

Université de Montréal

Itinéraires identitaires chez des immigrants libanais de Montréal : le cas de
l'identité confessionnelle

par

Karim Lebnan

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

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

Décembre 2002

© Karim Lebnan, 2002

D
7
U54
2003
N.007

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

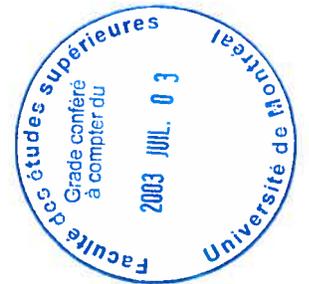
The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Itinéraires identitaires chez des immigrants libanais de Montréal : le cas de
l'identité confessionnelle

présenté par :
Karim Lebnan



a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

- Denyse Baillargeon, président-rapporteur
- Michèle Dagenais, directrice de recherche
- Deirdre Meintel, Anthropologie, codirectrice



Mémoire accepté le : ...20. mars. 2003.....

Sommaire

Ce mémoire de maîtrise porte sur l'étude de l'identité confessionnelle des immigrants libanais de Montréal. Ce thème de recherche est motivé par trois éléments : un débat séculaire sur la définition de l'identité libanaise; des recherches qui affirment étonnement que même en contexte migratoire les Libanais structurent leur identité autour de l'affiliation confessionnelle; et l'exigence d'ouvrir davantage l'historiographie québécoise aux phénomènes migratoires et ethniques.

Cette recherche pose comme hypothèse principale que l'identité des immigrants libanais de Montréal se dégage davantage de son affiliation confessionnelle en raison d'un environnement social, culturel, juridique et politique plus sécularisé. L'approche utilisée pour vérifier cette hypothèse s'inscrit dans une démarche d'histoire orale. Le corpus d'analyse de cette enquête est donc constitué par les histoires de vie de onze immigrants libanais de Montréal de différentes affiliations confessionnelles.

L'analyse du corpus démontre que l'identité des onze immigrants libanais de Montréal que nous avons interviewés ne se structure pas, en premier lieu, à partir de l'affiliation confessionnelle. L'expérience vécue par les informateurs est plutôt marquée par le pluralisme — pluralisme dans la conception de la croyance religieuse, dans la pratique rituelle, pluralité des discours sur la religion et pluralisme confessionnel dans les unions de fait et les mariages observés. L'enquête atteste que l'environnement montréalais participe à la déconfessionnalisation de l'identité des informateurs. Cette recherche souligne aussi que, déjà au Liban, beaucoup d'informateurs avaient une certaine inclination en faveur du pluralisme.

Cette enquête confirme que l'identité procède par juxtaposition : l'identité de tous les informateurs est complexe, plurielle et ne se hiérarchise jamais de la même manière. Ainsi, cette recherche conforte l'idée qu'il n'est pas possible d'*essentialiser* les identités; que les identités sont multidimensionnelles et qu'elles sont continuellement en interaction avec leur environnement social, juridique, culturel et politique.

Mots clés: Histoire, Québec, Montréal, Liban, Migration, Affiliation confessionnelle, Confessionnalisme, Communautarisme, Religion.

Abstract

This master's thesis examines the importance of denominational identity among Lebanese immigrants in Montreal. This topic is motivated by three reasons: 1) the longstanding Lebanese debate on the definition of Lebanese identity; 2) the fact that many researchers argue that Lebanese identity, even in a migratory context, is still structured around denominational affiliation; and 3) the need to broaden the scope of French Canadian historiography by focussing on migratory and ethnic phenomena.

This research takes as a point of departure the working hypothesis that, in a more secularised environment, the Lebanese immigrants of Montreal can be expected to build a more secular identity. This hypothesis is verified by employing oral history tools. Eleven Lebanese immigrants of Montreal of various denominational affiliations were interviewed in order to understand how they define their identity.

Qualitative methodology was used because it gives interviewees more latitude in the expression of their thoughts, while providing information about them and their behaviour, especially as the latter relate to their denominational affiliation. The transcription of these eleven interviews constitutes the corpus analysis.

This investigation demonstrates that the identity of these Lebanese immigrants is not structured first and foremost around denominational affiliation. Furthermore, the Montreal environment contributes to reducing the importance of denominational identity. Also, even before migration, several interviewees report having had a certain inclination towards pluralism. In fact, the experiences of the informants are marked by pluralism, whether in their religious beliefs and ritual practice, their discourse on religion, and their crossing of denominational and religious boundaries in their choices of life partner.

Thus, this research supports the notion that identities cannot be *essentialised* insofar as they are multidimensional and continuously influenced by the social, legal, cultural and political environment in which they are enmeshed.

Key words: History, Quebec, Montreal, Lebanon, Migration, Identity, Denominational Identity, Religion, Confessionalism, Communautarism.

Table des matières

SOMMAIRE	I
ABSTRACT.....	II
TABLE DES MATIÈRES	III
LISTE DES TABLEAUX.....	IV
DÉDICACE	V
REMERCIEMENTS	VI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : ÉLÉMENTS DE CONTEXTE.....	4
Un portrait religieux du Liban.....	5
Un portrait de la <i>communauté</i> libanaise du Québec.....	22
Conclusion	43
CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE, PROFIL DES INFORMATEURS ET BRÈVE ANALYSE DES ITINÉRAIRES.....	46
Méthodologie	47
Le profil des informateurs	59
Une brève analyse des itinéraires	62
Des parcours uniques : un aperçu de chacun	62
Portrait de groupe : quelques caractéristiques significatives	66
Conclusion	74
CHAPITRE III : ANALYSE DES ENTRETIENS.....	75
La structure des récits de vie.....	75
L'expérience religieuse racontée.....	81
La prégnance de l'identité nationale libanaise.....	108
Conclusion	112
CONCLUSION.....	115
BIBLIOGRAPHIE	120
ANNEXE I : CANEVAS D'ENTRETIEN.....	VIII

Liste des tableaux

Tableau I : Répartition confessionnelle de la population au Liban, 1932, 1990 et 1998.....	6
Tableau II : Répartition actuelle des sièges au Parlement libanais en fonction de l'affiliation confessionnelle.....	17
Tableau III : Répartition confessionnelle des Libanais, selon l'origine ethnique, au Québec en 1991	32
Tableau IV : Auto-identification au « nous »	80
Tableau V : Mariages et unions de fait des informateurs.....	100

Dédicace

Je dédie ce travail à ma fille Florence qui est à l'origine de mon changement de carrière et qui, je l'espère un jour, se reconnaîtra un peu dans ces personnes courageuses qui ont quitté un si beau pays pour se reconstruire une autre existence loin de la fureur des boute-feux et des canons, tout en préservant, pour l'essentiel, la richesse de leur identité d'origine.

Je dédie également mon travail à mon fils Fabrice qui a vu le jour alors que son père avait, très souvent, le nez plongé dans ses bouquins. J'espère que lui aussi se reconnaîtra dans ces témoignages chargés de détermination.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier toutes les Libanaises et tous les Libanais qui ont bien voulu consacrer de leur temps pour partager leur vie quitte à rouvrir parfois des plaies qui s'étaient quelque peu cicatrisées. Sans leur générosité, ce travail n'aurait pas pu être possible.

Je tiens à remercier ma directrice de recherche, madame Michèle Dagenais, pour son dynamisme, sa disponibilité et sa capacité d'émerveillement. Elle a su constamment ranimer ma motivation. Je tiens également à remercier ma codirectrice de recherche, madame Deirdre Meintel, autant pour ses commentaires que pour l'inspiration que j'ai puisée dans ses recherches.

Je tiens à remercier le Ceetum (le Centre d'études ethniques des universités montréalaises) et son directeur, monsieur Jean Renaud, pour la bourse qui m'a été versée et pour m'avoir permis de rencontrer l'équipe dynamique et sympathique qui y évolue : je pense en particulier à Chantale Simard, Juliette Gosselin et Paul Eid qui se sont donné la peine de lire tout mon mémoire pour me distribuer conseils et commentaires; je pense aussi à mes collègues noctambules Alkistis Fleischer et Mohamed Fassi Firhi qui m'ont permis de rigoler un peu, rendant la tâche d'écriture moins austère...

Enfin, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont encouragé tout au long de mon cheminement de maîtrise, en particulier les membres de ma famille : ma femme Anne-Marie, ma belle-mère Andrée, ma mère Louise, ma sœur Julie et mon père Youssef.

INTRODUCTION

Dans quelle mesure les immigrants libanais de Montréal se définissent-ils à partir de leur identité confessionnelle ? Quelle place occupe l'appartenance confessionnelle dans l'identité des immigrants libanais de Montréal ?

