

Université de Montréal

La transmission religieuse et culturelle au sein de familles
maghrébo-québécoises à Montréal

Par
Christelle Cassan
Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)

Avril, 2008

© Christelle Cassan, 2008

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La transmission religieuse et culturelle au sein de familles
maghrébo-québécoises à Montréal

Présenté par :

Christelle Cassan

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christopher McAll

président-rapporteur

Marianne Kempeneers

directrice de recherche

Josiane Le Gall

codirectrice de recherche

Deirdre Meintel

membre du jury

RÉSUMÉ

Cette recherche porte sur la transmission religio-culturelle aux enfants de couples maghrébo-québécois islamo-chrétiens à Montréal. À la suite de l'analyse de 10 entrevues semi-directives réalisées auprès de couples parentaux, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : Quelle appartenance religieuse les parents veulent-ils transmettre à leur(s) enfant(s) ? Comment se manifestent leurs choix dans leur pratique religieuse ? Quels compromis les parents font-ils pour l'équilibre familial et identitaire de leur(s) enfant(s) ? Comment légitiment-ils leurs choix parentaux ?

Afin de répondre à ces questions, nous nous sommes donné les objectifs spécifiques suivants : 1) documenter les choix des parents concernant la transmission religio-culturelle aux enfants; 2) cerner les façons dont les pratiques et les croyances religieuses des parents influencent leurs choix; 3) expliquer en quoi ces choix se manifestent dans leurs pratiques rituelles avec les enfants; 4) dégager les légitimations que les parents font vis-à-vis de leur choix de transmission.

Les résultats de notre recherche ne nous ont pas permis de trouver une logique de transmission qui s'applique à tous nos parents. Cependant, nous retenons que les enfants de notre échantillon sont identifiés par leurs parents soit comme musulmans (5 familles sur 10) soit sans religion (5 familles sur 10). Aucun couple n'a choisi, en effet, le catholicisme pour leur enfant, et ce, même dans le cas où le conjoint catholique est pratiquant. À l'aide des choix parentaux concernant plus particulièrement le rite de la circoncision et la célébration des principales fêtes religieuses, nous dégageons quelques points d'ancrages communs face à la transmission symbolique. Quelle que soit la

position du parent musulman face à la religion (pratiquant, non pratiquant, athée), celui-ci reste profondément attaché au rite de la circoncision pour son enfant dans un souci de transmission culturelle. La transmission biculturelle où les fêtes des deux lignées sont célébrées en famille est la plus pratiquée.

Mots clés : transmission, religion, identité, famille, mixité, rites, catholicisme, islam.

ABSTRACT

This research is on the religious and cultural transmission to the children from Maghrebian-Quebecker and Islamic-Christian couples in Montreal. After analyzing the content of 10 semistructured interviews made with parental couples, we have tried to give some answers to the following questions : What is the religious affiliation that the parents want to transmit to their child(ren) ? How do their choices reflect in their religious practice, particularly in the religious rituals ? What compromises do the parents make to reach family and identity balance for the child(ren) ? By what means do they legitimate their parental choices ?

To properly answer these questions, we gave ourself the following specific objectives :

- 1) Document the choices of the parents concerning the religious and cultural transmission;
- 2) Define how the religious practices and beliefs of the parents influence their choices;
- 3) Explain in what way these choices manifest themselves in their ritual practices with their children;
- 4) Identify the legitimations of the parents toward their choice of transmission.

After completing our analyses, we have not found a transmission logic that would apply to all our parents. Nevertheless, we observe that the children from our sample are identified by their parents as either Muslims (5 family out of 10) either with no religion (5 family out of 10). No couple has chosen Catholicism for their child, even when one member of the couple was a practicing Catholic. The parental choices related in particular to the circumcision ritual, as well as the celebration of the most important religious holidays, enable us to bring out some common anchor points regarding the

symbolic transmission. Whatever the position of the Muslim parent—practicing or not, or atheist—toward the religion, he remains deeply attached to the ritual of the circumcision for his child for cultural transmission purposes. Bicultural transmission, where religious holidays of both lineage are celebrated is the most common.

Key words : transmission, religion, identity, family, mixedness, rituals, Catholicism, Islam.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	v
LISTE DES GRAPHIQUES	ix
LISTE DES TABLEAUX	x
REMERCIEMENTS	xi
INTRODUCTION	1
PARTIE I :	
LA THÉORIE : REVUE DE LA LITTÉRATURE ET PROBLÉMATIQUE	
CHAPITRE 1 : LE CONTEXTE RELIGIEUX AU QUÉBEC	6
1.1 Transformation de la situation religieuse au Québec	6
1.2 L’islam au Québec et en contexte migratoire	10
CHAPITRE 2 : LES UNIONS INTERRELIGIEUSES	13
2.1 Réflexions terminologiques	13
2.2 Mixité conjugale, mixité religieuse.....	18
2.2.1 Causes de la formation des couples mixtes	20
2.2.2 Implications de la mixité religieuse	21
CHAPITRE 3 : TRANSMISSION RELIGIO-CULTURELLE	27
3.1 La question de la transmission.....	27
3.1.1 Transmission familiale.....	27
3.1.2 Transmission religieuse en modernité.....	28
3.1.3 Transmission religieuse en contexte migratoire	29
3.1.4 Transmission religieuse et interreligiousité.....	30
3.2 Orientation théorique et objectifs de recherche	31
PARTIE II	
LE TERRAIN : MÉTHODOLOGIE ET PRÉSENTATION DES DONNÉES	
CHAPITRE 4 : LA MÉTHODOLOGIE	36
4.1 Instruments de recueil des données.....	36
4.2 Méthode et critères d’échantillonnage	37
4.3 Recrutement et déroulement des entrevues	38

4.4 Traitement des données	40
4.5 Limites méthodologiques	41
CHAPITRE 5 : PRÉSENTATION DES DONNÉES	42
5.1 Profil sociodémographiques des répondants	42
5.2 Attitudes religieuses des répondants	45
 PARTIE III	
ANALYSE ET RÉSULTATS DES DONNÉES	
CHAPITRE 6 : CONTENU DE LA TRANSMISSION SYMBOLIQUE	53
6.1 Appartenance religieuse	53
6.2 Dénomination	59
CHAPITRE 7 : CANAUX DE LA TRANSMISSION	66
7.1 Rituauté	66
7.1.1 Initiation religieuse : circoncision, baptême	67
7.1.2 Fêtes religieuses	74
7.2 Stratégies de transmission	79
CHAPITRE 8 : LÉGITIMATIONS DES CHOIX PARENTAUX	84
8.1 Transmettre une référence identitaire	84
8.2 Transmettre une spiritualité	85
8.3 Transmettre des valeurs universelles	86
 CONCLUSION	 88
BIBLIOGRAPHIE	92
ANNEXE 1 : Fiche sociodémographique	103
ANNEXE 2 : Référents identitaires transmis et festivité religieuse	105

LISTE DES GRAPHIQUES

GRAPHIQUE 1 : ATTITUDE RELIGIEUSE DES COUPLES ET CHOIX DE L' APPARTENANCE RELIGIEUSE DES ENFANTS	54
GRAPHIQUE 2 : PRATIQUES FESTIVES ET APPARTENANCE RELIGIEUSE DES ENFANTS	75

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAU N° 1 : PROFIL SOCIODÉMOGRAPHIQUE DES RÉPONDANTS	44
TABLEAU N° 2 : RÉFÉRENTS IDENTITAIRES TRANSMIS ET FESTIVITÉ RELIGIEUSE.....	105

REMERCIEMENTS

Mille mercis à tous ceux qui m'ont permis de réaliser ce mémoire !!!

Iván, mi amor.

Maman, Papa, Pépé et Mémé Cassan, et Mémé Molière pour ce que vous m'avez transmis.

Nadia, Khalid et Céline, mes amis, pour votre écoute et votre réconfort lors de mes questionnements existentiels.

Marianne, pour votre patience, votre compréhension, vos sages recommandations et aussi pour m'avoir introduite au monde de la recherche.

Josiane, pour ta disponibilité, ta confiance, tes précieux conseils, ta grande humanité et pour tout ce que j'ai appris en travaillant à tes côtés.

Éloïse, Hélène et Viviane pour votre coup de pouce lors de ma recherche de répondants.

Bernice, du Centre d'œcuménisme de Montréal, pour votre aide lors de ma recherche bibliographique.

Le Centre de santé et de services sociaux de Bordeaux-Cartierville-Saint-Laurent et le Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal (CEETUM) pour m'avoir soutenue dans l'accomplissement de ce mémoire.

Et vous, familles qui m'avez ouvert votre porte et révélé un bout de votre histoire et sans qui cette recherche n'aurait pu aboutir.

Merci !

*Je dédis ce mémoire à mon père Jean-Claude
et à ma grand-mère Marguerite qui, malgré le vide que leur absence a laissé, continuent
d'exister dans mon cœur et à travers tout ce qu'ils m'ont transmis.*

« Différences de religions, quelle étrange expression ! Comme si l'on pouvait aussi parler de morales différentes. S'il peut bien y avoir des manières différentes de croire, et même des livres sacrés différents, il ne saurait y avoir qu'une seule religion valant pour tous les hommes et pour tous les temps » (Kant, Projet de paix perpétuelle, 1795).

INTRODUCTION

Montréal¹, ville d'immigration où cohabitent différents groupes ethnoreligieux, favorise les échanges et les unions interculturelles. En 2001, cette métropole comptait 2 485 couples mixtes de plus qu'en 1991 (Statistique Canada, recensement de la population 2001). En outre, l'augmentation de l'immigration maghrébine² au Québec ainsi que le pluralisme religieux nous laissent croire que les unions maghrébo-québécoises iront en augmentant³. Ce sont ces raisons qui nous ont décidé d'étudier plus attentivement le cas des familles maghrébo-québécoises islamo-chrétiennes à Montréal en explorant plus spécifiquement la transmission religio-culturelle au sein de ces familles.

Le caractère novateur et la pertinence de cette recherche résident d'abord dans le fait que les pratiques de ces familles québécoises sont encore mal connues bien que celles-ci soient en augmentation. Cependant, ces pratiques méritent, selon nous, qu'on s'y attarde, car l'agencement interreligieux et privé au sein de ces familles peut apporter des éléments de réponses au questionnement plus large et sociétal sur la rencontre

¹ Le Recensement de 2006 (Statistique Canada) a dénombré à Montréal 740 355 personnes immigrantes, ce qui représente 20,6 % de la population totale de cette région. <http://www12.statcan.ca/francais/census06/data/highlights/Immigration/Table403.cfm?Lang=F&T=403&GH=8&SC=1&S=0&O=A>

² L'Algérie, le Maroc et la Tunisie se classent dans les dix premiers pays de naissance des nouveaux arrivants au Québec pour le 3^{ième} trimestre de 2006 (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, direction de la recherche et de l'analyse prospective, 2006, <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/BulletinStatistique-2006trimestre3-ImmigrationQuebec.pdf>)

³ Selon Statistique Canada, le nombre d'unions interreligieuses s'est accru. On enregistrait une augmentation de 4 % en 2001 par rapport à 1981 (Clark, 2006). À titre indicatif, au Québec, d'après le recensement de 1991, 5 % des familles biparentales sont constituées de l'union de Québécois et de personnes nées à l'étranger, soit environ 84 000 familles mixtes dont 7 % d'entre elles ont un conjoint provenant d'Afrique du Nord (Lamotte, 1997). L'accroissement du nombre de mariage interreligieux au Québec ne laisse pas insensible l'Église qui, sous la direction du Centre canadien d'œcuménisme, a produit un Guide pastoral des mariages islamo-chrétiens (Gaudreault et al., 2001), guide qui s'adresse principalement aux prêtres et aux guides pastoraux qui souhaitent être mieux outillés pour accompagner ce type de mariage.

interreligieuse, rencontre de plus en plus questionnée et médiatisée dans les débats publics au Québec⁴.

Si la rencontre de groupes religieux différents soulève la question des ajustements dans la sphère publique, qu'implique la mixité religieuse dans la sphère privée, c'est-à-dire sur un plan microsocial conjugal et familial ? Un couple interreligieux doit évidemment répondre aux mêmes questions que celles auxquelles doit répondre tout autre couple, à savoir la définition du rôle de chaque partenaire, le partage des tâches et du pouvoir, la communication, les attentes envers l'autre, etc. Cependant, dans le cas où il y a mixité religieuse, il s'agit pour les époux de réaliser l'unité au sein de leur altérité. C'est ainsi que chaque conjoint doit s'investir en termes de compromis, de négociations et d'aménagements identitaires pour maintenir l'intégrité relationnelle et la cohésion familiale (Barbara, 1987). Leur union implique un nombre accru de décisions. Ainsi, dès les préparatifs de la cérémonie nuptiale, ils doivent choisir entre une célébration religieuse ou laïque, musulmane, catholique ou syncrétique.

Plus tard, l'arrivée des enfants soulève la question de la transmission culturelle et identitaire. Que vont transmettre les parents à leurs enfants et comment vont-ils le transmettre ? Les parents veulent-ils produire à partir de ce qu'ils ont acquis de leurs ascendants ou veulent-ils reproduire et maintenir le capital symbolique hérité ?

L'attribution du prénom, la transmission de la langue et de la religion, autant de choix qui seront des enjeux déterminants pour l'identification de l'enfant à l'une des deux lignées familiales.

⁴ Ces questionnements mènent d'ailleurs en 2007, le gouvernement du Québec à instituer une consultation publique, la Commission Bouchard-Taylor, sur les pratiques d'accommodements dits « raisonnables ».

Dans le cadre de cette recherche, **notre principal objectif** sera de mettre en lumière les principes et les choix qui orientent la transmission religio-culturelle aux enfants au sein des familles maghrébo-qubécoises islamo-chrétiennes à Montréal. Face au choix de la religion, nous nous demandons ce que les parents transmettent à leur(s) enfant(s) : l'islam, le catholicisme, le syncrétisme, l'indifférence religieuse ou l'athéisme ? Comment se manifestent leurs choix dans leurs pratiques ? Quels compromis font-ils pour l'équilibre familial et identitaire pour leur enfant ? Afin de répondre à ces questions, nous dégagons les objectifs spécifiques suivants :

- 1) documenter les choix des parents concernant la transmission religio-culturelle aux enfants;
- 2) cerner la façon dont les pratiques et croyances religieuses des parents influencent leurs choix;
- 3) expliquer en quoi ces choix se manifestent dans leurs pratiques rituelles avec les enfants;
- 4) dégager les légitimations que les parents font vis-à-vis de leur choix de transmission.

Le mémoire qui suit est divisé en trois parties. Après avoir précisé le contexte religieux du Québec dans un premier chapitre, nous ferons état ensuite de la littérature sociologique sur la question des couples interconfessionnels dans un deuxième chapitre. Dans le chapitre suivant, après avoir cerné la question de la transmission telle qu'elle a été étudiée dans la littérature par les spécialistes de la famille, de l'immigration et de la religion, nous établirons notre cadre conceptuel en nous attardant à la transmission de la

religion dans sa dimension identitaire faite aux enfants et nous préciserons les objectifs spécifiques qui orientent cette recherche.

La deuxième partie de ce mémoire sera consacrée à la description des différentes étapes méthodologiques de notre recherche : critères de sélection et composition de l'échantillon, construction des instruments de collecte des données, déroulement des entrevues et choix de la technique d'analyse.

Enfin, en troisième partie, afin de répondre aux objectifs visés par cette recherche, nous présenterons les résultats obtenus de notre analyse effectuée selon trois axes : 1) les contenus de transmissions à travers lesquels sont décrits les choix parentaux des symboles identitaires religio-culturels transmis aux enfants; 2) les stratégies de transmissions et les accommodements culturels reliés aux rituels familiaux; 3) le sens donné par les parents à la transmission religio-culturelle aux enfants, en d'autres mots les façons par lesquelles les parents légitiment leurs choix.

PARTIE I

LA THÉORIE : REVUE DE LA LITTÉRATURE ET PROBLÉMATIQUE

CHAPITRE 1 : LE CONTEXTE RELIGIEUX AU QUÉBEC

Avant d'étudier la transmission religio-culturelle aux enfants de parents maghrébo-québécois, il convient d'abord de situer le contexte religieux québécois dans lequel évoluent ces couples, contexte qui peut influencer leurs attitudes religieuses. Pour ce faire, nous nous attarderons dans ce chapitre à la diversité religieuse endogène et exogène de la société québécoise. Il s'agira donc de décrire, dans un premier temps, les transformations de la situation religieuse au Québec qui ont découlé de la modernisation. Dans un second temps, nous parlerons de l'expression de la pratique de l'islam en contexte migratoire.

1.1 TRANSFORMATION DE LA SITUATION RELIGIEUSE AU QUÉBEC

Au cours des cinq dernières décennies, la place et le rôle de la religion ont connu des transformations considérables au Québec. En effet, jusqu'à la fin des années 1950, le paysage religieux était représenté par une Église toute-puissante et omniprésente. À la suite de la Révolution tranquille, le catholicisme québécois subissait l'effet composé d'un triple bouleversement (Lemieux et Montminy, 1999). Le premier, et sans doute le plus important, fait référence à la laïcisation des institutions dans les secteurs vitaux de la société québécoise (de la santé, des services sociaux, de l'éducation et des syndicats). Le second bouleversement est issu de l'aggiornamento conciliaire⁵ du Vatican. Enfin, le développement des médias de masse (télévision et autres moyens de communication) a fortement bouleversé la culture populaire des Québécois. Comme pour d'autres sociétés

⁵ À la suite du Concile II, plus couramment appelé Vatican II, XXII^e Concile œcuménique de l'Église catholique romaine ouvert en 1962 par le pape Jean XXIII et clos en 1965 sous le pontificat de Paul VI. Cet événement est considéré comme un des plus marquants de l'Église catholique du XX^e siècle et symbolise son ouverture à la modernité.

occidentales, il faut ajouter à ces changements, une libéralisation des mœurs, une transformation de l'institution familiale où se transmettent les normes morales et le déclin des valeurs liées à l'autorité (Hervieu-Léger, 1993).

De nos jours, il semblerait y avoir une contradiction entre la pratique religieuse et l'appartenance religieuse des Québécois. L'évolution statistique de la pratique dominicale révèle un effondrement spectaculaire de cette pratique. Alors que 85 % des Québécois allaient à la messe en 1965, ils n'étaient plus que 35 %⁶ environ au début des années quatre-vingt dix à suivre cette pratique (Lemieux, 1990).

Malgré ce rejet de l'institution religieuse et des doctrines, les Québécois catholiques restent paradoxalement attachés à l'héritage religieux qu'ils ont reçu et une grande majorité s'identifie toujours à la religion catholique romaine (Milot, 1991; Lemieux et Montminy, 1992; Lemieux et Montminy, 1999). D'après les données quantitatives disponibles (Bibby, 1988, 1990), 91 % des Québécois qui sont de parents catholiques disent conserver leur rattachement au catholicisme, malgré les bouleversements survenus depuis la Révolution tranquille. En 1985, environ 91 % des catholiques québécois affirmaient que la définition suivante les décrivait de façon *très juste* ou *plutôt juste* concernant leur attitude face à leur religion d'appartenance (Bibby, 1990) :

« Quelques observateurs soutiennent que peu de gens abandonnent effectivement leur tradition religieuse. Plutôt, ils sélectionnent diverses croyances et pratiques même s'ils n'assistent pas aux offices régulièrement. Ils ne sont pas susceptibles d'être recrutés par d'autres groupes religieux. Leur identification à leur religion est relativement solidement fixée et c'est vers ces groupes qu'ils se tourneront lorsqu'ils seront confrontés au mariage, à la mort et fréquemment à la naissance. [...] »

⁶ Nous ne possédons pas de chiffres plus récents, mais nous avons tout lieu de croire que les chiffres n'ont pas augmenté considérant la pratique dominicale.

C'est ce qui expliquerait qu'au Québec, les parents font baptiser majoritairement leurs enfants et les inscrivent majoritairement à l'enseignement religieux. Ils veulent transmettre un héritage qui leur fournira des balises identitaires (Milot, 1991), ce que les sociologues qualifient de catholicisme inhérent à l'identité culturelle québécoise et évoluant hors du contrôle de l'Église. Ce catholicisme, serait l'expression d'un héritage familial, un référent identitaire. Selon Charron (1994 : 34) :

« C'est un catholicisme de simple référence à l'origine commune d'un peuple de baptisés, à l'héritage familial fait de valeurs chrétiennes, de croyances, de modèles de penser et d'agir. Il offre un répertoire, un lexique, des rites, des symboles, des valeurs, et plus profondément des attitudes de foi, de charité et d'espérance réinvesties dans la vie séculière. »

Cet attachement à la religion se manifeste davantage à travers la pratique des rites traditionnels (Commission des droits de la personne du Québec, 1995). C'est donc dans une très grande majorité que les Québécois ont recours à l'Église en ce qui concerne les rites de passage (baptême, mariage, funérailles). Une minorité de gens seulement continue d'adhérer actuellement à ce qui est considéré comme l'expression intégrale du catholicisme, c'est-à-dire un ensemble de croyances, de pratiques, d'expériences et de connaissances religieuses de base⁷. Ainsi, bien que l'affiliation au catholicisme demeure, que les croyances fondamentales se conservent et que la demande des rites liturgiques soit toujours présente, aujourd'hui la religion en tant que système doctrinal influence apparemment peu la vie des Québécois.

Au Québec comme ailleurs, le noyau de la crise de la religion dans les sociétés industrialisées trouve son explication en grande partie dans une rupture de la continuité à

⁷ L'une des conséquences majeures de cette situation globale est que chaque année des paroisses sont regroupées et des églises fermées et mises en vente. Sur environ 600 lieux de cultes qui existent sur l'île de Montréal, on estime que plus d'une centaine d'églises devront fermer leurs portes d'ici cinq ans. (*Bulletin ENI*, numéro 19, 10 octobre 2001).

la suite de la chute du modèle traditionnel de la famille vouée, en tant que pilier institutionnel, à la reproduction transgénérationnelle d'un patrimoine matériel et symbolique à l'intérieur du corps social. Or, actuellement, le rôle de la famille serait contraint avant tout à l'épanouissement présent de l'individu au singulier. On s'attend de cette institution, à ce qu'elle accomplisse la satisfaction des besoins affectifs et émotionnels de chaque sujet au moment présent au détriment de la lignée et de la continuité (Hervieu-Léger, 1993; de Singly, 2003).

Cependant, le déclin des institutions religieuses traditionnelles ne signifie pas pour autant l'anéantissement du phénomène religieux. Au contraire, on assiste à une transition vers une religion de consommation nommée « religion à la carte ». Les gens ont un comportement sélectif par rapport au sacré (Bibby, 1990). Il s'agit d'une religion morcelée, « bricolée » composée de croyances isolées et de pratiques occasionnelles qui alimentent les représentations religieuses de la population (Charron, 1994; Lemieux, 1991). En outre, l'adhésion de Québécois d'origine chrétienne à d'autres groupes religieux se fait de plus en plus présente et soulève l'interrogation de chercheurs québécois⁸.

De plus, il faut mentionner que depuis la fin des années 1980, de nouvelles vagues d'immigration ont accentué la diversité religieuse du Québec contemporain dont fait partie l'Islam, religion à laquelle, comme mentionné au départ, nous nous intéresserons dans son expression en contexte migratoire.

