexte sacré est leur souci d'inclusion des personnes ne faisant pas partie de la communauté immigrante fondatrice des églises en question. Ainsi, certaines célébrations sont données en français ou en anglais, ou, le cas échéant, comportent des traductions formelles (textuelles, prévues) mais aussi sous forme de code-switching ponctuel, démontrant leur volonté de ne pas laisser de côté les personnes qui ne partagent pas la même langue. Or, cela reflète aussi une rupture ou « disjoncture » (Meek 2010) entre l'attachement « sacré » à la langue d'héritage, et le désir d'avoir l'air accueillant envers tous à travers l'usage du français et/ou de l'anglais dans le contexte migratoire à l'étude.

#### 5.1.2.1. **Les traductions et code-switching en langues dominantes comme signes d'ouverture et de disjoncture**

Bien que nous n'ayons que fait mention de UPC à ce sujet (en raison de la spécificité de l'idéologie pentecôtiste), tous nos répondants des cinq églises sans exception ont mis de l'avant le fait que leur congrégation était ouverte à tous peu importe leurs origines ethniques et les langues qu'ils parlent, contrairement à certaines congrégations étudiées par Woods (2004). Ils conçoivent l'emploi des

langues majoritaires dans certaines liturgies comme un moyen d'attirer plus de fidèles, notamment des jeunes, et d'inclure tout le monde. D'ailleurs, pour ce qui est de l'inclusion, il est intéressant de constater que cela va dans les deux sens, puisque nos participants voient l'utilisation des (ou d'une) langues majoritaires également comme une preuve d'« intégration » (selon leur propre terminologie) à Montréal, au Québec, à la communauté « d'accueil ». Cette perspective sur l'intégration est accompagnée d'une certaine notion de « prestige » liée à l'anglais et au français (que Woods nomme « perceived prestige » (2004 :147)), puisqu'il s'agit de langues économiquement plus « viables » dans la société dans laquelle ils se trouvent, que leur langue d'héritage. Nous aurons l'occasion, plus loin, de nous pencher plus en détails sur la « valeur pratique » des langues. De façon générale, cependant, cette idéologie liée à l'ouverture et l'évangélisation, est caractéristique du Christianisme, tout particulièrement du courant évangélique, selon lequel tout le monde doit être atteint par la parole de Dieu. Notons la « disjoncture » entre cette idéologie, indexicalisée par l'usage de l'anglais et/ou du français, et l'idéologie de l'innéité sacrée liée à la langue d'héritage ou sa variété liturgique dans le Christianisme, la « heart language »<sup>52</sup>. Les églises de notre terrain cherchent à négocier ces deux valeurs centrales mais opposées. Les traductions et « code-switching » indexicalisent cette disjoncture, en plus d'indexicaliser le contexte discursif, comme nous l'avons mentionné en 1.1.1.

#### 5.1.2.2. **L'intérêt sémantique du code-switching**

Nous reconnaissons que le « code-switching » est multifonctionnel (Auer 1984), et qu'il peut avoir un intérêt sémantique, au-delà de sa fonction indexicale. D'après les locuteurs concernés, il permet surtout de fluidifier le discours lorsqu'ils, et/ou leur auditoire, ne maîtrisent pas le vocabulaire nécessaire dans l'une ou l'autre des langues parlées. Par exemples : l'usage du tagalog dans les services en anglais à UPC pour s'assurer que les moins familiers avec les langues majoritaires comprennent l'essentiel, ou encore, l'usage du français à la messe pascale de Guadalupe, ou bien l'emploi de l'anglais à un baptême auquel nous avons assisté à Saint-George, pour que le mari et sa famille (qui n'étaient pas d'origine grecque) comprennent les passages qui pouvaient les concerner (donc, pas forcément sacrés en tant que tels). Rappelons que dans des conditions de

---

<sup>52</sup> « One's native language, ideologized here as the path to one's heart and pointing to the idea that language is at the heart of the self » (Handman 2015 : 81)

contacts linguistiques extrêmes entre langues d'héritage et langues majoritaires tels que les contextes migratoires, le code-switching est particulièrement présent (Gumperz & Hernández-Chávez 2003).

### 5.1.2.3. **La religion et le multilinguisme : des liturgies inclusives et l'apparition de différents domaines linguistiques dans les églises**

Selon le sociolinguiste Omoniyi, les pratiques religieuses contemporaines, tout particulièrement reliées au Christianisme et à l'Islam, sont caractérisées par une croissance du multilinguisme. Les congrégations chrétiennes, par exemple, sont souvent organisées en différents domaines linguistiques, c'est-à-dire qu'en passant d'un événement de parole à un autre, il arrive que les locuteurs changent de langue pour s'adapter aux circonstances de l'événement (Omoniyi 2010 : 351). Plusieurs études évoquent une socialisation religieuse en et à plusieurs langues (Han 2013, Woods 2004, Ebaugh & Chafetz 2000). Nous avons déjà évoqué qu'il pouvait y avoir, durant la liturgie, un changement de variété ou de registre entre la parole sacré et l'adresse directe aux fidèles. Si nous nous référons à nos observations faites lors des cours de catéchèse, il existe aussi un contraste, dans certaines églises, entre les langues utilisées lors des cours (un domaine linguistique) et celles qui sont de mise lors des célébrations (un autre domaine linguistique). En effet, étant surtout destinés à l'apprentissage des enfants, les cours de catéchèse s'adaptent spécifiquement à leurs compétences linguistiques (comprises et parlées). C'est pourquoi à La Difesa, Saint-George et UPC, les cours ne sont pas donnés dans la langue d'héritage, n'étant pas perçue comme suffisamment maîtrisée par tous pour être la langue d'enseignement principale. Même à Guadalupe, les professeurs de catéchèse commencent à se questionner sur l'exclusivité de l'espagnol lors des cours, étant donné que les enfants sont scolarisés en français. Fishman démontre dans son étude sur des congrégations ethno-religieuses de langues d'héritage aux États-Unis (Fishman 1997) que l'usage de la langue en question, dans la totalité des activités, a une corrélation positive avec l'âge des interlocuteurs. Autrement dit, les activités dédiées aux adultes sont plus communément menées en langue d'héritage que les activités pour les enfants. Ce décalage intergénérationnel, que l'on peut observer au sein des foyers allophones (en sphère privée), est caractéristique du processus de transfert linguistique. Or, l'institution religieuse, en tant que lieu public, exacerbe cette discordance.

Notre terrain dans les églises illustre bien à quel point l'usage des langues en contexte sacré est un questionnement réel et non un phénomène inconscient; les premiers concernés réfléchissent eux-mêmes aux enjeux liés à leurs pratiques linguistiques. L'usage exclusif de la langue d'héritage peut causer des restrictions; en effet, si certains ne parlent pas la langue en question, ils pourraient se sentir exclus si aucune traduction n'est faite. Par conséquent, ils auraient tendance à venir moins régulièrement, et cela pourrait aussi devenir source de conflits à l'intérieur des paroisses (Baquedano-López & Mangual Figueroa 2011, Hirschman 2004, Ebaugh & Chafetz 2000, Mullins 1987, Parvez Wakil & Siddique & Wakil 1981). Les compétences linguistiques des fidèles sont prises en compte par le prêtre, qui s'adapte par le moyen de traductions et/ou de code-switching fréquents. La liturgie est loin d'être figée dans une seule langue.

#### 5.1.2.4. **L'assignation identitaire via le code-switching « inclusif/exclusif »**

Ce propos doit cependant être nuancé par le fait que le changement de langues peut aussi révéler les idéologies nationalistes du locuteur (Bonfiglio 2010). L'interpellation de ceux qui sont perçus comme des non-locuteurs de la langue d'héritage, via le « code-switching » et la traduction en anglais ou en français dans le but de les inclure, peut finalement avoir l'effet inverse. Lorsqu'il change de langue dans son discours, le prêtre (ou tout autre locuteur généralement natif, puisque ce même phénomène peut avoir lieu hors-contexte liturgique) reflète possiblement des idées préconçues selon lesquelles les jeunes ou les personnes qui ne font pas partie de la communauté d'héritage (en somme, les non-natifs), ne comprennent pas la langue d'héritage. Paradoxalement, dans le but d'inclure tout le monde, il court le risque d'assigner une identité fixe aux fidèles et d'exclure certains d'entre eux de la communauté d'héritage. Ainsi, l'inclusion, lorsque l'on adopte une autre perspective, peut se transformer en exclusion. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces constations plus bas, lorsqu'il sera question de l'autorité linguistique des natifs.

D'après nos recherches de terrain, l'éventualité d'un transfert linguistique dans les pratiques liturgiques au sein de ces églises ne peut être exclue; or, il semblerait que tant qu'il y aura des locuteurs de la langue d'héritage, des liturgies continueront d'être offertes dans cette langue (et ce, même à UPC). Le nombre de liturgies en langue d'héritage risque cependant de baisser avec la disparition de la génération conservatrice des idéologies et symbolisant la langue d'héritage (les natifs, voire certains membres de la 2<sup>ème</sup> génération). Or, pour déterminer s'il y a effectivement des locuteurs de la langue d'héritage, l'observation des liturgies est loin d'être suffisante étant donné

que la langue est avant tout une pratique sociale, et que « language of the liturgy is often different from that spoken by the congregation » (Rosowsky 2008 : 78).

## **5.2. Le transfert et le maintien de la langue d'héritage en contexte de sociabilité**

### **5.2.1. Des lieux de sociabilités et des communautés performatives**

#### **5.2.1.1. Des lieux de sociabilités**

Tous nos répondants soulignent le fait que leur église n'est pas seulement un lieu conçu et fréquenté pour le culte, mais qu'elle forme aussi une communauté (voire, une « famille ») dans laquelle des liens sociaux très forts sont créés et maintenus grâce à un engagement trans-générationnel. Certes, cette vocation sociale est le propre de toute église (Durkheim 1912), mais il apparaît qu'en contexte migratoire, la recherche d'ancrage des immigrantes est telle que ces institutions peuvent s'avérer être des lieux-clé d'attache dans leur nouvel environnement, bien plus que les institutions majoritaires (Mossière 2012). L'ancrage social (Grzymala-Kazłowska 2015) y est d'autant plus favorisé que ces églises offrent des services et valorisent l'entraide dans le but que les nouveaux arrivants y trouvent des repères, mais aussi, qu'ils posent leurs marques dans leur nouveau lieu de vie (Mossière 2012). Par ailleurs, cela peut également permettre aux autres membres de nourrir et d'enrichir leurs relations sociales. Dans son étude menée au sein de divers centres religieux à travers le Québec, Meintel soulève à plusieurs reprises qu'un support social indéniable est apporté dans ces lieux de culte en question (Meintel 2016). Ce soutien peut être organisé, sous la forme, par exemple, de séances de renseignements complémentaires aux services gouvernementaux, mais il peut aussi être plus informel, sous la forme d'informations transmises de bouche à oreille, d'aide financière, etc. D'autre part, nos données reflètent l'idée que ce tissu social est tout particulièrement important pour les aînés, qui se sentent bien souvent isolés et apprécient alors d'autant plus les moments de socialisation facilitant l'échange avec les autres fidèles de leur église. Encore une fois, les aînés (ou les natifs) seraient le symbole de la socialisation à la communauté d'héritage.