Ces questions, à la base de notre mémoire, ont été motivées par trois éléments : un débat libanais, une interrogation personnelle et un constat historiographique. Le débat libanais qui nous a encouragé à faire cette étude est, en fait, la polémique récurrente sur la définition de l'identité libanaise — polémique qui secoue constamment le Liban, parfois de façon tragique. Notre intérêt pour cette problématique a aussi été aiguisé par la lecture de toute une littérature scientifique qui soutient que, même en contexte migratoire, les Libanais restent très attachés à leur particularisme confessionnel : cette conclusion nous a surpris. Enfin, lorsque nous avons constaté le peu de place que les recherches sur l'immigration occupaient dans l'historiographie québécoise, nous avons été convaincu que cette recherche était à faire.

L'identité religieuse et confessionnelle¹

Puisque l'identité confessionnelle est au cœur de notre démarche, il nous semble important de définir quelque peu ce concept avant d'aller plus loin. D'emblée, nous devons admettre qu'à notre point de vue, il n'est plus possible, au XXI^e siècle, de concevoir la religion comme quelque chose d'a-historique, comme une réalité immanente et figée. De fait, il est clair que les identités (religieuse et confessionnelle) ne peuvent être considérées comme un legs reçu tel quel de nos parents. Au contraire, nous pensons que l'identité religieuse et l'identité confessionnelle sont liées à un environnement social, culturel et politique donné. Au surplus, nous pensons que ces identités se construisent à partir d'un réservoir de ressources symboliques. De cette façon, à certaines périodes de l'histoire et selon le cadre social et politique, différentes ressources symboliques sont

¹ S'il est courant dans la littérature scientifique de ne pas faire de distinction entre l'identité religieuse et l'identité confessionnelle, dans notre recherche, lorsque nous utilisons le mot *confessionnel* (et ses dérivés), nous faisons référence aux sous-divisions religieuses (catholique romain, maronite, grec catholique, sunnite, chiite, etc.) alors que chaque fois que nous utilisons le mot *religieux* (et ses dérivés), nous signifions par là les grands ensembles religieux (christianisme, islam, judaïsme).

mises de l'avant. Bien évidemment, chaque personne choisit dans ce réservoir les ressources symboliques qui la rejoignent le plus. Qui plus est, la définition que chacun donne à cette ressource est particulière. Cette conception des identités (religieuse et confessionnelle) s'inspire de la lecture des travaux de la sociologue française Danièle Hervieu-Léger². Hervieu-Léger avance que l'identité religieuse est le résultat d'une « trajectoire identificatoire », ce qui explique l'extrême pluralité des constructions identitaires possibles.

Hypothèse de travail

C'est à partir de ces réflexions que nous avons construit notre hypothèse de travail. Nous avançons que les immigrants libanais de Montréal remodelent leur identité et que la part du religieux dans celle-ci est appelée à diminuer parce qu'ils sont, jusqu'à un certain point, coupés de l'environnement libanais qui favorise l'identification confessionnelle. Nous croyons que les immigrants libanais de Montréal revoient à la baisse l'importance de l'affiliation confessionnelle parce que le cadre social, culturel et politique québécois est moins marqué par la différenciation confessionnelle que ne l'est le cadre libanais et parce que la société québécoise est plus sécularisée que la société libanaise. Autrement dit, nous pensons que les immigrants libanais — en contexte montréalais — construisent une identité plus large, moins axée sur l'appartenance confessionnelle.

² Danièle HERVIEU-LÉGER. « La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass: Revue Internationale de Sociologie de la Religion / International Review of Sociology of Religion*, vol. 44, n° 1, 1997, p. 138. Danièle Hervieu-Léger s'intéresse depuis les années soixante-dix aux questions religieuses. Ces dernières années, elle a beaucoup réfléchi au rapport entre la modernité et les diverses traditions religieuses (remise en question de la conception classique de la sécularisation). Elle s'est aussi penchée sur les formes de religiosité et sur les mécanismes de construction et de transmission de l'identité religieuse (notamment la théorie du « bricolage religieux »). Elle est actuellement directrice du Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux rattaché à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, France).

Pour infirmer ou confirmer notre hypothèse, nous avons choisi d'utiliser une approche s'appuyant sur l'histoire orale parce que nous étions convaincu qu'il nous fallait une approche très fine pour pouvoir circonscrire notre objet de recherche; une approche qui permettrait aux immigrants de Montréal d'exprimer le plus clairement et le plus librement possible leur pensée. Cette approche devait aussi nous permettre d'observer les habitudes religieuses des immigrants libanais de Montréal. Dès lors, une approche reposant sur une enquête de terrain, avec en son centre des d'entretiens semi-directifs, nous a semblé être la méthodologie la plus appropriée pour un objet comme le nôtre. Aussi, notre démarche s'inspire à la fois de l'histoire orale et de l'approche de terrain propre à l'ethnologie. Notre corpus d'analyse est constitué de onze histoires de vie recueillies auprès d'immigrants libanais vivant sur l'île de Montréal.

Pour rendre compte de notre cheminement et des résultats de notre enquête, nous avons divisé notre mémoire en trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous abordons les éléments de contexte nécessaires à la compréhension de notre problématique. Ainsi, dans une première partie, nous nous intéressons au contexte libanais : nous faisons un portrait religieux du Liban par la description succincte des diverses communautés confessionnelles libanaises et nous expliquons la structure politico-juridique confessionnelle du Liban (le confessionnalisme). Dans une deuxième partie, nous passons en revue la littérature sur les migrations libanaises, nous brossons un profil statistique des Libanais du Québec et du Canada et nous donnons un aperçu des institutions libanaises de Montréal.

Dans le chapitre second, nous présentons la méthodologie que nous avons privilégiée dans notre enquête et nous motivons ce choix. Après quoi, nous décrivons les itinéraires migratoires de nos informateurs en veillant à faire ressortir aussi bien les particularismes que les traits communs de ces parcours.

Dans le troisième chapitre, nous analysons en profondeur les histoires de vie recueillies. L'analyse s'organise en deux grandes parties. La première partie s'attache à la structure des récits de vie tandis que, dans la seconde, nous sondons les diverses facettes de l'expérience religieuse racontée.

CHAPITRE I : ÉLÉMENTS DE CONTEXTE

Dans ce chapitre, nous présentons les éléments de contexte nécessaires à la compréhension de notre problématique. Dans un premier temps, nous dressons un portrait religieux du Liban. Après une brève description des différentes confessions présentes au Liban, nous expliquons comment le confessionnalisme y prend forme. Qui plus est, nous présentons un bref historique de l'instauration du confessionnalisme politique au Liban. Nous essayons également de comprendre en quoi le confessionnalisme marque l'identité libanaise.

Dans un deuxième temps, nous faisons une revue de la littérature sur les migrations libanaises. Ce sera l'occasion d'aborder les grandes périodes migratoires libanaises, de dresser un profil statistique des Libanais du Canada et du Québec et de passer en revue les recherches récentes sur les immigrants ou descendants d'immigrants libanais, en s'attardant davantage aux études canadiennes et québécoises. Enfin, nous faisons un rapide survol des institutions libanaises de Montréal.

UN PORTRAIT RELIGIEUX DU LIBAN

Nous avons déjà évoqué brièvement le système libanais — que les auteurs appellent le confessionnalisme (libanais), le communautarisme (libanais), ou encore, dans un registre moins scientifique, la mosaïque libanaise. Pour notre part, nous nous en tiendrons au terme *confessionnalisme* dans la mesure où c'est le vocable le plus répandu. Qui plus est, il nous semble le plus explicite puisqu'il indique clairement que ce système repose sur des groupements définis par la confession religieuse. Seulement, pour bien comprendre sur quoi repose le confessionnalisme, il nous a semblé nécessaire, au préalable, de broser à larges traits un portrait des différentes communautés confessionnelles³ présentes au Liban.

Le Liban n'est pas mondialement associé à la diversité religieuse par hasard : c'est un pays qui compte un grand nombre de communautés confessionnelles sur son territoire. Parmi celles-là, dix-huit sont officiellement reconnues par l'État : treize communautés chrétiennes, deux musulmanes, deux issues de l'islam et une minuscule communauté israélite (juive). Dans la mesure où la très vaste majorité de la population libanaise appartient à une de ces dix-huit communautés confessionnelles, nous nous bornerons, dans ce court exposé, à n'évoquer que ces communautés reconnues par la loi libanaise. Mais avant, rappelons qu'il est extrêmement difficile de quantifier le nombre de personnes attachées à chacune de ces communautés confessionnelles puisque aucun recensement confessionnel n'a été fait depuis celui de 1932. Néanmoins, pour avoir une idée approximative de la taille de chacune des communautés confessionnelles, le tableau I, reprenant le recensement officiel de 1932 et deux estimations récentes nous sera d'un grand secours :

³ Nous reprenons ici la terminologie libanaise. Le terme *communauté confessionnelle* est utilisé au Liban dans la mesure où dans le cadre du système libanais, l'ensemble des personnes appartenant à une confession est considéré comme formant une communauté d'où, d'ailleurs, l'expression « communautarisme libanais ».