⁸ À ce sujet, nous pouvons noter une recherche en cours de l'équipe pluralisme religieux (Meintel *et al.*) qui montre l'adhésion de Québécois à divers groupes religieux, ainsi qu'une recherche de doctorat de Mossière, G. sur la conversion à l'islam de femmes en France et au Québec (<http://nouvelles.umontreal.ca/content/view/full/412/228/>)

1.2 L'ISLAM AU QUÉBEC ET EN CONTEXTE MIGRATOIRE

Pour notre recherche, notre choix d'immigrants musulmans venus du Maghreb (Algérie, Tunisie et Maroc) se justifie pour deux raisons. En premier lieu, parce que statistiquement ils ont un poids notable sur la scène de l'immigration québécoise. Comme nous l'avons vu, le Maroc et l'Algérie se classent dans les 10 premiers pays de naissance des nouveaux arrivants au Québec (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2006). En second lieu, les ressortissants de ces pays parlent français, ce qui facilite le déroulement des entrevues sur le plan méthodologique.

En comparant les statistiques de 1991 avec celles de 2001 (Statistique Canada), on note qu'au Canada, le nombre d'immigrants de religion musulmane a considérablement augmenté. Durant cette période, le nombre de musulmans⁹ est passé de 253 265 à 579 640. Au Québec, d'après le recensement de 1991 de Statistique Canada, il y avait environ 45 000 musulmans dont près de 41 000 à Montréal (Grégoire, 2001). Malgré le nombre croissant des musulmans au Québec, à notre connaissance, peu d'études se sont intéressées aux pratiques religieuses musulmanes et à leurs significations en contexte migratoire (Le Gall, 2003a; Grégoire, 2001). D'après Le Gall (2003a), les résultats des études recensées seraient plutôt divergents à ce sujet. Selon les uns, on assisterait à un détachement sur le plan de la pratique religieuse de l'islam en contexte migratoire; selon les autres, au contraire, on assisterait à une recrudescence de la pratique religieuse. Cette auteure (*idem*) se questionne en particulier sur les conséquences de la migration quant à la religiosité des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal et analyse leur rapport à

⁹ Il faut souligner que l'appartenance religieuse telle que déclarée aux recensements ne signifie pas nécessairement que toutes les personnes identifiées musulmanes soient croyantes et pratiquantes au même degré.

l'islam dans le contexte de leur expérience migratoire. Elle constate que les femmes interrogées vivent l'islam de multiples façons. Elle distingue trois types de musulmanes : celles qui respectent rigoureusement les prescriptions islamiques, celles qui s'y conforment partiellement, et celles qui sont dégagées de toute pratique religieuse. Cependant l'auteure souligne que : « *Pour l'ensemble [des] interlocutrices, contrairement aux observations faites ailleurs à propos d'autres migrants musulmans, le départ du pays d'origine ne semble nullement provoquer un abandon des pratiques religieuses* » (p. 136). En ce qui concerne la signification des pratiques, l'auteure l'attribue tout autant à la croyance religieuse qu'à une affirmation identitaire. En effet, selon Le Gall, (2001), à Montréal, la religion a une dimension sociale qui s'exprime durant les fêtes et les cérémonies religieuses, créant ainsi un sentiment d'appartenance et permettant aux individus de se réunir en famille. Cependant, l'auteure ajoute qu'en contexte migratoire, le cercle familial restreint ainsi que le manque de temps amènent des modifications à ces fêtes religieuses.

Dans le même ordre d'idée, Grégoire (2001 : 106) a étudié la pratique du ramadan des immigrants d'origine marocaine à Montréal afin de comprendre comment se transforment la signification symbolique et la pratique du ramadan dans un milieu socioculturel autre que celui du pays d'origine. Les résultats de cette étude démontrent que bien que subissant des transformations, le ramadan à Montréal conserve les symbolismes socioreligieux qui lui sont propres. L'auteur note cependant que, contrairement au Maroc

où le ramadan *est vécu de manière publique, communautaire, obligatoire et collective, à Montréal il devient une affaire privée, individuelle et libre*¹⁰.

En résumé, ce chapitre montre que si les Québécois d'origine catholique ont délaissé les institutions religieuses, ils se rattachent néanmoins à un *catholicisme culturel*, à un *référent identitaire*, pour des événements majeurs comme le baptême. De plus, au Québec, la diversité religieuse s'exprime par l'adhésion de Québécois à de nouveaux groupes religieux ainsi que par des vagues d'immigrations récentes qui ont accentué cette diversité religieuse. Parmi ces religions, l'islam fait maintenant partie intégrante du paysage religieux du Québec. Toutefois, cet islam a subi des adaptations en contexte migratoire et ne se pratique pas de façon monolithique. Cette diversité culturo-religieuse favorise les unions de personnes d'origine confessionnelle diverses et met à l'avant scène le phénomène de la mixité religieuse. Avant d'entrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire la transmission religio-culturelle au sein de familles interreligieuses à Montréal, objet de ce mémoire, nous avons jugé opportun de clarifier le concept de mixité tel qu'il est présenté dans la littérature scientifique.

¹⁰ Il ressort des études citées (Le Gall, 2003a; Grégoire, 2001) que quel que soit le degré de pratique religieuse, le jeûne du ramadan est incontestablement le rituel le plus suivi. Durant ce mois, les musulmans ne doivent ni boire, ni manger, ni avoir de relations sexuelles, et ce, de l'aube jusqu'au coucher du soleil. Cependant, les enfants (jusqu'à l'âge pubère), les vieillards, les malades, les voyageurs, les femmes menstruées, enceintes, ou celles qui allaitent sont exemptés du jeûne (Tawfik, 1997).

CHAPITRE 2 : LES UNIONS INTERRELIGIEUSES

Dans ce chapitre, nous nous proposons de porter attention aux considérations terminologiques entourant le concept de mixité, élément incontournable de ce mémoire, particulièrement en ce qui concerne les unions interreligieuses. Par la suite, nous identifierons les différentes approches utilisées par les chercheurs en sciences sociales pour étudier la mixité religieuse avant de nous concentrer plus spécifiquement sur la transmission religio-culturelle aux enfants.

2.1 RÉFLEXIONS TERMINOLOGIQUES

À première vue, le terme de mixité apparaît ambigu et relatif. Dans la mesure où tout couple constitué par deux personnes différentes serait mixte, ce concept désigne bien plus un construit social qu'une réalité objective (Schnapper, 1998). La notion de mixité est aussi relative à une époque donnée. En 1968, d'après la définition du *Petit Robert*, ce terme était utilisé dans un cadre religieux. Le mariage mixte référait à toute union conclue « entre catholiques et chrétiens d'une autre église ». En 1986, le même dictionnaire étendait sa définition aux mariages dont les conjoints étaient « de religion, de race ou de nationalités différentes » (Neyrand, 1998). Actuellement, en sciences sociales, les différentes études se réfèrent à la présence d'au moins un des trois critères qualitatifs suivant : la religion, l'origine ethnique¹¹ et la nationalité¹². Ces critères peuvent s'ajouter les uns aux autres, voire se renforcer (Barbara, 1987).

¹¹ Le critère d'ethnie a supplanté celui de race remis en question par les sociologues et anthropologues contemporains.

¹² Aujourd'hui, la majorité des études statistiques se réfèrent au critère sociopolitique de nationalité. (Collet, 1998).

Au Québec, plus spécifiquement avant la Révolution Tranquille, le mariage mixte renvoyait à des conjoints de religion différente, chrétienne et autre. Depuis « *les mariages dits mixtes sont définis en termes de différences ethniques ou linguistiques, plutôt que religieuses* (Le Gall, 2003b : 9). »

Le terme de mixité suppose aussi un rapport aux normes. En effet, pour de nombreux auteurs, la mixité conjugale est assujettie à la norme de l'homogamie sociale (Schnapper, 1998). Ainsi, elle met fin à l'image d'une prétendue liberté dans le choix du conjoint. En sociologie de la famille, c'est à partir de l'enquête de Girard (1964) portant sur les comportements des Français en matière de choix conjugaux et de formation de couple que peu à peu est mis de l'avant le fait que les contraintes sociales ainsi que l'influence du milieu d'origine encouragent *l'attraction des semblables* plutôt que *l'affinité des contraires*. L'auteur renforce aussi l'idée que les mariages mixtes (couples différents par leur origine ethnique, nationalité ou religion) sont contraires à la norme. Cette interprétation a influencé en grande partie la perception ou l'acceptation d'un couple mixte par la société qui l'entoure (Varro, 1998). Ainsi, l'endogamie et l'homogamie¹³ représenteraient la règle et l'exogamie et l'hétérogamie seraient l'exception.

Récemment, pour souligner le décalage par rapport à la norme et à la transgression des règles du groupe d'appartenance, Collet (1998 : 146) introduit le terme de *mixogamie* et met de l'avant la dimension subjective. Ainsi, la *mixogamie* serait « *considérée comme allant à l'encontre de la norme d'un groupe social de référence et/ou est assujettie à une*

¹³ Il faut mentionner que certains auteurs (Kalminj, 1998) s'intéressant à la mixité ont révélé que l'homogamie prédomine aussi dans les mariages interethniques.

législation particulière, dans un système social donné, à une époque donnée, et comment elle s'inscrit ainsi dans le processus de modernisation de la société. »

En ce qui concerne les mariages interreligieux, ce rapport aux normes apparaît ambivalent et contradictoire. En effet, ces unions sont permises parce que le cadre laïc autorise le mariage civil en dehors du mariage religieux (*Idem*, 1998). Cependant malgré ce contexte permissif, il n'en demeure pas moins que certaines désapprobations provenant notamment des institutions religieuses islamiques ou chrétiennes demeurent. D'ailleurs, ces désapprobations peuvent influencer certains conjoints au point de se convertir à la religion de leur partenaire afin de franchir l'obstacle que dresse la loi religieuse.

Du côté islamique, face à l'exogamie religieuse, certains théologiens musulmans affirment que la loi révélée admet le mariage avec une non-musulmane à condition qu'elle soit chrétienne ou juive (Russell, 1998). Toutefois, cette permission a soulevé de fortes polémiques. En fait, certains exégètes posent comme argument le fait qu'épouser une chrétienne ou une juive dans un pays de résidence non-musulman présente un risque d'apostasie pour le mari. Si la femme est athée ou professe une autre religion non monothéiste, l'union est formellement interdite¹⁴ (Pruvost, 1993). D'autres, plus radicaux, vont plus loin en affirmant l'interdiction de marier toute femme non-musulmane. En ce qui concerne le mariage entre une musulmane et un non-musulman, le Coran l'interdit formellement. Le mariage de la musulmane ne supporte pas

¹⁴ Il faut remarquer que dans les pays arabo-musulmans, le principe de l'islam est la religion de l'État et que cette dernière a été constitutionnalisée dans presque la totalité des nations professant cette foi. Certains groupes cependant expriment le désir d'établir une distinction entre le mariage conforme au droit positif et celui de la loi religieuse. Une autre position, réactivée par les courants nationalistes, admet exclusivement les lois de l'islam comme principe d'organisation juridique, y compris le mariage (*idem*).

d'exception, le mari doit être impérativement musulman. Cet interdit se fonde à l'origine sur le principe du patriarcat et les enfants du couple doivent suivre la religion de leur père.

L'Église catholique, quant à elle, jusqu'au Concile Vatican II, désapprouvait le mariage entre catholiques et non-chrétiens. Cependant les catholiques pouvaient être dispensés de la loi interdisant le mariage avec un non-chrétien si les conjoints promettaient que leurs enfants soient baptisés et élevés dans la foi catholique. Quant au conjoint catholique, il devait favoriser et inciter la conversion de son partenaire.

À la suite des déclarations de ce Concile, l'Église a procédé à certains changements significatifs dans son approche envers les mariages interreligieux. C'est ainsi qu'actuellement, chaque personne est libre de choisir le conjoint qu'elle désire épouser, et ce, indépendamment de l'appartenance religieuse de celui-ci. Le Canon obligeant le catholique à rechercher la conversion de son partenaire a été abrogé. Toutefois, il est appelé à faire de son mieux pour transmettre sa religion aux enfants mais sans nuire à la stabilité familiale (Clough, 1998). Par ailleurs, on annonçait récemment que le Vatican *considère non opportuns les mariages mixtes avec des musulmans en raison d'amères expériences constatées en ce qui concerne l'éducation des enfants et les droits de l'épouse, lorsqu'une chrétienne épouse un musulman* (La Presse, 15 mai 2004).

Comme nous venons de le voir, la notion de mixité serait une construction sociale relative à la perception des différents acteurs et à des représentations spatiotemporelles. En ce sens, elle ne peut être unique et définitive (Varro, 1998, 2003; Schnapper, 1998) et explique la polysémie et le manque de consensus en ce qui a trait à la terminologie

(Le Blanc, 1991; Le Gall, 2003b). En effet, une recension de la littérature tant francophone qu'anglophone montre que pour parler de mixité conjugale, les auteurs emploient différents termes selon le choix des variables (critères) prises en compte.

Dans notre étude sur les couples maghrébo-qubécois islamo-chrétiens, les critères ethniques et religieux sont enchevêtrés. Cependant, fondant notre analyse en grande partie sur la variable religieuse, nous avons choisi d'utiliser dans ce mémoire le terme « interreligieux. » La définition de ce terme n'est pas aussi simple qu'elle y paraît et mérite des précisions. En effet, bien que la mixité religieuse présente des caractéristiques généralisables, d'importantes nuances prennent place à l'intérieur de chaque couple interconfessionnel, si l'on considère des variables comme le degré de sécularisation de la société où le couple vit, le niveau d'instruction des conjoints, le degré d'acculturation du conjoint immigré, la conversion ou non de l'un des conjoints, etc. Il faut signaler que l'importance accordée aux pratiques religieuses de la part des conjoints joue un rôle prépondérant dans la vie du couple. Nous pouvons également ajouter que la mixité prend une dimension différente selon la proximité ou non des deux traditions religieuses (par exemple, catholique-protestant ou musulman-catholique).¹⁵

Pour notre étude, nous entendons par couple interreligieux, *tout couple dont les conjoints appartiennent à une tradition religieuse distincte, indépendamment de leur degré de pratique ou de celui de leurs parents*. Les couples sélectionnés dans cette étude sont formés d'une personne d'origine musulmane unie (mariée ou en union de fait) à une personne d'origine chrétienne (catholique ou protestante). À noter qu'un couple dont

¹⁵ Il est bien évident que selon le contexte, cette dimension sera différente (ex. : l'Irlande, où les catholiques et les protestants constituent deux groupes religieux s'opposant depuis des siècles).

l'un des conjoints s'est converti à la religion de son partenaire n'est pas considéré « mixte » en soi. Toutefois, la conversion n'efface pas l'héritage culturel ni religieux.

Afin de bien situer le sujet de ce travail, une revue de la littérature scientifique sur la mixité interreligieuse en général s'impose avant de considérer spécifiquement la transmission religieuse et culturelle des enfants des couples de l'étude.

2.2 MIXITÉ CONJUGALE, MIXITÉ RELIGIEUSE

Une recension des publications sur les mariages interreligieux nous indique que ce sujet a été considérablement développé aux États-Unis, plus particulièrement à propos des couples juifs et chrétiens (Rebhun, 1999; Schneider, 1989; Mayer, 1985). En général, dans ces études, la principale préoccupation manifestée est la survie du judaïsme.

En Europe, nous retiendrons les écrits sur les couples franco-maghrébins où le facteur religieux entre autres est aussi pris en compte¹⁶ (Streiff-Fenart, 1989). Signalons notamment les travaux de Barbara (1987, 1993a, 1993b), constituant une référence incontournable en ce qui concerne le sujet. Ce sociologue privilégie de manière générale la problématique des couples interculturels. Le phénomène qui a surtout attiré son attention a été celui de la religion chez les couples franco-maghrébins en France. Pour ce chercheur, le mariage mixte est révélateur de phénomènes sociaux et met en évidence les particularités d'une relation de couple mixte ou homogame. Mentionnons aussi la recherche de Bensimon et Lautman (1977)¹⁷, effectuée auprès de 145 couples chrétiens-juifs, 20 couples chrétiens et 20 couples juifs. L'objet de leur étude était le recensement

¹⁶ Il faut cependant mentionner que la différence de religion est une variable parmi d'autres, mais ne fait pas l'objet de recherche autonome.

¹⁷ Bien qu'ancien, cet ouvrage reste un outil très utile pour notre recherche. En effet, il nous fait prendre conscience des enjeux suscités par la différence de religion au sein du couple.

des comportements des couples mixtes et avait pour intérêt l'étude des problèmes engendrés par le mariage entre personnes appartenant à des groupes religio-culturels différents. Dans leur étude, les auteurs, se fondant sur la théorie des échanges compensatoires, affirment que l'hétérogamie religieuse n'est pas équilibrée par une homogamie socioculturelle. De plus, ils nous révèlent que les préoccupations religieuses n'influencent guère la vie quotidienne des couples sans conversion.

Au Canada, les études sur les couples interreligieux ont surtout porté sur les mariages catholiques-protestants (Beaupère, 1984) et juifs-chrétiens (Brym *et al.* 1985; Leblanc, 1991; Weinfeld, 1981). Plus récemment Abdouh (1989) a tenté de distinguer les facteurs favorisant ou non les mariages maghrébo-qubécois (islamo-chrétiens).

D'après nos différentes lectures, nous pourrions diviser en deux catégories les études sur la mixité interreligieuse. Nous retenons d'abord que pour un grand nombre d'entre elles et plus particulièrement les étasuniennes, les auteurs ont cherché à connaître les causes qui mènent au mariage mixte. En un sens, ils veulent identifier les facteurs qui influent sur la formation de telles unions. La plupart de ces auteurs ont ancré leurs recherches dans une perspective assimilationniste. La deuxième catégorie d'études se situe dans une perspective davantage axée sur les implications de la mixité interreligieuse. Ces études se limitent au couple, aux problèmes auxquels il est confronté au quotidien, à ses relations avec l'entourage, à l'éducation des enfants et au divorce (Bensimon et Lautman, 1977; Barbara, 1987; Guyaux *et al.*, 1992; Streiff-Fenart, 1989; Varro, 1990).

2.2.1 Les causes de la formation des couples mixtes

Plusieurs théories ont été élaborées dans le but de saisir le phénomène du mariage mixte. À partir des années quarante, aux États-Unis, certains chercheurs ont commencé à s'intéresser au phénomène de l'ascension sociale pour expliquer la mixité dans le couple (Davis, 1941; Merton, 1941). Leur attention portait principalement sur les unions interraciales et les échanges compensatoires. Selon cette approche, le mariage mixte était perçu comme un moyen d'échanges. Ainsi, l'homme échangeait son statut économique contre la jeunesse ou le statut national majoritaire de sa femme d'un statut économique inférieur.

D'autres auteurs considèrent que la formation des mariages mixtes s'expliquerait par le désir d'assimilation d'un groupe socialement minoritaire au groupe majoritaire. En effet, en contractant un mariage avec un membre d'un groupe majoritaire, le membre minoritaire assure à sa descendance l'appartenance à ce groupe. Kulcsycki et Lobo (2002) étudiant les déterminants et implication des mariages mixtes contractés par des arabes-américains, voient la mixité comme un facteur facilitant l'assimilation aux États-Unis. Au Canada, Richard (1991) reprend l'ancienne théorie de l'assimilation selon laquelle les mariages mixtes seraient acceptés comme un indicateur et une mesure d'assimilation culturelle pour le conjoint minoritaire.

Dans les études sociologiques sur la formation des couples et le choix du conjoint, la variable religieuse a aussi été prise en compte. Il ressort de ces dernières que l'homogamie religieuse serait la plus fréquente. Dans une étude sur

l'endogamie/l'exogamie religieuse au Canada, Larson et Munro (1990) montrent que les mariages conclus entre personnes de même religion demeurent les plus fréquents.

2.2.2 Les implications de la mixité religieuse

D'autres chercheurs ont davantage le souci de dégager les répercussions des mariages mixtes sur leur communauté religieuse (Shahar et Randal, 1997; Weinfeld, 1981; Brym *et al.*, 1985; Fédération C.J.A., 1997). Ces auteurs veulent démontrer que ces mariages qui résultent d'un processus d'assimilation engendrent des conséquences négatives sur la survie du judaïsme.

Selon certains auteurs, le mariage interreligieux serait un indice de sécularisation (Kalmijn, 1991). Au point de vue méthodologique, ce type d'études macrosociologiques et quantitatives présente des données statistiques sur les couples mixtes et a pour but de démontrer l'ampleur de ce phénomène, issu en grande partie de l'immigration.

Dans la littérature plus récente, des chercheurs analysent la mixité dans une perspective centrée davantage sur le couple et la famille et s'interrogent sur les implications de l'interreligiosité sur le plan microsocial. Au point de vue méthodologique, les auteurs de ces études qualitatives, basées sur les conséquences de la mixité religieuse, cherchent à interpréter l'expérience des sujets en recueillant leur histoire de vie. Par des interviews, ces derniers sont invités à relater leur trajectoire. L'exposition de la dynamique du couple dans sa formation, sa vie quotidienne et sa relation avec leur milieu permet que les problèmes les plus fréquents soient soulevés.

Le rapport avec l'entourage, notamment avec les familles respectives a interpellé les chercheurs (Streiff-Fenart, 1989; Barbara, 1987, 1993; Bensimon et Lautman, 1977). À ce sujet, il ressort que la famille élargie peut avoir des réactions positives ou négatives (Bensimon et Lautman, 1977; Barbara, 1993, Abdouh, 1989) et que les sanctions contre les unions mixtes se font de façon sélective (Streiff-Fenart, 1989). Dans le cas des couples franco-maghrébins, le mariage mixte d'une femme maghrébine est de façon quasi systématique une cause de rupture familiale. Ceci s'explique par le fait que cette union est prohibée selon l'islam.

Les sociologues, anthropologues et psychologues s'intéressant à la mixité conjugale se sont aussi intéressés aux questions relatives à la descendance du couple mixte et, plus particulièrement, sur les choix éducatifs et l'identité transmise aux enfants. Les recherches traitant de cet aspect font rarement l'objet d'études autonomes et spécifiques (Meintel, 2002), mais sont plus largement englobées dans des recherches portant sur la vie du couple (Le Gall, 2003b). De plus, il faut ajouter que les auteurs se sont davantage intéressés aux marqueurs de transmission identitaires qu'au processus de transmission comme tel. Pourtant, afin de fournir un éclairage sur la transmission culturelle, il nous apparaît important de voir quels sont les choix et les principes qui guident cette transmission et d'expliquer en quoi ces choix se manifestent dans les pratiques rituelles des parents avec les enfants, ce que nous nous proposons de faire lors de nos analyses.

Certains auteurs prennent en compte les conduites et attitudes des couples pouvant influencer sur l'identité des enfants. Ils soulignent par le fait même différentes stratégies ou modèles parentaux. Ainsi, considérant les couples franco-maghrébins en France, Streiff-Fenart (1989) a identifié trois modes de négociation de la différence. Le premier appelé

domination culturelle serait l'effacement de la différence de l'épouse maghrébine au profit du conjoint français. Ainsi les rapports du couple se caractérisent par la domination d'une culture sur l'autre. L'auteure ajoute que ce mode de négociation s'apparente souvent à une stratégie de l'hyperconformisme où l'épouse maghrébine s'assimilerait totalement aux coutumes de son conjoint. La deuxième stratégie de négociation serait *l'affrontement culturel* où l'épouse française serait soumise à son mari. Cette situation plus rare se retrouverait principalement chez les couples de milieu populaire. D'après l'auteure, cette dynamique conjugale serait plus problématique et plus conflictuelle. Une troisième modalité, *la stratégie communicationnelle*, placerait les partenaires sur un plan égalitaire. Celle-ci reposerait sur un respect de l'autre et sur l'importance d'une communication par laquelle les époux négocieraient leur identité familiale.