Enfin, il semblerait qu'une institution religieuse répondant à la fois aux besoins spirituels de la communauté immigrante concernée, et à ses besoins culturels<sup>53</sup> et sociaux, a bien plus de chance d'ancrer cette communauté localement dans son nouvel environnement (Meintel 2016). Cela donne une raison de plus, hormis la foi, d'aller régulièrement à l'église et ce, même pour les nombreux fidèles n'habitant pas dans le quartier. Le noyau de sociabilité que l'on y retrouve n'est pas un épiphénomène, il fait partie de la vocation-même de ces institutions et s'étend en-dehors de ses murs. En effet, ces centres religieux établis par des communautés immigrantes peuvent être le point de départ d'un vaste réseau social favorisant le sentiment d'appartenance, de confort, de sécurité ainsi que des liens d'amitié et de solidarité (Han 2013: 104, Hirschman 2004, Ebaugh & Chafetz 2000, Min 1992).

#### 5.2.1.2. **Des communautés performatives**

En ce qui a trait, précisément, au sentiment d'appartenance, l'évocation explicite du terme « communauté », aussi bien lors des discours prononcés par les représentants des églises, que dans le paysage linguistique, nous apparaît comme étant performative. Autrement dit, elle semble contribuer à la formation-même de la communauté en question et agir sur l'identification et le sentiment d'appartenance des membres. En effet, le fait de mettre l'accent sur l'idée que les membres de l'église constituent une communauté à part entière, semble participer à la validité-même de cette idée, ainsi qu'à la solidification des liens qui la constituent. En nous basant sur la notion d'acte performatif, notamment expliquée par Morgan comme suit : « performatives create the state of affairs that they appear to refer to and can enact identities. » (Morgan 2010 : 285); nous considérons que cette référence explicite, orale et écrite, à une « communauté », a un effet performatif sur les individus qui la composent. Ainsi, ils s'identifient et s'engagent d'autant plus dans la perpétuation de cette vie communautaire.

#### 5.2.1.3. **L'emploi performatif de la langue d'héritage**

Au sujet de la place des langues d'héritage, nos répondants perçoivent l'emploi de ces dernières comme un vecteur des liens de sociabilité que nous venons de décrire. Nous savons que toute communauté se crée à travers l'interaction entre des locuteurs d'une même langue (ou plus)

---

<sup>53</sup> Pour ce qui est des « besoins » culturels qui découlent de certaines traditions folkloriques, régionales ou nationales, des communautés, nous y reviendrons dans la troisième partie de ce chapitre.

(Avineri & Kroskirty 2014). De surcroît, le fait d'interagir en une langue qui n'est pas une des langues dominantes de la communauté majoritaire, génère des relations et des connexions toutes particulières entre les locuteurs concernés (Morgan 2014). Des liens sont noués à travers des pratiques linguistiques propres à l'usage d'une langue « minoritaire » qui contribue à cette formation d'une « communauté » telle que nous l'avons évoquée plus haut. Or, il paraît plutôt logique que si la communauté s'est façonnée, en partie, grâce aux interactions en langue d'héritage, pour les membres ne parlant pas cette langue en question ou auxquels on adresse systématiquement la parole en langue majoritaire (du fait des idéologies nationalistes, tel que nous l'avons vu plus haut), son emploi est plutôt vecteur d'une certaine exclusion. Nos données montrent bien que dans les cinq églises, à des degrés variables – les fidèles non-locuteurs sont de plus en plus nombreux. D'après notre chapitre précédent, cela s'explique par une diminution de la transmission linguistique à partir de la 3<sup>ème</sup> ou 4<sup>ème</sup> génération (ou même la 2<sup>ème</sup>, à UPC), mais aussi par la croissance des mariages « mixtes », entre un membre de la communauté d'héritage et un non-membre, susceptible de devenir un fidèle dans l'église de son ou sa conjoint-e (nous en avons donné plusieurs exemples). Ainsi, nous démontrerons plus loin dans cette section que les églises de cette étude deviennent aussi des lieux de socialisation en et aux langues majoritaires. Au préalable, nous proposons de préciser de quelles façons les églises s'apparentent ou non à des lieux de socialisation en et à la langue d'héritage.

## **5.2.2. Des lieux de socialisation partielle en et à la langue d'héritage**

### **5.2.2.1. Des lieux de socialisation informelle en et à la langue d'héritage**

Les institutions de notre recherche sont largement vues comme des lieux produisant des contextes « profanes » également propices à une certaine socialisation en et à la langue d'héritage. Tout d'abord, elles constituent des environnements favorables à l'apprentissage de la langue de la communauté fondatrice, à travers l'immersion; cela concerne aussi bien les immigrants de la deuxième génération et des suivantes, nés à Montréal et pour lesquels il s'agit effectivement de leur langue d'héritage, que les autres membres pour lesquels ce n'est pas la langue d'héritage. Ceci est un phénomène explicitement mis de l'avant par des répondants de plusieurs églises. La socialisation s'avère être aussi bien à travers, qu'à la langue (Ochs & Schieffelin 2008: 2582), et s'observe durant les moments d'interactions entre les fidèles (discussions informelles, repas, événements).



#### 5.2.2.2.

#### **Des lieux de socialisation formelle en et à la langue d'héritage**

Ensuite, à cela peut s'ajouter un type de socialisation linguistique plus organisé. Plusieurs congrégations ethno-religieuses sponsorisent des écoles dans lesquelles la langue d'héritage est enseignée, employée et légitimée (Fishman 1997), tout comme Saint-George et Santa Cruz, par exemples. Ces services et ressources séculaires, même s'ils sont parfois offerts par d'autres organismes, répondent souvent mieux aux besoins de certaines communautés immigrées lorsqu'ils sont affiliés aux paroisses que ces communautés ont fondées (Hirschman 2004). Certains participants caractérisent ces cours ou écoles comme des endroits où l'on rentre et tout est en langue d'héritage. Ceci est le propre d'une situation diglossique d'après Eckert (2018) : chaque lieu, contexte ou « speech event » correspond à un domaine linguistique en particulier (Hymes 1972). Nos données récoltées reflètent bien qu'à part dans UPC, la langue d'héritage est généralement plus parlée en contexte formel (liturgique ou scolaire), qu'en contexte informel et social, bien que la césure ne soit pas si nette puisqu'il y a beaucoup de code-switching dans un même « speech event », tous contextes confondus.

#### 5.2.2.3.

#### **Différents degrés de socialisation en et à la langue d'héritage**

Si nous nous attardons à comparer la socialisation dans les différentes églises, nous remarquons qu'à la Difesa, la socialisation à l'italien est quasiment limitée au contexte religieux pour certains enfants. Dans le cas de cette église, et de Saint-George, la langue d'héritage est, certes, socialisée, mais dans un contexte restreint et des événements parole qui impliquent rarement les enfants et les jeunes. Cela peut s'expliquer par le fait qu'ils soient moins nombreux que dans les autres églises, un élément qui entrerait en corrélation avec le fait qu'il s'agit, pour la plupart d'entre eux, d'immigrants de la 3<sup>ème</sup>, voire de la 4<sup>ème</sup> génération. La socialisation linguistique des plus jeunes dans l'église italienne étudiée par Woods à Melbourne semble similaire à celle que nous avons observée. Le prêtre interrogé par la chercheuse considère d'ailleurs qu'il s'agit d'une situation typique des églises catholiques italiennes actuelles (Woods 2004 : 56-57). Dans notre recherche, l'église latino-américaine est, quant à elle, celle où la socialisation à la langue d'héritage est la plus évidente. Les jeunes et les enfants y sont plus enclins à parler couramment espagnol et à socialiser dans cette langue (en plus du français), que dans les autres églises. Pourtant, la gêne qu'ils peuvent éprouver lorsqu'ils sont amenés à parler leur langue d'héritage a été notamment relevée dans l'église latino-américaine. Étant davantage habitués à parler en français (ou en anglais) avec leurs pairs, ils ne

sont pas forcément à l'aise de parler en langue d'héritage en public, devant les autres enfants ou lorsqu'on le leur impose. Cette gêne peut aussi se comprendre par le fait que la langue d'héritage est souvent indexicalisée au foyer, à la sphère privée (Polinsky & Kagan 2007); or, au sein des institutions de notre étude, elle est parfois indexicalisée à des espaces sociaux et publics, ce qui peut créer une certaine « disjoncture », puisque l'usage habituel de la langue d'héritage exclusivement ancré dans la sphère privée, se voit comme rompu. En fait, ce rapport public/privé semble s'inverser dans certains cas, puisqu'il apparaît que des enfants (à la Difesa ou UPC, par exemple) soient davantage socialisés à leur langue d'héritage dans leur église (publique) que dans leur famille (privée).

Par ailleurs, l'église philippine est l'église où le décalage linguistique entre la 1<sup>ère</sup> et la 2<sup>ème</sup> génération d'immigrants est le plus saillant. Dans les trois autres, certains adultes ne parlent même pas leur langue d'héritage entre eux (bien que ceci soit plus rare dans l'église portugaise). Dans les cinq églises, la socialisation à et à travers la langue d'héritage est donc partielle, bien qu'à différentes échelles les unes des autres. Or, s'il n'y avait aucune activité à vocation sociale et culturelle, le rapport aux langues d'héritage dans ces églises serait strictement religieux et elles deviendraient peut-être, à terme, des langues uniquement pratiquées lors de la liturgie (au sein du contexte d'immigration à l'étude, évidemment).

### **5.2.3. La place des langues majoritaires en contexte profane et social**

#### **5.2.3.1. Dans l'apprentissage religieux<sup>54</sup>**

Nous l'avons déjà explicité : la place des langues majoritaires n'est pas négligeable dans ces cinq églises, tout particulièrement chez les générations les plus jeunes. Si nous revenons sur l'idée qu'il existe des domaines linguistiques distincts, contrairement à la foi qui est plutôt indexicalisée par la langue d'héritage quelle que soit la génération (sauf à UPC), le rapport indexical entre la langue d'héritage et l'apprentissage (ou scolarité) est beaucoup moins évident, les jeunes étant majoritairement scolarisés en français. Les églises ont donc de plus en plus de difficulté à assurer

---

<sup>54</sup> Nous aurions pu insérer cette sous-partie dans la section dédiée au contexte sacré, mais considérons que les langues parlées durant les cours de catéchèse reflètent la socialisation générale des enfants et des jeunes à leur langue d'héritage, pas seulement leur socialisation religieuse; d'ailleurs, les différences linguistiques entre ces contextes sera souligné ici.

des cours de catéchèse en langue d'héritage. Bien que les cours de catéchèse jouent justement un rôle central dans la transmission de la foi, l'accent est mis sur la compréhension, quitte à ce qu'il y ait un contraste entre la pratique de cette croyance (la messe en langue d'héritage) et l'apprentissage de ses principes (en langue majoritaire). Dans notre étude, il y a deux églises où la catéchèse est encore donnée en langue d'héritage : Santa Cruz et Guadalupe. Cela semble concorder avec le nombre d'élèves, bien plus important dans ces deux églises, que dans les autres. Or, nos observations reflètent tout de même un certain manque de fluidité lors de ces cours : alors que les professeurs leur enseignent la religion chrétienne en langue d'héritage, les enfants parlent systématiquement français (ou parfois anglais) entre eux.

#### 5.2.3.2. **Contrastes entre les différentes générations d'immigrants**

Le contraste que nous venons de mentionner s'est particulièrement généralisé dans la communauté portugaise de Santa Cruz, puisque les adultes parlent de moins en moins portugais aux jeunes et aux enfants, ce qui limite leur socialisation à la langue d'héritage aux domaines religieux (messe et catéchèse) et scolaires (partiellement, avec les cours de portugais), bien que la socialisation familiale au portugais ne soit pas totalement révolue, grâce aux grands-parents, les figures de la transmission. Au sujet des contrastes linguistiques entre différentes générations d'immigrants, ces derniers sont exacerbés à UPC, puisque les jeunes d'origine philippine nés ici (tous immigrants de 2ème génération) parlent couramment français et anglais, mais peu tagalog, tandis que les jeunes (et moins jeunes) nés aux Philippines ne parlent généralement pas français, parlent anglais avec un peu de difficulté et sont plus à l'aise en tagalog. Dans cette église, tout comme dans les autres, les parents évoquent une transmission linguistique inversée : leurs enfants ont tendance à les socialiser au français. Ce phénomène intéressant, où les enfants jouent le rôle de catalyseurs de l'intégration linguistique de leurs parents (le plus souvent lorsqu'ils sont immigrants de 1ère génération) a été mentionné dans l'étude de Woods (2004) et celle de Gogonas (2009).