**Tableau I : Répartition confessionnelle
de la population au Liban, 1932, 1990 et 1998**

Communauté confessionnelle⁴	Recensement officiel de 1932 (en % de la population libanaise)	Estimation de 1990⁵ (en % de la population libanaise)	Estimation de juillet 1998 publiée par l'Institut du Monde arabe (Paris)⁶ (en % de la population libanaise)
Maronite	28,8	24	25
Grecque orthodoxe	5,9	20 (chrétiens non-maronites)	7
Grecque catholique	5,9		5
Arménienne orthodoxe	4,2		4
Arménienne catholique	1,6		
Évangéliques (confessions protestantes + confession anglicane)	1,5		
Autres confessions chrétiennes (chaldéenne, assyrienne, syriennes catholique et orthodoxe, latine)	3,3		
Chiïte	19,6	30	32
Sunnite	22,4	20	21
Druze	6,8	6	7
Autres confessions musulmanes (ismaélienne, alaouite)	1,3		

⁴ En général, les noms de religion ne prennent pas, en français, de lettre majuscule. De la même manière le nom des adhérents aux religions ne prend pas de majuscule. Ainsi, il faut écrire un chrétien et un musulman. Cependant cette règle souffre quelques exceptions. Par exemple, il faut écrire les Juifs lorsqu'on veut désigner le peuple juif (dans son ensemble). Par extension, on en est venu à écrire les Druzes et, très couramment, les Maronites (avec des majuscules). Dans cette recherche, puisque nous nous refusons à trancher à savoir si les druzes et les maronites forment des peuples — question éminemment politisée ! —, nous avons décidé de ne pas utiliser de majuscules. Ainsi, tous les noms de confessions religieuses seront écrits sans majuscule. Dans la mesure où nous nous intéressons aux communautés confessionnelles plutôt qu'aux peuples, cette règle nous est apparue plus adéquate. Pour les Arméniens, nous utiliserons la majuscule lorsqu'il s'agit du peuple arménien mais ne l'utiliserons pas lorsque nous voulons signifier la ou les confession(s) arménienne(s) (arménien orthodoxe, arménien catholique...). Par ailleurs, nous avons décidé de ne pas utiliser le trait d'union pour unir les mots grec et orthodoxe ou grec et catholique. Certains auteurs utilisent le trait d'union seulement pour les grecs orthodoxes, d'autres pour les deux, d'autre n'en utilisent jamais... Nous avons trouvé plus simple de ne jamais en utiliser ! D'autant plus qu'une utilisation des traits d'union aurait commandé d'autres traits d'union pour les autres confessions (syrienne orthodoxe, syrienne catholique, arménienne orthodoxe, copte catholique...). Pour l'orthographe des confessions musulmanes ou issues de l'islam, nous avons privilégié le terme le plus courant et le plus facile à lire en français. Ainsi, nous nous sommes éloignés de la mode actuelle qui veut que l'on fasse une translittération savante de l'arabe au français avec des accents et signes qui laissent, la plupart du temps, les lecteurs pantois...

⁵ Cette estimation a été reprise par le Sénat français sans divulguer la source. Cf. : Jacques LARCHÉ *et al.* *Quel avenir pour le Liban ?*, Commission des lois, rapport 111, 1996-1997, ministère [français] des Affaires étrangères. http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111_mono.html (consulté le 16-03-2003)

⁶ Tiré du site Web de l'Institut du Monde arabe : <http://www.imarabe.org> (consulté le 16-03-2003)

Maintenant que nous avons une petite idée de l'importance démographique relative de chacune des communautés confessionnelles, entrons dans le vif du sujet : la description de chacune des communautés confessionnelles. Dans un souci de clarté, nous procéderons par regroupement théologique.

Les chrétiens

Parmi les chrétiens⁷ du Liban, l'État libanais reconnaît treize communautés : cinq orthodoxes, une *évangélique* et sept catholiques.

Les Églises orthodoxes

Deuxième communauté chrétienne par de son poids démographique (estimée à 250 000 fidèles) et plus grande Église orthodoxe au Liban, l'Église grecque orthodoxe (de rite byzantin) (1) est rattachée au patriarcat d'Antioche (installé à Damas même s'il conserve le titre du siège antique d'Antioche⁸). La communauté grecque orthodoxe est surtout urbaine — très présente à Beyrouth. Elle est plutôt polarisée entre une riche bourgeoisie et une classe ouvrière traditionnellement bien représentée dans les partis de gauche. L'Église grecque orthodoxe est la seule Église orthodoxe chalcédonienne⁹ présente au Liban. Les autres Églises *orthodoxes* sont des Églises non-byzantines et il serait peut-être plus exact de les qualifier d'Églises « séparées » dans la mesure où elles

⁷ L'information théologique sur les communautés chrétiennes est principalement tirée de : Jean-Pierre VALOGNES. *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, 972 p. Pour les communautés chrétiennes, les chiffres sont aussi tirés de l'excellent ouvrage de Jean-Pierre Valognes et correspondent à peu près aux approximations faites récemment sur la population libanaise (population totale entre 3,6 et 4 millions de citoyens).

⁸ Pour ne rien simplifier, le titre de *patriarche d'Antioche* est également porté par les patriarches des Églises syrienne jacobite, syrienne catholique, maronite et grecque catholique.

⁹ Donc, la seule à accepter, parmi les Églises orthodoxes aujourd'hui présentes au Liban, les conclusions du concile de Chalcédoine tenu en 451 (quatrième concile œcuménique), notamment au sujet de la nature du Christ (rejet du monophysisme).

sont complètement distinctes de l'Église orthodoxe byzantine¹⁰. D'ailleurs, historiquement, toutes ces Églises ont été considérées comme hérétiques aussi bien par l'Église grecque orthodoxe que par l'Église catholique.

Les Églises orthodoxes « séparées »

La première Église séparée du Liban, par son poids démographique, est l'Église apostolique arménienne grégorienne (2) (plus souvent appelée Église arménienne orthodoxe). L'Église apostolique arménienne grégorienne s'est constituée à la suite d'un synode tenu entre 506 et 551 en Arménie et qui rejetait les thèses du concile de Chalcédoine. L'Église apostolique arménienne grégorienne regroupe la majorité des Arméniens du Liban — les Arméno-libanais seraient autour de 200 000 au Liban dont de 120 à 150 000 arméniens orthodoxes, de 20 à 30 000 arméniens catholiques et quelques milliers d'Arméniens de différentes affiliations protestantes. Les Arméniens du Liban — toutes affiliations religieuses confondues — sont bien représentés dans certains quartiers ou villes autour de Beyrouth (Bourj Hammoud, Antélias, Badaoui...).

La deuxième communauté rattachée à une Église séparée est la communauté syrienne jacobite. L'Église syrienne jacobite (3) (souvent appelée syrienne orthodoxe¹¹) regroupe, au Liban, autour de 20 000 personnes, majoritairement installées dans la région de Beyrouth. Ses fidèles ont adopté les doctrines monophysites à la suite du concile de Chalcédoine. Cette doctrine reconnaît une seule nature en Jésus-Christ.

¹⁰ Mais puisque le mot orthodoxe signifie conforme à la véritable doctrine, toutes les Églises se veulent orthodoxes... D'autre part, l'appellation *Église orthodoxe byzantine* est trompeuse et devrait peut-être être écrite au pluriel parce que l'Église orthodoxe de rite byzantin englobe en son sein plusieurs entités, souvent autonomes. À ce propos, l'Église orthodoxe de rite byzantin est davantage une confrérie d'Églises indépendantes qu'une structure hiérarchique unique. Voici quelques-unes de ces principales composantes : les patriarchats — en langue arabe : (1) Antioche (Damas) dont dépendent les grecs orthodoxes du Liban (et ceux de Syrie et d'Iraq), (2) Alexandrie et (3) Jérusalem; en langue grecque : (4) Constantinople, (5) Athènes et (6) Neo-Justiniana (Nicosie, Chypre); en langues slaves : (7) Moscou, (8) Bucarest, (9) Belgrade, (10) Sofia — ; deux métropoles (Varsovie, Prague), un archevêché autonome (Carélie, Finlande) et un catholicoscat (Tiflis, Géorgie). Cf. *Op. cit.*, Jean-Pierre VALOGNES. *Vie et mort des chrétiens d'Orient...* et l'article traitant de l'« Église orthodoxe ». *Encyclopédie Microsoft Encarta 2000* (Cédérom), Microsoft Corporation, 1993-1999.

¹¹ Parfois aussi appelé *syniaque* orthodoxe même si cette appellation ne plaît guère au clergé de cette Église.

C'est de son promoteur, le moine syrien Jacques Baradée (Baradaï), que l'Église tire son nom de jacobite.

L'Église assyrienne (4) (de 5 à 10 000 fidèles), souvent appelée assyrienne nestorienne ou assyrienne orthodoxe, s'est quant à elle constituée après le concile d'Éphèse (en 431). Ses fidèles ont embrassé la doctrine nestorienne. Schématiquement, cette doctrine affirme distinguer en Jésus-Christ deux personnes. C'est Nestorius, patriarche de Constantinople de 428 à 431, qui s'est fait le propagateur de cette théorie d'où le nom d'Église nestorienne.