La différence de traitement faite selon le sexe de l'enfant, la permissivité ou le respect de l'autorité, la notion même de la famille, sont autant de sujets pour lesquels les divergences de points de vue apparaissent avec l'enfant (Delcroix, 1993). Les principes d'éducation ainsi que la transmission identitaire sont l'objet de compromis et de choix opérés au sein du couple. Ainsi, il ressort de la littérature que les choix des parents pour l'éducation de leurs enfants, aussi banals qu'ils puissent paraître à première vue, ne sont jamais neutres et se manifestent sur différents plans, par exemple dans la dénomination de l'enfant, dans l'attribution de la langue, dans la transmission ou non de la religion (Barbara, 1993).

Certains auteurs soulignent que le choix du prénom implique déjà des compromis entre les conjoints et débouche inévitablement sur une négociation conjugale. Streiff-Fenart

(1989) voit dans le choix du prénom de l'enfant un indicateur des rapports de pouvoir chez les couples mixtes. Dans son étude sur les couples franco-maghrébins, cette auteure identifie différentes stratégies d'accommodation en ce qui a trait à ces choix. Elle présente, entre autres, différentes techniques dans l'attribution du prénom dont les deux principales seraient *l'invisibilisation* et *l'affirmation ethnique*. La première consiste à donner un prénom neutre *évitant ainsi les effets stigmatisants qu'entraîne la possession d'attributs culturels caractéristiques d'un groupe socialement méprisé* (Streiff-Fenart, 1989 : 118). C'est ainsi que les prénoms passe-partout ou internationaux sont très populaires chez les couples franco-maghrébins en France. La deuxième stratégie, l'affirmation ethnique, s'exprime par l'attribution du prénom permettant d'identifier l'origine ethnique. Selon Streiff-Fenart (1989 : 125), « *la double contrainte de l'invisibilisation et de l'affirmation ethnique peut, dans d'autres cas, tracer une ligne de partage au sein du couple, chacun des conjoints luttant contre l'autre pour imposer sa propre stratégie.* » Ces résultats diffèrent de ceux de Le Gall et Meintel (2005) qui ont étudiés les projets nominatifs chez les couples mixtes montréalais pour qui les choix ne sont pas faits dans une intention de rapport de force entre l'une et l'autre lignée mais davantage dans une intention de transmettre une multiple appartenance.

Le choix de la langue ou des langues transmises aux enfants de couples linguistiquement mixtes a intéressé les sociolinguistes. Deprez et Dreyfus (1998) se sont penchés sur ce type de couple respectivement à Paris et à Dakar. Il ressort de leur étude que le choix de la langue dans laquelle l'enfant va apprendre à parler fait l'objet de discussion au sein du couple et peut impliquer aussi des conseils extérieurs. À ce sujet, les auteures parlent « de politique linguistique familiale ». De plus, elles insistent sur le fait que la langue est

un enjeu important dans la relation entre les parents et qu'elle permet de créer des alliances avec l'enfant. Pour conclure, en comparant leurs terrains, les auteures émettent l'hypothèse qu'en ce qui à trait à l'identité des enfants des couples mixtes, l'observation des usages et de la transmission des langues montre la dominance de la langue du milieu dans tous les cas, la dominance de la langue du père à Dakar et de la mère à Paris. Pour d'autres auteurs, l'enjeu linguistique est important car l'enfant appartiendra à la culture de la langue qu'il parlera couramment (Barbara, 1993).

Quant au choix de la religion pour l'enfant, il reste peu exploré comme sujet autonome de recherche (Puzenat, 2005). D'après la littérature, il demeure pour les couples religieusement mixtes un des enjeux principaux (Delcroix, 1993; Barbara, 1993). Cependant, les auteurs le traitent souvent comme un facteur parmi d'autres (Varro, 1995). Contrairement aux autres marqueurs identitaires, s'il est possible d'avoir plusieurs prénoms ou noms ou de parler plusieurs langues, selon Varro (1998) les enfants ne peuvent avoir qu'une religion. Il ressort de la littérature que lorsque les parents ont le souci de transmettre une religion à leurs enfants, c'est la religion du père qui semble primer (Abdouh, 1989). La recension de la littérature nous laisse entrevoir que les études qui traitent de la famille bireligieuse et de la transmission de l'identité religieuse aux enfants n'en parlent qu'en termes généraux. De plus, ainsi que le fait remarquer Varro (2003), la plupart des études portant sur les unions interconfessionnelles ont la fâcheuse tendance à ethniciser les appartenances religieuses et à voir les identités religieuses et les pratiques comme figées. Pour la plupart, elles évacuent le contexte migratoire. La majorité des études portant sur les couples franco-maghrébins mettent en avant le facteur religieux comme une source de tensions allant du

peu conflictuel jusqu'au divorce. Ces études insistent sur le fait que la différence de religion est l'une des pierres d'achoppement, notamment en ce qui concerne l'éducation des enfants (Varro, 1995). Cependant les pratiques familiales n'y sont quasiment pas étudiées (Varro, 2003). Or, selon nous, cette dimension est à prendre en compte si l'on veut traiter de la transmission de l'identité religieuse aux enfants.

En bref, dans ce chapitre, nous avons vu que la notion de mixité est un terme évoluant selon les contextes spatiotemporels, c'est-à-dire un terme relatif à une époque donnée et à la perception que s'en font les différents acteurs (institutions religieuses, entourage, couple mixte, etc.).

Cette revue de la littérature nous a permis de constater que les auteurs étudient la mixité religieuse selon deux perspectives. Les uns, de façon macrosociologique, ont voulu comprendre les causes qui mènent au mariage mixte. La plupart d'entre eux ont ancré leurs recherches dans une perspective assimilationniste. Les autres ont emprunté une perspective davantage centrée sur les implications de la mixité interreligieuse dans le contexte de la relation conjugale, des relations avec l'entourage, de l'éducation des enfants et du divorce. La transmission religieuse et culturelle aux enfants reste encore un domaine très peu exploré comme sujet autonome de recherche, ce pourquoi nous avons décidé de nous y attarder plus particulièrement.

Ainsi, afin de dégager la problématique et les objectifs de cette étude et d'affiner notre questionnement sur la transmission nous nous proposons, dans le prochain chapitre, de cerner ce phénomène tel qu'étudié par les sociologues et les anthropologues de la famille, de l'immigration, de la religion et de la mixité.

CHAPITRE 3 : TRANSMISSION RELIGIO-CULTURELLE

La transmission est un sujet multidimensionnel complexe qui peut être traité différemment selon les objets et les agents de transmission. Selon Hervieu-Léger (1997 : 131), la notion de transmission « *embrasse l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps, à travers la succession des générations.* » D'après la littérature, plusieurs facteurs influent sur les transmissions symboliques au sein des familles. Parmi les plus importants, soulignons le contexte religieux de la société (Diaz Moreno, 2003), le contexte migratoire (Helly *et al.*, 2001), les différences d'attitudes par rapport à la religion (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996), ce qui nous amènera à regarder dans ce chapitre comment les auteurs traitent de la transmission familiale, de la transmission religieuse en contexte de modernité, de la transmission culturelle en contexte migratoire et de la transmission religieuse chez les couples interreligieux.

3.1 LA QUESTION DE LA TRANSMISSION

3.1.1 Transmission familiale

La famille serait le lieu privilégié d'études de la transmission des valeurs humaines et religieuses, et ce sont les parents qui en seraient les principaux agents transmetteurs (Borobio, 2003). Les études recensées portant sur la transmission symbolique soulignent l'importance de cette dimension dans le processus de continuité sociale et familiale (Choron-Baix, 2000).

Pour appréhender la transmission familiale, plusieurs auteurs ont souligné la nécessité de distinguer les différents éléments de fonctionnement qui la compose. Treps (2000)

analyse la spécificité du terme transmission dans le domaine des sciences sociales et d'un point de vue sémantique. La transmission serait de l'ordre du don, et il faudrait distinguer le transmetteur (*celui qui transmet*), le message (*ce qui est transmis*) et le récepteur (*celui à qui l'on transmet*). Dans le même ordre d'idées, Bertaux-Wiame et Muxel (1996) différencient les *personnages* (acteurs) à partir desquels s'opère la transmission, les *contenus* (biens matériels et symboliques) transmis ainsi que les *canaux* explicites ou implicites grâce auxquels s'effectue le transfert entre les générations. Pour cette étude, notre propos sera de nous intéresser à la transmission religio-culturelle et symbolique *descendante*, c'est-à-dire allant des parents aux enfants, dans le cas particulier où les parents sont d'origines religieuses distinctes. Pour ce faire, nous examinerons les contenus religio-culturels transmis aux enfants et les pratiques rituelles (canaux) à partir desquelles sont transmis ces contenus.

3.1.2 Transmission religieuse en modernité

Si dans les années 1970, les théories sur la sécularisation soulignaient le déclin de la religion et son incompatibilité à la modernité, elles ont depuis lors, comme le note Mager, (2001) laissé la place à des interprétations référant à une adaptation de la religion à la modernité. Dans cette perspective, les sociologues de la religion ont témoigné de leur vif intérêt pour les enjeux de la transmission religieuse et du devenir de la religion dans nos sociétés occidentales contemporaines. Ces chercheurs se sont davantage appliqués à analyser les transactions entre la religion et la culture (Milot, 1999; Caulier, 1996) et à expliquer la recomposition du champ religieux et son adaptation à la modernité plutôt que de se pencher sur le rôle des parents dans la transmission religieuse (Hervieu-Léger, 1997, 1993; Lefebvre, 2004). En effet, ils ont surtout étudié la

transmission religieuse d'un point de vue macrosociologique. D'après Mager (2001), des trois agents de socialisation et de transmission religieuse que sont la famille, l'école et l'Église, la famille est celui qui a le moins attiré l'attention des chercheurs. Toutefois, Voyé (2003), se référant à la socialisation religieuse, note qu'en Europe, les familles sont de plus en plus souvent détachées de tout rapport ecclésial et ne transmettent plus guère la religion au moyen des pratiques. Selon Mager (2001), on sent une nécessité de tenir compte des conditions actuelles et de ces nouveaux modèles de vie familiale, et il ajoute que l'expérience des dynamiques de transmission dans la famille se fait elle aussi sentir. En ce sens, l'étude de la transmission religieuse et culturelle au sein de familles interreligieuses comblerait un vide dans la littérature et pourrait donner un nouvel éclairage sur un phénomène qui cependant soulève des enjeux micro et macrosociologiques.

3.1.3 Transmission en contexte migratoire

Les anthropologues et sociologues de la famille et de l'immigration ont étudié quant à eux la transmission en contexte migratoire. Pour les uns, la migration serait un phénomène synonyme de pertes en tout genre (familiales, identitaires, matérielles, etc.) : *« la famille immigrée est alors perçue, d'une part, en termes de déficit socio-éducatif [...] et d'autre part, en termes de déstructuration, de dislocation, de rupture intergénérationnelle, de violence ou de démission parentale. »* (De Villers, 2005 :16). D'autres ont préféré se pencher sur la migration en voulant identifier différentes formes de continuités familiales relatives aux stratégies d'insertion à la société d'accueil (Vatz-Laaroussi, 2001).

D'autre part, certains auteurs scrutent plus spécifiquement la façon dont s'opère la continuité intergénérationnelle à travers la transmission symbolique de certains référents identitaires et culturels ou en s'arrêtant sur des systèmes de valeurs spécifiques (politique, religion, mode éducatif) ou selon des groupes sociaux (monde ouvrier) ou ethniques particuliers (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996; Autant, 2000; Lacoste-Dujardin, 1994; Saint-Blancat, 2004). En ce qui concerne la transmission religieuse chez les familles maghrébines immigrantes en France, même si la socialisation religieuse occupe une place importante dans l'éducation des enfants, il semblerait qu'elle se limite à l'espace familial privé en contexte migratoire (Mohamed, 2000).

Enfin, d'après Helly *et al.* (2001) la transmission chez les familles immigrantes allie rupture et continuité. Ainsi, en ce qui a trait à la transmission culturelle aux enfants par de jeunes parents immigrants en contexte migratoire, les auteurs réfutent l'idée *d'une transmission-reproduction*. Selon eux, la transmission intergénérationnelle s'inscrit dans une dynamique mobile et en évolution, reposant fortement sur l'expérience individuelle d'apprentissage et d'adaptation aux contextes. Cet effort de construction identitaire nouvelle et adaptative se fait dans le sens de la continuité dans un espace de rupture. Dans un contexte migratoire, les dynamiques de transmission se retrouvent au carrefour de l'individualité et de la collectivité dans un rapport d'espace et de temps particulier qui bascule dialectiquement entre appropriation et exclusion, rupture et continuité.

3.1.4 Transmission religieuse et interreligiosité conjugale

Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, les études sur les couples dits « mixtes » portent davantage sur les dynamiques conjugales (Santelli et Collet,

2003). Dans une moindre mesure, elles se penchent sur l'identité transmise aux enfants et mettent en évidence les enjeux propres à l'éducation des enfants et aux choix de marqueurs identitaires tels que le nom, le prénom, la religion et la langue (Meintel, 2002; Le Gall, 2003b¹⁸; Varro, 2003). Pour certains, l'éducation et le choix de la religion sont vus comme le résultat d'une lutte pour l'appropriation de l'enfant à l'une des deux lignées familiales (Delcroix, 1993). Pour d'autres, « *la socialisation religieuse ne constitue pas un terrain conflictuel dans les cas où un des conjoints s'est converti à la religion de l'autre, lorsqu'il y a un respect religieux mutuel et lorsque les parents ne sont pas pratiquants* » (Le Gall, 2003b : 17). Toutefois, Le Gall, dans sa revue de littérature (*Idem*), relève que lorsque les familles franco-maghrébines choisissent une religion pour l'enfant, il s'agit majoritairement de celle du père, en l'occurrence l'islam.

Toutefois la littérature reste muette sur les processus de transmission au sein des familles interreligieuses. Les contributions symboliques de chaque parent demeurent à ce jour, inexplorées (Varro, 2003). Si la littérature a révélé que les familles *mixtes* vivent une rupture avec certaines traditions familiales et en produisent de nouvelles, il reste cependant à les exposer et à les étudier avant de se prononcer sur leurs éventuelles spécificités (Varro, 1998), ce que nous nous proposerons de faire dans les analyses qui suivront.

3.2 ORIENTATION THÉORIQUE ET OBJECTIFS DE RECHERCHE

Concernant la transmission symbolique au sein des familles interreligieuses, nous nous demandons si les parents veulent construire à partir de ce qu'ils ont acquis de leurs

¹⁸ La recension des écrits sur la transmission identitaire dans les unions mixtes réalisée par Le Gall (2003b) est un texte de référence.

ascendants ou s'ils veulent reproduire et maintenir le capital symbolique hérité. Autrement dit, dans un contexte même de mixité familiale va-t-on assister à la création d'un nouveau système de signes, de valeurs, de rites au sein de la famille plutôt qu'à une reproduction d'une tradition religieuse ancestrale de l'un ou de l'autre conjoint ?

Les recherches sur la transmission culturelle s'inscrivent autour de deux grands paradigmes théoriques (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996). Le premier associé à l'*habitus* de Bourdieu (1970) se consigne dans une logique de reproduction sociale. Le second préfère analyser les logiques mises en œuvre par les individus et donner une interprétation des processus de transmission (De Singly, 1993; Helly *et al.* 2001; Attias-Donfut, 2000; Hervieu-Léger, 1997). Il insiste sur le caractère dynamique de la transmission. Vu sous cet angle, les individus disposent d'une marge de liberté qu'ils utilisent à leur manière dans le cadre de projets parentaux. Bref, la transmission ne serait plus consignée à un mécanisme reproductif passif et déterminé. Comme le mentionne De Singly (2003 : 33) : « *La modernité a inventé un mode d'hériter qui n'est pas le mode traditionnel puisque l'individu se donne le droit d'élire son héritage.* » En ce sens, la transmission en modernité remanie les lois traditionnelles de l'héritage.

Tout en prenant en considération les écrits des sociologues de la famille, de l'immigration et de la mixité, nous orientons davantage nos analyses sur les travaux de Danièle Hervieu Léger (1993, 1997 et 2003)¹⁹ et sa conception de l'identité religieuse et de sa transmission en modernité. Selon cette auteure, désormais, les identités religieuses sont construites à travers des trajectoires, des parcours individuels difficilement

¹⁹ Travaux qui paraissent plus à même de rendre compte de l'évolution de la situation socioreligieuse du Québec (Mager, 2001).

prévisibles. Loin d'être héritées et figées, les appartenances religieuses se fondent avant tout sur les intérêts de chacun, ce qui mène *aux bricolages individualistes des croyances et des pratiques*. Toujours selon l'auteure, l'autonomie des individus est à l'avant scène, de sorte qu'on ne peut pas parler d'une construction et d'une transmission d'une identité religieuse qui réponde à une logique de communauté. Pour Hervieu-Léger (2003 : 298) :

« les individus modernes revendiquent, au nom des droits imprescriptibles de la subjectivité, de produire eux-mêmes les systèmes de signification capable de donner un sens à leur expérience dans le monde, et se soumettent de moins en moins aux codes de sens imposés d'en haut. »

Cette thèse de l'auteur rejoint la subjectivation du croire, le rapport libre de l'individu avec une tradition à laquelle il se réfère. Cette subjectivité se manifeste également dans ce qui pourrait se traduire *« dans l'ampleur des bricolages croyants et des syncrétismes auxquels se livrent les individus désormais déchargés du poids de toute mémoire autorisée »* (1993 : 201).

D'après l'auteure (1997), les processus d'identification religieuse dans nos sociétés modernes passent par la combinaison de quatre dimensions individualisées : une *dimension communautaire*, le fait d'appartenir à un groupe, *une dimension éthique*, des références, valeurs communes dont on pense qu'elles ont une dimension universelle, *une dimension culturelle* des savoirs des connaissances mais aussi des rituels et des pratiques, enfin *une dimension émotionnelle*, le sentiment de former un nous.

Comment expliquer que certains parents dans la lignée même de ce cadre ne choisissent pas explicitement l'appartenance religieuse de leur enfants, mais préfèrent lui laisser un choix libre, éclairé et subjectif alors que d'autres, bien qu'ils doivent rompre avec la lignée croyante d'un conjoint, optent pour la continuité d'une des deux lignées selon un

mode patriarcal et traditionnel ? Une meilleure compréhension de la transmission religieuse et culturelle au sein des familles maghrébo-qubécoises islamo-chrétiennes à Montréal sera donc au centre de cette recherche (**objectif principal**). Pour cerner notre objet d'étude, nous nous proposons de tenter d'atteindre les objectifs spécifiques suivants : 1) documenter les choix des parents concernant la transmission religio-culturelle aux enfants; 2) cerner la façon dont les pratiques et croyances religieuses des parents influencent leurs choix; 3) expliquer en quoi ces choix se manifestent dans leurs pratiques rituelles avec les enfants; 4) dégager les légitimations que les parents font vis-à-vis de leur choix de transmission.

Avant d'initier notre étude de terrain, il est nécessaire à cette étape de notre travail de nous interroger sur les choix méthodologiques les plus adéquats pour atteindre les objectifs spécifiques mentionnés ci-haut.

PARTIE II

LE TERRAIN : MÉTHODOLOGIE ET PRÉSENTATION DES DONNÉES

CHAPITRE 4 : LA MÉTHODOLOGIE

Dans ce chapitre, nous aborderons nos choix méthodologiques tant dans la construction des instruments de collecte de données que dans les critères de sélection des répondants. Puis, après avoir expliqué le déroulement des entrevues, nous exposerons nos choix concernant le traitement analytique des données.

Afin d'être en mesure d'appréhender la transmission religio-culturelle aux enfants de couples interreligieux, nous avons opté pour l'utilisation d'une méthodologie qualitative. La collecte principale des données s'est effectuée à partir d'entrevues semi-directifs. Ce choix de recueil de renseignements s'explique par le fait que nous voulions reconstituer un processus d'expériences et que nous voulions aussi analyser le sens que les conjoints donnent aux pratiques ainsi que les choix auxquels ils ont à faire face concernant les référents identitaires religio-culturels qu'ils transmettent à leur(s) enfant(s).

4.1 INSTRUMENTS DE RECUEIL DES DONNÉES

Afin de recueillir les données sociodémographiques et d'établir un profil des couples interviewés, nous avons construit une fiche enregistrant plusieurs variables chez les sujets participants, telles l'origine ethnique, la scolarité, l'occupation professionnelle, le nombre d'enfants, le degré de pratique religieuse, etc. (Cf. annexe 1). D'ailleurs concernant ce dernier élément, chaque conjoint devait nous dire quelle était sa religion actuelle et s'il se considérait croyant, pratiquant, non pratiquant, athée ou agnostique.

En ce qui concerne le guide d'entretien, notre principal instrument de collecte de données, il s'articule autour de différents thèmes constituant des éléments incontournables et pouvant influencer la transmission de l'identité : *l'histoire du couple*,

les stratégies des parents, le réseau familial et amical, les pratiques familiales, les projets identitaires parentaux, le contexte sociétal. Il faut préciser que le guide d'entrevue a été emprunté à l'étude de Meintel, Le Gall, LeBlanc²⁰ intitulée « *Transmission culturelle et identitaire chez les jeunes couples mixtes*²¹ » (FQRSC : 2003-2006), pour laquelle nous avons participé en tant qu'intervieweuse. En entrevue, nous avons davantage approfondi les questions portant sur la place de la religion sur le plan individuel et au sein de la famille, les fêtes pratiquées en famille actuellement et dans le passé alors que les conjoints étaient enfants, les éléments religio-culturels transmis et que les parents voulaient transmettre à leurs enfants.

4.2 CRITÈRES D'ÉCHANTILLONNAGE

La méthode d'échantillonnage que nous avons retenue est celle par cas multiples (Pirès, 1997). Cette méthode nous est apparue la mieux adaptée en raison de notre objectif de recherche qui consiste à mettre au jour les expériences de vie des couples interreligieux islamo-chrétiens et les différentes stratégies familiales adoptées. Nous espérons, au moyen d'entrevues, donner *une vision d'ensemble*²² de notre objet de recherche. En ce qui concerne notre étude, il s'agissait de diversifier les situations des couples mixtes notamment quant à la pratique religieuse. Pour ce faire, nous avons décidé qu'un échantillon de 10 entrevues nous permettrait de diversifier les expériences relatives à la transmission religio-culturelle.

²⁰ Je les remercie pour m'avoir permis d'utiliser le guide d'entretien de leur recherche ainsi que deux entrevues que j'ai incluses au corpus de données, ce qui a sans nul doute enrichi la présente étude.

²¹ Cette recherche avait pour principal objectif de donner une connaissance des projets parentaux de couples d'origine ethnique différente à l'égard de la culture et de l'identité de leurs enfants, dans le contexte montréalais.

²² Pirès, 1997, p. 155.

Nous avons rencontré dans la majorité des cas (8 sur 10), les deux membres du couple conjointement. Pour nous inscrire dans une méthodologie relevant de la sociologie de la famille, il nous a semblé que le point de vue de chaque conjoint serait essentiel à la compréhension des dynamiques familiales (Collet et Santelli, 2001). De plus, nous ne voulions pas tenir pour acquis le fait que la position d'un conjoint concernant la transmission religio-culturelle aux enfants intégrerait forcément la position de l'autre et, en ce sens, le témoignage de chaque conjoint face à la réalité familiale s'avérait indispensable. Dans les cas où nous avons interviewé les épouses seules²³ (2 sur 10), nous leur avons aussi demandé comment se positionnait leur conjoint face aux différents choix qu'il prenait quant aux enfants. Nous avons interrogé des couples parentaux mariés ou en union de fait depuis deux ans au moins, afin qu'une certaine routine conjugale se soit installée et que les ajustements conjugaux de départ se soient estompés. En ce qui concerne l'âge des enfants, nous avons retenu des ménages ayant au moins un enfant âgé de moins de 10 ans afin d'homogénéiser l'expérience parentale concernant les étapes de la transmission identitaire (dénomination, circoncision, religion).