Un autre décalage a été soulevé lors de notre collecte de données, entre les immigrants plus anciens, qui n'avaient souvent aucune connaissance en français, ni en anglais lors de leur arrivée à Montréal (c'est le cas pour la plupart des italiens, grecs et portugais des premières vagues d'immigration) et les immigrants plus récents, qui détenaient déjà au moins des bases dans l'une, voire les deux langues, avant de s'installer ici. En effet, pour les communautés concernées, il est question de flux d'immigration à l'ère de la globalisation, la présence de l'anglais étant assurément plus accrue dans

le pays d'origine aujourd'hui, qu'il y a quelques décennies, mais aussi d'une immigration généralement plus élitiste, impliquant des individus plus scolarisés, plus diplômés (bien que cela soit moins le cas pour certains immigrants latino-américains actuels). Nous pourrions qualifier ce type d'immigration comme une immigration « style de vie » ou lifestyle migration, à l'instar de Benson & O'Reilly (2009). Ce contraste entre les anciens et les nouveaux immigrants peut expliquer l'importance, pour les premiers, d'établir des institutions en langue d'héritage, et le fait que l'emploi de celle-ci diminue progressivement dans le temps, les seconds parlant déjà au moins une des langues dominantes. D'un autre côté, si ces immigrants récents décident de s'ancrer dans des institutions de langue d'héritage malgré leurs compétences plurilinguistiques, cela montre que la langue continue d'avoir certaines valeurs indexicales et qu'elle joue un rôle crucial dans l'identification des nouveaux arrivants à leur nouvel environnement de vie. Par ailleurs, cela met en évidence que les institutions en question sont loin d'être désuètes.

Puisque nous avons commencé à nous pencher sur les facteurs de socialisation linguistique qui sortent du cadre des églises, poursuivons ce cheminement de pensée et tournons-nous vers l'analyse des facteurs favorables et moins favorables au maintien des langues d'héritage en contexte d'immigration. En effet, dans une recherche sur les langues d'héritage, il est impératif de prendre en compte les différents contextes sociaux dans lesquels les locuteurs interagissent (Brown & Bousquette 2018), le « everyday life » reflétant comment les nouvelles générations sont socialisées à leur langue d'héritage (Garrett & Baquedano-López 2002 : 344). Évidemment, l'église ne représente qu'une des institutions de socialisation potentielle à la langue d'héritage; or, elle semble tout de même avoir un impact important sur l'aboutissement de cette socialisation.

#### **5.2.4. Le maintien linguistique en contexte global : facteurs favorables et moins favorables**

Contrairement aux perceptions souvent répandues au sein des communautés immigrantes, selon lesquelles les nouvelles générations nées dans la communauté majoritaire sont forcément indexicalisées à la langue majoritaire et non à la langue d'héritage (comme nous l'avons mentionné en 1.2.4.); d'un point de vue extérieur, les immigrants et leurs descendants sont souvent vus comme des représentants de leur communauté d'origine, et donc, par extension, comme des locuteurs compétents de la langue standard de cette communauté (Silverstein 2015 : 13) (qui peut correspondre à leur langue d'héritage, mais pas nécessairement). Évidemment, encore une fois,

cette perception inverse est aussi le fruit des idéologies nationalistes. Or, la situation est bien plus complexe, comme nous avons tenté de le démontrer dans notre premier chapitre. Pour ce qui est du maintien linguistique (à travers la transmission linguistique), il dépend de nombreux facteurs; certains d'entre eux contribuent à le faciliter, d'autres ont plutôt l'effet inverse. La transmission de la langue d'héritage apparaît comme un phénomène auquel les personnes concernées réfléchissent consciemment. Lorsque l'on a demandé à nos répondants sur le terrain s'ils valorisaient ou non cette transmission linguistique, leur réponse était toujours positive. Chez les locuteurs impliqués par la question, il semblerait que, d'une part, leur compétence en langue d'héritage, d'autre part, leur « habileté » à transmettre cette compétence aux générations suivantes, soient toutes deux synonymes de fierté (Brown & Carpenter 2018).

#### 5.2.4.1. **Facteurs favorables au maintien linguistique**

Nous avons déjà évoqué plusieurs facteurs pouvant contribuer au maintien de la langue d'héritage, mais ceci n'a pas été fait de manière exhaustive. Nous proposons d'en faire la synthèse, en nous basant en priorité sur notre collecte de données, tout en nous appuyant – quand cela nous paraît pertinent – sur nos références bibliographiques, qui peuvent s'avérer complémentaires. Les voyages réguliers dans le pays d'origine (Le Gall & Meintel : 2015), la préservation de liens avec des personnes de ce pays (amis, famille) (Bloch & Hirsch : 2017), la présence de nouveaux arrivants locuteurs de la langue d'héritage dans son réseau local (Woods 2004 : 21, Fishman 1991 : 216,<sup>55</sup>), le fait de vivre dans un quartier habité par des locuteurs de cette langue; tout cela a été mentionné par des participants à notre recherche lorsqu'ils discutaient de ce qu'ils percevaient comme étant des éléments propices au maintien de leur langue d'héritage à Montréal, dans leur communauté. En effet, la préservation de liens transnationaux, comme les visites dans le pays d'origine, a pour effet une mise en valeur de la langue d'héritage au sein de la société-hôte face aux dynamiques linguistiques de majorité-minorité. Par ailleurs, certains ont mis de l'avant l'aspect lucratif et globalement bénéfique de parler une seconde, voire une troisième langue (Dubois, LeBlanc, Beaudin 2006 : 29). Le stigma associé aux langues considérées comme « minoritaires »

---

<sup>55</sup> Sur ce point-ci, Fishman prend justement l'exemple des hispanophones à Montréal, et cela est tout à fait conforme à notre propre recherche, compte tenu du nombre important de nouveaux immigrants latino-américains monolingues dans Guadalupe, socialisant les jeunes générations à l'espagnol.

dans un certain contexte et l'idéologie nationaliste selon laquelle le monolinguisme est la norme, semblent de plus en plus remis en question à l'heure actuelle.

D'autres facteurs favorables au maintien linguistique, que nous avons repérés dans nos lectures, peuvent s'ajouter à ceux cités par nos répondants : la distance émotionnelle du pays d'origine (le sentiment de nostalgie ou de manque) (Dorian 2014 : 218) et la récence d'immigration de la communauté<sup>56</sup> (Hofman 1966). Pour ce qui est spécifiquement du contexte montréalais, Anctil, historien québécois, fait également mention de la récence d'immigration pour expliquer le « rythme lent » du transfert linguistique vers le français ou l'anglais.

À première vue, ces facteurs n'ont pas de lien direct avec la socialisation des individus interrogés dans leur église; or, au sein de celle-ci, les fidèles peuvent contribuer à l'ouverture d'espaces favorables à l'émergence et l'entretien de ces facteurs, en accueillant de nouveaux immigrants locuteurs de la langue d'héritage, entre autres, ou encore, en faisant la promotion de voyages dans le pays d'origine. Par exemple, sur les semainiers paroissiaux de la Difesa, Guadalupe et Santa Cruz sont affichés des publicités pour des établissements tenus par des membres de la communauté, dont des annonces pour des agences de voyages à destination d'un des pays d'origine. Toutes sortes de « stratégies » pour transmettre des « traits identitaires et culturels » d'héritage peuvent être mises en place par et pour une communauté immigrante, ou même un seul immigrant et sa famille (Le Gall & Meintel 2015).

Or, en dehors de l'église ethnique, il est parfois difficile, justement, de trouver des contextes ou des occasions propices à la socialisation en et à la langue d'héritage. Plusieurs répondants ont d'ailleurs fait un lien entre la désocialisation à l'église communautaire (pour des raisons d'éloignement, ou autres) et la désocialisation à la langue d'héritage.

#### 5.2.4.2. **Facteurs moins favorables au maintien linguistique**

Nous procéderons de la même façon que précédemment pour les facteurs moins favorables (voire, résolument nuisibles) à la socialisation, la transmission et le maintien de la langue d'héritage en contexte migratoire. Les participants de notre étude ont évoqué, tour à tour, les éléments suivants : l'insertion dans de multiples réseaux non liés à la communauté et la langue d'héritage, l'envie

---

<sup>56</sup> Cela s'applique tout particulièrement, dans notre étude, aux latino-américains de Guadalupe, puisque les Philippins de UPC, malgré leur immigration récente, ont moins tendance, comme nous l'avons vu, à transmettre leur langue d'héritage.

d'émancipation des enfants nés ici, l'éloignement géographique d'un lieu-clé de socialisation linguistique (telle que l'église), la diminution progressive du nombre de lieux de socialisation à la langue d'héritage, la valeur « pragmatique » faible de la langue en question, le fait qu'il y ait déjà deux langues d'apprentissage à Montréal (et donc, l'idée que l'apprentissage d'une troisième langue est trop demandant pour les enfants<sup>57</sup>, et enfin, les mariages mixtes. À propos des alliances entre individus n'ayant pas la même langue d'héritage, d'après notre revue de la littérature, tantôt elles sont vues comme n'étant pas un facteur propice à la transmission linguistique (Clyne & Kipp 2006, Dzialtuvaite 2006, Woods 2004, Fishman 1997, Parvez Wakil & Siddique & Wakil 1981), tantôt elles le sont (Le Gall & Meintel 2015). Cette dichotomie a été remarquée lors de notre terrain : certains répondants considéraient que c'était un atout pour la transmission, d'autres, non.

Par ailleurs, pour ce qui est de la valeur utilitaire de la langue (dans un contexte donné, national, voire parfois local), selon Dorian, cet aspect idéologique dépend de la pratique-même de la langue, donc des locuteurs qui l'emploient. Autrement dit, si ces derniers sont entourés d'individus avec qui échanger dans leur langue d'héritage, alors ils auront tendance à percevoir leur langue comme ayant une forte valeur pragmatique (le contraire s'applique également). Dans tous les cas, lorsque les contextes de socialisation et de transmission de la langue sont limités à un réseau social précis telle que la famille, le maintien linguistique a très peu de chance de durer (Gumperz 1989). La socialisation à la langue d'héritage doit devenir une sorte de routine (Garrett & Baquedano-López 2002: 343-344), non pas un processus occasionnel; la langue doit intégrer une partie importante de la vie sociale des individus concernés pour être réellement maintenue sur le long terme.