Enfin, on rencontre une petite communauté — quelques milliers de fidèles — de coptes orthodoxes au Liban. L'Église copte (monophysite) (5) s'est constituée au sein du patriarcat d'Alexandrie à la suite du concile de Chalcédoine lorsque ses partisans ont accepté les doctrines monophysites.

Les Églises évangéliques (issues de la Réforme)

La communauté *évangélique*¹² (6) libanaise n'est pas un tout unifié. En effet, la communauté dite *évangélique* se trouve être la réunion des fidèles libanais des différentes Églises protestantes (y compris l'Église anglicane) qui, au total, rassemblent autour de 30 000 personnes (en une trentaine d'Églises). Les Églises réformées apparaissent au Liban au cours du XIX^e siècle et sont le fruit du prosélytisme de missionnaires étrangers — le plus souvent des missionnaires américains ou britanniques. Au Liban, la communauté *évangélique* tire son importance de son vaste réseau de maisons d'enseignement dont la plus prestigieuse est sans nul doute l'Université américaine de Beyrouth (qui s'est d'ailleurs longtemps appelée le *Syrian Protestant College*). Il va sans

¹² En utilisant le mot « évangélique », nous reprenons la terminologie libanaise. Dans le contexte libanais, ce mot fait référence à l'idéal évangélique des Églises réformées (y compris l'Église anglicane) : ce désir d'opérer un retour à la simplicité de l'Évangile primitif. Bien évidemment, ce terme n'est pas très bien choisi parce que le courant *High Church* de l'Église anglicane ne se caractérise pas tellement par son désir de retour à la simplicité et parce que l'utilisation du mot « évangélique » crée une confusion avec le courant évangélique de certaines Églises protestantes. Il aurait été préférable de parler d'Églises réformées ou d'Églises protestantes (quoi que ce dernier terme pose aussi problème puisque certains se refusent à considérer l'Église anglicane comme une Église protestante).

dire que ces maisons d'enseignement recrutent largement en dehors de la seule communauté *évangélique*.

Les Églises catholiques

La première communauté catholique, par son poids démographique et son apport historique à la construction du fait libanais, est sans nul doute la communauté maronite (7). La communauté maronite est attachée à l'Église maronite. Celle-ci est singulière à plusieurs points de vue. Elle est catholique mais n'est pas, à strictement parler, issue de l'uniatisme¹³; elle est de rite oriental, plus précisément de rite syrien mais elle a subi une très grande influence romaine. L'Église maronite est ancienne (probablement fondée autour de l'an 585) et son destin est intimement lié au territoire de l'actuel Liban même si elle s'est originellement constituée dans la région de l'antique Apamée (sur l'Oronte)¹⁴. Aujourd'hui, les maronites seraient autour de 700 000 au Liban. La population maronite est traditionnellement montagnarde. Son fief historique au Liban est le Nord-Liban d'où elle a essaimé, au fil des siècles, en toutes directions mais, au Liban, particulièrement vers le Sud pour devenir très largement majoritaire au Kesrouan, bien présente au Metn, au Chouf et dans le Sud-Liban (principalement dans les bourgs de Jezzine et de Marjayoun). Puis, avec la croissance des villes du littoral, de nombreux maronites se sont établis dans les villes côtières.

Les autres Églises catholiques présentes au Liban sont, à une exception près — les fidèles de l'Église catholique romaine —, issues de scissions d'avec une Église mère orthodoxe. Avant de découvrir les communautés qui se sont rapprochées de Rome, rappelons qu'au Liban, l'Église catholique romaine (8) (de 3 à 8 000 personnes) regroupe des fidèles de divers horizons. En effet, les latins du Liban sont, soit d'anciens émigrés libanais passés au rite latin à l'étranger puis rentrés au pays, soit des Européens

¹³ Il existe, pour être plus exact, une polémique sur cette question. Les maronites défendent leur « perpétuelle orthodoxie » avec l'Église catholique alors que d'autres auteurs affirment que les maronites ont rejoint la doctrine catholique au XII^e siècle. D'autre part, le qualificatif d'« uniats » est parfois perçu comme péjoratif par les Églises qui ont rejoint le giron catholique au cours des siècles. Mais dans la mesure où historiquement une politique vaticane a cherché à se rallier ces Églises (considérées comme hérétiques et / ou schismatiques), que cette politique est souvent appelée l'uniatisme, il paraissait plus simple de reprendre cette terminologie aujourd'hui avérée.

¹⁴ L'Apamée que nous évoquons est aujourd'hui en Syrie et s'appelle Qalaat al-Moudiq.

ou des descendants d'Européens installés au Liban, soit des Libanais qui, à la suite d'études dans des établissements catholiques européens, sont passés au rite latin, soit, enfin, des Palestiniens qui ont acquis la nationalité libanaise¹⁵. À l'instar de la *communauté évangélique*, la communauté catholique romaine tire son prestige, au Liban, de ses nombreuses institutions parmi lesquelles on retrouve de nombreuses maisons d'enseignement — notamment l'Université St-Joseph.

Les Églises catholiques uniates

Pour revenir aux Églises uniates, les grecs catholiques (9) (melkites¹⁶) (autour de 200 000 au Liban) sont issus de la rupture, en 1724, d'avec l'Église grecque orthodoxe; les syriens catholiques¹⁷ (10) (autour de 20 000 au Liban) d'une division, intervenue en 1662, avec l'Église syrienne jacobite (syrienne orthodoxe¹⁸); l'Église chaldéenne catholique (11) (autour de 5 à 10 000 au Liban) est issue de l'Église assyrienne¹⁹ (nestorienne) dont elle s'est définitivement séparée en 1830; l'Église copte catholique (12) (quelques milliers de fidèles au Liban) s'est détachée de l'Église copte orthodoxe (monophysite) sous l'initiative du Pape en 1895; alors que l'Église arménienne catholique (13) (de 20 à 30 000 arméniens catholiques au Liban) est issue

¹⁵ L'ancienneté de l'installation des religieux catholiques romains en Terre sainte — les franciscains en particulier — a permis à ce rite d'étendre son audience auprès de la population locale. Par exemple, les latins d'Israël et des Territoires occupés sont estimés à près de 40 000 personnes aujourd'hui. Ils sont dirigés, depuis 1987, par le patriarche latin de Jérusalem, M^{gr} Michel Sabbah (dont la juridiction ne s'étend pas jusqu'au Liban). Il est le premier autochtone à détenir ce siège traditionnellement réservé à un religieux italien. Cela fait de lui le seul patriarche palestinien de Terre sainte puisque le patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem est détenu, aujourd'hui encore, par un religieux de langue grecque. De là, le rôle politique important joué par le patriarche Sabbah dans l'actuel conflit palestino-israélien. Au Liban, les latins relèvent d'un vicaire apostolique installé à Beyrouth.

¹⁶ Parfois orthographié melchites. Le patriarche de l'Église grecque catholique possède trois résidences patriarcales : une à Damas, une à Jérusalem et une à Alexandrie. En outre, le Patriarcat possède sa résidence secondaire à Raboueh au Liban.

¹⁷ Parfois appelé *syriaque* catholique.

¹⁸ Parfois appelé *syriaque* orthodoxe.

¹⁹ Il est à noter que ces deux Églises sont actuellement en phase de rapprochement. Ainsi, récemment, deux de ses Patriarches ont approuvé, avec l'appui de leurs synodes respectifs, une nouvelle série d'initiatives visant à promouvoir le rétablissement progressif de leur unité ecclésiale. Cette initiative s'inscrit dans un mouvement de rapprochement avec le Vatican. Ainsi, le 11 novembre 1994 le pape Jean-Paul II et le patriarche Mar Dinkha IV, chef de l'Église assyrienne de l'Est (c.-à-d. la branche iranienne de l'Église assyrienne), ont signé une « déclaration christologique commune » qui a mis fin aux controverses du passé liées à l'hérésie de Nestorius. Rappelons que le nestorianisme avait été condamné par le concile d'Éphèse (en 431). Nestorius voyait dans Jésus un être double, à la fois homme et Dieu.

de sa sœur orthodoxe, l'Église arménienne orthodoxe (officiellement l'Église apostolique arménienne grégorienne) — la scission a été définitive en 1742.