Nous avons interrogé des couples dont un conjoint est d'origine chrétienne et l'autre est d'origine musulmane, indépendamment de leur attitude face à la religion et de leur degré de pratique. La conversion d'un des conjoints à la religion de son partenaire n'a pas été un critère d'exclusion. Finalement, afin d'homogénéiser l'échantillon, sur le plan de la

²³ Lors du premier contact téléphonique avec l'épouse celle-ci m'a informée que son mari ne participerait certainement pas, selon elle, car il n'y verrait pas d'intérêt. Quant au conjoint de l'autre épouse, il était en voyage.

nationalité, nous avons retenu des couples dont l'un des conjoints est maghrébin²⁴ (algérien, tunisien ou marocain) et l'autre est québécois.

4.3 RECRUTEMENT ET DÉROULEMENT DES ENTREVUES

Le recrutement de cet échantillon s'est avéré plus difficile et plus long que prévu. Au tout début de cette étape, nous recherchions des couples islamo-chrétiens. La religion est un sujet délicat à aborder, ce qui a retardé notre étape de recrutement. De plus, il se peut que les événements du 11 septembre 2001 n'aient pas favorisé notre démarche et que certains couples aient préféré éviter de s'afficher²⁵. Nous avons d'abord essayé de contacter des couples à l'aide de nos connaissances, ce qui n'a pas été aussi fructueux que ce que nous escomptions. Puis, nous avons décidé de communiquer avec les responsables de différents organismes communautaires offrant des services à la famille, des organismes interculturels ainsi que des centres de la petite enfance. Nous n'avons pas retenu les associations ou institutions religieuses, estimant que cela ne reflèterait pas la réalité de la majorité des couples maghrébo-québécois islamo-chrétiens à Montréal.

Face aux difficultés de recruter les 10 couples souhaités, nous avons choisi de faire paraître une annonce dans le journal *Voir* en offrant une indemnisation compensatoire de 20 \$ de l'heure pour le temps investi et en insistant auprès des couples sur le fait que la recherche portait sur l'éducation des enfants en général et sur les pratiques familiales et festives et que l'entrevue était anonyme et confidentielle. Cette fois, nous avons mentionné que nous recherchions des parents maghrébo-québécois et non islamo-chrétiens. Ce changement de vocabulaire a selon nous fait une différence. La méthode

²⁴ Le nombre d'années au Québec n'a pas été pris en considération dans la sélection des répondants.

²⁵ Considérant la stigmatisation négative véhiculée par les médias occidentaux : une expression orthodoxe et figée de l'islam.

boule-de-neige a finalement porté fruit, une répondante nous a référé à deux couples qu'elle connaissait et qui correspondaient à nos critères de sélection.

Nos 10 entretiens se sont déroulés d'octobre 2003 à avril 2004 et ont eu lieu à la convenance de chaque couple, soit le jour, le soir, la fin de semaine et pour la totalité à leur domicile. En moyenne, ils ont duré une heure trente, le plus court étant de 50 minutes et le plus long de deux heures. Chaque entrevue fut enregistrée et retranscrite par la suite dans son intégralité.

4.4 TRAITEMENT DES DONNÉES

Pour le traitement de nos données, nous avons utilisé la technique d'analyse des contenus d'entretiens que nous avons adaptés à nos objectifs de recherche (Deslauriers, 1987; Bardin, 1993). Notre travail a consisté à localiser dans le discours de nos répondants des unités de sens nous informant sur les contenus, les processus de transmission ainsi que sur les motifs ayant inspiré les choix et les conduites parentales dans la transmission religieuse, en portant une attention particulière sur la dimension identitaire et rituelle de l'expérience religieuse²⁶, celle qui réfère à un univers symbolique et rituel, *repère de l'appartenance à une lignée*. Comme le mentionne Milot (2002 : 12), « *la référence identitaire ne suppose pas nécessairement l'intégration de normes communes, mais le rapport à des signes communs, quel que soit le degré d'engagement religieux personnel.* » Nous avons poursuivi notre travail en procédant à un dépouillement systématique de chaque entrevue, ce qui nous a permis une réflexion de départ sur leur contenu et une première analyse verticale et thématique des données.

²⁶ L'expérience religieuse recoupe différentes dimensions (Quivy et Van Campenoudt, 1995; Milot, 2002; Hervieu-Léger, 1997) : culturelle, éthique, identitaire et communautaire.

Ensuite, afin de dégager les différentes stratégies utilisées par les couples face à l'identité religio-culturelle transmise aux enfants, nous avons procédé à une analyse horizontale des données. Nous avons établi une matrice pour chaque thème et un axe d'analyse sélectionné qui répertorie les citations de chaque conjoint. Ceci nous a permis de saisir les points communs et les différences relatives à un même type d'évènements (fête, circoncision) ou de projets parentaux (éducation religieuse, référents identitaires) dans l'ensemble des entretiens.²⁷

4.5 LIMITES MÉTHODOLOGIQUES

La principale difficulté et limite de cette recherche relève du fait que le religieux et le culturel sont profondément imbriqués, surtout dans l'islam. À ce sujet, Andezian (1989 : 67) note que :

« de manière générale, l'étude de l'islam pose des problèmes méthodologiques importants malgré le renouvellement des approches et des points de vue, en raison de l'imbrication étroite entre pratiques religieuses et rites sociaux [...] d'où l'intérêt [...] d'inclure dans l'objet " religion " la manière dont celle-ci est pensée par les acteurs sociaux »,

ce que nous nous sommes proposé de faire pour notre étude. Par ailleurs, la taille restreinte de l'échantillon ainsi que la diversité des couples ne permettent pas de généralisation. De plus, la dynamique conjugale aurait mérité d'être approfondie dans l'entrevue, ce qui aurait pu expliquer ou confirmer certains choix opérés dans le couple.

Maintenant que nous venons d'exposer nos choix méthodologiques, voyons dans le chapitre qui suit sur quelles données empiriques reposent nos analyses.

²⁷ La petite taille de notre corpus ne nous a pas incité à utiliser des logiciels de traitement données comme Nudis*t ou Atlas-ti.

CHAPITRE 5 : PRÉSENTATION DES DONNÉES

Avant de rentrer dans le détail des analyses afin de répondre à nos objectifs de recherche, il convient de faire un bref exposé sur les caractéristiques sociodémographiques des couples interrogés afin de mieux les situer et de décrire dans un deuxième temps les attitudes religieuses des couples, ce qui nous permettra par la suite de voir leur incidence sur la transmission religio-culturelle aux enfants.

5.1 CARACTÉRISTIQUES SOCIO-DÉMOGRAPHIQUES DE L'ÉCHANTILLON

Les données empiriques sur lesquelles se fondent cette étude résultent de 10 entrevues réalisées auprès de couples maghrébo-québécois islamo-chrétiens habitant Montréal (9 familles sur 10) et sa région (Brossard)²⁸.

L'âge des pères se situe entre 21 et 50 ans pour un âge médian de 41,4 ans. L'âge des mères se situe entre 25 et 45 ans pour un âge médian de 33, 5 ans. Il apparaît donc qu'en moyenne le conjoint est plus âgé de 7,9 ans que sa compagne.

En ce qui concerne les circonstances de leur première rencontre, elles sont multiples : à la mosquée (couple 1), sur Internet (couple 2, 10), sur leur lieu de travail (couple 3, 7), dans un bar (couple 4, 9), par l'entremise d'amis de la famille (couple 5, 8) et à l'université alors qu'ils y étaient comme étudiants étrangers (couple 6). Pour ce qui est de leur situation matrimoniale, 8 couples sont mariés, dont 5 couples se sont mariés selon les rites de la religion islamique, 3 couples se sont mariés civilement et 2 couples vivent en union de fait. On note que 3 couples sur 10 se sont mariés à l'extérieur de

²⁸ Voir le tableau 1 pour les données sociodémographiques sur les personnes interrogées.

Montréal, c'est-à-dire dans le pays où s'est concrétisée leur rencontre (couple 3 en Tunisie, couple 5 au Maroc, couple 6 en France). La durée des unions au moment des entrevues variait de 2 à 18 ans. Tous les couples ont de 1 à 3 enfants âgés de 6 mois à 12 ans. Un couple (9) a deux enfants adoptifs.

Dans la majorité des cas (7 sur 10), il s'agit de couples doublement mixtes car à la mixité religieuse s'ajoute l'immigration d'un des conjoints. Les conjoints ayant immigré viennent du Maroc (5), de Tunisie (2) et d'Algérie (3) et sont au Québec depuis 4 à 23 ans, à l'exception du conjoint du couple 5 vivant au Maroc et étant dans l'attente de ses papiers. Dans 9 cas sur 10, il s'agit d'hommes maghrébins musulmans ayant épousé des québécoises catholiques romaines. Dans un seul cas, l'homme est un Québécois d'origine catholique ayant épousé une Maghrébine d'origine musulmane ce qui, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, est une interdiction formelle sur le plan de la religion islamique. Cet homme mentionne s'être converti pour se conformer aux règles de l'islam et ainsi faciliter l'union mais aussi par conviction spirituelle. Il s'en explique ainsi :

« [...] à partir du moment qu'une femme décide d'épouser quelqu'un... un étranger si elle veut puis pour répondre aux exigences de la loi, moi je devrais me convertir c'est clair mais pour moi. Il y avait aussi que je voulais être plus près de la famille, plus près des traditions, des habitudes de la famille, puis ça m'a pas posé de problème, je dirais même que ça fait partie de mon cheminement spirituel. »

Sur le plan des études, la majorité des répondants ont complété au moins des études universitaires de premier cycle, excepté le plus jeune couple d'entre eux qui a un niveau de CEGEP.

TABLEAU N° 1 : PROFIL SOCIODÉMOGRAPHIQUE DES RÉPONDANTS

Conjoints	Âge	Nationalité	Date d'arrivée au Canada	État civil	Scolarité	Religion actuelle	Nombre d'enfants	Âge des enfants
1F	27	québécoise	née ici	mariés selon l'islam en 1996	CEGEP	musulmane convertie pratiquante	3 (2 garçons et 1 fille)	4 ans et demi, 2 ans et demi, 1 an
1H	34	marocaine	1990		CEGEP	musulman pratiquant		
2F	25	québécoise	née ici	mariés civilement en 2001	univ. 1 ^{er} cycle	catholique pratiquante	1 fille	10 mois
2H	21	marocaine	2000		univ. 1 ^{er} cycle	musulman pratiquant		
3F	36	tunisienne	1994	mariés selon l'islam en 1993	technique	musulmane non pratiquante	2 (1 fille et 1 garçon)	10 ans, 6 mois
3H	50	québécoise	né ici		univ. 2 ^{ème} cycle	musulman converti pratiquant		
4F	39	québécoise	née ici	mariés selon l'islam en 1998	univ. 1 ^{er} cycle	athée	1 garçon	4 ans
4H	49	marocaine	1989		technique	musulman pratiquant		
5F	28	québécoise	née ici	mariés selon l'islam en 1996	univ. 1 ^{er} cycle	musulmane convertie non pratiquante	2 filles	6 ans, 4 ans
5H	34	marocaine	en attente de ses papiers		secondaire	musulman non-pratiquant		
6F	45	québécoise	née ici	mariés civilement en 1986	univ. 3 ^{ème} cycle	catholique non pratiquante	2 (1 fille et 1 garçon)	12 ans, 5 ans
6H	49	algérienne	1986		univ. 3 ^{ème} cycle	athée		
7F	37	québécoise	née ici	union de fait depuis 1993	univ. 2 ^{ème} cycle	catholique non pratiquante	2 garçons	8 ans, 5 ans
7H	47	marocaine	1981		univ. 2 ^{ème} cycle	musulman non pratiquant		
8F	28	québécoise	née ici	union de fait depuis 2002	univ. 1 ^{er} cycle	catholique non pratiquante	1 fille	8 mois
8H	38	tunisienne	1987		univ. 1 ^{er} cycle	musulman non pratiquant		
9F	41	québécoise	née ici	mariés civilement en 1991	univ. 2 ^{ème} cycle	catholique non pratiquante	2 (1 fille et 1 garçon, adoptés)	7 ans, 5 ans
9H	49	algérienne	1987		collégial	musulman pratiquant		
10F	29	québécoise	née ici	mariés selon l'islam en 2003	univ. 1 ^{er} cycle	catholique non pratiquante	1 fille	3 mois
10H	43	algérienne	1997		univ. 1 ^{er} cycle	musulman pratiquant		

5.2 ATTITUDES RELIGIEUSES DES RÉPONDANTS

La littérature établit le fait que les attitudes des conjoints face à la religion ainsi que le degré de pratique religieuse de chacun influence la transmission religieuse et symbolique au(x) enfant(s) et oriente les choix que les parents font concernant l'appartenance religieuse de leur(s) enfant(s) (Bensimon et Lautman, 1977; Horowitz, 1999). Il est donc important de cerner quelle place la religion occupe pour chaque conjoint et *a fortiori* quelle place elle prend dans la famille avant de rentrer plus en détails dans l'analyse des contenus et des modalités de transmission.

Sur le plan des individus, notre corpus laisse apparaître une grande diversité en termes de pratiques religieuses. Considérant les pères (9 musulmans d'origine et un converti à l'islam) 4 d'entre eux se disent croyants non pratiquants, un seul se dit athée, et 5 se disent pratiquants²⁹. Chez les épouses, quant à elles (une musulmane d'origine, deux converties à l'islam, et 7 d'origine chrétienne), deux se disent pratiquantes (une catholique d'origine et une convertie, une seule se dit athée et les sept autres se disent non pratiquantes.

Dans l'ensemble, notre échantillon est composé d'une minorité de pratiquants permanents faisant leur prière quotidienne (7 sur 20), une grande majorité de croyants

²⁹ *Il est difficile de rendre compte du degré d'observance des obligations religieuses canoniques* (Andezian, 1985 : 71). La pratique fondamentale de l'islam impose au musulman cinq obligations que l'on nomme les cinq piliers de l'islam (Gaudreault *et al.*, 2001): la profession de foi (*shahâda*) où le musulman en âge de raison professe *qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Mahomet est son prophète*; les cinq prières quotidiennes (*salât*) (au lever et au coucher du soleil, au milieu de la journée, au milieu de l'après-midi et le soir); le jeûne du ramadan; l'aumône (*zakat*) qui se fait plus rare et à laquelle est astreint chaque musulman; enfin, le pèlerinage à La Mecque (*hajj*) que le musulman doit accomplir une fois dans la vie s'il en a les moyens matériels et physiques. Toutefois, comme nous l'avons vu précédemment, le contexte migratoire implique des adaptations sur le plan des pratiques.

non pratiquants (11 sur 20) c'est-à-dire de pratiquants saisonniers pour lesquels seule la pratique de rituels festifs revêt une importance, et deux (un homme d'origine musulmane et une femme d'origine catholique) qui se disent athées (2 sur 20). Cette hétérogénéité face aux attitudes religieuses nettement liée au contexte appuie la thèse de la subjectivation du croire (Hervieu-Léger, 1993). Cela souligne aussi le fait que bien que les pratiques ne soient plus suivies de façon stricte, elles ressurgissent lors d'évènements culturo-religieux (fête religieuse). Cependant, on ne peut pas parler d'absence de religieux considérant que seulement deux conjoints (un musulman d'origine et une catholique d'origine) ont dit être athées, c'est-à-dire ne croire en aucune divinité.

Cette diversité de pratiques se retrouve aussi chez les couples. En effet, en regardant plus en détail les révélations qu'ils font de leurs pratiques, on note que les couples où les deux conjoints sont non pratiquants ou pratiquants saisonniers (4 sur 10) sont les plus représentés dans notre échantillon. Leur sentiment d'appartenance ne s'accompagne pas d'une pratique régulière. Ici, les conjoints ne sont ni totalement attachés à leurs traditions, ni totalement détachés d'elles. Souvent s'identifiant comme *laïcs* ou *non pratiquants*, ils réalisent néanmoins certains compromis avec l'héritage familial et religieux de chaque partenaire pour maintenir un équilibre au sein de leur famille. Pour ces couples (4, 6, 7, 8), la religion est évacuée de tout sens doctrinal et doit se comprendre davantage comme un référent identitaire et un signe d'appartenance culturelle parmi d'autres. Par exemple, dans le cas de Karim et Céline (couple 6), mariés depuis 18 ans, l'épouse se dit catholique non pratiquante et son époux d'origine musulmane, se dit athée et *laïc invétéré* et exprime ainsi son rapport à la religion et son parcours face à son identification religieuse :

« alors bon mon rapport à la religion ben j'ai baigné dedans, j'ai été... j'ai eu une enfance... j'ai fait l'école coranique etcetera, j'ai appris à faire la prière très tôt et... puis après dans ma jeunesse, j'ai évolué autrement donc je ne suis pas du tout pratiquant mais ça n'empêche pas que je suis de culture musulmane, et j'ai des traditions que je respecte aussi il y a des fêtes aussi d'ailleurs que l'on célèbre aussi, pas pour des raisons... davantage pour des raisons laïques que de convictions religieuses c'est tout sinon non on n'a pas de pratique [...] donc pour moi, c'est surtout une référence culturelle, identitaire, lorsque je pense à l'islam, je pense plus à l'islam en tant que culture qu'en tant que religion, je pense qu'on peut être musulman culturellement parlant sans être nécessairement pratiquant et encore moins croyant. »

Seul un couple où chaque conjoint pratique sa religion apparaît dans notre échantillon³⁰.

C'est le cas de Caroline et Driss qui sont mariés depuis trois ans (couple 2). La naissance de leur fille a fait ressurgir l'identité religieuse de la mère qui mentionne : *« [...] j'ai toujours pensé à la religion, mais j'ai jamais mis en pratique mes pensées, sa naissance m'a comme fait réaliser des choses que je veux changer dans ma vie. »* Ce changement d'itinéraire religieux à la suite de certains événements de vie comme la naissance du premier enfant est un fait intéressant. Toutefois, comme il s'agit d'un cas isolé dans notre échantillon et que nous avons peu de données sur le sujet nous ne pouvons en dire plus. Ce sujet mériterait d'être exploré dans une recherche future.

Dans deux foyers (2 sur 10), un conjoint seulement pratique sa religion. Dans ces cas, le conjoint pratiquant est musulman alors que l'épouse se dit non pratiquante et de fait relègue délibérément le rôle de la transmission religieuse à son mari. Khaled et Sophie (couple 9) sont mariés depuis 13 ans. Khaled se dit pratiquant et fait sa prière cinq fois par jour. Il explique ainsi sa pratique religieuse et mentionne avoir dû y apporter

³⁰ Il semble que ces couples soient moins nombreux, un conjoint axé sur sa religion soit mariera un conjoint de sa même religion, ou un conjoint pour qui la religion n'aura aucune importance, ce qui limitera les compromis à faire. Certains auteurs notent d'ailleurs que la majorité des familles interreligieuses se disent non pratiquantes (Barbara, 1993a), et que le mariage interreligieux exprime en soi une indifférence religieuse (Karady, 1985). Dans l'étude de Streiff-Fenart (citée dans Le Gall, 2003b) les parents franco-maghrébins *partagent une commune incroyance* ou ne font pas cas de leurs propres croyances.

quelques modifications en contexte migratoire et vivre sa religion différemment au Québec que dans son pays d'origine :

« si j'ai le temps je vais à la mosquée, je suis le ramadan, le devoir mais oui ça a changé un peu par rapport... parce que la religion je la vis pas comme je la vivais en Algérie. Premièrement, en Algérie, il y a plein de mosquées, on entend le musa cinq fois par jour tout le monde a une seule religion, tout le monde va faire la prière, par contre ici on ne peut pas le faire au travail parce que je ne peux pas leur demander cinq fois par jour d'aller, il y a beaucoup de chose qui... »

Son épouse, quant à elle se dit non pratiquante. Son rapport à la religion est détaché du dogme et de l'institution religieuse ce qui ne lui empêche pas de croire en Dieu et de pratiquer certains rites. Elle confie :

« Je suis non pratiquante dans le sens que je ne suis pas quelqu'un qui va à l'église à tous les dimanches puis tout ça puis moi je disais à Khaled je ne crois pas à la messe de minuit à Noël mais je ne crois pas non plus aux institutions religieuses telles quelles soient. Mais je crois quand même en Dieu puis je crois en l'importance des rites comme les rites funèbres, comme j'en ai pas d'autres que ceux des rites catholiques je crois en l'importance des rites funèbres donc je pratique ces rites funèbres-là, si il y a un décès je vais aller au salon funéraire, aux funérailles et je crois à l'importance d'un rite comme ça, sans croire à l'institution comme telle là, mais à l'importance du rite. »

Nahib est musulman pratiquant, et Manon est d'origine catholique, non-pratiquante.

L'épouse explique que depuis qu'elle a marié un homme pratiquant, son rapport à la religion a changé :

« Le fait d'être avec quelqu'un de pratiquant, ça m'a fait poser des questions parce que je le vois faire sa prière, je le vois d'une certaine façon avec la religion. Le fait de l'avoir vu qui était pratiquant, sa façon de voir les épreuves, c'est ça je me suis interrogée, puis j'ai beaucoup lu puis je me suis pas convertie mais ça m'intéresse beaucoup. »

Par ailleurs, nous relevons trois couples (3 sur 10) où l'un des conjoints s'est converti à l'islam (deux femmes et un homme)³¹. Ces conversions ont été faites pour différentes raisons et à différentes étapes de la vie. Une femme était convertie avant de rencontrer son mari, l'autre s'est convertie au pays de son conjoint pour faciliter l'acceptation de la belle-famille et, enfin, le dernier, comme nous l'avons vu, s'est converti pour faciliter son mariage mais aussi par conviction personnelle. Pour ces trois couples, les conjoints sont mixtes culturellement mais sont homogames religieusement. Sur un plan théologique, les familles où l'un des conjoints s'est converti à la religion du partenaire ne sont plus considérées comme *mixtes* ou interreligieuses. Cependant, comme nous l'avons mentionné dans notre premier chapitre, les conjoints sont d'origine religieuse différente, ce qui ne doit pas être négligé et peut avoir une incidence à notre avis sur les choix et pratiques familiales, notamment lorsque s'exprime la ritualité. Mireille franco-québécoise, mariée depuis huit ans avec Medi Marocain (couple 1), s'est convertie par conviction bien avant son mariage. Jean-Claude franco-québécois marié depuis 11 ans à Naïma (couple 3), jeune femme tunisienne, s'est converti à l'islam pour faciliter son union mais aussi par conviction. Les deux convertis se définissent comme pratiquants et attachés à la religion islamique. Selon Mireille, la religion prend la première place dans sa vie individuelle et familiale : « *C'est sûr que tout est à base de ça. Tu manges de la main droite, tu vas aux toilettes la main gauche, tout est inscrit, fait que tout est dicté là. [...] oui fait que c'est sûr ça a la première place là, oui la première place dans notre vie.* » Chez cette famille, les éléments associés à la religion islamique, que cela soit sur le plan identitaire (transmission de la religion aux enfants, identification comme membre de la communauté religieuse) ou rituel (célébration des fêtes religieuses, suivi des

³¹ Dans notre échantillon, aucun conjoint musulman ne s'est converti au christianisme.

prescriptions alimentaires, vestimentaires, pratiques culturelles) cadencent la vie familiale. La transmission religio-culturelle y est uniculturelle et traditionnelle et par conséquent engendre une rupture avec une lignée. Chez Jean-Claude et Naima bien que la religion soit importante, les parents considèrent avoir une éducation souple où l'endoctrinement n'est pas présent.