#### 5.2.4.3. **Quelques conclusions à tirer quant au maintien linguistique en contexte migratoire**

Il est certain que la transmission linguistique demande beaucoup d'efforts de la part des parents (Bloch & Hirsch 2017), étant donné que leurs enfants ont tendance à leur répondre en langue majoritaire puisque leur socialisation principale se déroule dans cette langue. Souvent, « the hegemony of the host language wins over the best intentions of parents and relatives » (Gogonas 2009 : 107). La multiplication des occasions de socialisation à la langue d'héritage semble alors la

---

<sup>57</sup> Cela peut sembler contradictoire par rapport au renversement de l'idéologie liée au monolinguisme, évoqué plus haut, mais n'oublions pas que les idéologies très ancrées, telles que les idéologies nationalistes, prennent beaucoup de temps à disparaître.

seule solution viable, « the opportunities for the children to hear and speak the language outside the family circle seems to reinforce its use by the parents at home. » (Le Gall & Meintel 2015 : 122). Or, en général, pour les locuteurs d'une langue d'héritage (peu importe le contexte), la tentation de socialiser en langue majoritaire est plus grande avec l'arrivée des jeunes générations pour qui il s'agit de leur première langue (Han 2013). L'occasion de socialiser et d'être socialisés en langue d'héritage n'est donc pas toujours saisie. De surcroît, comme nous l'avons déjà mentionné, dans une communauté d'immigrants, les natifs prennent souvent pour acquis que les nouvelles générations ne parlent pas la langue d'héritage, ce qui engendre un cercle vicieux.

Idéalement, la socialisation linguistique opère non seulement dans des cadres informels, (où l'apprentissage de la langue se fait dans le but de communiquer, sans forcément qu'il soit le seul objectif de cette socialisation), mais aussi plus formels ou institutionnels (Han 2013, He 2011). En effet, lorsque la langue d'héritage a été acquise sans instruction formelle, les locuteurs concernés ont souvent moins de compétences littéraires dans la langue en question (Brown & Bousquette 2018). D'après nos données, c'est souvent le cas des générations nées ici, qui évoquent elles-mêmes leur manque d'aptitude dans leur langue d'héritage à l'écrit.

D'un autre côté, lorsque la langue est seulement ancrée dans un apprentissage formel, la transmission semble moins efficace parce que les enfants finissent par associer la langue à la contrainte (Bloch & Hirsch 2017, Dorian 2014). En effet, dans le cadre scolaire, ils « performant » la langue en vue de reproduire des pratiques linguistiques (Meek 2010 : 25), plutôt que de l'utiliser réellement pour partager un contenu et interagir avec leurs pairs. Ceci constitue certaines limites liées à l'apprentissage linguistique réservé au contexte pédagogique. Pour finir, bien qu'une grande majorité d'immigrants et leurs générations successives perçoivent la transmission de leurs langues d'héritage comme un processus fondamental, le discours et la mise en pratique demeurent très contrastés (Bloch & Hirsch 2017 : 2455).



## **5.3. Socialisation culturelle, ethnique et identitaire et maintien linguistique**

### **5.3.1. Traits culturels et ethniques véhiculant des idéologies et un sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée »**

#### **5.3.1.1. Socialisation à des traits culturels et ethniques « d'origine »**

Dans un troisième temps, nous avons remarqué que les églises de notre terrain ethnographique socialisent leurs fidèles à la culture d'héritage de la communauté immigrante fondatrice, de façon volontaire, mais aussi parfois involontaire. Il est courant que les traits religieux tendent à préserver des traits culturels et ethniques (Brown & Carpenter 2018). Les cérémonies religieuses, célébrées dans les églises catholiques de notre étude en l'honneur de tel ou tel saint, s'apparentent souvent à des fêtes socio-culturelles. En effet, « Catholic ethnics pay special attention to saint's day, celebrating saints affiliated with their ethnic group, or attend ethnic festivals which take place in the area of first settlement, or in ethnic churches. » (Gans 1979 : 10) Ainsi, des traits culturels nationaux<sup>58</sup>, mais aussi régionaux, reliés aux pays d'origine de la communauté, sont mis de l'avant et performés. Par ailleurs, selon nos répondants, leur église « véhicule » des traits culturels contribuant à recréer une « ambiance », à priori, très similaire à ce que les 1<sup>ères</sup> générations d'immigrants ont connu dans leur pays de naissance. Ces traits culturels consistent, par exemple, en des façons de « typiques » de socialiser, des musiques et des danses, des spécialités culinaires; finalement, tout ce qui compose les expériences et les habitudes de la communauté est attribué à la « culture d'origine ».

#### **5.3.1.2. Socialisation et sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée »**

Le sentiment d'unité et d'homogénéité qui rejoint les membres de la communauté, notamment à travers à cette perception d'une culture intrinsèquement commune, ne se retrouve pas forcément dans le territoire d'origine; l'exemple des latino-américains est le plus illustratif, puisque tous nos répondants latino-américains ont affirmé qu'ils ne se revendiquaient comme tels, comme un type

---

<sup>58</sup> Nous évoquerons plus bas l'exception des latino-américains.

de « imagined community » (Anderson 1991), finalement, qu'en dehors de l'Amérique latine. Le partage d'expériences communes, les points de convergence entre les personnes affiliées à la même église communautaire et assistant aux mêmes événements sociaux et/ou culturels créent un sentiment d'appartenance fort qui justifie l'existence-même de la communauté (Morgan 2014). À UPC, bien qu'il n'y ait pas, à proprement dit, d'événements culturels organisés, les réunions communautaires, le partage de plats philippins (et autres) et la manifestation de « traits culturels » lors des services religieux ou des moments de socialisation entre les fidèles, sont autant d'éléments qui contribuent de la même façon à ce sentiment d'appartenance. Pour ce qui est de Saint-George, en plus des moments de socialisation qui y sont organisés et où des mets grecs sont partagés, les fidèles se retrouvent souvent en dehors des lieux, lors d'événements culturels organisés par la communauté grecque élargie (constituée de différents types d'associations), ce qui participe aussi au sentiment d'appartenance à la communauté, dont l'église représente un des points de convergence principaux. De plus, les festivités, l'aspect très « vivant » de ces églises en comparaison avec la plupart des institutions religieuses de la société majoritaire (québécoise) (Mossière 2012), contribuent aussi à l'identification des fidèles à la communauté et par extension, à sa culture, son ethnicité de rattachement, toutes deux perçues comme identiques à celles d'héritage.

### 5.3.1.3. **Idéologies culturelles et ethniques : la langue d'héritage, l'« innéité » et la réification**

D'autre part, nos répondants font souvent référence à leurs « racines », à l'innéité de leurs origines. Pour faire le pont avec l'aspect linguistique de la socialisation culturelle, et au sujet de cette « innéité », rappelons qu'un des « myths that generate race-conscious linguistic nationalism » analysés par Bonfiglio est spécifiquement la soi-disant « innateness » (Bonfiglio 2007 : 620) liée à la langue nationale, faisant croire qu'il s'agit d'un don naturellement hérité. Les préjugés raciaux liés à la culture et la langue, que l'on retrouve au niveau national, sont reproduits à l'échelle d'une communauté et ce, même en contexte migratoire. Ce qui semble certain, c'est que la socialisation à des idéologies culturelles et ethniques communes contribue au maintien de la langue d'héritage commune (Wenger 2000), étant donné que langue et culture sont conçues comme indissociables (Morgan 2014), et que la langue est le symbole le plus évident de l'appartenance ethnique (Khanna 2011, Fishman 1989). Les discours tenus par les participants de notre recherche confirment cette

conception de la relation intrinsèque entre langue et culture; pensons au lien qui a été fait entre l'italien, l'histoire et la littérature italienne, ou à celui, plus abstrait, entre le portugais et la joie. La langue, en tant que capital culturel (Bourdieu & Passeron 1970), incarne et véhicule une idéologie culturelle qui justifierait, à elle seule, sa transmission et son maintien. Ceci participe aussi à la réification de la langue et de la culture. Le fait d'être compétent dans sa langue d'héritage prouverait à lui seul une connaissance de ses origines, sa culture, son histoire, etc. En effet, une langue, une communauté de parole, reflètent des normes culturelles (Morgan 2014). Dans leur étude sur une communauté d'immigrants mexicains située à San Francisco, Pease-Alvarez et Vasquez remarquent que la transmission de la langue d'héritage est considérée comme la transmission de tout un domaine de la vie incluant les croyances, valeurs et coutumes de la communauté en question (Pease-Alvarez & Vasquez 1994: 82). Ce lien entre compétence linguistique, incorporation de valeurs, et application de coutumes est souligné par un certain nombre de chercheurs (He 2011: 593, Garrett & Baquedano-López 2002: 342, Min 1992: 1384). Une implication et une gestion au niveau des institutions locales, l'entretien d'un réseau tel que celui généré par les églises de notre terrain, à travers l'organisation d'événements culturels, sociaux et liturgiques, sont des éléments nécessaires dans le processus de renversement du transfert linguistique d'une langue d'héritage (ou autrement dit, de son maintien linguistique) (Fishman 1991 : 66), bien que cela contribue aussi à la réifier, à la figer. Tout ça soutient l'émergence d'une identité propre à la communauté (Wenger 2000 : 231), une identité que l'on associera inmanquablement à la langue d'héritage en question (Fishman 1991).

### **5.3.2. L'autorité des natifs sur la langue d'héritage « standard » et l'exclusion des non-natifs**

#### **5.3.2.1. Langue d'héritage « standard » et autorité des natifs : la « récursivité fractale » de l'idéologie nationaliste**

Comme nous l'avons vu, les idéologies au niveau communautaire s'apparentent à celles qui sont présentes à l'échelle nationale, dans le sens où une communauté, quelle qu'en soit l'échelle (minoritaire ou majoritaire dans un contexte donné), met en place un processus de socialisation linguistique qui produit nécessairement des idéologies (Garrett & Baquedano-López 2002 : 355), dont l'édification de la langue « standard » comme le symbole de l'unité et de l'identité propre à

la communauté en question (Eckert 2018). L'image de la communauté immigrante est calquée sur celle de l'état-nation d'origine. Nous revenons ici vers le concept de « récursivité fractale », faite dans notre premier chapitre : le pattern du « standard » linguistique homogénéisant existe non seulement dans la communauté majoritaire, il est également présent dans les communautés allophones. D'un côté, il y a les locuteurs « légitimes »; de l'autre, il y a les « marginaux », qui ne parlent pas le standard et ne sont, par conséquent, pas toujours reconnus comme des locuteurs. Selon nos participants, pour que les jeunes puissent « légitimement » revendiquer leur identité nationale d'héritage, il faut qu'ils parlent la langue d'héritage idéologiquement rattachée à cette identité (Brown & Carpenter 2018, Bloch & Hirsch 2017), c'est-à-dire le standard. Le prêtre de la Difesa, par exemple, a souligné le fait que « l'accent » des jeunes de la communauté, lorsqu'ils « essayaient de parler italien », était incorrect. Une autre répondante de l'église italienne a signalé que les jeunes ne parlaient « pas bien italien ». Ainsi, les jeunes, pour la plupart non-natifs de la communauté d'origine, incarneraient ces « marginaux ».

D'autre part, cette promotion d'une sorte de pureté linguistique provoque souvent, chez les jeunes descendants d'immigrants, un rejet de leur langue d'héritage, parce qu'ils la conçoivent comme étant trop réglementée (Garrett 2003: 65). Pensons à une des élèves des cours de catéchèse à Santa Cruz, qui a qualifié le portugais comme étant une langue « trop difficile » par rapport au français et à l'anglais. Cette catégorisation pourrait provenir du fait qu'elle associe sa langue d'héritage à un apprentissage strict, dans lequel elle ne cesse de se faire corriger pour se conformer au standard. En effet, la mesure d'une compétence linguistique est bien souvent prise pour acquis et perçue comme une norme (Avineri & Kroskrity 2014) : le natif est vu comme celui qui détient toute l'autorité sur sa langue, ainsi réifiée comme étant son appartenance (Bonfiglio 2007). Cette idéologie fait partie de l'essence-même du processus de standardisation de la langue (Eckert 2018), et de la reproduction de ce processus à travers le temps et l'espace, c'est-à-dire à l'extérieur du « foyer d'origine » de la langue, en contexte d'immigration.