Hormis l'Église grecque catholique, les Églises uniates présentes au Liban sont relativement récentes (et pas toujours assez puissamment organisées pour peser véritablement dans la balance du pouvoir) et leurs centres historiques sont en dehors de l'actuel territoire libanais — à l'exception des Églises arménienne catholique (dont le siège du patriarcat est installé à Bzoummar, Kesrouan, Mont-Liban²⁰) et syrienne catholique (dont le siège patriarcal est à Beyrouth). En réalité, tout comme leurs frères des différentes Églises mères orthodoxes, le gros des fidèles des Églises uniates du Liban — excepté les grecs catholiques — sont des immigrés ou des descendants d'immigrés provenant principalement et respectivement des États actuels de Syrie et Turquie du Sud (pour les syriens catholiques et orthodoxes); du Nord de l'Iraq (pour les assyriens orthodoxes et les chaldéens catholiques); d'Égypte (pour les coptes orthodoxes et catholiques); de Turquie (pour les arméniens orthodoxes et catholiques²¹). D'ailleurs, même les grecs catholiques, si l'on remonte jusqu'au début du XVIII^e siècle, sont originaires de l'extérieur de l'actuel Liban (Galilée, Syrie du Sud, Égypte) ce qui explique leur implantation urbaine et méridionale : Beyrouth, Zahlé (où ils forment la majorité) et Sour (Tyr).

Avant de clore cet exposé des différentes Églises présentes au Liban, il est important de souligner que les divisions religieuses ont été, plus souvent qu'autrement, motivées par des particularismes culturels régionaux. À titre d'exemple, les populations de langue

²⁰ Officiellement le patriarcat de Cilicie des Arméniens. Les arméniens orthodoxes possèdent aussi un foyer religieux important au Liban : le Catholicossat de Sis (aussi appelé, ce qui ne simplifie rien, Catholicossat de Cilicie !). Il est installé à Antélias, en banlieue de Beyrouth depuis 1930. Ces titres font référence à la ville de Sis qui de 1293 à 1375 a été le centre de la principauté puis du royaume de Petite-Arménie. La Cilicie se trouve être dans l'actuelle Turquie, à peu près entre le Taurus et la Méditerranée.

²¹ Les Arméniens du Liban proviennent principalement de l'actuelle Turquie mais aussi de partout au Moyen-Orient : grandes villes de Syrie, d'Iraq, d'Égypte parfois même d'Iran ou de Palestine.

araméenne²² ont eu tendance à contester la prééminence du rite byzantin sur leurs traditions moins teintées d'hellénisme. Qui plus est, la séparation géographique a, par la suite, favorisé l'exacerbation des particularismes qui sont souvent devenus des marqueurs identitaires.

Les musulmans

Les chiïtes

Parmi les deux communautés musulmanes²³, c'est la communauté chiïte (14), communément appelée *métouali* au Liban (ce qui signifie partisans de Ali [ibn Abi Talib]²⁴) qui est la plus nombreuse (estimation donnant près d'un million de fidèles).

Mais, avant de nous intéresser, à proprement parler, aux chiïtes du Liban, rappelons qu'il existe une grande division en islam entre les chiïtes et les sunnites. Ce déchirement, au départ lié à la succession du Prophète Muhammad, a conduit, au fil des siècles, à une vision différente de la religion musulmane chez les adeptes de ces deux grands courants. Schématiquement, disons que les différentes branches du chiïsme (y compris les sectes qui en sont issues — druzes et alaouites en ce qui nous concerne pour le Liban) ont davantage vocation à chercher un sens caché dans la révélation. Aussi, la lecture du Coran est, en quelque sorte, stratifiée selon une première couche, exotérique, et une seconde, ésotérique. De là, l'importance d'une exégèse opérée par des sages (dont la dénomination varie selon le pays et la branche — mollah, ayatollah [signe de Dieu], cheikh al-'aql, raïs ad-din...). À la tête de ces sages se trouvait un Imam, reconnu

²² Proche parent de l'hébreu et du phénicien, l'araméen constitue davantage un groupe de langues qu'une langue unique. Parmi les dialectes issus de l'araméen notons les dialectes galiléen, syriaque, samaritain, turoyo, suret, etc. Plusieurs de ces dialectes sont encore parlés de nos jours (mais généralement le nombre de locuteurs est plutôt réduit et ce sont surtout dans des villages isolés de Syrie, de Turquie, d'Iraq, d'Iran et d'Azerbaïdjan qu'on les retrouve). D'autres dialectes araméens ne sont plus parlés aujourd'hui — toutefois, ils sont parfois encore des langues liturgiques. Pour en savoir plus sur l'araméen, il est possible de lire l'excellent article de Bruno Poizat sur le Net à l'adresse : <http://www.aacf.asso.fr/aacf/pdf/article9.pdf> (*Les Dialectes morts et vivants de l'araméen*, consulté le 16-03-2003)

²³ Pour l'aspect théologique des doctrines sunnite, chiïte, druze et nosayrie, Cf. : *Dictionnaire de l'islam, Religion et civilisation*, Paris, Albin Michel-Encyclopaedia Universalis, 924 p.; Cyril GLASSE. *The New Encyclopedia of Islam*, Walnut Creek (Californie), AltaMira Press, 582 p.; *Encyclopédie de l'islam*, Paris, Bordas, 1991, 444 p.

²⁴ D'ailleurs le mot chiïte vient du mot arabe *chi'a* qui signifie partisan (de Ali ibn Abi Talib à la fonction de calife).

comme le successeur du Prophète Muhammad. À ce sujet, les différentes branches de l'islam chiïte ne s'entendent pas sur le nombre d'imams à reconnaître.

Au Liban, les chiïtes sont duodécimains (parfois aussi appelé imamites) ce qui signifie que leur doctrine religieuse reconnaît douze imams. La doctrine imamite affirme que le dernier imam est entré en occultation (l'occultation : *al-gayb*) en l'an 874. Aussi, l'Imam caché (l'Imam caché ou occulté s'appelle le Mahdi en arabe) devrait revenir, au jour du jugement dernier, pour faire régner la justice et révéler la vérité au monde. Selon la tradition, son retour adviendra le jour de la commémoration de la bataille de Kerbala — fête de l'Achoura.

La population chiïte libanaise est traditionnellement une population rurale. Ces zones d'implantation sont au Sud-Liban et dans la Békaa. Depuis quelques décennies, la banlieue sud de Beyrouth est devenue une région à prédominance chiïte. Communauté polarisée entre quelques grandes familles de grands propriétaires terriens et une population paysanne et prolétaire, la communauté chiïte n'a que très récemment commencé à avoir une plus grande audience politique et un meilleur accès à l'instruction. L'émigration chiïte s'est traditionnellement faite vers l'Afrique de l'Ouest.

Les sunnites

Pour sa part, la communauté sunnite (15) (probablement autour de 700 000 personnes) est très majoritairement une communauté d'implantation urbaine (en particulier à Beyrouth, à Saïda et à Tripoli). Communauté partageant, jadis, sa foi avec le pouvoir ottoman, elle compte toutes les strates de la société : grands propriétaires terriens (en particulier à Beyrouth), professionnels, commerçants, ouvriers et artisans.

Les druzes

La foi druze (16) est issue de l'islam chiïte ismaélien²⁵ mais a intégré des éléments en rupture avec l'islam — notamment des croyances gnostiques. La communauté druze est

²⁵ Les chiïtes ismaéliens, parfois appelés septimaniens, reconnaissent sept imams. Il existe aussi quelques centaines de chiïtes ismaéliens au Liban. Leur communauté, très peu organisée, a récemment reçu une reconnaissance officielle de la part de l'État libanais.

de taille moyenne sur le plan démographique (probablement autour de 200 000 druzes au Liban). Toutefois, elle a été d'une importance capitale dans l'histoire du Liban. En effet, c'est sur l'armature féodale druze — qui a progressivement intégré des éléments non-druzes dans ses rangs — que l'Émirat libanais²⁶ s'est constitué puis étendu (du XVII^e siècle à la moitié du XIX^e siècle) aux régions montagneuses non exclusivement druzes (Metn, Kesrouan, Nord-Liban, Jabal Amel...), formant ainsi une première ébauche de ce qu'allait devenir le Liban contemporain. Les druzes s'appellent eux-mêmes *mouwahhidoune* (unitarien en référence à leur monothéisme qu'ils considèrent comme le plus affiné).

Le mot *druze* vient du nom d'un des premiers propagandistes de la secte, le vizir al-Darazi. La population druze du Liban est, encore aujourd'hui, une population montagnarde qui occupe toujours son fief historique — la montagne du Chouf et ses alentours. En outre, de nombreux druzes sont installés dans la capitale.

Les alaouites

Une petite communauté alaouite (17) (*alawiyoune* = descendants de Ali [ibn Abi Talib]) vit aussi au Liban. Population essentiellement immigrée de Syrie, cette communauté, communément appelée nosayrie — d'après le nom de son fondateur Muhammad ben Nusayr al-Abdi al-Bakri (mort en 884) —, est également issue du chiïsme ismaélien. Elle n'a été que très récemment reconnue par l'État libanais du fait de sa relative nouveauté au Liban. Sa doctrine religieuse, qui fait de nombreux emprunts à divers mouvements préislamiques (mazdéisme, néo-platonisme, manichéisme, christianisme) en plus de diviniser Ali (ibn Abi Talib), est apparue au IX^e siècle en Iraq. C'est au X^e siècle que cette doctrine s'implante sur ce que l'on nomme aujourd'hui le Jabal Ansariyya (littoral nord-est syrien).