Enfin, Judith s'est mariée au Maroc avec Akim cela fait huit ans (couple 5) et elle s'est convertie à l'islam, mais elle considère que ni elle, ni son conjoint, ne sont pratiquants. Ici, la conversion s'est faite en pays musulman alors que la famille y vivait et vraisemblablement a été influencée par le poids contextuel et familial (beaux-parents). Elle exprime ainsi la place que la religion prend dans sa vie et dans sa famille :

« Ok, moi j'ai une grande spiritualité [...] la religion est une grande partie de la vie familiale en étant que les grands-parents et mon mari sont musulmans mais mon mari, il n'est pas largement influencé par la religion [...] ça prend pas une place primordiale, je crois en Dieu, on est très croyant mais d'aller à la mosquée ou... on fait toutes les fêtes, la fête du mouton et tout ça, on tue le mouton et en ramadan, il y a un sens familial heureusement mais c'est pas vraiment... il y a pas un sens vraiment religieux dessus [qui] fait que on va faire la prière cinq fois par journée ou qu'on doit faire... pas entre moi et mon mari de toute manière. »

En résumé, ce portrait sociodémographique fait ressortir quelques faits saillants. Ces résultats révèlent une variation de pratiques chez des personnes qui sont pourtant de la même religion ce qui fait ressortir le phénomène de l'individualisation religieuse soulevé par Hervieu-Léger, qui corrobore les résultats de Le Gall (2003a) soulignant l'hétérogénéité de la pratique de l'islam en contexte migratoire.

D'une part, nous voyons que bien que la pratique religieuse soit le fait d'une minorité d'individus, elle ne signifie pas pour autant une absence de religieux ce qui s'inscrit tout

à fait dans le contexte socioreligieux du Québec d'aujourd'hui comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire. En effet, cette non pratique n'est pas synonyme d'incroyance ou de non spiritualité, elle signifie simplement que ces personnes ne s'attachent pas à la religion en tant que système doctrinal.

D'autre part, la diversité se reflète aussi sur le plan conjugal. En effet, en plus d'être d'origine religieuse différente, les conjoints peuvent aussi s'investir différemment sur le plan des croyances et des pratiques religieuses c'est-à-dire qu'un pratiquant pourra partager sa vie avec un non-pratiquant, deux conjoints non pratiquants pourront aussi être ensemble et plus exceptionnellement un couple se composera de deux conjoints pratiquant chacun leur religion.

Maintenant que nous avons posé les jalons théoriques et méthodologiques de notre étude et que nous avons présenté notre échantillon, il convient de rentrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire de voir l'analyse et les résultats des données concernant la transmission religieuse et culturelle chez les couples que nous avons interrogés afin de répondre aux questions suivantes : Que veulent transmettre les parents ? Comment le transmettent-ils ? Et quelles explications donnent-ils à leurs choix ?

PARTIE III

ANALYSE ET RÉSULTATS DESCRIPTIFS DES DONNÉES

CHAPITRE 6 : CONTENU DE LA TRANSMISSION SYMBOLIQUE

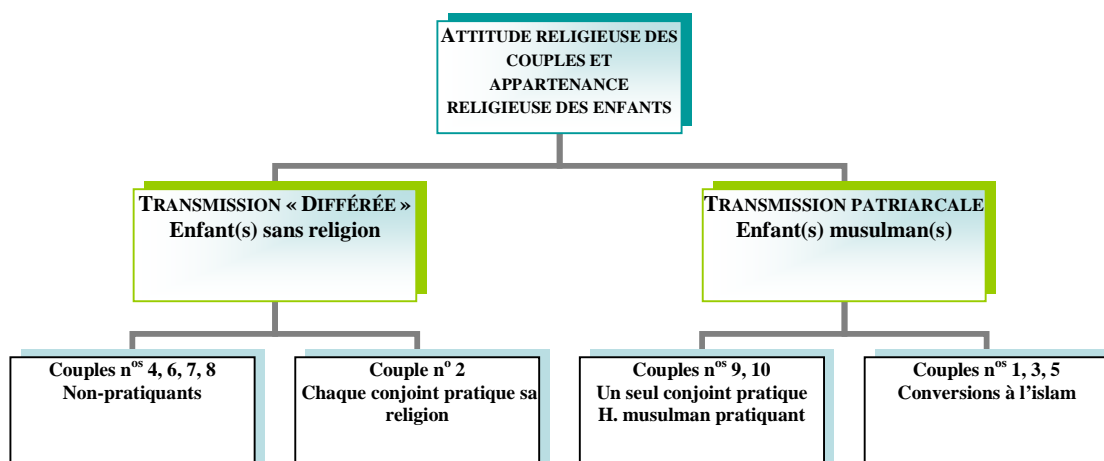
Dans ce chapitre, il s'agira de voir quels choix ont fait les parents concernant la transmission religio-culturelle aux enfants. Comme nous l'avons déjà mentionné, nous nous intéresserons plus particulièrement à la dimension identitaire de la religion, celle qui réfère aux symboles identitaires et aux rites d'une communauté ou lignée religieuse. Ainsi, dans les paragraphes qui suivront, nous privilégierons l'étude des référents identitaires tels l'appartenance religieuse et le nom, et nous répondrons aux questions suivantes : Quelle religion ont-ils choisi pour l'enfant ? Quel nom leur ont-ils donné et quelles sont les significations sous-jacentes à leurs choix ?

6.1 L'appartenance religieuse des enfants

Quelle religion les parents ont-ils transmise à leur progéniture ? À la lecture de nos entretiens, nous remarquons que l'appartenance religieuse³² se transmet aux enfants selon deux modes : un mode différé qui rejoint ce qu'Hervieu-Léger nomme *la subjectivation du croire ou l'individualisation religieuse* et un mode patriarcal qui coïncide avec un mode de transmission traditionnelle qui, dans le cas de nos couples, implique une rupture avec l'une des deux lignées. L'expression de ces deux modes n'est toutefois pas monolithique, et des variantes peuvent apparaître comme dans les choix de marqueurs identitaires ou dans les pratiques familiales. Autrement dit, les familles dont les enfants sont sans religion pourront se différencier par certains choix et certaines pratiques, même chose pour les familles dont les enfants sont musulmans.

³² Lors des entretiens, nous avons demandé aux parents à quelle religion appartenait l'enfant.

Graphique 1 : Attitude religieuse des couples et choix de l'appartenance religieuse des enfants



Toutefois, comme le montre le graphique 1, il semble y avoir un lien entre l'attitude religieuse des parents et l'affiliation religieuse qu'ils assignent ou non à leur(s) enfant(s). Certains couples préfèrent ne pas transmettre de religion à leur enfant et leur laissent l'opportunité de choisir par eux-mêmes quand ils seront plus grands. Ainsi, reconnaissant leur descendance comme *sans-religion*, ils ne se soucient pas de les inscrire dans une lignée religieuse plutôt qu'une autre. Pour reprendre l'expression de Barbara (1993), les couples mettent en œuvre une stratégie de *choix différé*. Ainsi, l'enfant sera décideur de son identité religieuse selon un principe d'individualisation religieuse³³ (Hervieu-Léger, 1993) et les parents éviteront aussi des décisions qui pourraient s'avérer difficiles et conflictuelles. Cependant, déléguer le choix de l'appartenance religieuse à l'enfant ne les empêche pas, comme nous le verrons plus loin, de leur transmettre certains référents

³³ L'individualisation religieuse contribue à la désinstitutionalisation du religieux, mais elle change les rapports aux traditions, à la dimension communautaire et donc aussi à la dynamique de la transmission (Lefebvre, 2004).

identitaires d'une lignée, d'une autre ou des deux dans lesquels ils pourront puiser lorsqu'ils seront en âge de le faire.

En regardant de près nos données (voir le graphique 1), nous voyons que les couples qui n'ont pas choisi de religion pour l'enfant sont les couples où les deux conjoints sont non pratiquants (4, 6, 7, 8) ainsi que l'unique couple où chaque conjoint pratique sa religion d'origine (couple 2).

Dans le premier cas, on peut penser que ces couples non pratiquants font peu de cas de leur religion, ne revendiquent pas d'appartenance religieuse à leur enfant comme référent à une lignée ou à une communauté religieuse, mais préfèrent déléguer le choix à l'enfant lorsqu'il sera apte à le faire. Marianne (couple 8, catholique non pratiquante mariée à Ali musulman non pratiquant) explique au sujet de ce choix différé :

« peut-être plus tard elle choisira qu'est-ce qu'elle veut présentement non (elle n'a pas de religion) [...] parce que je ne suis pas vraiment pratiquante puis étant donné que mon conjoint est musulman aussi fait que on s'est dit bon peut-être plus tard elle choisira qu'est-ce qu'elle veut. »

Pour le couple où chaque conjoint pratique sa religion, ce choix de ne pas transmettre de religion à leur enfant serait l'expression d'une volonté démocratique de ne pas imposer une religion au détriment d'une autre, dans le sens où toutes les religions se valent comme l'explique Caroline (couple 3, catholique pratiquante, enfant sans religion) :

« Pour moi c'est pas important qu'elle ait ma religion parce que je trouve comme je disais tout à l'heure que toutes les religions se valent, je suis chrétienne, c'est comme ça, mais la religion musulmane est très belle aussi et ça ne me dérange pas du tout qu'elle soit musulmane, ça ne me dérange pas du tout qu'elle ne soit pas chrétienne mais je veux qu'elle ait le choix. »

Au-delà de cette rationalisation ainsi verbalisée, on peut se demander si cette non-transmission ne serait pas plutôt l'expression d'une stratégie implicite d'éviter un rapport de domination au sein du couple. Le couple esquivé ainsi les tensions que pourrait engendrer le fait de devoir abandonner l'idée de transmettre sa tradition et ses croyances à son enfant au profit de la religion du conjoint.

Comment se concrétise le fait de ne pas transmettre ? Du côté catholique, comme du côté musulman, il semblerait que ne pas transmettre de religion, outre le fait de ne pas assigner d'appartenance religieuse, c'est aussi ne pas transmettre de pratiques rigides notamment la récitation de prières, laissant toutefois l'espace de transmettre des balises culturelles, des référents historiques comme nous le verrons dans le chapitre qui suit.

D'autres, en revanche, ont transmis la religion musulmane à leur enfant (voir le graphique 1). Il s'agit des couples où l'un des conjoints s'est converti à l'islam (1, 3, 5) ainsi que les deux couples où seul le mari musulman pratique sa religion (9, 10). Comment l'expliquer ? Y-a-t-il des rapports de force au sein du couple, ou une domination d'une religion sur l'autre ? Il y aurait deux explications possibles en fonction du type de couples. D'une part, pour les couples avec conversion par souci d'unicité de l'identité religieuse familiale et en vertu d'une transmission patriarcale de l'identité religieuse, il leur paraît légitime de léguer l'identité religieuse musulmane à leur enfant. Cette transmission se fait naturellement et apparemment sans négociation dans le couple. Pour Jean-Claude (franco-québécois d'origine catholique converti à l'islam) cela semble une évidence : *« le fait que je sois moi le père musulman, ça se transmet donc par le lien patriarcal, donc je l'éduque en ce sens-là puis au fur et à mesure qu'elle va grandir on verra. »*

D'autre part, chez les couples où le conjoint musulman est pratiquant (couple 9 et 10), où selon une conception patriarcale de la famille en islam, l'identité religieuse se transmet par le père. L'islam reconnaît les enfants d'un homme musulman avec une non-musulmane, juive ou chrétienne comme musulman. Pour un homme musulman, pratiquant converti ou non, il sera impératif de transmettre l'identité musulmane à sa descendance. Nahib, musulman pratiquant, déclare à ce sujet (couple 10) : « *J'ai pas le choix, elle est musulmane.* » Son épouse, Manon (catholique d'origine non pratiquante) précise que ce choix ne lui a pas posé de problème. À ce sujet, elle s'exprime :

« Non. Ça pas été une discussion moi j'étais d'accord parce que je ne connaissais pas cette religion avant puis je l'ai étudiée, avant de me marier, je voulais être certaine de faire le bon choix, fait que j'ai beaucoup appris, j'ai lu, j'ai rencontré des musulmanes, je voulais être certaine, certaine de mon choix. Puis, j'ai beaucoup aimé ce que j'ai lu, je me suis dit si j'ai un enfant j'aimerais ça qu'elle aime la religion pour moi ça a pas été un choix difficile. »

C'est la même situation pour Sophie, une catholique non pratiquante marié à Khaled, un musulman pratiquant. On voit donc que pour les conjointes chrétiennes non pratiquantes, la transmission de la religion musulmane à leur enfant n'apparaît pas conflictuelle. Elles laissent à leur époux la responsabilité d'éduquer leur(s) enfant(s) selon l'islam. Certaines pourront néanmoins expliciter les bases de leur religion d'origine auprès de leurs enfants mais sans élever d'obstacles aux efforts de leur conjoint.

Comment se concrétise le fait de transmettre la religion musulmane ? Chez les couples où il y a conversion du conjoint et où de ce fait la famille devient homogame religieusement, la transmission de l'islam s'exprime de façon cohérente dans différents aspects de la vie familiale quotidienne et cérémonielle³⁴. Là encore, les différentes

³⁴ Termes empruntés à Fournier, B. (2000).

stratégies de transmission seront détaillées dans le chapitre suivant. Il s'agira alors de voir comment les parents s'y prennent pour transmettre l'islam à leurs enfants.

Aucun couple n'a transmis explicitement l'identité chrétienne à leur(s) enfant(s). Comment l'expliquer ? Premièrement, il faut mentionner que contrairement à l'islam, l'identité chrétienne d'un enfant ne s'inscrit pas à sa naissance. Elle se concrétise par le baptême. De plus, les conjoints catholiques n'étant pas attachés à leur confession d'origine³⁵ n'expriment pas le besoin d'inscrire leur enfant dans leur lignée. D'ailleurs comme nous l'avons vu précédemment, seulement une minorité de québécois d'origine catholiques tiennent à ce qui est considéré comme l'expression complète du catholicisme.

En résumé, lorsque les parents font un choix explicite quant à l'appartenance religieuse de leur enfant, en l'occurrence l'islam en ce qui concerne notre échantillon, il semble que ce soit la religion du père qui s'impose selon un modèle patriarcal, ce qui corrobore les résultats d'Abdouh (1989) à ce sujet. Lorsque, par contre, les parents ne se positionnent pas sur une appartenance plutôt qu'une autre, l'importance d'inscrire l'enfant dans une des communautés religieuses disparaît, c'est l'enfant qui fera son choix lorsque le moment sera venu. Cependant, le fait de ne pas les inscrire directement dans une lignée religieuse plutôt qu'une autre ne les soustrait pas aux choix de certains référents identitaires chargés symboliquement comme lorsqu'ils choisissent le prénom et le nom que portera l'enfant.

³⁵ À l'exception de Caroline, catholique pratiquante mariée à Driss, musulman pratiquant (couple 3).

6.2 La dénomination

Le choix du prénom et du nom ne peut-être mis de côté, différé ou reporté par les parents et avec ce choix toute la charge symbolique qu'il lui confère. Le prénom singularise l'enfant au sein de la famille et par rapport à tous ses membres mais *il le situe aussi dans un réseau complexe de relations familiales, sociales, religieuses et spatiotemporelles* (Ben Rejeb, 2003). Ce choix marquera l'enfant tout au long de sa vie, et par lui, les parents peuvent inscrire leur volonté d'assigner leur progéniture à une communauté plutôt qu'une autre³⁶. D'ailleurs, le prénom est un excellent illustratif de la continuité ou de la discontinuité transgénérationnelle (*Idem*, 2003). Qu'en est-il des parents que nous avons rencontrés ? Y-a-t-il un lien entre l'appartenance religieuse que les parents choisissent pour l'enfant et le prénom et le nom de famille qu'ils leur assignent, ou ces choix symboliques sont-ils indépendants l'un de l'autre ? Quels choix les parents ont-ils fait concernant la dénomination de leur enfant et que symbolise pour eux ce choix ?

Première constatation, tous les parents ont donné un prénom arabe à leur(s) enfant(s)³⁷. On peut expliquer ce choix par un souci de préserver l'identité du conjoint immigrant. Comme le note Varro (2003 : 123), le prénom *est parfois le seul élément restant qui rappelle l'appartenance du parent transplanté*. Par contre, les parents ne justifient pas tous leurs choix de la même façon, et différentes considérations rentrent en jeu. Dans l'explication de leur choix, quatre couples (3, 7, 8, 9) confient tenir à des prénoms *partout*, qui se prononcent facilement, où qui rallient les deux cultures. Ainsi, dans un souci de transmission biculturelle, ces parents ont opté pour un prénom qui fasse *le pont*

³⁶ Chez les musulmans, le prénom possède souvent une signification en lien avec la dimension métaphysique ou historique de l'islam (Omero, 2003).

³⁷ On parle ici du premier prénom, celui qui sera utilisé au quotidien.

entre les deux cultures soit sur le plan de la prononciation soit sur celui de la signification comme l'ont fait Naima et Jean-Claude (couple 3) qui voulaient que le prénom de leur fille symbolise la rencontre du Nord et du Sud. Pour leur fils, tant la signification que la prononciation ont déterminé leur choix : *j'ai dit Rayan c'est bon, ça se lit en espagnol, en français, en anglais [...]*. Quant à Matti (couple 7), par souci de préserver l'identité arabe, il tenait à transmettre des prénoms arabes mais voulait aussi qu'ils soient passe-partout et que ses enfants n'en subissent pas d'effets discriminants ou stigmatisants tant au Québec qu'au Maroc. Il explique :

« [...] il fallait des noms qui fassent à la fois arabe et occidental, donc des noms qui passent ici facilement, que ça soit pas des noms bizarroïdes, et qui passent au Maroc, qui fassent pas non plus bizarroïdes de l'autre bord, donc c'est un peu ça les choix, on a choisi des noms assez mixtes. »

Ici, il semble que la religion n'entre pas en ligne de compte et que la principale préoccupation des parents soit de préserver l'identité biculturelle des enfants.

Ensuite, certains parents ont orienté le choix concernant les prénoms de leur enfant en se basant sur la signification symbolique. Ainsi le prénom de leur enfant est choisi en vue de ce qu'il représente métaphoriquement (un ange, la lumière) et aussi de son côté esthétique³⁸.

Enfin, seul un couple a opté pour des prénoms puisés dans le patrimoine religieux arabo-musulman³⁹. Mireille et son mari (couple 1), par souci de transmission de l'identité

³⁸ En considération à l'aspect esthétique du prénom, en référence à la sunna, il est inscrit : *« Au jour de la résurrection, vous serez appelés par votre nom et celui de vos ancêtres, prenez des noms gracieux. »* (Sublet, 1991)

³⁹ Par contre, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, le couple 3 (mari converti à l'islam, a choisi un deuxième prénom tiré du patrimoine religieux arabo-musulman.

culturo-religieuse et de cohérence⁴⁰, ont choisi des prénoms marqués religieusement. En ce qui a trait aux prénoms des garçons, ils ont été choisis en l'honneur d'un *leader* religieux. La mère avoue au sujet du prénom de son aîné :

« Bon, K, oui c'est le premier, euh... lui c'était l'idole de mon mari, c'est... en tout cas, t'as dû le voir à la télévision, c'est un..., comment dire, un ami d'Oussama Ben Laden là, c'est dans le même style là. Lui, il l'aimait beaucoup. Il a tous ses livres, ses cassettes [...] »

Le choix du prénom de la fille a été influencé selon la mère pour sa douce sonorité et pour sa prononciation facile, prénom qui fait aussi partie du patrimoine religieux musulman.

Fait intéressant, 5 couples (2, 3, 4, 7, 9) sur 10 ont donné un deuxième prénom à leurs enfants⁴¹. En nous y penchant de plus près, il semble que ce choix représente une facette identitaire que les parents veulent léguer à leur progéniture. En effet, ce choix symbolise une multiple appartenance et, en ce sens, rejoint les travaux de Le Gall et Meintel (2005) sur les choix parentaux des couples mixtes montréalais. Concernant leur cadet, Lise (couple 7) mentionne qu'elle tenait à ce qu'il ait aussi un prénom québécois : *« ça me faisait quelque chose qu'il n'est pas un prénom disons plus québécois ou je sais pas trop, donc Selim, il a un deuxième prénom. C'est Frédéric. »* Quant à Khaled et Sophie (couple 9) ils mentionnent avoir donné en deuxième prénom à leurs enfants adoptifs, leur prénom d'origine : *« Ils ont gardé leur prénom d'origine, on leur a gardé ça sur papiers... ils ont gardé leurs prénoms d'origine. »* Jean-Claude (Québécois converti à

⁴⁰ Comme nous l'avons mentionné au préalable, cette famille est homogame religieusement, la transmission culturo-religieuse se fait sous un mode traditionnel, où leurs choix sont guidés par les préceptes islamiques en cohérence avec leur identité familiale.

⁴¹ Il faut noter que certains couples (couple 3 et couple 7) n'ont donné un deuxième prénom qu'à un seul de leurs enfants.

l'islam, couple 3), quant à lui, avoue qu'il a voulu rajouté un deuxième prénom à son fils, prénom puisé dans le patrimoine religieux musulman. À ce sujet, il s'exprime :

« Il a un autre nom aussi il s'appelle Rayan Mohamed, j'ai fait inscrire sur son...acte de naissance. Il a un deuxième nom c'est Mohamed, j'y ai rajouté ça pour que vraiment son identité de musulman soit inscrite dans son nom, ça sera pas son nom usuel je lui ai donné ce nom-là par choix personnel. »

Sylvie et Aziz (couple 4) ont donné un deuxième prénom que la grand-mère paternelle trouvait beau. L'épouse mentionne à ce sujet : *« C'est sa mère qui avait demandé qu'il s'appelle comme ça, mais elle l'avait demandé trop tard, on avait déjà choisi. »*

Bien que ces deuxièmes prénoms ne soient pas ceux que les parents utiliseront au quotidien, inscrits sur l'acte de naissance des enfants, ils seront une empreinte, un témoignage d'une appartenance, à une religion, à un pays, à une famille.

En ce qui concerne la transmission du nom de famille, de nos jours, la loi en matière de nom au Québec permet aux parents de transmettre les noms de famille de chaque parent, ce qui n'est pas le cas des pays du Maghreb où la transmission s'opère de façon patriarcale et où seul le nom du père peut être transmis. Au Québec, plusieurs combinaisons nominales sont possibles, l'enfant peut avoir seulement le nom de sa mère ou de son père, ou un nom composé des deux noms parentaux dans l'ordre de préférence. Ainsi les couples mixtes interrogés, comme tout parent au Québec, disposent d'un éventail de possibilités (Le Gall et Meintel, 2005). Si l'on se penche de plus près sur les choix opérés en matière de nom, on note que six familles sur 10 (1, 2, 3, 5, 6, 8) ont légué seulement le nom du père aux enfants, ce qui coïncide avec les choix fait normalement au Québec ou chez les couples mixtes montréalais (*Idem*). Pour ce qui est des légitimations apportées à ce choix, deux mères ont mentionné avoir donné le nom du

père pour répondre à l'obligation de l'islam, en référence à une transmission patriarcale du nom. Mireille (convertie à l'islam, couple 1) confie : « *Non on ne peut pas changer le nom de famille. On est obligé que les enfants aient le nom du père, [...] Oui c'est ça par rapport à la religion.* » Quant à Judith (convertie à l'islam, couple 5), qui a eu ses enfants au Maroc, elle mentionne ne pas avoir eu le choix : « *Le nom de famille El Mokafi, au Maroc, on n'avait pas vraiment le choix, t'es un peu obligé de prendre ce nom-là du mari.* »

Toutes les autres mères ont mentionné que donner les deux noms de famille, cela serait *un peu compliqué, un peu lourd à porter pour les enfants*. Pour sa part, Naima (couple 3 avec conversion du mari) mentionne qu'elle voulait aussi donner une référence à la culture paternelle étant donné que les prénoms choisis venaient *de sa culture* :

« on leur a donné juste un nom de famille [...] j'ai dit puisque on leur a donné quand même des prénoms qui viennent de ma culture alors je donne une autre partie pour lui, ça veut dire le nom de leur père, donc ça va être moitié-moitié mais pas aussi long que ça là parce que si j'ajoute mon nom de famille ça va faire [...] »

Aucune famille n'a légué le nom de la mère uniquement. Pour les quatre autres couples, il s'agit d'utiliser les deux noms parentaux. Deux ont utilisé le nom maternel en premier suivi du nom paternel (couple 4, 7). Pour l'un des couples, le choix s'explique pour une question de sonorité, pour l'autre, il s'agit de garder une unité familiale avec une fille d'une première union du mari qui porte le nom de son père suivi de celui de sa mère. Deux couples de notre échantillon (9, 10) ont opté eux aussi pour un nom composé mais en inversant la disposition (nom du père suivi du nom de la mère). Pour le premier, outre le fait de mentionner que le nom a été composé selon un ordre alphabétique, il fallait impérativement mettre le nom québécois de la mère afin d'éviter plus tard un effet

discriminant notamment en ce qui concerne leur future intégration au marché du travail⁴². Il était important pour les parents que leur enfant ait un nom composé afin d'exposer leur double appartenance culturelle.