### **5.3.2.2. Oscillation des non-natifs entre identification et sentiment d'aliénation à la langue et la communauté d'héritage**

La langue est au cœur de la question identitaire (Smakman & Heinrich 2017 : 2449), « language appears as an anchor to social identity and as a sign of belonging to a group » (Le Gall & Meintel 2015 : 123), c'est pourquoi le fait de ne pas parler la langue d'héritage « correctement » est vécu,

par les générations descendantes d'immigrants, comme une distanciation de la communauté de leurs parents, de laquelle ils se sentent aliénés (Bloch & Hirsch 2017 : 2456). Puisque, comme nous venons de le voir, les natifs symbolisent la « compétence linguistique » et « le bon usage de la langue d'héritage », ils jouent un rôle crucial dans l'assignation d'une identité linguistique aux non-natifs de la communauté. Si les prêtres *code-switchent* vers l'anglais ou le français « dans le but que les « autres » comprennent » (les « autres » étant, bien souvent, les non-natifs), ou bien, si les adultes de la communauté présument que tous les enfants et jeunes ne parlent pas la langue d'héritage, les non-natifs finiront par intégrer cette identité qui leur est étiquetée. Nagel rappelle que la validation des compétences linguistiques des non-natifs de la part des natifs, est un des fondements de l'émergence, chez les non-natifs, d'un sentiment d'appartenance à la communauté d'héritage (Nagel 1994). Lors de notre collecte de données, ceci a été soulevé par quelques répondants qui insistaient sur le fait qu'il était absolument crucial d'inciter les enfants à parler leur langue d'héritage, afin qu'ils s'identifient à la communauté en étant fiers de leur héritage, de « leurs origines ».

Le sentiment d'aliénation de la communauté d'origine a été signalé à plusieurs reprises par certains immigrants de 2<sup>ème</sup> génération à UPC. En fait, selon leurs témoignages, ils ont l'air d'osciller entre la déconnexion et l'attachement à leur culture et leur langue d'héritage, selon le contexte. De façon générale, le rapport à la langue et l'identité d'héritage est ambigu dès la 2<sup>ème</sup> génération. Dans leur étude sur les congrégations ethno-religieuses à Houston, Ebaugh et Chafetz ont perçu le sentiment de honte et de rejet que certains enfants pouvaient avoir vis-à-vis de leur langue d'héritage. Ainsi, ils semblent vouloir se détacher d'une partie de leur héritage, qu'ils perçoivent comme un frein à leur plein épanouissement dans le milieu où ils grandissent (Ebaugh & Chafetz 2000: 441-442). En définitive, tantôt la langue peut unifier, tantôt elle peut fragmenter (Woods 2004: 159), mais en tant que véhicule de l'intériorité, elle demeure indispensable pour communiquer son identification à ou aliénation de la communauté de parole. « Language is both an object of focused attention, crucial to the way that people conceive of themselves as part of social collectivities, and one of the most important mediums through which these conceptions are communicated. » (Muehlmann 2014).

Malgré les prescriptions vis-à-vis du « bon usage » de la langue découlant des idéologies nationalistes ancrées au sein des communautés d'héritage, ces dernières ne se revendiquent pas comme étant monolingues, et ont conscience de la variété des langues et dialectes parlée par leurs

membres. D'ailleurs, cette diversité est bien souvent revendiquée, voire célébrée. Pour ce qui est des individus qui composent ces communautés, leurs identités et appartenances sont particulièrement complexes et fluctuantes en raison de cette diversité linguistique, mais aussi, plus généralement, du fait de la nature très hybride et changeante des apports culturels en contexte d'immigration.

### **5.3.3. Diversité linguistique, ethnique et culturelle « cachée »**

#### **5.3.3.1. L'ouverture à et l'accueil d'une diversité « cachée »**

Comme nous l'avons évoqué plus haut, les communautés de notre étude présentent plusieurs « disjonctures ». En effet, face à la diversité, elles cherchent un compromis entre la pratique de la langue d'héritage de la majorité de ses membres – aussi bien pour des questions d'attachement que pour des raisons plus pratiques – et l'emploi du français et/ou de l'anglais (voire, de langues minoritaires autres que la langue d'héritage), afin d'apparaître ouverte et intégrée. D'ailleurs, les locuteurs extérieurs à une communauté peuvent devenir acteurs de changements linguistiques cruciaux lorsqu'ils intègrent la communauté en question (Milroy 2002). L'ouverture aux « autres », est mise de l'avant par tous nos répondants. Certains d'entre eux insistent même sur la présence de tel ou tel membre originaire d'une autre communauté ethnique et linguistique, dans le but de montrer à quel point la communauté est ouverte à la diversité (le prêtre de Santa Cruz, d'origine polonaise, a été pris comme exemple par une répondante de l'église). Cette diversité est cependant « cachée », en quelques sortes, puisqu'encore aujourd'hui, une grande majorité des fidèles se reconnaissent comme étant d'une même origine ethnique et culturelle; ainsi, les personnes issues de cette « diversité » en question ne sont pas ou peu représentées. Par ailleurs, certaines d'entre elles parlent la langue d'héritage de la communauté. Dans tous les cas, elles y sont exposées, qu'elles la comprennent ou non, ne serait-ce que parce qu'elles fréquentent l'église en question. Notons que les participants de notre recherche ont démontré ce désir de mélanges interculturels (et donc, de diversité), aussi bien à travers l'importance qu'ils accordent à « l'intégration » (tel est le terme qu'ils emploient) de leur communauté à la communauté majoritaire, qu'à travers leur accueil d'individus issus de cette communauté majoritaire, ou d'autres communautés immigrantes. Finalement, tout comme une langue, le multilinguisme et le multiculturalisme correspondent à des capitaux symboliques (Le Gall & Meintel 2015) que les églises sont fières d'invoquer, bien qu'en pratique, ces capitaux sont peu représentés.

### 5.3.3.2.

#### **Une diversité à l'intérieur de la diversité : spécificités mais unité**

La diversité est le point de départ de toute communauté (Hymes 1972), et à l'intérieur de la diversité religieuse, culturelle, ethnique et linguistique, organisée en communautés distinctes, il y a une « diversity within diversity » (Smakman & Heinrich 2017 : 7). Il existe des particularités culturelles quant à la façon de célébrer la liturgie, par exemple. Pensons à la messe brésilienne, marquée par l'usage du portugais brésilien, un accompagnement musical différent de la messe portugaise, une organisation pastorale distincte, etc. Une « même » langue<sup>59</sup> fait converger des appartenances ethniques et des références culturelles variées. L'expression de ces spécificités permet aux minorités de s'ancrer tout en manifestant leur singularité. Si nous mentionnons une nouvelle fois le cas des latino-américains, « broad term to identify those individuals of Spanish-speaking background, heritage, or descent » (Metoyer-Duran 1993 : 21), cette « communauté imaginée » combine différents systèmes de valeurs et des sous-communautés de parole se distinguant les unes des autres par un certain nombre de particularismes dialectaux. Bien que ces derniers ne soient pas totalement occultés, les membres cherchent à former une unité harmonieuse avant de mettre de l'avant leurs différences. En fait, cela semble pouvoir s'appliquer à toute forme de communauté, tant et si bien qu'elle fonctionne ; autrement dit, que ses membres continuent de s'y identifier. L'expérience d'immigration – et ses institutions – a ceci de particulier qu'elle engendre la construction de « nouvelles » communautés, c'est-à-dire des communautés qui ne sont pas conçues de la même façon dans les communautés d'origine de ses membres, et dans lesquelles ces derniers revendiquent une même identité ethnique (Nagel 1994 : 157), culturelle, religieuse et/ou linguistique souvent réifiée.

### 5.3.4. « Communautés de pratique » et individualisation du processus identificateur

Les membres des institutions religieuses ouvrent des espaces propices au développement d'une « communauté de pratique » (Wenger 1998), apprenant alors à construire une identité et à partager des expériences communes à travers la négociation de « façons de faire » rattachées, notamment mais pas exclusivement, à leur langue d'héritage. Ces « façons de faire », qui caractérisent leur communauté de pratique, sont multiples et se renouvellent continuellement, à l'image de la fluidité

---

<sup>59</sup> Bien que le portugais et le portugais brésilien puissent légitimement être considérés comme deux langues distinctes.

des identités et de la diversité des expériences individuelles (Eckert & Wenger 2005). Chaque membre contribue alors, individuellement, au processus de construction identitaire et linguistique perpétuelle de leur communauté. Ainsi, puisque ce sont les individus qui forment la communauté, et non l'inverse, ils la définissent sans être forcément définis par elle.

Même si les membres s'engagent dans des expériences communes tels que la pratique de la liturgie, le partage de repas, la participation à une procession ou à tout type d'événements socio-culturels, différentes trajectoires et positions individuelles sont adoptées au sein de la même communauté de pratique, et évoluent dans le temps et l'espace. Linguistiquement, cela se traduit par le fait que chacun saisit ses propres opportunités face aux variétés linguistiques disponibles au sein de cette communauté, dont la langue d'héritage (Han 2013: 125). Dans les communautés que nous avons étudiées, il ressort que les individus s'identifient, entre autres, à différents traits culturels qu'ils perçoivent comme ayant un rapport indexical avec la langue d'héritage, bien que, d'un individu à un autre, ce rapport indexical puisse varier et changer. En outre, ces processus individuels d'identification dépendent amplement des expériences de socialisation linguistique vécues par chacun (Gallissot 1987). Ces identifications individuelles, qui sont, comme nous l'avons vu, à la base-même de l'engagement de chacun au sein de la communauté de pratique, reflètent un certain maintien de la langue d'héritage, puisque l'identification en question est le fruit de « façons de faire » rattachant notamment la langue d'héritage à des pratiques variées (culturelles, sociales et culturelles).





Figure 7 – Discours lors de la fête en l'honneur de la Madonna de la Difesa à La Difesa

## Conclusion

« *Check ton voisin* », avait répété le curé, d'un air jovial, lors des *Vigilias Pascuales* de l'année 2019, célébrées à la Mission Guadalupe de Montréal. À travers l'emploi de cette expression s'insérant dans un procédé de « code-switching », caractérisé par un discours principalement tenu en langue d'héritage (espagnol) combiné à des locutions en français québécois, ce natif latino-américain, porte-parole de la communauté, indexicalise la pluralité identitaire de cette dernière (Morgan 2010). Nous postulons qu'au sein de cette « communauté de pratique », tout comme dans les quatre autres de notre recherche, les rattachements de la langue d'héritage sont ouverts, multiples, et changeants, tout en étant associés à l'emploi d'autres langues. Ainsi, la diversité des rapports indexicaux établis par les membres-locuteurs de ces communautés entre la langue d'héritage et leurs pratiques liturgiques, sociales et culturelles variées, est le fondement-même du processus de maintien linguistique et identitaire. En l'occurrence, ces communautés de pratique sont matérialisées par des institutions religieuses, au sein desquels les individus contribuent à générer des espaces de convergence entre ces différentes relations indexicales, espaces qui s'avèrent alors essentiels à la vitalité de la langue d'héritage. Nous pouvons donc conclure, dans le cadre de notre recherche sur le transfert linguistique en contexte migratoire, que les institutions religieuses fondées par des communautés immigrantes allophones jouent un rôle-clé dans le processus de maintien de la langue d'héritage, puisque les fidèles y produisent des espaces d'usage, notamment mais pas exclusivement, de cette langue. En comparaison, les cours de langues allophones peuvent créer une relation ambivalente entre les apprenants (souvent des enfants descendants directement de la 1<sup>re</sup> génération d'immigrants) et leur langue d'héritage. Dû au fait que la langue et la compétence linguistique y sont les points focaux, la relation entre langue et identité s'avère rigide, fixe et préétablie, et donc plus susceptible d'être rejetée.