²⁶ Le terme libanais pour désigner cet ensemble politique est quelque peu anachronique mais est passé dans l'usage. À l'époque, on parlait plutôt de l'Émir des druzes (même si pas toujours druze) pour le chef de cet ensemble (ayant des frontières élastiques), de la Montagne druze (*Jabal ad-durusz*, [parfois aussi le Chouf de *Jabal ach-Chouf* — montagne du Chouf]) pour le sud du territoire couvert par l'émirat, alors que le nord se nommait généralement Mont-Liban (*Jabal Loubnan*). Au XVII^e siècle, le terme de Mont-Liban (*Jabal Loubnan*) finit par s'appliquer à l'ensemble du domaine de l'émirat. Cf. : Kamal Suleiman SALIBI. *Histoire du Liban du XVII^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Naufal, 1988, p. 17-23.

Les israélites

Enfin, le Liban doit aujourd'hui compter un petit nombre de juifs libanais (18), vivant pour l'essentiel à Beyrouth. La communauté israélite (selon la terminologie libanaise) du Liban n'a jamais été très grande. Très ancienne, elle s'est agrandie au XIX^e et XX^e siècles grâce à l'apport de diverses migrations — en provenance d'Europe orientale (Sofia et Belgrade surtout), de Syrie (Alep et Damas principalement), de l'actuelle Turquie (Istanbul, Smyrne), de Grèce (particulièrement de Salonique) et de l'Iraq — pour décliner à partir des années cinquante, en raison de l'émigration cette fois (vers les mêmes destinations que les autres Libanais en plus d'Israël). En 1958, la population juive du Liban était estimée à près de 7 000 avant de tomber, en 1968 à, plus ou moins, 500 personnes²⁷.

Le confessionnalisme

Le confessionnalisme qui, nous le verrons plus loin, n'a pas toujours été le système régissant la société libanaise, se rencontre de deux manières au Liban. Nous évoquerons brièvement les deux formes qu'il prend : le confessionnalisme politique et le confessionnalisme juridique avant d'aborder ses origines.

Le confessionnalisme politique

Sur le plan politique, le confessionnalisme consiste en la distribution des sièges des députés et des postes de l'administration publique au *pro rata* de l'importance numérique des communautés confessionnelles²⁸. Il va sans dire que cette répartition des postes est plutôt hypothétique puisque aucun recensement confessionnel n'a été fait depuis 1932. Néanmoins, les sièges de la Chambre des députés sont aujourd'hui répartis ainsi :

²⁷ Estimations tirées de : Fred ANZAROUTH. *Les Juifs du Liban* :

<http://www.farhi.org/Documents/JuifsduLiban.htm> (consulté le 16-03-2003)

²⁸ Cependant, depuis 1990, seuls les emplois de la haute fonction publique sont soumis à cette règle.

Tableau II : Répartition actuelle des sièges au Parlement libanais
en fonction de l'affiliation confessionnelle

Communauté ²⁹	Sièges
Sunnite	27
Chiite	27
Druze	8
Alaouite	2
Maronite	34
Grecque catholique (melkite)	8
Grecque orthodoxe	14
Évangélique (protestante)	1
Arménienne catholique	1
Arménienne orthodoxe	5
Minoritaires (une personne issue de la communauté : catholique romaine ou syrienne catholique ou syrienne orthodoxes ou chaldéenne ou assyrienne ou copte catholique ou copte orthodoxe ou israélite)	1
Total	128

Cela dit, rappelons que tous les électeurs d'une circonscription donnée votent pour tous les candidats, qu'ils soient de leur confession ou pas. À titre d'exemple, dans la circonscription de Aley (qui compte cinq sièges à la Chambre des députés), chaque électeur — quelle que soit sa confession — doit voter pour deux candidats druzes, deux candidats maronites et un candidat grec orthodoxe.

Qui plus est, le confessionnalisme politique a enraciné des coutumes constitutionnelles (non écrites). À titre d'exemple, les présidences de la République, du Conseil et de l'Assemblée législative sont respectivement tenues par un maronite, un sunnite et un chiite.

Le confessionnalisme juridique

L'autre visage du confessionnalisme, le confessionnalisme juridique permet à chaque communauté confessionnelle de s'administrer elle-même en matière de lois civiles (mariage, divorce, adoption, succession, etc.). Cette pratique juridique est un héritage de

²⁹ Données tirées du site Internet : <http://www.humanrightslebanon.org/french/r-13-report-f.htm> (consulté le 16-03-2003)

l'Empire ottoman et de son système des *millets*³⁰. Aussi, certains religieux sont des fonctionnaires payés par l'État. Qui plus est, l'État reconnaît la juridiction d'une multitude de tribunaux religieux pour tout ce qui a trait aux litiges reliés au statut personnel.

Toutefois, au Liban, l'influence du religieux ne s'arrête pas là. Le confessionnalisme recouvre également une dimension sociale puisque le système éducatif, les institutions sociales, culturelles et médicales sont très souvent reliées à une communauté confessionnelle particulière.

Cela étant dit, il est important de noter que si la base juridique du confessionnalisme prend sa source dans la tradition ottomane voulant que chaque *millet* s'administre juridiquement de façon autonome, le confessionnalisme politique libanais est un phénomène qui prend son origine au XIX^e siècle.

Historique du confessionnalisme politique au Liban

En effet, le confessionnalisme politique s'est imposé petit à petit au Liban. Le premier jalon de son instauration est lié aux troubles que connaît le Liban au milieu du XIX^e siècle. Schématiquement, rappelons que cette période est caractérisée par le déclin d'une féodalité où l'élément structurant n'est pas lié à l'appartenance confessionnelle. Par ailleurs, l'influence des puissances européennes de l'époque — en particulier la France et l'Angleterre qui cherchent à se constituer une clientèle auprès, respectivement, des maronites et des druzes — pousse à une réorganisation du jeu politique en fonction de l'appartenance confessionnelle. Cette réorganisation va d'abord se faire sur une base territoriale. En effet, avec le régime des Caïmacamats (1842-1858), la Montagne libanaise est divisée en deux territoires : un nord chrétien et un sud druze (bien que les populations des deux territoires soient multiconfessionnelles). Ce modèle échoue

³⁰ Dans la littérature historique et scientifique, le mot turc *millet* (d'origine arabe) est traditionnellement traduit par le mot « nation ». Avec la conception moderne de la nation, le terme de « communauté » est apparu plus adéquat pour le traduire. Dans l'Empire ottoman, le système des *millets* régissait les *Gens du Livre* (chrétiens et juifs). Nous pourrions dire que c'était un système prémoderne de *nationalités* qui venait se superposer à la citoyenneté ottomane pour les non-musulmans. Le premier *millet* a été consenti en 1453 aux grecs orthodoxes. Par la suite, d'autres *millets* ont été constitués pour les juifs et les arméniens orthodoxes. Au XIX^e siècle, souvent sous la pression des États européens, beaucoup d'autres *millets* ont été mis sur pied.

lamentablement et favorise l'écllosion de combats interconfessionnels (massacre de 1860). Aussi, le pouvoir ottoman, sous les pressions européennes, réunit le territoire de la Montagne libanaise avec le régime de la Moutassarifa (1861-1915). Ce régime permet l'instauration d'un deuxième modèle de confessionnalisme politique : on y aménage une représentation confessionnelle en fonction de l'importance des communautés confessionnelles. Ainsi, quatre maronites, trois druzes, deux grecs orthodoxes, un grec catholique, un sunnite et un chiïte représentent leur *communauté-confession* auprès d'un Conseil administratif qui est présidé par un gouverneur — le Moutassarif — nommé par le pouvoir ottoman avec l'assentiment des puissances européennes. Le gouverneur se doit d'être un sujet ottoman non-libanais mais nécessairement chrétien catholique.