Ces résultats concernant la dénomination des enfants contrastent avec les résultats des recherches faites en France sur le choix du prénom chez les couples franco-maghrébins. Selon ces études, ce choix était représentatif des rapports de force au sein du couple. Les auteurs distinguaient deux modes de nomination, une stratégie d'*invisibilisation* où les parents effaçaient toute trace ethnique selon eux stigmatisante pour l'enfant ou l'affirmation ethnique. Comme nous l'avons vu, nos couples ont donné à l'unanimité des prénoms arabes aux enfants dont plusieurs ont mentionné le souci de symboliser par le prénom choisi un pont entre les deux cultures. De plus, nos résultats indiquent chez cinq familles (1, 2, 5, 6, 8) que les composantes du nom des enfants renvoient uniquement à la lignée du père.

Pour répondre à notre question sur le lien entre l'appartenance religieuse des enfants et le nom transmis, nos résultats semblent montrer que ces choix sont indépendants l'un de l'autre. En effet, certains enfants de religion musulmane (3, 9, 10) portent un nom représentant les deux lignées, et pour d'autres dits sans religion (2, 6, 8) seule la lignée paternelle est représentée. Ces résultats nous révèlent que le nom-prénom serait plutôt un marqueur identitaire culturel comme un autre et indépendant la plupart du temps de la transmission religieuse à l'exception des couples convertis (1, 5) qui ont donné un prénom puisé dans le patrimoine religieux, le nom du père d'origine musulmane et la

⁴² Le père mentionne avoir eu de la difficulté à trouver de l'emploi et soupçonne que son nom ne l'a pas favorisé et l'a discriminé.

religion musulmane à leur enfant. Chez le couple où le père d'origine catholique est converti (3), les parents ont donné un prénom arabe, le nom québécois du père et la religion musulmane aux enfants.

Une fois que nous avons vu quels choix les parents ont opérés considérant l'appartenance religieuse et le nom des enfants et afin d'affiner la compréhension de la transmission culturelle et religieuse des enfants, nous ne pouvons outrepasser l'étude de certaines pratiques rituelles de ces couples, ce que nous nous proposons de faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 7 : CANAUX DE TRANSMISSION

D'après la littérature (Borobio, 2003) l'étude des rites et des symboles religieux est le moyen le plus adapté pour comprendre la transmission religieuse familiale. Nous nous pencherons donc sur cette dimension afin de comprendre le processus de transmission religio-culturelle à travers des pratiques rituelles et cérémonielles comme l'initiation religieuse et les célébrations religieuses. Considérant l'appartenance religieuse des enfants, nous venons de voir que les parents avaient opté soit pour l'islam, soit pour un choix différé. Cependant, nous nous demandons comment ce choix se reflète dans leurs rituels familiaux ? Comment les parents s'y prennent-ils quant à la transmission religio-culturelle aux enfants ? Leurs pratiques sont-elles cohérentes avec les légitimations qu'ils en donnent ? Avant de répondre à ces questions et d'entrer dans le vif du sujet, il nous est apparu essentiel de considérer ce que les différents auteurs des sciences sociales entendent par rituels.

7.1 LA RITUALITÉ

Même si au départ ce terme avait une connotation religieuse, il relève de plus en plus d'activité laïque (Rivière, 1995). Certains auteurs ont tenté de voir quelle était la fonction du rite et en quoi il se distinguait d'une pratique ou d'une habitude (Maisonneuve, 1998). D'après Morval (1994), au sein de la famille, le rite peut se définir par un ensemble d'habitudes, souvent héritées, très structurées qui se manifestent dans le quotidien ou lors de grands événements. Les rituels agissent comme un mécanisme d'intégration entre les membres et la famille. Ainsi, l'action rituelle supporte des éléments de stabilité familiale, en favorisant la constance des comportements, de

l'identité, du style de relation entre les membres, ainsi que de règles et de valeurs. Elle donne, en même temps, une dimension de temps et d'espace à la relation familiale. C'est ainsi que l'identité familiale s'exprime, en grande partie par la pratique rituelle séculière ou religieuse.

Dans le cas du mariage interreligieux, l'identité religieuse familiale doit être construite à partir d'une altérité. En ce sens, nous nous demandons quels rituels observent les familles rencontrées ? Dans le cadre de cette étude, nous avons jugé pertinent de nous concentrer plus particulièrement sur des moments charnières et significatifs de la transmission familiale symbolique. Pour ce faire, nous avons choisi de voir quels étaient les choix des parents concernant l'initiation religieuse (entrée dans une communauté religieuse) ainsi que la célébration des rites festifs et religieux.

7.1.1 L'initiation religieuse : circoncision⁴³ et baptême

Dans notre échantillon, six couples sur 10 ont des garçons, 3 couples (1, 4, 6) ont fait circoncire leurs garçons, 2 couples (2, 9) pensent les faire circoncire prochainement et un couple (couple 7) seulement ne fera pas circoncire leur fils ayant négocié la circoncision contre le prénom arabe. C'est donc une majorité des parents qui ont recours ou vont recourir à ce rite de passage pour leur fils, ce qui rejoint les constats de Streiff-Fenart (1989) qui, dans sa recherche sur les choix des familles franco-maghrébines, montre que la circoncision des fils est unanime chez les couples dont l'époux est

⁴³ « Elle est généralisée dans l'islam et vue comme une obligation religieuse bien qu'elle ne soit pas mentionnée comme telle dans le Coran. D'après la tradition, le prophète Mohammed fut circoncis à la naissance. [...] C'est vu comme une initiation religieuse, une purification. Comme pour les actes rituels importants de la vie, la célébration de la circoncision comporte le hamam, la purification, le cortège, les repas, les cadeaux » (SRI, 2004 : 2).

maghrébin malgré une volonté apparente des parents d'éviter à l'enfant des marques d'appartenance religieuse à l'une ou l'autre communauté.

En regardant de plus près les significations données par les pères ayant des garçons concernant ce choix, la plupart des pères musulmans ne veulent pas renoncer au rite de la circoncision pour leur fils. Les justifications apportées sont de deux ordres. Certains voient dans la circoncision un canal de transmission de l'héritage culturel. Pour Karim (laïque, d'origine musulmane, couple 6), ce qui a motivé le fait de circoncire son fils c'est avant tout *l'appartenance culturelle*. Lui-même a été circoncis, il est donc légitime pour lui que son fils le soit. Même chose pour Khaled (musulman pratiquant, couple 9) qui explique son désir de circoncire son fils l'été prochain. Il justifie son choix ainsi :

« ça fait partie un peu de ma culture, de ma... pas de ma religion en tant que telle mais ça fait partie de ma culture [...]. Comme on a grandi dans ça, en tout cas j'aimerais bien. J'y tiens. [...] puis normalement quand on circoncit un garçon ça doit aller avec une fête puis j'ai décidé que cet été que l'on ferait puis on va faire ça, puis on va faire une petite fête avec des amis. [...] J'ai emmené même un costume d'Algérie le traditionnel costume de... ça parce que j'y tenais ça. »

Par contre, Jean-Claude (converti à l'islam, couple 3), dont le fils est encore petit (six mois), bien qu'il veuille circoncire son fils, ne manifeste pas son intérêt de faire une fête et il l'explique ainsi :

« [...] surtout qu'il est petit, s'il était plus grand parce que quand t'es plus grand quand les enfants se font circoncire à 6, 7 ans c'est quand même un peu plus douloureux puis c'est une épreuve plus difficile puis à ce moment-là pour faire passer la douleur, ça devient aussi quand ils font ça vers 7 ans ça devient aussi une étape initiatique, tu fais une fête, mais là si il est tout petit moi je vois pas l'idée de le souligner particulièrement. »

D'autres pères justifient la circoncision en invoquant des raisons médicales ou d'hygiène. Ainsi, Aziz, (musulman non pratiquant, couple 6), commente concernant ce qui a motivé sa décision de circoncire son fils malgré l'opposition de sa femme : « Ben,

c'est pas juste tradition là scientifiquement c'est prouvé comme quoi c'est hygiénique pis il y a plein de choses là qui sont bien. C'est quelque chose qu'on parlait à cause du SIDA aussi. »

Ali (musulman non pratiquant, couple 8), quant à lui, n'a pas de garçon, mais il a manifesté son désir de le circoncire si un jour, il en avait un. Selon lui, ce serait pour des raisons identitaires mais aussi médicales, il tient aussi à mentionner que ce rite n'est pas spécifique aux musulmans : *« Au niveau identitaire et au niveau aussi santé, au nive... c'est pas pour rien, c'est pas juste dans la religion musulmane, les catholiques aussi le faisaient, les juifs... c'est pas spécifique pour les religions. »*

L'argument religieux n'a jamais été invoqué par les pères musulmans. Comment cela s'explique-t-il ? Est-ce le fait qu'en Islam, culture et religion soient profondément imbriquées, ou que les conjoints préfèrent esquiver toute stigmatisation au religieux ? Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la raison du désir de circoncision pour leur fils, le parent musulman qui l'invoque tient profondément à la perpétuation de ce rite.

Que pensent les conjointes non musulmanes de la circoncision passée ou à venir pour leur fils ? Les arguments allégués par les épouses face à la circoncision de leur fils diffèrent d'une à l'autre. Mireille, convertie à l'islam (couple 1) et dont les deux fils sont circoncis, a trouvé ce choix naturel; elle appuie ce choix sur des raisons d'hygiène et médicales :

« Ça me dérangeait pas du tout. Mon mari pour lui c'était dans sa tête c'est sûr, mais moi [...] comme il me disait le docteur il y a 50 % des gens qui le font qu'ils soient musulmans ou non là tu sais à peu près fait que non, je trouvais ça logique c'est plus propre, non ça me dérange pas. »

D'autres épouses, au contraire de Mireille, sont en total désaccord avec cet acte et s'y opposent catégoriquement. Sylvie (athée, dont le conjoint est musulman pratiquant occasionnel, couple 4), au contraire de Mireille, est en total désaccord avec cette pratique. Cependant, après s'y être farouchement opposée, elle avoue avoir cédé au fait que l'on circoncise son fils : *« C'était une épreuve que je trouvais qui était pas nécessaire, fait qu'on a eu une grosse, grosse période de crise à cause de ça, mais il faut qu'il y en ait un à un moment donné qui cède et voilà on l'a fait faire. »*

Certaines épouses non pratiquantes dont le mari pratique mentionnent qu'elles laissent leur mari décider pour leur enfant. Sophie (couple 9, enfants musulmans), quant à elle, catholique non pratiquante dont le mari pratique, mentionne que, bien que ce rite ne représente rien pour elle, elle acquiesce au fait que son fils se fasse circoncir :

« Moi, je suis pas d'accord avec ça, moi la circoncision. Pour moi ça représente absolument rien, puis il ne serait pas circoncis ça me ferait absolument rien aussi. J'acquiesce à ça parce que je disais tantôt c'est la même chose, ça m'enlève rien. Ce n'est pas contraire à aucune de mes pratiques. »

Lise et Matti (couple 7, non-pratiquant, enfants sans religion), quant à eux, ont négocié la circoncision de leur fils contre le prénom arabe. Cette négociation est intéressante, car elle se distingue de celles des autres couples et révèle un « accommodement » conjugal, stratégie qui permet de contenter chaque conjoint aux fins d'un équilibre familial.

L'épouse nous dit à ce sujet :

« Ça c'était le critère de négociations [rires] on prenait les prénoms arabes mais on excluait la circoncision. Ça a été parce que je trouvais que c'était comme un peu un critère religieux que je trouvais que ça se faisait moins au Québec qui est leur lieu de vie numéro un, donc on s'est abstenu. »

Quant à celles qui n'ont pas eu de garçon, certaines femmes, comme Marianne (couple 8, non-pratiquante), expliquent leur joie d'avoir eu uniquement une fille et ne pas avoir à confronter le choix de la circoncision :

« Vu que c'est une fille, c'est comme c'est moins compliqué mais si ça avait été un garçon, il y aurait eu le sujet de la circoncision que c'est un peu... que dans le fond je suis contente d'avoir eu une fille parce que j'ai pas eu à me poser sur ce... Ben il y a un peu la circoncision qui me fatigue un peu pour... mais sinon [...] Ben je sais pas c'est comme c'est... le mot est fort mais c'est comme une mutilation... fait que je vois ça comme ça puis surtout que c'est pas nécessaire, en même tant il y a pas si longtemps on la faisait ici au Québec pour une question d'hygiène aussi fait c'est pas que je suis contre à 100 % mais c'est juste que ça me... »

Manon (couple 10), qui a uniquement une fille, mentionne qu'elle ne s'opposerait pas à la circoncision si elle avait un fils du moment que cela se fasse à la naissance : *« [...] à condition que ça soit fait à la naissance à l'hôpital mais lui il voulait attendre parce que eux ils font ça à l'âge de quatre ans. Puis il voulait faire ça chez eux en Algérie; moi c'est hors de question, moi c'est à la naissance. »*

Le rite de la circoncision semble un référent identitaire crucial pour le conjoint musulman. En effet, si on y regarde de plus près, bien qu'ils aient identifié leur enfant comme sans religion et que le conjoint musulman ne se considère pas pratiquant (couples 4 et 6, voir annexe 2), il en résulte cependant un profond désir de circoncire leur fils. D'un autre côté, il semble que ce choix soit celui qui soulève le plus de tension dans les couples. D'ailleurs, au sujet de ce choix chez les couples franco-maghrébins en France, Barbara (1993 : 185) note que *« dans les couples dont le conjoint est musulman, la question de la circoncision pour les garçons est difficile à résoudre. Profondément, le musulman y tient, et son épouse française ne mesure pas toujours la signification socioreligieuse de cette pratique. »*

En ce qui concerne les couples que nous avons interrogés, pour la majorité des pères, il s'agit d'un référent identitaire incontournable alors que pour certaines mères s'y opposant, ce rituel touche à l'intégrité physique de leur fils et est vu comme une mutilation. Pour d'autres, bien que ce rite touche au corps de l'enfant, elles ne contestent pas le principe. À ce sujet, Céline (couple 6, catholique d'origine non pratiquante mariée à Karim, musulman d'origine laïque, enfants sans religion) avoue que ce qui lui a posé problème à la suite de la circoncision de son fils c'est lorsqu'il a fallu le soigner, mais sur le plan du principe elle ne voyait aucun problème. Concernant la signification de ce rite, la littérature mentionne que bien que cela soit une pratique sanglante et traumatisante pour l'enfant, il est impossible de l'évacuer complètement, car elle comporte des aspects sociaux positifs de cohésion et de référence identitaire (réunion de la famille, fête, échange de cadeaux, commémoration d'une unité du peuple ou de destin) (Aldeeb Abu-Salieh, 2001).

Nos résultats révèlent que le degré de religiosité des pères n'influence pas le choix de circoncire leur fils, et qu'un garçon peut être circoncis bien que les parents le disent sans religion. Tout comme le nom, la circoncision semble un référent identitaire et culturel qui serait indépendant de la transmission religieuse à l'exception des couples dont un des membres est converti, où la circoncision peut être interprétée comme un choix qui s'inscrit tant dans une tradition religieuse que culturelle.

Que disent les couples interrogés du baptême catholique ? Aucun couple de notre échantillon n'a choisi de faire baptiser leur(s) enfant(s) dans la religion catholique⁴⁴. La

⁴⁴ Pour ce qui est du baptême, la littérature a révélé que malgré un détachement de l'institution religieuse et des doctrines, les Québécois catholiques restaient paradoxalement attachés à l'héritage religieux qu'ils

filles de Marianne (couple 8, non-pratiquant) est sans religion, la mère explique ainsi le fait que leur fille ne soit pas baptisée :

« Je ne l'ai pas fait baptiser parce que je me vois mal la faire baptiser parce que je ne suis pas vraiment pratiquante puis étant donné que mon conjoint est musulman aussi fait que on s'est dit bon peut-être plus tard, elle choisira qu'est-ce qu'elle veut...mais j'ai quand même l'intention de lui donner des notions bon c'est quoi l'église catholique pis c'est quoi l'islam aussi. »

La plupart des conjointes n'étant pas attachées à leur religion d'origine n'ont pas manifesté de regrets à ce sujet. Certaines ont seulement mentionné avoir eu des réclamations de la part de leurs propres parents. C'est le cas de Mireille, convertie à l'islam (couple 1), qui avoue que le fait que ses enfants n'aient pas été baptisés dans la religion catholique a suscité de la déception de la part de son père qui aurait bien voulu être le parrain d'un des enfants. Manon (catholique non pratiquante, couple 10), quant à elle, relate que même si dans sa famille ils ne sont pas croyants, ils s'attendaient à ce que sa fille reçoive le baptême catholique : *« Ma famille s'attendait à ce qu'elle ait le baptême catholique même si on n'est pas croyant, il y avait une attente face à ça mais je voulais pas de baptême catholique. »*

Caroline (catholique pratiquante, couple 3), elle, bien qu'elle dise que le fait que sa fille ne soit pas baptisée n'a pas d'importance, laisse entrevoir une certaine nostalgie pour avoir délaissé ce rite catholique : *« [...] qu'elle se fasse pas baptiser, moi j'aurais trouvé ça beau qu'elle se fasse baptiser [...] ou bien on imagine le baptême de notre enfant avec la robe blanche et puis tout ça, mais bon, c'est pas comme ça, c'est pas comme ça. C'est pas vraiment un point important. »*

ont reçu (Lemieux et Montminy, 2000; Milot, 1991) et font baptiser majoritairement leurs enfants (Milot, 1991).

Certaines analyses montrent le rôle central des mères dans la production des traditions et de l'ethnicité notamment par leur rôle de transmission des valeurs (Juteau-Lee, 1983) et de la religion (Nelsen, 1990). Les femmes sont en quelque sorte les *gardiennes de la culture* (Conseil du statut de la femme, 1997). Toutefois, il ne semble pas que ce soit le cas des mères rencontrées, ce qui pourrait s'expliquer par le fait que pour la majorité d'entre elles la religion catholique ne soit pas importante (8 sur 10).

Maintenant que nous avons vu quelle appartenance religieuse était donnée à l'enfant, il serait intéressant de voir quelles fêtes religieuses célèbrent les parents et s'il y a un lien avec l'appartenance religieuse choisie.

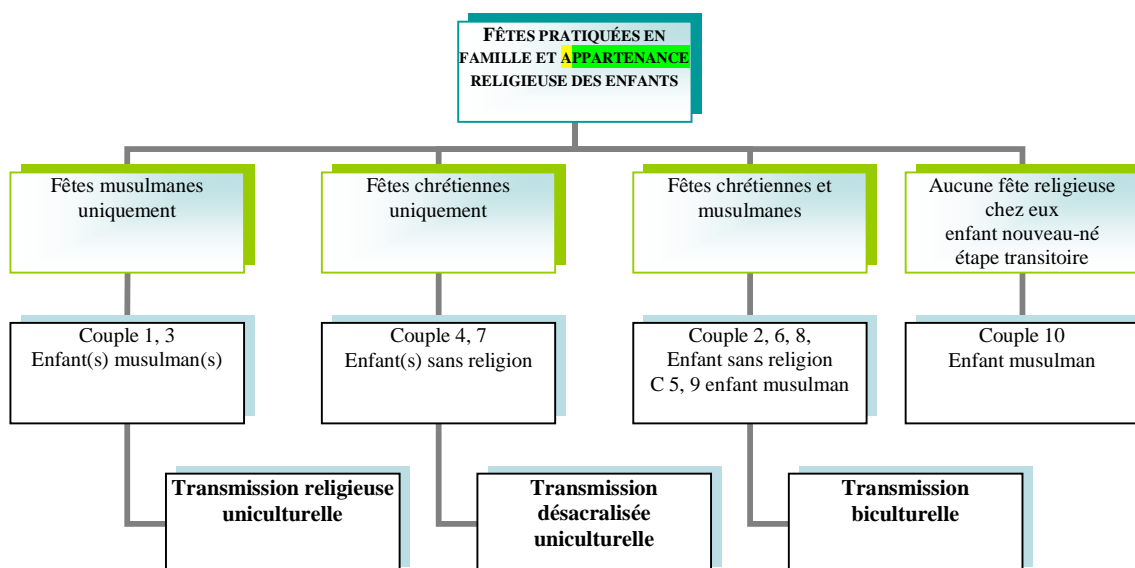
7.1.2 Les fêtes religieuses familiales

Les fêtes religieuses sont des moments clés dans la transmission symbolique (Horowitz, 1999). De quelles fêtes parlons-nous ? Pour nos analyses, nous avons focalisé notre attention sur les fêtes religieuses chrétiennes de Noël et de Pâques et sur les fêtes musulmanes de l'*Aïd-al-Fitr* (la fête de la rupture du jeûne ou *petite fête*) et de l'*Aïd-al-Kabir* (la fête du sacrifice, *fête du mouton*, ou *grande fête*)⁴⁵. Comment se déroule la célébration de ces fêtes au sein des familles interreligieuses interrogées ? Tout d'abord, il faut mentionner que la façon dont les couples célèbrent n'est pas homogène. Certains couples ont choisi d'observer exclusivement les fêtes de l'une ou de l'autre culture, d'autres ont opté pour une transmission biculturelle et syncrétique et enfin un seul

⁴⁵ Les fêtes religieuses les plus importantes de l'année musulmane sont au nombre de deux. Tout d'abord, la *petite fête* correspond à la rupture du jeûne du mois de ramadan. La seconde fête, *grande fête*, correspond au dixième jour du mois de *Doul-Hidja*, c'est la fête des sacrifices, du mouton. Cette occasion commémore le sacrifice d'Ismaël par Abraham. Il faut mentionner que dans le monde musulman d'autres fêtes non canoniques sont célébrées comme c'est le cas du premier jour de l'an de l'hégire et du dixième jour consacré à la commémoration de la mort d'Hussein, fils d'Ali (Tawfik, 1997).

couple (ayant un nouveau-né) a mentionné ne célébrer aucune des fêtes religieuses des deux lignées.