Ce qui suit vise à résumer comment la conclusion que nous venons d'émettre s'articule à travers les différentes pratiques des membres de ces communautés, au vu des déductions que nous avons faites dans ce travail et en lien avec la question de départ, c'est-à-dire : Comment le maintien ou le transfert des langues d'héritage de communautés immigrantes se manifeste-il au sein des églises chrétiennes qu'elles ont fondées ? Par la suite, nous émettrons notre hypothèse quant à l'avenir de ces communautés vis-à-vis de leur langue d'héritage, avant de présenter les retombées potentielles de cette recherche, ainsi que ses principales limites.

Tout d'abord, dans ces cinq églises, le rituel religieux est rattaché, notamment mais pas exclusivement, à la variété ou le registre sacré de langue d'héritage de la communauté immigrante fondatrice. La langue d'héritage affecte donc la liturgie, et réciproquement, les idéologies religieuses influencent l'usage de la langue (Baquedano-López & Mangual Figueroa 2011). La réciprocité entre le médium et le message se manifeste sous la forme d'une relation indexicale entre le rituel religieux et la langue d'héritage dans les cinq églises, bien que le degré d'indexicalité varie d'une église à l'autre, autrement dit, d'une idéologie religieuse et d'une communauté immigrante à l'autre.

Le code-switching (et les traductions) – d'une variété ou un registre sacré de la langue d'héritage et sa variété ou son registre « courant », mais aussi à l'anglais, le français, ou une autre langue – a également une fonction indexicale dans ces églises, puisqu'il peut servir à indiquer le passage de l'invocation du divin ou des prières au discours adressé aux fidèles (sermons, annonces). Parallèlement, lorsqu'il implique une des langues dominantes, il reflète une « disjoncture » (Meek 2010) entre, d'une part, l'attachement de l'église à l'héritage de la communauté, et d'autre part, le désir d'avoir l'air accueillant envers tous, mais aussi intégré à la société québécoise. Ainsi, l'interpellation des fidèles en langue d'héritage indexicalise cette affection pour les origines, tandis que l'interpellation en langues majoritaires indexicalise cette volonté à la fois d'ouverture et d'intégration. En fait, il est question d'une disjoncture entre deux idéologies fondamentales pour les églises chrétiennes : l'idéologie relative à l'innéité du rapport entre la foi et la langue, et l'idéologie d'ouverture, d'évangélisme et d'ancrage local. Cette disjoncture transparaît plus ou moins selon l'idéologie religieuse de l'église.

Par ailleurs, l'indexicalité entre la langue d'héritage et l'expression de la foi a tendance à diminuer à partir de la deuxième génération d'immigrants. En effet, les natifs de la communauté d'origine apparaissent comme les figures du conservatisme linguistique au sein de ces lieux de culte : ce sont eux qu'il faut accommoder linguistiquement, et qui exacerbent donc cette relation indexicale. Or, la deuxième génération et les suivantes n'ont pas besoin d'être accommodés de cette façon, en sachant qu'ils grandissent dans le milieu majoritaire, francophone et anglophone. De manière générale, les décalages idéologiques entre les différentes générations au sein des familles allophones, sont caractéristiques du processus de transfert linguistique. L'institution religieuse, en tant que lieu de sociabilité, a tendance à mettre en lumière cette discordance, puisqu'il s'agit d'un lieu public, contrairement à la famille.

Ensuite, au sein des institutions religieuses de notre étude, les fidèles génèrent des espaces dans lesquels le rapport social à la langue d'héritage peut se développer; autrement dit, cette dernière acquiert une valeur indexicale ancrée dans l'aspect social de la communauté. Nous avons démontré que les institutions religieuses cherchent, explicitement, à former des communautés soudées autour de la langue d'héritage. L'usage du terme « communauté » dans les discours (durant les homélies, lors d'événements socio-culturels, ou bien encore, à l'écrit) participe à la construction-même de cette dernière. La volonté de créer un espace de partage de « façons de faire » à travers lesquelles chacun peut s'identifier est mise en œuvre avec l'usage performatif de la langue. Nous avons remarqué, d'autre part, que les églises génèrent également des espaces de complexification, voire de contestation du rapport diglossique entre le domaine public et le domaine privé. En effet, la langue d'héritage, de manière générale, est indexicalisée au foyer, à la famille, autrement dit, à la sphère privée (Polinsky & Kagan 2007). Or, le terrain reflète qu'elle a aussi un rapport indexical avec le domaine public, et même, dans certains cas, que le rapport initial s'inverse puisqu'il y a des parents qui ne socialisent pas leurs enfants à la langue d'héritage au sein du foyer.

Par ailleurs, le « code-switching » en contexte de sociabilité, est très employé par les natifs pour s'adresser aux jeunes, ou aux non-natifs de façon générale. Sa fonction « officielle » est l'inclusion, mais en réalité, il s'agit aussi d'une certaine assignation identitaire des natifs envers les non-natifs, basée sur des idéologies linguistiques nationalistes. Paradoxalement, le risque de ce code-switching est d'exclure les non-natifs de la communauté de pratique, à travers leur identification exclusive et donc, stigmatisante à la communauté majoritaire. Cette idéologie est bien souvent effective, puisque les non-natifs pratiquent moins la langue d'héritage. Bien que le monolinguisme soit de plus en plus rare, les idéologies nationalistes occidentales font croire qu'il est inconcevable qu'un individu puisse faire partie d'autres communautés de parole que celle dans laquelle il est né. En outre, elles inculquent l'idée que ce sont les natifs qui symbolisent la langue d'une communauté, et tout le savoir et la tradition qui gravitent autour de cette langue (Bonfiglio 2010).

Pour finir, les institutions religieuses créent aussi des espaces où le rapport culturel à la langue d'héritage se développe, à travers la réification de certains traits culturels « nationaux ». La socialisation, notamment, à la gastronomie et aux fêtes nationales, semble contribuer au maintien linguistique. En contrepartie, elle participe aussi à la perpétuation du nationalisme linguistique, les natifs revendiquant une certaine pureté linguistique; puisque la langue est le symbole de la culture, si la culture est réifiée, la langue et la communauté le sont aussi (Bonfiglio 2010). L'opposition

entre les locuteurs du « standard » et les « marginaux », observable dans la communauté majoritaire, se reproduit au sein d'une communauté minoritaire où les « marginaux » parlent des « variétés » de la langue d'héritage « standard », et/ou une autre langue. C'est ce qui a été nommé le processus de « récursivité fractale » (Irvine & Gal 2000). Un exemple de « variétés » marginales serait les langues régionales d'Italie, parlées par les premiers immigrants italiens « qui ne connaissaient pas bien l'italien » d'après le prêtre de la Difesa. Celui-ci explique que la messe italienne avait aidé ces nouveaux arrivants à se « cultiver » à travers l'apprentissage du « bon italien ». De plus, les marginaux, qui constituent la minorité au sein la communauté minoritaire, correspondent bien souvent aux non-natifs (dont les enfants et jeunes forment la majorité), qui oscillent alors en conséquence de cette marginalisation, entre l'identification à et l'aliénation de la communauté. Les prescriptions linguistiques imposées par les natifs ont tendance à les en éloigner, en revanche, lorsqu'il est question de symboles culturels comme la gastronomie, le sentiment d'appartenance est revendiqué.

Par ailleurs, une communauté d'immigrants de la même origine ethnique est souvent perçue – et se perçoit également soi-même – comme intrinsèquement reliée à la nation ou la région d'origine de ses membres. La communauté est donc « imaginée », et s' imagine, comme homogène, comme un microcosme de la nation d'origine en dehors de ses frontières. Ainsi, par extension, la relation indexicale entre langue d'héritage et communauté d'héritage est vue comme une évidence (Anderson 1991). Pourtant, l'immigration transforme les communautés d'immigrants, elle ne les fige pas. L'exemple des latino-américains de notre étude, est une parfaite illustration d'une communauté linguistique (et non ethnique) s'étant soudée à travers l'expérience d'immigration, faisant converger des traits culturels et linguistiques similaires. En pratique, la communauté est bien plus hétérogène, et la relation indexicale est plus complexe.

Deux relations indexicales sont revendiquées tour à tour par les fidèles des églises, ce qui nous ramène à la « disjoncture » soulignée dans le contexte des pratiques liturgiques : l'indexicalisation de l'église à la communauté linguistique et culturel d'héritage, d'une part, et à la communauté linguistique et culturel majoritaire, d'autre part. En outre, il y a également une diversité linguistique et culturelle, mais elle est « cachée » car minime et presque invisible et inaudible. Cette micro-diversité montre que les églises ne sont pas uniquement définies par leur identité culturelle et ethnique, que les rapports indexicaux mentionnés plus haut sont simplistes et qu'en réalité, ces institutions s'avèrent plutôt comme des espaces générant des communautés de pratiques

multilingues et pluri-identitaires, incluant effectivement des espaces pour la langue et l'identité d'héritage.

D'après nos données récoltées, ces espaces de potentielle transmission de la langue d'héritage sont d'une importance plus ou moins grande selon : la confession en question, la récence de la communauté immigrante (les Italiens étant présents à Montréal depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle alors que les Philippins sont arrivés bien plus récemment), le nombre de nouveaux membres monolingues issus de la même communauté d'héritage, la présence ou non de liens transnationaux (et les visites dans le pays d'origine), la production d'idéologies linguistiques telle que l'importance accordée à la pureté linguistique ou encore, la perception de la valeur utilitaire de la langue d'héritage (ou le statut international de la langue; l'espagnol, par exemple, étant une langue plus « internationale », c'est-à-dire plus couramment parlée à travers le monde, que le grec ou le tagalog) et enfin, l'insertion de l'église dans un réseau social et culturel plus large lié à la communauté d'héritage (familles, écoles de langue, associations et instituts ethniques et culturels, commerces, etc.). Ce que nous venons d'énumérer correspond aux facteurs de variabilité les plus saillants, bien qu'il y en ait d'autres. En somme, la socialisation de la communauté en et à la langue d'héritage se fait, de façon plus évidente (à part à UPC), lors des pratiques liturgiques, puisque celles-ci sont figées et réglementées, contrairement aux autres pratiques; or, de manière plus indirecte, la langue d'héritage est aussi socialisée lors des interactions plus « informelles », activités de sociabilité et événements culturels en tant que symbole-clé, revendiqué comme l'identité de la communauté d'héritage.

En outre, au sein de ces communautés de pratique ancrées dans des institutions religieuses, les nouveaux membres (c'est-à-dire, les jeunes générations mais aussi, les membres composant la « micro-diversité »), du fait de leur agentivité, produisent de nouvelles identités à travers leurs appropriations et leurs négociations des « façons de faire » propres à la communauté (culturelles, rituelles, sociales, etc.). Ils transforment ainsi l'expression de ces pratiques, c'est-à-dire le médium linguistique, et leur contexte d'émergence, autrement dit, la structure communautaire en tant que telle (Bloch & Hirsch 2017). Les valeurs indexicales de la langue d'héritage sont donc plurielles, mais aussi ouvertes, fluides et changeantes, dans ces communautés qui ne cessent de se transformer avec l'arrivée de nouveaux « agents ». Ceci est un point fort permettant à la langue d'être maintenue; le fait que la langue n'indexicalise pas une identité fixe de façon rigide, ouvre un espace

où les jeunes peuvent interagir en langue d'héritage sans nécessairement se conformer à une identité définitive.