En 1920, avec l'instauration du Mandat français au Liban, le territoire du Mont-Liban s'élargit géographiquement (Le Grand Liban). Sur le plan politique, la représentation confessionnelle est confirmée. L'adoption d'une constitution en 1926, puis l'accès à l'indépendance en 1943 ne remettent pas en cause cette représentation confessionnelle. Au contraire, les différents gouvernements libanais permettent une plus grande institutionnalisation de ce principe. Il en va de même pour le confessionnalisme juridique qui se complexifie et se voit de plus en plus institutionnalisé par les différents gouvernements. Parallèlement à cette constante avancée du confessionnalisme, la société libanaise connaît, tout au long des *XX^e* et *XIX^e* siècles, une modernisation étonnante qui pousse l'économiste libanais George Corm à affirmer que :

Le Liban a connu une évolution « schizophrénique » de son système institutionnel et de sa vie politique : une émancipation remarquable dans le sens d'une modernisation et d'une libéralisation de plus en plus grande, d'un côté mais, en même temps, une institutionnalisation de plus en plus forte des communautés religieuses [...].³¹

À ce sujet, même si la plupart des partis politiques libanais affirment aujourd'hui être opposés, soit au confessionnalisme politique, soit au confessionnalisme dans son ensemble, peu de mesures concrètes ont été mises en branle pour faire reculer le mode

³¹ Citation tirée d'un article de George Corm disponible sur Internet à l'adresse : <http://www.111101.net/Writings/Articles/Confluences/CM08.html> (consulté le 16-03-2003). Originellement, cet article est paru dans le périodique *Confluences Méditerranée*, n°4, 1992.

de structuration *confessionnaliste*³². On peut croire que cela est lié au fait que la grande majorité des partis politiques libanais recrute le gros de leur clientèle politique à l'intérieur d'une *communauté-confession* précise. À titre d'exemple, le Parti socialiste progressiste, malgré son discours en faveur d'une totale laïcisation de la vie politique libanaise, recrute principalement sa clientèle à l'intérieur de la communauté druze; le Hezbollah à l'intérieur de la communauté chiite alors que le Parti phalangiste se compose surtout de maronites. Cela étant dit, ces clivages confessionnels n'expliquent pas à eux seuls la politique libanaise. En effet, d'autres clivages se superposent à ceux-ci. Notons, par exemple, les divisions régionales — Nord, Sud, Centre (Mont-Liban), Békaa...—; quasi tribales — certaines familles, parfois d'origines très anciennes, regroupent une clientèle politique presque captive : nous pensons ici aux familles Assad, Frangié, Gemayel, Karamé, Khazen, Joumblatt... —; et idéologiques.

Identité et confessionnalisme

Il va sans dire que le confessionnalisme libanais a favorisé l'émergence au Liban d'une définition de l'identité où la part de l'appartenance confessionnelle est grande. Cela dit, même avant l'instauration de celui-ci au Liban, l'histoire différenciée des groupes confessionnels faisait déjà en sorte qu'une certaine appartenance confessionnelle existait (en particulier pour les groupes établis dans la montagne sur un territoire presque uniquement habité par eux). Mais aujourd'hui comme hier, l'identité libanaise ne se définit pas uniquement à partir de l'affiliation confessionnelle. Néanmoins, c'est un des marqueurs identitaires déployés par nombre de Libanais. Certes, au Liban comme ailleurs, les appartenances de classe ont aussi leur rôle à jouer dans la définition de l'identité de nombre de personnes — d'autant plus qu'à partir des années cinquante, de nombreux mouvements de gauche, parfois révolutionnaires, deviennent très actifs. Il faut aussi tenir compte des affiliations régionales et villageoises. L'appartenance familiale est, aujourd'hui encore, une source de référence pour de nombreux Libanais.

³² Quelques essais de sécularisation ont été tentés mais ont systématiquement échoué : nous pensons ici aux tentatives d'instauration d'un mariage civil ou d'un statut personnel civil non obligatoire.

L'anthropologue libanais Sélim Abou a bien su exprimer la complexité de l'identité libanaise qu'il définit comme étant le fruit de plusieurs strates d'identification s'imbriquant les unes aux autres. Parmi ces strates d'identification, quatre seraient particulièrement importantes :

Le cas du Liban est complexe. Il ne suffit pas de dire que l'identité culturelle du Liban n'est pas celle de l'Égypte, de la Jordanie ou de la Syrie, ce qui est une évidence. Il faut pouvoir l'analyser telle qu'elle est vécue par le Libanais. Or, celui-ci se réfère nécessairement à quatre niveaux d'identification. Il est et se veut libanais, partageant les traits communs à tous ses concitoyens. Mais il n'est libanais qu'en tant que chrétien ou musulman, car la religion est ici un facteur d'ethnicité producteur de modèles culturels, comme la langue l'est ailleurs, que l'individu concerné soit croyant ou non. Ce n'est pas tout : il ne s'identifie aux traditions chrétiennes ou islamiques qu'à travers sa « communauté rituelle » qui fonctionne comme un groupe ethno-culturel restreint : le chrétien est maronite, grec orthodoxe, melkite, arménien, syriaque, latin etc. Le musulman est sunnite, chiite ou druze. À l'autre extrême, suivant qu'il est musulman ou chrétien, il manifeste une préférence pour le monde culturel arabe ou le monde culturel occidental. Dans la vie de tous les jours, le Libanais s'identifie spontanément par l'une ou l'autre de ces quatre appartenances et les modèles qu'elle mobilise, suivant la situation à laquelle il doit faire face ici et maintenant. Cela ne signifie pas que les appartenances ont, de soi, la même densité ou la même signification culturelle, mais simplement que l'individu les négocie, consciemment ou inconsciemment, en fonction de leur rentabilité relative dans une situation donnée.³³

³³ Sélim ABOU. « Enracinement et distanciation », *Cedrus Libani*, 55, automne 1997, p. 64.

UN PORTRAIT DE LA *COMMUNAUTÉ*³⁴ LIBANAISE DU QUÉBEC

Par définition, toute étude portant sur un phénomène migratoire se doit de voir large. Aussi dans notre revue de la littérature, nous ne nous restreindrons pas aux études portant sur les Libanais du Canada mais nous aborderons plutôt les recherches portant sur l'émigration / l'immigration libanaise et les diasporas³⁵ libanaises à travers le monde. Par ailleurs, toujours dans cet esprit de ratissage tous azimuts, nous ne nous limiterons pas aux seules recherches historiques.

Au plan international, les recherches s'intéressant aux mouvements migratoires libanais ne sont pas très nombreuses. Cela peut probablement s'expliquer par la faiblesse du flux migratoire libanais en regard des flux européens qui ont, en quelque sorte, monopolisé toute l'attention des chercheurs. C'est du moins l'explication qu'en donne l'historien américain Roger Owen³⁶. Cela dit, cette faiblesse est toute relative car si l'on met en rapport ces flux avec la population totale du Liban (aux différentes périodes de grandes émigrations), ceux-ci deviennent alors considérables. À ce sujet, l'historien Boutros Labaki³⁷ — probablement le chercheur libanais ayant le plus contribué à l'étude de l'émigration libanaise — estime qu'« il y a autant de Libanais résidents (quatre millions en 1997) que de Libanais et de descendants de Libanais à l'extérieur »³⁸.

³⁴ L'utilisation du terme *communauté* est très commode pour simplifier l'écriture mais donne à penser à un tout articulé et organisé, ce qui ne semble pas être le cas des Libanais de Montréal. Aussi, nous utiliserons ce terme en italique pour souligner son côté artificiel.

³⁵ Le terme *diaspora* même si largement utilisé est, à notre avis, dépassé dans la mesure où le désir / l'intention de retour des différents groupes issus de l'immigration, du moins en Amérique du Nord, est pour le moins érodé. Aussi nous éviterons d'utiliser ce terme.

³⁶ Owen est actuellement le directeur du programme de *Arab Studies* de la Harvard University (États-Unis). Roger OWEN. « Lebanese Migration in the Context of World Population Movements » in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 33-40.

³⁷ Les travaux de Labaki s'inscrivent dans le courant de l'histoire économique et sociale (l'École des Annales).

³⁸ Cette estimation est conservatrice. La démographie libanaise ayant des conséquences politiques immenses, il faut être extrêmement vigilant lorsqu'on évoque des chiffres, surtout lorsqu'il s'agit d'estimations. Par exemple, pour d'autres auteurs, les Libanais de l'étranger et leurs descendants seraient au delà de 18 millions... Boutros LABAKI. « L'émigration depuis la fin des guerres à l'intérieur du Liban (1990-1998) », *Travaux et Jours*, n° 61, printemps 1998, p. 81.

Quoi qu'il en soit, la majeure partie des travaux, menés à l'échelle internationale, s'est surtout intéressée à quantifier les flux migratoires, à comprendre les raisons de l'émigration et ses effets sur le Liban. On s'est aussi attardé à l'insertion socioéconomique des émigrés dans les sociétés d'accueil. Beaucoup de recherches ont mal vieilli en particulier en raison de la prééminence de l'approche *assimilationniste*³⁹. Plusieurs autres travaux connaissent la dérive *filiopietiste*⁴⁰.