Graphique 2 : Pratiques festives et appartenance religieuse des enfants



Pour certains, la célébration des rites inscrite dans une seule lignée réfère avant tout à une transmission religieuse. Deux couples ont choisi de commémorer chez eux uniquement les fêtes de l'islam. Il s'agit de couples homogames religieusement après conversion d'un des conjoints à l'islam, en ce sens que les fêtes célébrées au sein de leur foyer représentent et renforcent les modalités d'expression de leur identité religieuse familiale musulmane. Les enfants de ces familles sont musulmans. Mireille et sa famille (couple 1, pratique l'islam, enfants musulmans) célèbrent uniquement les fêtes de l'islam et rythment leur vie familiale selon les fêtes du calendrier hégirien. Chez eux, les seules fêtes admises et célébrées sont l'*Aïd-al-Fitr* et l'*Aïd-al-Kabir*. Concernant le déroulement de la fête de rupture du jeûne, l'*Aïd-al-Fitr*, l'épouse mentionne :

« [...] ben le matin d'habitude on va faire la prière à la mosquée euh... ben les dernières années ça a été mon mari qui a été tout seul [rire] parce que

c'est dur parce que c'est tellement de bonne heure le matin faut que tout le monde soit prêt puis toute, c'est impossible. Fait que après ça bon on reste tous ensemble. J'ai commencé à acheter des petits cadeaux pour que les enfants sachent que c'est leur fête. Fait qu'on leur a acheté des cadeaux pis l'année passée c'est ça ce qu'on a fait on a développé [déballer] les cadeaux l'après-midi pis on a fait une bonne bouffe pis on a tout mangé ensemble et puis on a mis de la musique mais pas de la musique [...] Du Coran c'est comme des musiques anachis, anachis. »

Néanmoins, Mireille, accompagnée de ses enfants, fêtera Noël chez ses parents en l'absence de son mari refusant d'y participer. La célébration de Noël donnera lieu à des discussions dans le couple. Selon l'épouse : « *Ça, c'est toujours l'enfer, oui, cette année, je sais pas comment ça va être, mais d'habitude, ça fait un gros froid pour quelques jours entre moi puis lui. Oui parce qu'il se sent mal t'sais, ça lui fait mal mais...* »

Jean-Claude et Naïma (couple 3, pratique l'islam, enfants musulmans), moins rigides dans leurs pratiques, fêtent chez eux uniquement les fêtes musulmanes. Cependant, à Noël, ils sont invités la plupart du temps chez des amis : « *La journée de Noël, on fête pas fort, la journée de Noël même qui est célébrée le 24 ou le 25, si on est pas invité, on fait pas d'effort pour célébrer Noël [...] On a toujours été chez du monde, moi je suis en rupture avec Noël ça a rien à voir avec l'islam.* »

Pour d'autres, la transmission uniculturelle s'inscrira dans une transmission désacralisée. C'est le cas de deux couples qui ont choisi de fêter quant à eux uniquement les fêtes chrétiennes. Cependant, il est important de préciser que leurs festivités s'inscrivent dans un cadre profane. C'est ainsi que les dimensions festives et familiales remplacent la dimension religieuse. Le sapin, la bûche et les cadeaux seraient davantage l'expression d'une cohésion familiale et d'une mise en scène rituelle plutôt que l'expression d'une identité religieuse. Matti (couple 7, laïque, enfants sans religion) avoue que leurs célébrations : « *C'est pas pour le côté religieux, c'est pour le côté fête.* » Sa conjointe,

quant à elle, ajoute « *Moi, c'est pour le côté famille, c'est le seul temps dans l'année où on a le temps d'être en famille.* » Ainsi, Matti insiste sur le fait que leurs célébrations de Noël et de Pâques n'ont rien à voir avec la religion. Selon l'époux : « *Il y a aucune fête religieuse, aucune, Noël [...] il y a rien de religieux, [...] c'est pas vrai que c'est religieux. Même Pâques, c'est pas religieux. C'est du chocolat, c'est faux de dire que c'est religieux parce qu'il y a rien de religieux là-dedans.* » Il fêtera chez des amis, lorsque l'occasion se présentera, la fête de rupture du jeûne, mais là encore il mentionne que c'est « pour la fête, c'est plus la fête qu'autre chose, c'est pas pour la religion. » Même chose pour Sylvie et Aziz (couple 4, laïque, enfant sans religion) qui avouent que pour leur part, ils fêtent Noël avec des amis. « *On fait un sapin, le truc classique, on met des cadeaux en dessous, cette année on a fait le truc du père Noël pour la première fois parce qu'avant il était trop petit, on a mis un gâteau et un verre de lait pour le père Noël, on est allé chez des amis, on fait ça avec des amis.* » Pour la fête de rupture du jeûne, Aziz ira seul chez des amis. Pour ces couples laïques, il semblerait que ce soit le contexte culturel qui prime. Il n'est nullement question de transmettre une religion. D'ailleurs, ils ont mentionné que leurs enfants choisiraient plus tard. Même chez les individus qui se disent laïques, l'héritage religio-culturel subsiste.

La transmission biculturelle est la plus représentée (5 couples sur 10, voir le graphique 2). Dans ce cas, les fêtes des deux lignées sont célébrées. Ici, les parents souhaitent que leurs enfants grandissent comme spectateurs des pratiques singulières de chacune des cultures en prenant soin de leur laisser l'opportunité de choisir plus tard leur propre identité religieuse. C'est le cas de Caroline et Driss (couple 2, chacun pratiquant leur religion, enfant sans religion) qui préfèrent élever leur fille de façon syncrétique. Le

couple fête Noël et décore un sapin. Cependant les fêtes sont désacralisées. D'après le père :

« [...] on fête pas Noël avec le sapin là pour aller à la messe, c'est ça qu'on va dire surtout à notre fille. On fête surtout c'est le fait de, de société de ça entre nous, et puis après on lui discutera des trucs religieux, quand elle sera assez grande comme ça elle va comprendre pourquoi on fête ça comme ça. »

De la même manière, ils fêtent la rupture de jeûne dans un souci de transmission culturelle. Céline (couple 6, laïque, enfants sans religion) mentionne que pour Pâques *« on va pas à la messe, mais on cache des œufs dehors dans le jardin, puis là le matin les enfants vont les chercher, c'est une pratique plus culturelle que religieuse. »* Aziz et sa femme (couple 8, non pratiquant, enfant sans religion) précisent qu'ils fêtent Noël, mais ne font pas de sapin pour garder un peu d'éléments différenciateurs et pour essayer de créer une singularité des enfants par rapport au monde extérieur.

Chez les deux couples où l'enfant est musulman et où l'on célèbre les fêtes des deux lignées, les fêtes chrétiennes sont célébrées dans un souci de transmission culturelle et non religieuse. Pour Judith (couple 5, conversion à l'islam, non-pratiquante, enfants musulmans), c'est plus dans un souci de ravir les enfants :

« Ils (les musulmans) sont pas sensés fêter Noël, ma belle-mère me le sort à chaque fois " on est pas sensé le faire " mais j'ai dit c'est pas vraiment un problème face au religieux maintenant c'est plutôt commercial, pour faire plaisir aux enfants, puis le père Noël a aucune connotation religieuse avec la fête de Jésus Christ, moi je suis jamais partie à l'église le soir de Noël, j'ai jamais vu le berger et tout ça, d'ailleurs dans ma propre famille j'ai jamais eu vraiment d'indication, donc c'est plutôt pour faire plaisir aux enfants. »

Bien que les enfants de Sophie et Khaled (couple 9, seul le mari pratique l'islam) soient musulmans, ils ont décidé de célébrer aussi les fêtes de Noël et de Pâques. Cependant la

mère n'y voit que le souci d'une transmission symbolique : « *un sapin, la crèche, moi je fais tout ça même si j'y crois pas, ça a comme une symbolique culturelle [...]* »

Au moment des entrevues, un couple a mentionné ne pas célébrer les fêtes de l'une ou l'autre lignée. Il faut préciser qu'étant un couple récemment formé et avec un nouveau-né, il est dans une étape transitoire où les choix seront reportés. D'après l'entrevue et les dires des parents, il semblerait que les choix à venir s'orienteront davantage vers une transmission uniculturelle où seules les fêtes de l'islam seraient célébrées, la mère pensant fortement à sa conversion à l'islam.

7.2 STRATÉGIES DE TRANSMISSION

Comme nous l'avons vu précédemment, certains parents (les couples où il y a conversion, 1, 3, 5 et ceux où un seul des conjoints pratique sa religion, 9, 10) ont l'intention explicite de transmettre une religion à leurs enfants. Comment si prennent-ils ? Quelles sont leurs stratégies de transmission ? C'est à ces questions que nous répondrons dans les paragraphes suivants.

En ce qui concerne les couples convertis, bien qu'ils mentionnent que leurs enfants sont musulmans et qu'ils désirent leur transmettre cet héritage religieux, on note des différences dans les styles de transmission. Chez Mireille et son conjoint (couple 1, pratiquant, épouse convertie à l'islam, enfants musulmans) qui, comme nous l'avons vu, ont une conception plus traditionnelle de l'islam, la transmission religieuse aux enfants est fondamentale et se fait notamment à l'intérieur d'un cadre rigide où les prescriptions religieuses se pratiquent de façon orthodoxe. Le mari fait des petites leçons de Coran

aux enfants et le couple planifie de les envoyer dans une école musulmane sunnite⁴⁶. À ce sujet, l'épouse s'exprime : « [...] *fait que j'aimerais qu'ils apprennent l'arabe, j'aimerais qui apprennent le Coran puis dans les écoles musulmanes c'est bon, ils apprennent à faire la prière, t'sais ils sont plus comme dans leur identité là, je trouve.* »

En ce qui concerne la fréquentation de la mosquée, elle se voit reportée étant donné que pour l'instant les enfants sont encore trop petits : « *Non on a dit quand ils vont vieillir un peu et qu'ils vont être un peu plus calmes, qu'ils vont s'être assagis un petit peu j'aimerais que leur père les amène [...]* »

Pour Jean-Claude et son épouse (couple 3, père converti à l'Islam, pratiquant, enfants musulmans), cette transmission de l'islam passe beaucoup par une communication avec les enfants, une éducation ou l'endoctrinement n'a pas sa place selon le père. À ce sujet, il raconte : « *On la renseigne sur les fêtes de l'islam pour qu'elle comprenne pourquoi ces moments-là, mais sinon on n'a pas une éducation très, très stricte on ne fait pas d'endoctrinement non plus. C'est plutôt, c'est très identitaire ce qu'on fait avec elle.* »

De plus, le père ajoute qu'avec une autre religion ou même sans religion, il ne serait pas plus doctrinaire qu'il ne l'est. Par contre, il mentionne qu'en tant que père musulman il lui inculque des valeurs, *dans ce sens-là et à mesure qu'elle va grandir on verra.* » Il ajoute que depuis que sa fille est petite, sa femme a pris l'habitude de réciter avec elle la profession de foi. À ce sujet, la mère précise : « *A, s'est habituée, c'est comme pour dormir. C'est relié au dodo, alors quand je ne lui fais pas elle le réclame.* » Plus loin dans l'entrevue, la mère explique comment à l'aide d'un livre, elle a pu répondre aux questions de sa fille qui s'interrogeait sur l'islam :

⁴⁶ Tous les autres parents ont manifesté l'intérêt de mettre leur(s) enfant(s) dans des écoles publiques et de quartier.

« Surtout après le 11 septembre aussi elle voulait comprendre qu'est-ce qui se passe, elle a posé des questions et est-ce qu'ils sont méchants qu'ils ont fait ça. Mais moi j'essaye de lui expliquer aussi des choses que il y a la politique puis il y a la religion puis il y a la culture aussi et des fois, j'ai fait comme un... à cette période-là, je me rappelle c'était beaucoup de questions puis c'était beaucoup de choses à répondre j'avais le livre de Tahar Ben Jelloun, comment expliquer l'islam aux enfants⁴⁷ c'était sa fille qui posait des questions puis lui il répondait j'ai fait comme un exercice avec elle, j'ai fait la petite fille puis le père qui pose des questions puis elle m'a enregistré [...] j'ai trouvé une façon ce livre-là ça répond à beaucoup de choses ça explique les choses, en plus avec le langage d'un écrivain et puis elle a aimé cet exercice-là. »

Pour le troisième couple où l'épouse s'est convertie à l'islam (couple 5, non pratiquant, enfants musulmans), la transmission religieuse a été relayée aux grands-parents en contexte musulman alors que la famille vivait au Maroc. En ce qui concerne l'éducation religieuse de ses filles, la mère confie :

« elles sont musulmanes toujours, ma fille aînée a été inculquée au niveau de mes beaux-parents, elle faisait la prière avec eux, elle passait à la mosquée avec eux. Pour l'instant, elle a un sens de la religion, elle sait qu'elle est musulmane, elle sait qu'elle ne doit pas manger de cochon, elle sait qu'elle doit faire la prière, elle sait certaines choses » (Judith, couple 5).

Il faut noter que chez tous les couples, les grands-parents d'origine musulmane demeurent au pays d'origine et, en ce sens, leur participation à l'éducation religieuse des petits enfants d'appartenance musulmane s'en voit limitée. En contexte migratoire, il semble que le père soit le principal agent de socialisation religieuse.

⁴⁷ Livre de poche de Tahar Ben Jelloun intitulé *L'Islam expliqué aux enfants*, qui explique les croyances et les cultes des musulmans, mais aussi le contexte historique et social dans lequel naquit cette religion.

En ce qui a trait à l'éducation religieuse des enfants où seul le conjoint musulman pratique sa religion (famille 9 et 10⁴⁸) : Sophie (couple 9, enfants musulmans) mentionne que pour le moment les enfants sont spectateurs des pratiques de leur père :

« C'est-à-dire qu'on leur parle de, on leur parle de Dieu, il voit leur père faire leur prière, cinq fois par jour, depuis qu'ils sont petits que Khaled fait sur le tapis puis ils se mettent en avant, ils font comme lui, ils grimpent sur lui, alors pour eux ça fait partie de cette, de la normalité, parce que Sara vieillit puis qu'elle va à l'école puis que cette année elle a été introduite en sciences religieuses plutôt qu'en sciences morales par erreur, elle nous a posé des questions sur le temps de Jésus puis tout ça fait que là on a trouvé que c'était bon qu'on commence à lui parler davantage, euh... de... de la représentation de Dieu à travers les différentes religions mais ça quand on lui parle de Dieu on fait pas de distinction entre catholiques, musulmans on lui dit Dieu donc c'est plus dans ce contexte-là mais on introduit pas nécessairement d'éléments de pratique. »

Pour les parents qui pratiquent chacun leur propre religion, il s'agira avant tout de ne rien imposer à l'enfant mais de lui transmettre des façons de faire afin qu'il ait un bagage dans lequel il pourra puiser quand il sera en âge de le faire. La stratégie de transmission est une stratégie où il s'agira de montrer et de raconter sans rien imposer à l'enfant. À ce sujet la mère explique :

« On va chacun lui apprendre notre religion, c'est évident parce qu'on va lui raconter ce qu'on fait, tout ça, mais on va pas la forcer à pratiquer quoi que ce soit jusqu'à ce qu'elle soit en âge de décider ce qu'elle veut pratiquer, la religion qu'elle veut pratiquer, si elle veut se faire baptiser ça sera elle qui l'aura décidé, si elle veut devenir musulmane ça sera elle qui l'aura décidé » (Caroline, catholique pratiquante, mariée à Driss, musulman pratiquant, couple2).

Pour les parents non pratiquants dont les enfants sont sans religion (couple 4, 6, 7, 8), il est évident que les institutions religieuses et les écoles religieuses n'ont pas leur place

⁴⁸ Chez la famille 10 (enfant musulman), l'enfant est nouveau-né (âgée de 3 mois), et l'éducation religieuse est absente pour l'instant de la vie familiale.

dans l'éducation de leur enfant. D'ailleurs, concernant le choix de l'école, Aziz, musulman (non-pratiquant, couple 4), refuse d'envoyer son fils dans une école privée confessionnelle. Pour lui, ce qui est important dans le choix d'une école pour son enfant c'est avant tout de lui assurer une éducation laïque. Il soutient que le prosélytisme religieux n'a pas sa place dans l'école. Le contenu éducationnel doit être privilégié sur toute autre considération : « *Pas question de musulmans ou pas musulmans, je veux pas l'envoyer par exemple quelque part où [...] ils vont lui donner des idées religieuses ou quelque chose comme ça.* » À la maison, si les parents ne transmettent pas de contenu religieux rigide, ils peuvent néanmoins vouloir donner des bases et les instruire sur leur religion respective.

Somme toute, il ressort dans ce chapitre que la transmission religieuse et culturelle est loin d'être homogène en termes d'attitudes. Chez les couples où l'enfant est musulman, à l'exception d'une famille (couple 1), dans la majorité des cas, la transmission religieuse ne s'est pas faite dans un suivi orthodoxe des normes et des pratiques de l'une ou l'autre lignée. Cependant, malgré certaines discontinuités, les parents puisent dans leur répertoire des données symboliques et des référents identitaires qu'ils transmettent à leur descendance.

Pour les parents qui relèguent le choix de la religion à leur enfant, il n'en demeure pas moins que certains ont verbalisé l'importance que leurs enfants aient une connaissance de base de leur religion respective.

CHAPITRE 8 : LÉGITIMATIONS DES CHOIX PARENTAUX

Après avoir vu quelles stratégies ont adoptées les parents quant à la socialisation religio-culturelle de leurs enfants, il semble important de cerner la légitimation que les parents font de leur choix. Est-il important pour eux de transmettre une religion ? Que veulent-ils transmettre prioritairement à leurs enfants ? Telles sont les questions auxquelles ce chapitre se propose de répondre.

8.1 TRANSMETTRE UNE RÉFÉRENCE IDENTITAIRE

La grande majorité de nos parents n'ont pas le souci de léguer à leur(s) enfant(s) un ensemble rigide de dogmes et de pratiques. Pour certains, transmettre une religion bien au-delà du dogme et des croyances religieuses c'est avant tout dans le but de transmettre un référent identitaire et un encadrement moral, pour donner des balises aux enfants. Dans ce sens, Jean-Claude (famille 3, père converti à l'islam, enfants musulmans) nous explique que :

« [...] on doit transmettre un cadre, [...] ça fait partie je dirais du corpus identitaire, ce que tu vas donner à ton enfant, ça fait partie de l'identité que tu vas lui donner donc si tu veux lui donner des valeurs et un cadre moral qui est aussi culturel, alors tu as intérêt dans donner un. »

Dans une perspective semblable, Karim (couple 6, non-pratiquant, enfant sans religion) avoue que lorsqu'ils célèbrent en famille des événements religieux c'est davantage pour léguer aux enfants des références identitaires dans lesquelles ils pourront se raccrocher ultérieurement :

« C'est pas vraiment pour la religion surtout en fait c'est plutôt pour leur donner en quelques sortes des références identitaires. [...] ils pourront aussi savoir d'où ils viennent, essayer de creuser davantage leur identité plus tard,

et cetera, donc c'est un petit peu plus pour ça que par souci de croyance religieuse. »

En ce sens ces couples s'inscrivent dans le contexte québécois (Milot, 1991), où la religion est davantage perçue comme un héritage familial, un référent culturel.

8.2 TRANSMETTRE UNE SPIRITUALITÉ

Si certains pères ont insisté sur l'importance de donner des repères identitaires, certaines mères ont quant à elles mentionné l'importance de léguer une spiritualité à laquelle se rattacher plutôt que des règles à suivre. Pour Céline (couple 6, non-pratiquante d'origine catholique, enfant sans religion), ce qui est important à transmettre : *« [...] c'est pas tellement la religion mais c'est peut-être un petit peu la spiritualité dans le sens où il y a des fois, quand on est dépassé par certaines choses on peut se replier vers ça, puis ça j'ai pas honte de le dire à mes enfants. »*

Même chose pour Judith (non-pratiquante convertie à l'islam, enfants musulmans) pour qui il est plus important que ses filles aient une spiritualité qui transcende une religion de référence :

« [...] le problème c'est que les religions comme telles c'est pas important que je les inculque, ni la façon d'être musulmane ou la façon d'être protestante, parce que ça c'est juste des règles à suivre, ça m'intéresse pas vraiment, la spiritualité est que il y a un Dieu et que nos actes ont des conséquences, et c'est important d'être bien et de s'occuper des autres, oui absolument c'est très important mais de dire que c'est important d'être musulmane ou important d'être protestante, vraiment, ça a aucune importance pour moi. »

Ici, le fait de ne pas pratiquer pour les parents n'est pas synonyme de disparition du religieux. S'ils ne désirent pas transmettre de pratiques et ne se réfèrent plus à la

dimension communautaire de la religion, notamment par une participation régulière aux offices religieux, ils tiennent toutefois à l'aspect spirituel de la religion.

8.3 TRANSMETTRE DES VALEURS UNIVERSELLES

D'une manière générale, nous avons constaté à travers les entretiens réalisés, qu'avant toute chose, les parents veulent transmettre des valeurs à leurs enfants. Ainsi, la majorité des parents rencontrés (9 sur 10) (que ce soit ceux dont l'appartenance religieuse est clairement définie ou ceux qui relèguent ce choix à l'enfant) ne considèrent pas que la première chose qu'ils aient à transmettre à leur enfant soit la foi et une pratique religieuse. En effet, à l'exception du couple 1 pour qui la religion guide la vie familiale, à la question « *Que voulez-vous transmettre à vos enfants ?* », il est manifeste que les parents ont prioritairement un désir de léguer des valeurs universelles. Pour Jean-Claude (couple 3, pratiquant converti à l'islam), indépendamment de la religion, « *le respect de l'autre, la générosité pour moi c'est fondamental.* »

Plusieurs mères ont insisté sur l'importance de transmettre un respect des différences religieuses et d'expliquer aux enfants sur quels points se rejoignent deux religions comme l'islam et le catholicisme. À ce sujet, Lise (couple 7, non-pratiquant, enfants sans religion) s'explique :

« Ben moi je pense que même si je suis non pratiquante moi il y a une chose que je voudrais passer c'est pas une religion comme telle mais c'est le respect des religions. Pour moi c'est important parce que je trouve qu'il y a quand même des valeurs fondamentales que je sois d'accord avec les pratiques ou non, moi c'est souvent au niveau des pratiques que ça coince là, mais pour moi c'est important puis voir qu'il y a des différences puis qu'ils se rejoignent quelque part je trouve ça intéressant aussi. »

Elle ajoute que lorsque ses enfants la questionne sur la religion, pour leur répondre, elle se réfère à une universalité religieuse : « [...] moi j'ai toujours essayé de répondre sur des espèces de critères universels des religions qui est... pis ça a toujours été un peu ma ligne de discours mais sinon c'est pas un sujet numéro un. »

En résumé, ce chapitre nous révèle qu'on ne peut parler de vide religieux chez les parents interrogés. En effet, même si la moitié des parents n'ont pas assigné à leur enfant une religion particulière, ils n'effacent pas non plus totalement l'aspect religieux du patrimoine qu'ils transmettront à leur enfant. Face à la question de la transmission, la religion revêt pour chacun une signification particulière : une référence identitaire, une spiritualité, un corpus de valeurs.

CONCLUSION

Ce mémoire proposait de documenter les choix des parents vis-à-vis la transmission religio-culturelle aux enfants. Nos résultats révèlent que les familles maghrébo-québécoises islamo-chrétiennes interrogées diffèrent toutes par leurs expériences biographiques et par leurs référents culturels, ce qui explique que nos analyses n'ont nullement abouti à la détermination d'une trajectoire unique et pré-inscrite de ce que serait cette transmission aux enfants. En effet, nous n'avons pas trouvé une logique de transmission qui s'applique à tous nos parents.

Nous relevons toutefois quelques faits saillants. En ce qui concerne le choix de l'appartenance religieuse, les enfants de notre échantillon sont identifiés soit comme musulmans (5 familles sur 10) soit sans religion (5 familles sur 10), et aucun couple n'a choisi le catholicisme pour leur enfant, et ce, même dans le cas où le conjoint catholique est pratiquant.

Concernant la nomination des enfants, nos couples, dont plusieurs ont mentionné le souci de symboliser par le prénom choisi un pont entre les deux cultures, ont donné à l'unanimité des prénoms arabes aux enfants. De plus, nos résultats indiquent que chez cinq familles (1, 2, 5, 6, 8) les composantes du nom des enfants renvoient uniquement à la lignée du père. Aucune famille n'a transmis le nom de la mère uniquement.