Quant à l'avenir de ces communautés de langue d'héritage, notre hypothèse est qu'elles deviendront sans doute, dans quelques générations, des communautés essentiellement métalinguistiques, « model for groups that experience a deep affective connection with a language even if many lack proficiency in it » (Avineri & Kroskrity 2014). Ainsi, l'identité d'héritage parviendra encore à être transmise et revendiquée, selon nous, malgré que la langue ne soit plus ou peu pratiquée. Par ailleurs, nous espérons avoir contribué à démontrer que les communautés immigrantes allophones requièrent des institutions de rattachement, telles que des églises « ethniques » qu'elles auraient elles-mêmes fondées, pour ancrer leur langue d'héritage dans les diverses pratiques qui se déroulent à l'intérieur de ces institutions et transmettre leur identité d'héritage. En outre, nous espérons également avoir refléter le fait que ces institutions soient des lieux propices à la production d'espaces de pratiques indexicalisées, certes, par la langue d'héritage de la communauté fondatrice, mais aussi par les langues majoritaires et toute autre variété linguistique représentée. La langue d'héritage a donc une place plus ou moins centrale dans un environnement ouvert, fluide et plurilingue, place qui n'existerait vraisemblablement pas sans ces institutions en question.

Notre recherche présente cependant certaines limites qu'il nous paraît crucial de pallier dans un projet futur. D'abord, il faudrait s'adresser à des membres de ces mêmes communautés immigrantes ne faisant pas partie des institutions religieuses qu'elles ont fondées, pour pouvoir réellement rendre compte de l'étendu du rôle de ces institutions dans le maintien des langues d'héritage. Existe-t-il d'autres institutions publiques qui jouent un rôle de la même ampleur, hormis les institutions linguistiques ? Par ailleurs, l'idéal serait aussi de réaliser davantage d'observations auprès des plus jeunes générations des communautés en question, aussi bien à l'intérieur, qu'à l'extérieur des lieux de culte, afin de poser un pronostique plus exact sur l'avenir de leur langue d'héritage, en sachant que leur socialisation actuelle détermine en grande partie celle de leurs successeurs.

## Bibliographie

- Aalberse, S. & P. Muysken. 2013. « Position paper: Perspectives on Heritage Languages. »  
Nijmegen: Radboud University, Faculty of Arts & Centre for Language Studies.
- Agha, A. 2000. « Register. » *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1-2) : 216-219.
- Aikhenvald, A. 2009. « The social life of a language: will Manambu survive? » Dans *New Perspectives on Endangered Languages: Bridging Gaps between Sociolinguistics, Documentation and Language Revitalization. Culture and Language Use : Studies in Anthropological Linguistics, 1*. Sous la direction de F. Farfán, J. Antonio, & F. Ramallo, 13-28. Amsterdam : John Benjamins.
- Alba, R., J. Logan, A. Lutz & B. Stults. 2002. « Only English by the third generation? Loss and preservation of the mother tongue among the grandchildren of contemporary immigrants. » *Demography* 39(3) : 467-484.
- Allard, R. & R. Landry. 1985. « Subjective ethnolinguistic vitality viewed as a belief system. » *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 7(1):1-12.
- Ancil, P. 1984. « Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal. » *Recherches sociographiques* 25(3) : 441-456.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres & New York : Verso.
- Asad, T. 2018. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York : Columbia University Press.
- Auer, P. & A. di Luzio. 1984. *Interpretive sociolinguistics : migrants, children, migrant children*. Tübingen : G. Narr.
- Avineri, N. 2012. « Heritage language socialization practices in secular Yiddish educational contexts : The creation of a metalinguistic community. » Unpublished doctoral dissertation. University of California, Los Angeles.
- Avineri, N. & P. Kroskrity. 2014. « On the (Re-)Production and Representation of Endangered Language Communities: Social Boundaries and Temporal Borders ». *Language and Communication* 38(1): 1-7.
- Bakhtin, M. M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin & Londres: University of Texas Press.



- Baquedano-López, P. & A. Mangual Figueroa. 2011. « Language Socialization and Immigration. » Dans *The Handbook of Language Socialization*. Sous la direction de A. Duranti, E. Ochs et B. B. Schieffelin, 536-563. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Baquedano-López, P. & S. Kattan. 2008. « Language socialization and schooling. » Dans *Encyclopedia of language and education: Vol. 8. Language socialization*. Sous la direction de P. A. Duff & N. H. Hornberger, 161–173. New York: Springer.
- Bava, A. 2011. « Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement. » *Annual Review of Anthropology* 2011(40): 493– 507.
- Benson & O'Reilly. 2009. « Migration and the search for a better way of life: a critical exploration of lifestyle migration. » *The Sociological Review* 57(4): 608-625.
- Bloch, A. & S. Hirsch. 2017. « “Second generation” refugees and multilingualism: identity, race and language transmission. » *Ethnic and Racial Studies* 40(14): 2444-2462.
- Blommaert, J. 2010. *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blommaert, J & B. Rampton. 2011. « Language and Superdiversity. » *Diversities* 13(2): 2-21.
- Bonfiglio, T. P. 2007. « Language, Racism, and Ethnicity. » Dans *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*. Sous la direction de M. Hellinger & A. Pauwels, 619-50. Berlin & New York : De Gruyter Mouton.
- Bourdieu, P. 1977. « Sur le pouvoir symbolique. » *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 32(3) : 405- 411.
- Bourdieu, P. & J. Bergeron. 1970. *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Brown, J. R. & B. Carpenter. 2018. « Heritage Somali and Identity in Rural Wisconsin. » *Journal of Language Contact* 11(2018) : 348-371.
- Brown, J. R. & J. Bousquette. 2018. « Heritage Languages in North America: Sociolinguistic Approaches. » *Journal of Language Contact* 11(2018) : 201-207.
- Bucholtz, M., & K. Hall. 2005. « Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach. » *Discourse Studies* 7(4-5): 585-614.

- Castonguay, C. 1992. « L'orientation linguistique des allophones à Montréal. » *Cahiers québécois de démographie* 21 (2). 95–118.
- Chen, B. 2018. « Socialization values of Chinese parents: Does parents' educational level matter? » *Current Psychology*. Advance online publication.
- Clyne, M. & S. Kipp. 2006. « Australia's community languages. » *International Journal of the Sociology of Language*: 180(2006): 7-21.
- Coulmas, F. 2017. « Urbanisation and linguistic multitude. » Dans *Urban Sociolinguistics: The City as a Linguistic Process and Experience*. Sous la direction de D. Smakman & P. Heinrich, 12-24. Londres: Routledge.
- Dakubu, K. 1999. « Multiple bilingualisms and urban transitions: Coming to Accra. » *International Journal of the Sociology of Language* 2000(141): 9-26.
- Das, S. 2008. « Between Convergence and Divergence: Reformatting Linguistic Purisms in the Montreal Tamil Diasporas. » *Journal of Linguistic Anthropology* 18(1): 1-23.
- De Fina, A. 2007. « Code-switching and the construction of ethnic identity in a community of practice. » *Language in Society* 36: 371-392.
- Dorian, N. C. 2014. *Small-Language Fates and Prospects*. Leiden, Nederland: Brill.
- \_\_\_\_\_. 1998. « Western language ideologies and small-language prospects. » Dans *Endangered Languages: Language Loss and Community Response*. Sous la direction de L. Grenoble & L. Whaley, 3-21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dzialtuvaite, J. 2006. « The role of religion in language choice and identity among Lithuanian immigrants in Scotland. » Dans *Explorations in the sociology of language and religion*. Sous la direction de T. Omoniyi et J. Fishman, 79-85. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Duarte, J. & I. Gogolin. 2013. *Linguistic Superdiversity in Urban Areas*. John Benjamins Publishing Company [Hamburg Studies on Linguistic Diversity, 2].
- Dubois, L., M. LeBlanc & M. Beaudin. 2006. « La langue comme ressource productive et les rapports de pouvoir entre communautés linguistiques. » *Langage et société* 4(18): 17-41.
- Duranti, A. 2006. « Agency in Language. » Dans *A Companion to Linguistic Anthropology*. Sous la direction de A. Duranti, 451-473. Blackwell Publishing.

- Durkheim, É. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris : Félix Alcan, collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».
- Ebaugh, H. R. & J. S. Chafetz. 2000a. « Religion and the New Immigrants, Continuities and adaptations in Immigrant Congregations. » *Review of Religious Research* 42(2): 218.
- \_\_\_\_\_. 2000b. « Dilemmas of Language in Immigrant Congregations: The Tie That Binds or the Tower of Babel ? » *Review of Religious Research* 41(4): 432-452.
- Eckert, P. 2018. *Meaning and Linguistic Variation The Third Wave in Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckert, P. & É. Wenger. 2005. « DIALOGUE Communities of practice in sociolinguistics What is the role of power in sociolinguistic variation? » *Journal of Sociolinguistics* 9(4): 582-589.
- Eisenlohr, P. 2004. « Temporalities of Community: Ancestral Language, Pilgrimage, and Diasporic Belonging in Mauritius. » *Journal of Linguistic Anthropology* 14(1):81-98.
- Eller, J. D. 2007. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. Londres: Routledge.
- Errington, J. 2003. « Getting language rights: The rhetorics of language endangerment and loss. » *American Anthropologist* 105(4): 723-732.
- Fasold, R. 1984. *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Blackwell.
- Ferguson, C. A. 1959. « Diglossia. » *WORD* 15(2): 325-340.
- Fishman, J. 2006. *Do not leave your language alone*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- \_\_\_\_\_. 2001. « 300-plus years of heritage language education in the United States. » Dans *Heritage languages in America: Preserving a national resource*. Sous la direction de J. K. Peyton, D. A. Ranard & S. McGinnis, 81-89. Washington, DC & McHenry, IL: Center for Applied Linguistics & Delta Systems.
- \_\_\_\_\_. 1997. *In Praise of the Beloved Language; The Content of Positive Ethnolinguistic Consciousness*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Philadelphia: Multilingual Matters.

- \_\_\_\_\_. 1989. *Language and ethnicity in minority sociolinguistic perspective*. Clevedon, Philadelphia: Multilingual Matters.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The rise and fall of the ethnic revival: perspectives on language and ethnicity*. Berlin & New York: Mouton.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Language and nationalism: two integrative essays*. Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Advances in the Sociology of Language*. Berlin & New York: Mouton.
- \_\_\_\_\_. 1968. « Some contrasts between linguistically homogeneous and linguistically heterogeneous polities. » Dans *Language Problems of Developing Nations*. Sous la direction de J. Fishman, C. A. Ferguson & J. Das Gupta, 53-68. New York: John Wiley and Sons.
- Fishman, J. et al. 1997. *Ethnicity in Action: The Community Resources of Ethnic Languages in the United States*. Binghamton, N.Y.: Bilingual Press.
- Fleming, L. 2016. « Linguistic Exogamy and Language Shift in the Northwest Amazon. » *International Journal of the Sociology of Language* 240: 9-27.
- Foley, W. A. 1997. *Anthropological linguistics: an introduction*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Gal, S. 2006. « Contradictions of standard language in Europe: Implications for the study of publics and practices. » *Social Anthropology* 14(2) : 163-181.
- \_\_\_\_\_. 1979. « Language shift: Social determinants of linguistic change in bilingual Austria. » *Language in Society* 9(1) : 147-152.
- Gallissott, R. 1987. « Sous l'identité, le procès d'identification. » *L'Homme et la société* 1987(83): 12-27.
- Gans, H. J. 1979. « Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. » *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.
- Garrett, P. B. 2003. « Language Contact and Contact Languages. » 46-72. Dans *A Companion to Linguistic Anthropology*. Sous la direction de A. Duranti, 496-517. Blackwell Publishing.
- Garrett, P. B. & P. Baquedano-López. 2002. « Language socialization: Reproduction and Continuity, Transformation and Change. » *Annual Review of Anthropology* 2002(31): 339-61.