En outre, nos résultats révèlent que le choix de l'appartenance religieuse des enfants et du nom sont indépendants l'un de l'autre. Le nom-prénom serait plutôt un marqueur identitaire culturel comme un autre et indépendant la plupart du temps de la transmission religieuse à l'exception des couples convertis (1,5) qui ont donné un prénom puisé dans

le patrimoine religieux, le nom du père d'origine musulmane et la religion musulmane à leur enfant.

Nous nous proposons aussi de voir comment les pratiques et croyances des parents influencent leurs choix et d'expliquer en quoi ces choix se manifestent dans leurs pratiques rituelles avec les enfants. Nos résultats montrent un lien entre l'attitude religieuse des parents et le choix de l'appartenance religieuse pour l'enfant. En effet, les couples où les deux conjoints sont non-pratiquants (4, 6, 7, 8) ainsi que l'unique couple où chaque conjoint pratique sa religion d'origine (couple 2) n'ont pas choisi de religion pour l'enfant. Mais selon un « mode différé » ils lui laissent le libre-arbitre de le faire lorsqu'il sera plus grand. Par contre, les couples où l'un des conjoints s'est converti à l'islam (1, 3, 5) ainsi que les deux couples où seul le mari musulman pratique sa religion (9,10) ont transmis la religion musulmane à leur enfant selon un mode patriarcal.

À travers les choix parentaux concernant plus particulièrement le rite de la circoncision nous avons vu que quelle que soit la position du parent musulman face à la religion (pratiquant, non pratiquant, athée), celui-ci tient fermement au rite de la circoncision pour son enfant dans un souci de transmission culturelle, ce qui signifie que le degré de religiosité des pères n'influence pas le choix de circoncire leur fils. En outre, la circoncision peut ne pas avoir de lien avec l'appartenance religieuse de l'enfant. Un garçon peut être circoncis bien que les parents le disent sans-religion. Tout comme le nom, la circoncision semble un référent identitaire et culturel qui serait indépendant de la transmission religieuse sauf pour les couples avec conversion où la circoncision peut être interprétée comme un choix inscrit tant dans une tradition religieuse que culturelle.

D'autre part, nos résultats révèlent une grande diversité en termes de pratiques festives familiales concernant la transmission culturelle aux enfants allant d'une omniprésence du religieux (transmission rigide) à une désacralisation (transmission plus souple). Toutefois, la transmission biculturelle où les fêtes des deux lignées sont célébrées en famille, dans une intention *d'addition de ressources* pour l'enfant, est la plus pratiquée (5 couples sur 10), ce qui rejoint en ce sens, les résultats de Meintel (2002) sur la transmission identitaires chez les unions mixtes à Montréal, processus par lequel les parents mobilisent un maximum de symboles entre lesquels les enfants pourront puiser lorsqu'ils seront prêts à le faire.

Finalement, les résultats de nos analyses laissent apparaître que les familles qui font un choix explicite quant à la religion de leur enfant, en l'occurrence l'islam, ont un mode de vie caractéristique dans lequel la socialisation religieuse est présente au sein de la famille. Cependant, elle s'opère de manière diversifiée. En effet, différentes stratégies sont mises en place, allant d'une transmission orthodoxe de l'islam (couple 1 pratiquant, femme convertie à l'islam, enfants musulmans) à une transmission qui s'inscrit davantage dans un mode communicatif qu'un mode orthodoxe.

Quant aux familles qui préfèrent laisser le choix de la religion à l'enfant quand il sera en âge de le faire, nous avons vu que du côté catholique, comme du côté musulman, ne pas transmettre de religion, outre le fait de ne pas assigner d'appartenance religieuse c'est aussi ne pas transmettre de pratiques rigides, en laissant toutefois l'espace de transmettre des balises culturelles, des référents, des rites. Si les parents puisent dans le patrimoine religieux qu'ils ont reçu pour en léguer certains symboles identitaires, il semble que cela s'inscrive principalement dans un désir de transmission culturelle et non religieuse. Ainsi,

pour les parents, il s'agit de répondre davantage à un souci de transmission d'une tradition familiale et culturelle qu'à une transmission dogmatique d'allégeance religieuse. Pour reprendre l'expression du sociologue Claude Rivière (1995), « *le plaisir du rituel* [se manifeste] *sans la contrainte du dogme*. » En outre, ces parents illustrent leur rapport libre avec une tradition à laquelle ils se réfèrent, ce qui rejoint la thèse d'Hervieu-Léger et sa conception de la transmission de l'identité religieuse en modernité.

PISTES DE RECHERCHE

Le thème de la transmission et de l'origine renvoie à la question fondamentale de l'émancipation, de l'autonomie du sujet (de Villers, 2005, Hervieu-Léger, 1993) ce qui nous amène pour finir à nous demander quels choix les enfants grandissants feront pour eux et pour leurs enfants ? Suivront-ils le chemin de leurs parents ? Quelles logiques d'identification mettront-ils en œuvre ? Pour répondre à ces questions une étude longitudinale serait envisageable en consignait l'opinion des enfants grandissants de ces couples et en étudiant leur trajectoire d'identification religio-culturelle.

Des études comparatives pourraient aussi être envisagées en intégrant un échantillon plus large comprenant des familles homogames culturellement et religieusement et en comparant leurs modes de transmission avec ceux des familles interreligieuses. En outre, pour l'étude des familles interreligieuses, un nombre égal de femmes et d'hommes d'origines musulmanes devrait être prévu afin de pouvoir comparer leur mode de transmission.

BIBLIOGRAPHIE

ABDOUH, F.

1989 *Mariages mixtes : cas particulier maghrébo-qubécois*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.

ALDEEB ABU-SALIEH, S. A.

2001 *Circoncision masculine, circoncision féminine, débat religieux, médical et juridique*, Paris, L'harmattan.

ANDEZIAN, S.

1989 « Du religieux dans les réseaux sociaux féminins », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 68, n° 1, p. 65-77.

ATTIAS-DONFUT, C.

2000 « Rapports de générations, transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale », *Revue Française de Sociologie*, n° 41-4, p.643-684.

AUTANT, C.

2000 « La parenté, cadre et objet de la transmission dans les familles turques en migration », *VEI Enjeux*, n° 120, p.52-67.

BARBARA, A.

1987 *Le mariage interculturel : modèle type matrimonial*, Paris, thèse de Doctorat, Paris V Sorbonne.

1993a *Les couples mixtes*, Paris, Éditions Bayard.

1993b « Unions sans frontières », *Hommes et migrations*, n° 1167, juillet, p. 10-14.

BEN REJEB, R.

2003 *Psychopathologie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent. Cliniques maghrébines*, Paris, Éditions In Press.

BENSIMON, D. ET F. LAUTMAN.

1977 *Un mariage. Deux traditions : Chrétiens et Juifs*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles.

BERTAUX-WIAME, I. ET MUXEL, A.

1996 « Transmissions familiales : territoires imaginaires, échanges symboliques et inscription sociale » dans F. De Singly et al. (dir.), *La famille en questions : état de la recherche*, Paris, éditions Syros.

BIBBY, R.

1988 *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides.

1990 « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, XXII/2, p. 136-141.

BOROBIO, D.

2003. « Les rites en famille et leur transmission » dans C. Rodet (dir.), *La transmission dans la famille ; secrets, fictions et idéaux*, Paris, l'Harmattan, p. 351-362.

BOURDIEU, P.

1970, *La Reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.

BRYM, R. J., N. W. GILLEPSIE ET A. R. GILLIS.

1985 « Anomie opportunity, and density of Ethnic Ties : Another View of Jewish Outmarriage in Canada ». *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 22, n° 1, p. 101-112.

CAULIER, B. (dir.)

1996 *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval.

C.J.A (La Fédération des services communautaires juifs de Montréal)

1997 Sondage sur la vie juive à Montréal, Deuxième partie.

CHARRON, A.

1994 « Croyances et incroyances : qu'est-ce à dire ? » dans *Croyances et incroyance au Québec*, sous la direction de Charron A., Lemieux, R. et Y. R. Théroux, Fides, p. 109-151.

CHORON-BAIX C.

2000 « Transmettre et perpétuer aujourd'hui », *Ethnologie française*, XXX, no3, p.357-360.

CLOUGH, B.D.

1998 « Les mariages interreligieux depuis Vatican II », *Œcuménisme, Le mariage interreligieux Enjeux, richesse, mystère*, n° 131, p. 22-25.

COLLET, B.

1998 « Intégration et Mixogamie en France et en Allemagne », *Liberté, égalité, mixité... conjugales. Une sociologie du couple mixte*, C. Philippe, G. Varro et G. Neyrand (dir). Paris, Anthropos, p. 139-171.

COLLET, B. ET SANTELLI, E.

2001 « Conjugalités et mixités. Modes de formation des couples et dynamiques conjugales d'une population française et d'origine maghrébine », Actes du VIIIème Congrès de l'Association pour la Recherche Interculturelle (ARIC) Université de Genève-24-28 septembre 2001 disponible sur le site : <http://www.unige.ch/fapse/SSE/Groups/aric>

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE DU QUEBEC

1995 *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale; document soumis à la réflexion publique*, La Commission.

DAVIS, K.

1941 « Intermariage in caste Societies », *American Anthropologist*, vol. 43, n° 3, p. 376-395.

DELCROIX, C.

1993 « Oppositions et complémentarités des stratégies familiales », *Hommes et Migrations*, n° 1167, p. 26-29.

DESLAURIERS, J. P.

1987 « L'analyse en recherche qualitative », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2 n° 5, p.145-152.

DIAZ MORENO J.M.

2003 « La transmission de la foi au sein de la famille, un défi du XXI siècle », dans C. Rodet (dir.), *La transmission dans la famille ; secrets, fictions et idéaux*, Paris, L'Harmattan, p.371-380.

FOURNIER, B.

2000 L'agencement des pratiques événementielles, quotidiennes et cérémonielles des couples mixtes montréalais, Département d'anthropologie, Faculté des arts et sciences, Mémoire de maîtrise.

GAUDREAU, Y.; R. LEBLANC ET D. WILLEY.

2001 *Guide pastoral des mariages islamo-chrétiens*, Centre canadien d'œcuménisme, Montréal.

GIRARD, A.

1964 *Le choix du conjoint*, Paris, Puf, Ined, 1964.

GREGOIRE, A. J.

2001 *Le jeûne du Ramadan en contexte de migration : le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

GUYAUX, A., DELCROIX, C., RODRIGUEZ, E. ET RAMDANE, A.

1992 *Double mixte. La rencontre de deux cultures dans le mariage*, Bruxelles, Ed. Contradictions, Coédition, L'Harmattan, ADRI.

HELLY, D., VATZ-LAAROUSSI, M. ET RACHEDI, L.

2001 *Transmission culturelle aux enfants par de jeunes couples immigrants Montréal, Québec, Sherbrooke*, Montréal, Immigration et métropoles, sur internet : http://im.metropolis.net/research-policy/research_content/doc/Transmission.pdf

HERVIEU-LEGER, D.

1993 *La religion pour mémoire, Paris : Les éditions du Cerf*.

1997 « La transmission religieuse en modernité éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, vol. 44, n° 1, p.131-143.

2003 « Pour une sociologie des modernités religieuses multiples : une autre approche de la religion invisible des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, p. 287-295

HOROWITZ, J. A.

1999 « Negotiating Couplehood : The Process of Resolving the Dicember Dilemma among Interfaith Couples », *Family Process*, vol. 38, no 3, p.303-323.

JUTEAU-LEE, D.

1983 « La production de l'ethnicité ou la part réel de l'idéal », *Sociologie et sociétés*, vol. XV, n°2, p.39-54.

KALMIJN, M

1998 « Intermarriage and Homogamy : Causes, Patterns, Trends in Annual Review in sociology, n° 24, p. 395-421.

KARADY, V.

1985 « Vers une théorie sociologique des mariages interconfessionnels. Le cas de la nuptialité hongroise sous l'Ancien régime », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 57-58 (juin), p. 47-68.

LACOSTE-DUJARDIN, C.

1994 « Transmission religieuse et migration : l'islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France », *Social Compass*, vol. 41, n° 1, p.163-170.

LAMOTTE, A.

1997 *Parents et conjoints d'ici et d'ailleurs : une étude comparée des familles québécoises natives, immigrées et mixtes*, Collection Études et Recherches, Gouvernement du Québec, n° 18.

LARSON, L ET B. MUNRO

1990 « Religious Intermarriage in Canada in the 1980s », *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 21, n° 2, p. 239-250.

LE BLANC, M.-N.

1991 *La construction du sujet ethnique. Le cas des familles biethniques canadiennes françaises et sépharades*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.

LEFEBVRE, S.

2004 « Théologie pratique et questions de transmission », *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 2, p.251-268

LE GALL, J.

2001 « Valeur symbolique de la famille », *La participation des femmes au processus de migration transnationale familiale. Le cas des Shi'ites libanais à Montréal*, thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal, p.166-222.

2003a « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p.131-148.

2003b *Transmission identitaire et mariages mixtes : Recension des écrits*, sous la direction de Meintel, D., Leblanc, M-N., et V. Piché avec la collaboration de Wilson H., Groupe de recherche ethnicité et société, Centre d'études ethniques.

LE GALL, J. ET D. MEINTEL

- 2005 « Pratiques de nomination des enfants dans les unions mixtes au Québec : revendication d'une appartenance multiple », *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, A. Fine et F.-R. Ouellette (dir.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, collection Les Anthropologiques, p. 189-210.

LEMIEUX, R.

- 1990 « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, XXII/2, p.145-164.
- 1991 « Les croyances des Québécois », *Interface la revue de la recherche*, vol. 112, n° 2, p.19-24.

LEMIEUX, R. ET MONTMINY, J.-P.

- 1992 « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, sous la direction de Gérard Daigle, avec la collaboration de Guy Rocher, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p.574-606.
- 1998 *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Les éditions de l'IQRC.

MAGER, R.

- 2001 « La transmission de la religion », *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*, Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), les Presses de l'Université Laval, p.453-465.

MAISONNEUVE, J.

- 1988 *Les conduites rituelles*, Paris, Presses Universitaires de France.

MAYER, E.

- 1985 *Love and Traditions, Marriage between Jews and Christians*, New-York, Plenum.

MEINTEL, D.

2002 « Transmitting Pluralism : Mixed Unions in Montreal », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, XXXIV, n° 3, p. 99-120.

MERTON, R. K.

1941 « Intermarriage and social Structure : Facts and Theory », *Psychiatry*, vol. 4, p. 361-374 .

MILOT, M.

1991 *Une religion à transmettre. Le choix des parents*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

1999 « Religions et sociétés... après le désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, 33, Montréal, département de sociologie, U. du Québec à Montréal.

2002 *La perception du rôle de l'éducation morale et religieuse en contexte scolaire, chez les parents de minorités religieuses*, réalisé dans la cadre du vol.et Éducation et Formation, Immigration et Métropoles.

MOHAMED, A.

2000 « Les transmissions intergénérationnelles en situation migratoire : le cas des maghrébins en France », *VEI Enjeux*, n° 120, p. 68-98.

MORVAL, M.

1994 « Rites et familles : aspects sociologiques », *Liturgie, Foi et Culture*, vol. 28, p.3-11.

NELSEN, H.

1990 « The religious identification of children of interfaith marriages », *Review of religious research*, 32, p. 122-134.

NEYRAND, G.

1998 « Y a t-il des couples plus « mixtes » que d'autres ? De l'usage du terme mixité dans le domaine de la conjugalité », *Dialogue- Recherche cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 139, p. 5-15.

PIRES, A.

1997 « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans Jean Poupart *et al.*, *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, tome 1, Montréal, Gaëtan Morin Éditeur, 1997, p. 113-169

PRUVOST, L.

1993 « Le mariage interreligieux au regard de l'islam », *Hommes et Migrations*, n° 1167, p. 30-33.

PUZENAT, A.

2005 *Le vécu de la « mixité conjugale » à travers les choix de transmission aux enfants. Le cas des couples franco-maghrébins et de couples où l'un des conjoints est issu de l'immigration maghrébine*, URMIS, mémoire de DEA, Université de Paris 7.

QUÉBEC. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME.

1997 *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*, Québec.

QUIVY, R. ET VAN CAMPENHOUDT,

1995 *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod.

RICHARD, M.

1991 « The relationship between intermarriage and Assimilation : patterns, correlates, and determinants », *Ethnic Groups and Marital Choices*, Vancouver, UBC Press.

REBHUN, U.

1999 « Jewish Identification in Intermarriage : Does a Spouse's Religion (Catholic vs. Protestant) Matter ? », *Sociology of religion*, vol. 60, n°1, p. 71-88.

RIVIÈRE, C.

1995 *Les rites profanes*, PUF, Paris.

RUSSELL, D.

1997 « Mariage interreligieux : une perspective islamique », *Œcuménisme, Le mariage interreligieux Enjeux, richesse, mystère*, n° 131, p. 35-38.

SAINT-BLANCAT, C.

2004 « La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora », *Social Compass*, vol. 51, n° 2, p.235-247.

SANTELLI, E. ET B. COLLET

2003 « Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? Modes de formation des couples et dynamiques conjugales d'une population française d'origine maghrébine. » *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 19, n° 1, p. 51-79.

SCHNEIDER, S. W.

1989 *Intermarriage. The Challenge of Living with Differences Between Christians and Jews*, New-York, The free Press.

SCHNAPPER, D.

1998 « Introduction générale, *Liberté, égalité, mixité...conjugales. Une sociologie du couple mixte*, C. Philippe, G. Varro et G. Neyrand (dir). Paris, Anthropos, p. IX-XVI.

SECRETARIAT POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM (SRI)

2004 *Les étapes de la vie musulmane dans la tradition maghrébine*, document en format pdf disponible sur internet à l'adresse suivante : http://www.scolanet.net/www/pages_statiques/pastorale/dossiers/vivre_ensemble/elevés_musulmans/fiches_information_pdf/information_6.pdf

SINGLY, F. DE

1993 « L'autonomisation de l'individu par rapport à la famille contemporaine », dans *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, p. 85-118.

2003 *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.

STREIFF-FENART, J.

1989 *Les couples franco-maghrébins en France*, Paris, Logiques sociales L'Harmattan.

SUBLET, J.

1991 *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF.

TAWFIK,

1997 *Islam*, Paris, éditions Liana Levi.

TREPS, M.

2000 « Transmettre : un point de vue sémantique », *Ethnologie française*, XXX, n° 3, p. 361-367.

VARRO, G.

1990 *Les couples mixtes*, Paris, Armand Colin.

1995 « La notion de " mariage mixte " », in Varro, Gabrielle (sous la direction), *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*, Paris, Armand Collin : 29-52.

1998 « Critique raisonnée de la notion de mixité », *Liberté, égalité, mixité... conjugales. Une sociologie du couple mixte*, C. Philippe, G. Varro et G. Neyrand (dir). Paris, Anthropos, p. 1-31.

2003 « Mixités familiales » dans G. Varro, *Sociologie de la Mixité, De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris, Belin, p.101-136.

VATZ-LAROUSSI, M.

2001 *Le familial au cœur de l'immigration : les stratégies de citoyennetés des familles immigrantes au Québec et en France*, Paris : L'Harmattan.

VILLERS, J. DE

2005 « Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique », *Lien social et politiques* — RIAC, 53, p. 15-27.

VOYÉ, L.

2003 « Mutations normatives dans la socialisation religieuse. De la transmission à l'invention : normes en transaction et paradigme identitaire », *Éducation et société*, n° 11, p. 35-46.

WEINFELD, M.

1981 « Intermarriage : agony and adaptation » in M. Weinfeld, W. Shaffir, and I. Cotler, *The Canadian Jewish Mosaic*, Toronto, John Wiley and Sons, p. 365-382.

ANNEXE 1 : FICHE SOCIODÉMOGRAPHIQUE

Cassette(s) _____

Date de l'entretien : ____/____/____ _____

minutes _____

Code de l'entretien : _____

Pseudonymes : _____ -

RÉPONDANT(E) D'ORIGINE QUÉBÉCOISE

Sexe : M F

Date de naissance _____

Lieu de naissance : _____

Langue maternelle : _____

Langue utilisée à la maison : avec le conjoint _____ ; avec les enfants _____

Le couple : Date de première connaissance : ____/____/____

État civil conjoint(e) de fait ; depuis quand ? _____

marié(e) civilement; depuis quand ? _____

marié(e) religieusement; depuis quand ? _____

cérémonie chrétienne ? _____

cérémonie musulmane _____

Nombre d'enfants : _____

âge : _____	sexe : <input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F	Lieu de naissance : _____
âge : _____	sexe : <input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F	Lieu de naissance : _____
âge : _____	sexe : <input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F	Lieu de naissance : _____

Enfants issus d'autres unions : _____

Scolarité : primaire secondaire collégial technique universitaire : 1^{er} cycle
 2^e cycle
 3^e cycle

Emploi actuel : _____

Lieux de naissance de ses parents : _____

Nationalité(s) de ses parents : _____

Religion d'origine : _____

Religion de la mère : _____ pratiquante
 non-pratiquant

Religion du père : _____ pratiquant

non-pratiquante

Religion actuelle : _____ **Si converti(e), depuis quand ?** _____

pratiquant(e)

non-pratiquant(e)

RÉPONDANT(E) D'ORIGINE MAGHRÉBINE

Sexe : M F

Date de naissance _____

Lieu de naissance : _____ ; **immigré(e) au Canada depuis quand ?** _____

Langue maternelle : _____

Langue utilisée à la maison : avec les enfants _____

Enfants issus d'autres unions : _____

Scolarité : primaire secondaire collégial technique universitaire : 1^{er} cycle
 2^e cycle
 3^e cycle

Emploi actuel : _____

Lieux de naissance de ses parents : _____

Nationalité(s) de ses parents : _____

Religion d'origine : _____

Religion de la mère : _____ pratiquante

non-pratiquant

Religion du père : _____ pratiquant

non-pratiquante

Religion actuelle : _____ **Si converti(e), depuis quand ?** _____

pratiquant(e)

non-pratiquant(e)

TABLEAU 2 : RÉFÉRENTS IDENTITAIRES TRANSMIS ET FESTIVITÉ RELIGIEUSE

Conjoints	Prénoms des enfants	Nom des enfants	Religion des enfants	Initiation religieuse	Fêtes religieuses célébrées
1F	prénoms arabes	nom du père	musulmane	garçons circoncis	Aïd al-fitr Aïd al-kabir
1H					
2F	prénom arabe	nom du père	sans religion	∅	Aïd al-fitr Noël
2H					
3F	prénoms arabes	nom du père	musulmane	garçon va être circoncis	Aïd al-fitr Aïd al-kabir
3H					
4F	prénom arabe	nom du père et de la mère	sans religion	garçon circoncis	Noël Pâques
4H					
5F	prénoms arabes	nom du père	musulmane	∅	Aïd al-fitr Aïd al-kabir
5H					
6F	prénoms arabes	nom du père	sans religion	garçon circoncis	Aïd al-fitr Aïd al-kabir Noël
6H					
7F	1 garçon avec prénom arabe et 1 garçon avec le 1 ^{er} prénom arabe et le 2 ^e occidental	nom du père et de la mère	sans religion	garçons non circoncis	Noël Pâques
7H					
8F	prénom arabe	nom du père	sans religion	∅	Noël Aïd al-fitr Aïd al-kabir
8H					
9F	1 ^{er} prénom arabe et le 2 ^e asiatique (enfants adoptés)	nom du père et de la mère	musulmane	garçon va être circoncis	Aïd al-fitr Noël Pâques
9H					
10F	prénom arabe	nom du père et de la mère	musulmans	∅	Pas de fête
10H					