- Geertz, C. 1972. « Religion as a cultural system. » Dans *Reader in Comparative Religion : An Anthropological Approach*. Sous la direction de W.A. Lessa & E. Z. Vogt, 167-178. New York: Harper & Row.
- Germain, A. 2015. « Montréal, une ville multiethnique, entre appropriations et représentations. » Dans *S'approprier la ville. Le devenir-ensemble, du patrimoine urbain aux paysages culturels*. Sous la direction de L. K. Morrisset, 255-268. Québec : Presses de l'université du Québec.
- Gogonas, N. 2009. « Language shift in second generation Albanian immigrants in Greece. » *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 30(2) : 95-110.
- Grzymala-Kazłowska, A. 2015. « Social Anchoring: Immigrant Identity, Security and Integration Reconnected? » *Sociology* 50(6): 1123–1139.
- Gumperz, J. J. 1989. *Sociolinguistique interactionnelle, une approche interprétative*. Paris: l'Harmattan.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Language in social groups*. Stanford: Stanford University Press.
- Gumperz, J. J. & E. Hernández-Chávez. 2003. « Bilingual code-switching. » Dans *The Language, Ethnicity and Race Reader*. Sous la direction de R. Harris & B. Rampton. Londres & New York : Routledge.
- Han, H. 2013. « Unintended language maintenance: the English Congregation of a Baptist Chinese church in Western Canada. » *International Journal of the Sociology of Language* 2013(222): 101–129.
- Handman, C. 2015. *Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- He, W. 2011. « Heritage Language Socialization. » Dans *The Handbook of Language Socialization*. Sous la direction de A., Duranti, E. Ochs & B. B. Schieffelin, 587-609. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Heller, M. 2008. « Repenser le plurilinguisme : langue, post-nationalisme et la nouvelle économie mondialisée. » *Diversité urbaine* : 163–176.
- \_\_\_\_\_. 1999. « Alternative ideologies of la francophonie. » *Journal of Sociolinguistics* 3/3 : 336-359.

- Hewitt, R. 1991. « Language, youth and the destabilisation of ethnicity. » Dans *Ethnicity and youth culture*. Sous la direction de C. Palmgren, K. Lorgren & G. Bolin, 27- 41. Stockholm, Sweden: Stockholm University.
- Hirschman, C. 2004. « The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. » *International Migration Review* 38(3): 1206-1233.
- Hofman, J. E. 1966. « Mother-tongue retentiveness in ethnic parishes. » Dans *Language Loyalty in the United States: the maintenance and perpetuation of non-English mother tongues by American ethnic and religious groups*. Sous la direction de J. Fishman et al., 127-155. La Hague: Mouton.
- Hymes, D. 1974. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_. 1972. « Models of the interaction of language and social life. » Dans *Directions in Sociolinguistics*. Sous la direction de J. Gumperz & D. Hymes, 35- 71. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.
- Irvine, J. T. & S. Gal. 2000. « Language Ideology and Linguistic Differentiation. » Dans *Regimes of language : Ideologies, policies and identities*. Sous la direction de P. V. Kroskrity, 35-84. Santa Fe : School of American Research Press.
- Kachru, B. B. 1978. « Toward Structuring Code-Mixing: An Indian Perspective. » *International Journal of the Sociology of Language* 1978(16): 27-46.
- Khanna, N. 2011. « Ethnicity and race as 'symbolic': The use of ethnic and racial symbols in asserting a biracial identity. » *Ethnic and Racial Studies* 34(6): 1049-1067.
- Keane, W. 1997. « Religious Language. » *Annual Review of Anthropology* 1997(26): 47-71.
- Kerswill, P. 2005. « Migration and language. » Dans *Sociolinguistics/Soziolinguistik. An international handbook of the science of language and society, 2<sup>nd</sup> edition, volume 2*. Sous la direction de K. Mattheier, U. Ammon & P. Trudgill, 1-27. Berlin: De Gruyter.
- Kroskrity, P. V. 2010. « Language Ideologies – Evolving perspectives. » Dans *Society and Language Use*. Sous la direction de J. Jaspers, J-O Östman & J. Verschueren, 192-211. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. 2003. « Language Ideologies. » Dans *A Companion to Linguistic Anthropology*. Sous la direction de A. Duranti, 496-517. Blackwell Publishing.

- Kulick, D. 1997. *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self and Syncretism in a Papua New Guinean Village*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Le Gall, J. & D. Meintel. 2015. *Quand la famille vient d'ici et d'ailleurs: Transmission identitaire et culturelle*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Makihara, M. 2005. « Rapa Nui Ways of Speaking Spanish: Language Shift and Socialization on Easter Island. » *Language in Society* 34(5) : 727-762.
- Meek, B. 2010. *We are our language: An ethnography of language revitalization in a Northern Athabaskan Community*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Meintel, D. 2018. « La solidarité du croire et le vivre-ensemble. » Dans *L'immigration et l'ethnicité dans le Québec contemporain*. Sous la direction de D. Meintel, A. Germain, D. Juteau, V. Piché & J. Renaud. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- \_\_\_\_\_. 2016. « Religion, Conviviality and Complex Diversity. » *New Diversities* 18 (1): 23-36.
- \_\_\_\_\_. 1993. « Transnationalité et transethnicité chez les jeunes issus de milieux immigrés à Montréal. » *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9(3): 63-79.
- Meintel, D. & G. Mossière. 2012. « Going Through the Back Door: Studying Migration via Religion. » Dans *Where is the Field? Exploring Labor and Migration Studies Through the Lenses of Fieldwork*. Sous la direction de H. Snellman & L. Hirvi, 135-161. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Metoyer-Duran, C. 1993. « Cross-cultural research in ethnolinguistic communities: Methodological considerations. » *Public Libraries* 32(1): 18-25.
- Milroy, J. 1992. *Linguistic variation and change: On the Historical Sociolinguistics of English*. Oxford: Blackwell.
- Milroy, L. 2002. « Introduction: Mobility, contact and language change - Working with contemporary speech communities. » *Journal of Sociolinguistics* 6(1): 3-15.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Language and social networks*. Oxford : Basil Blackwell.
- Min, P. G. 1992. « The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States. » *The International Migration Review* 26 (4): 1370-1394.

- Mooney, A. 2010. « Has God Gone Global? Religion, Language, and Globalization. » Dans *The Handbook of Language and Globalization*. Sous la direction de N. Coupland, 323-345. Wiley Online Library.
- Moore, R. 1988. « Lexicalization versus Lexical Loss in Wasco-Wishram Language Obsolescence. » *International Journal of American Linguistics* 54(4): 453–468.
- Morgan, M. 2014. *Speech Communities: Key Topics in Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. « The presentation of indirectness and power in everyday life. » *Journal of Pragmatics* 42(2): 283-291.
- \_\_\_\_\_. 2004. « Speech Community. » Dans *A Companion to Linguistic Anthropology*. Sous la direction de S. Duranti, 3-22. Oxford: Basil Blackwell.
- Mossière, G. 2012. « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais: repenser la condition de minoritaire. » *Diversité Urbaine* 12(2):13-34.
- Muehlmann, S. R. 2014. « The speech community and beyond: language and the nature of the social aggregate. » Dans *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*. Sous la direction de P. Kockelman, N. J. Enfield & J. Sidnell, 577-598. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mufwene, S. S. 2006. « Language Endangerment: An Embarrassment for Linguistics. » *Chicago Linguistic Society (CLS)* 42: The Pannels, 111-140.
- Mullins, M. 1987. « The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective. » *Japanese Journal of Religious Studies* 14 (4): 321-334.
- Nagel, J. 1994. « Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. » *Social Problems* 41(1): 152-176.
- Ochs, E. & B. Schieffelin. 2008. « Language socialization: An historical overview. » Dans *Encyclopedia of Language and Education*. Sous la direction de P. Duff & N. Hornberger, 1-13. New York : Springer.
- Omoniyi, T. 2010. « Multilingualism and religion. » Dans *The Routledge Handbook of Multilingualism*. Sous la direction de M. Martin-Jones, A. Blackledge & A. Creese, 347-365. Londres : Routledge.



- Parvez Wakil, S., C. M. Siddique, et F. A. Wakil. 1981. « Between Two Cultures: A Study in Socialization of Children of Immigrants. » *Journal of Marriage and Family* 43(4): 929-940.
- Pease-Alvarez, C. & O. Vasquez. 1994. « Language Socialization in Ethnic Minority Communities. » Dans *Educating second language children: the whole child, the whole curriculum, the whole community*. Sous la direction de Genesee, F., 82-102. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Polinsky, M. & O. Kagan. 2007. « Heritage languages: In the 'wild' and in the classroom. » *Language and Linguistics Compass* 1(5): 368-395.
- Prescher, P. 2007. « Identity, immigration and first language attrition. » Dans *Language Attrition: Theoretical perspectives*. Sous la direction de B. Köpcke, M. S. Schmid, M. Keijzer & S. Dostert, 189–204.
- Riley, C. 2011. « Language Socialization and Language Ideologies. » Dans *Handbook of Language Socialization*. Sous la direction de A. Duranti, E. Ochs & B. B. Schieffelin, 493-514. Malden, MA : Blackwell.
- Rosowsky, A. 2008. *Heavenly Readings Liturgical Literacy in a Multilingual Context*. Bristol : Multilingual Matters.
- Scetti, F. 2016. « La langue portugaise se protège au sein de sa forteresse : La “communauté portugaise” de Montréal. » *Études canadiennes / Canadian Studies* 80(2016): 187-202.
- Shin, S. 2010. « The functions of Code-switching in a Korean Sunday School. » *Heritage Language Journal* 7(1): 91-116.
- Shohamy, E. & D. Gorter. 2008. *Linguistic Landscape: Expanding the Scenery*. New York & Londres : Routledge (Taylor & Francis).
- Silverstein, M. 2015. « How language communities intersect: Is “superdiversity” an incremental or transformative condition? » *Language & Communication* 44(2015): 7-18.
- Smakman, D. & P. Heinrich. 2017. *Urban Sociolinguistics : The City as a Linguistic Process and Experience*. Londres : Routledge.
- Thomason, S. G. 2001. *Language Contact : An Introduction*. Edinburgh : Edinburgh University Press.

- Trudgill, P. 1983. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. Londres: Penguin Books.
- Valdés, G. 2001. « Heritage language students: Profiles and possibilities. » Dans *Heritage languages in America: Preserving a national resource*. Sous la direction de J. K. Peyton, D. A. Ranard & S. McGinnis, 37-77. Washington, DC & McHenry, IL: Center for Applied Linguistics & Delta Systems.
- Vertovec, S. 2007. « Super-diversity and its implications. » *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 1024–1054.
- Wenger, E. 2000. « Communities of Practice and Social Learning Systems. » *Organization* 7(2): 225-246.
- Wenger, E. 1998. *Communities of practice: learning, meaning and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiley, T. G. 2001. « On defining heritage languages and their speakers. » Dans *Heritage languages in America: Preserving a national resource*. Sous la direction de J. K. Peyton, D. A. Ranard & S. McGinnis, 29-36. Washington, DC & McHenry, IL: Center for Applied Linguistics & Delta Systems.
- Williamson, R. C. 1991. *Minority Languages and Bilingualism Case Studies in Maintenance and Shift*. Norwood, New Jersey : Ablex Publishing Corporation.
- Woods, A. 2004. *Medium or Message? Language and Faith in Ethnic Churches*. Bristol : Multilingual Matters.
- Yang, F. & H. R. Ebaugh. 2001. « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. » *American Sociological Review* 66(2) : 269-288.