³⁹ L'approche *assimilationniste* ou *straight-line theory* prédisait la disparition des traits ethniques chez les groupes issus de l'immigration à condition que la société d'accueil accorde une place à ceux-ci et que des « stigmates somatiques » n'empêchent pas la disparition de marqueurs de différenciation. L'utilisation du mot « stigmate » démontre assez l'esprit de cette approche bulldozer et foncièrement ethnocentrique. C'est Isaacs qui en 1977 a le premier utilisé ce terme. Cette approche découle de la vision pathologique de l'immigration développée par l'École de Chicago. Cette approche a été mise en brèche par les études récentes qui démontrent clairement que les groupes issus de l'immigration maintiennent certaines particularités même après plusieurs générations d'installation en Amérique du Nord. Cf. : Robert E. PARK et Ernest W. BURGESS. *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1924.; Milton. M. GORDON. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.; Martin BULMER. *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

⁴⁰ Le terme *filiopietism* n'existe pas en français. C'est un mot anglais que nous avons francisé. Le mot anglais *filiopietism* dérive, quant à lui, du mot anglais *filiopietistic* qui signifie vénérer de façon excessive ses ancêtres. En histoire, ce terme a été pour la première fois utilisé au Canada par Roberto Perin dans un article dénonçant le manque de rigueur d'un grand nombre de recherches en histoire ethnique. Perin y fustigeait la tendance qu'avaient ces études à faire systématiquement l'apologie du groupe étudié et de sa réussite tout en omettant, la plupart du temps, le contexte historique de la société d'accueil. Cf. Roberto PERIN. « Clio as an Ethnic: The Third Force in Canadian Historiography », *Canadian Historical Review*, vol. LXIV, n° 4, décembre 1983, p. 447-460.

Périodisation des mouvements migratoires libanais

Le Liban⁴¹ est un pays d'émigration depuis le XVII^e siècle⁴². En effet, la première période d'émigration va du XVII^e siècle à la première moitié du XIX^e siècle⁴³. Cette période, qui ne touche pas le Canada, est caractérisée par un nombre restreint de départs vers l'Égypte et les grandes villes portuaires d'Europe (Livourne, Marseille, Manchester...). Les émigrants de cette période sont, pour la plupart, issus des grandes villes de Syrie et du Liban et sont majoritairement de confessions juive ou chrétienne.

De la seconde moitié du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, on identifie une deuxième grande période d'émigration. Essentiellement composée de paysans montagnards, généralement de petits propriétaires terriens, de religion chrétienne, cette émigration va se diriger principalement vers l'Amérique latine — où le Brésil et l'Argentine accueilleront les plus gros contingents d'émigrés — et l'Amérique du Nord. À la même époque, l'Égypte en pleine modernisation attire des émigrants plus scolarisés. C'est durant cette période que les premiers Syro-Libanais débarquent au Canada,

⁴¹ Avant 1920 et l'instauration de l'État du Grand-Liban (traité de Sèvres), il est difficile de parler d'émigration / d'immigration libanaise puisque le Liban et la Syrie sont alors divisés en plusieurs territoires administrés, de près ou de loin, par des dirigeants nommés ou reconnus par la direction de l'Empire ottoman.

⁴² Ici, il est aussi important de souligner que sans être à proprement parler un pays d'immigration, le Liban a historiquement reçu beaucoup d'immigrants et de réfugiés (Arméniens fuyant les persécutions turques, chrétiens de Syrie, d'Irak, de Turquie, Polonais, Kurdes, Palestiniens, etc.). Ces mouvements ont souvent permis un bilan migratoire positif. Même si cette tradition d'accueil demeure, le bilan migratoire est depuis longtemps déficitaire.

⁴³ Les chercheurs ne s'entendent pas en ce qui a trait aux grandes périodes migratoires et plusieurs occultent la première. Nous prenons ici les divisions du chercheur anglais Albert Hourani. D'origine libanaise, Hourani est un des pionniers de l'étude de l'émigration / immigration libanaise. Après une carrière en diplomatie pour le compte de la Grande-Bretagne, celui-ci a entrepris une brillante carrière universitaire : il a contribué à la fondation du *Centre for Lebanese Studies*, associé au *Middle East Centre* du *St. Antony's College* (Oxford, Royaume-Uni) dont il a longtemps été le directeur. Ses nombreux travaux sur le Moyen-Orient s'inscrivent dans une approche d'anthropologie culturelle et sociale. Pour la périodisation des mouvements migratoires, nous faisons ici référence à : Albert HOURANI. « Introduction », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 3-12.

principalement à Montréal : on en recense quatre en 1883, puis 464 en 1901⁴⁴. Partout dans les Amériques, les immigrants libanais vont être nombreux à se lancer dans le colportage puis dans le commerce de gros ou de détail pour, en particulier en Amérique latine, devenir — pour les plus chanceux — de grands commerçants ou des industriels.

Pour cette période, les travaux de Dominique Chevalier et de Boutros Labaki ont démontré comment l'intégration économique du Liban au commerce européen — intégration qui entraîne une transformation de l'économie agricole qui passe de la culture traditionnelle à la monoculture (surtout la sériciculture) — et la plus grande influence culturelle européenne ont été des éléments favorisant l'émigration⁴⁵.

On identifie ensuite une troisième période, débutant avec la Première Guerre mondiale et où, en raison des restrictions imposées à l'entrée des ressortissants étrangers par les principaux pays d'immigration, une portion considérable du flux migratoire libanais se dirige vers l'Afrique de l'Ouest (surtout l'Afrique-Occidentale française) qui est alors le théâtre de l'expansion coloniale européenne. Ce sont en grande partie des villageois chiïtes du Liban-Sud qui vont alors s'installer en Afrique. Au Canada, à l'exception des proches des premiers émigrés, l'immigration syro-libanaise est pratiquement arrêtée en raison des restrictions instaurées par le gouvernement canadien pour empêcher l'immigration en provenance d'Asie⁴⁶.

⁴⁴ Baha Abu-Laban citant les données de Elias Karam : Baha ABU-LABAN. *La Présence arabe au Canada*, Ottawa, Le Cercle du livre de France-Secrétariat d'État du gouvernement du Canada-Centre d'édition du gouvernement du Canada, 1981, p. 55, citant : KARAM, Elias. « Syrian Immigration to Canada », in Elias KARAM Édition, *The Syrian Canadian National Review*, Ottawa, 1935, p. 19.

⁴⁵ Dominique Chevalier est une spécialiste de l'histoire du monde arabe et musulman. Il était professeur émérite à l'université Paris-Sorbonne (Paris IV). Il a été le directeur de thèse de Boutros Labaki dont les travaux sont, en quelque sorte, le prolongement des recherches libanaises de Chevalier. Dominique CHEVALIER. *La Société du mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, coll. Bibliothèque archéologique et histoire, t. 91, Paris, P. Geurhner, 1971, 316 p.; Boutros LABAKI. « L'émigration libanaise en fin de période ottomane (1850-1914) », in Hannon, vol. XIX, 1987; LABAKI, Boutros. *Introduction à l'histoire économique du Liban, Soie et commerce extérieur en fin de période ottomane (1840-1914)*, Beyrouth, Librairie orientale, 1984, 433 p.

⁴⁶ Ces restrictions concernaient principalement les immigrants originaires de Chine mais elles ont été appliquées, la plupart du temps, à l'ensemble des personnes originaires du continent asiatique.

Cela dit, on peut penser que cette période en a été une de stabilisation pour la *communauté* libanaise du Québec dans la mesure où les deux guerres mondiales et la Grande Dépression des années trente favorisent le passage d'une immigration temporaire à une immigration d'installation.

La quatrième période est marquée par la forte croissance économique des pays pétroliers du golfe Arabo-Persique — à partir des années soixante — qui vont, de plus en plus, canaliser l'émigration de Libanais semi-qualifiés ou professionnels. En parallèle, d'autres Libanais qualifiés profitent de l'abandon des politiques discriminatoires des grands pays d'immigration — le Canada est parmi les premiers pays à abandonner de telles pratiques : en 1962, les principales discriminations sont abolies; en 1967, un système de points est instauré — pour émigrer en Occident ou en Amérique latine. Les moins qualifiés peuvent aussi émigrer vers ces destinations grâce aux politiques de regroupement familial. Cette période correspond au deuxième mouvement d'arrivée de Libanais au Québec. Les immigrants de cette période sont, dans la grande majorité des cas, scolarisés et d'origine urbaine. Plusieurs Libanais d'Égypte fuyant la Révolution nassérienne font partie de ce mouvement.

À ces grandes périodes que propose le chercheur Albert Hourani, il faut ajouter une cinquième période qui débute avec le déclenchement de la guerre au Liban (en 1975) et qui a toujours cours. Les recherches de Labaki⁴⁷ en arrivent à la conclusion — en mettant en rapport situations politiques et économiques internes et externes — que, pendant la guerre, le contexte politique libanais prime sur la conjoncture économique interne qui est, elle, plus déterminante que les facteurs d'attrait des pays hôtes (*pull*) dans l'essor du mouvement migratoire. Selon les données recueillies par Labaki, l'émigration libanaise s'est dirigée en majeure partie vers les pays arabes (surtout les pays pétroliers du golfe Arabo-Persique mais aussi la Jordanie et la Syrie) puis vers l'Amérique, l'Australie, l'Afrique et l'Europe; cet ordre décroissant des destinations clefs change selon la période

⁴⁷ *Op. cit.*, Boutros LABAKI. « L'émigration depuis la fin des guerres à l'intérieur du Liban (1990-1998) »... p. 81-123; LABAKI, Boutros et Khalil ABOU-RJEILY. *Bilan des guerres du Liban (1975-1990)*, L'Harmattan, 2^e édition, 1996, 255 p.; LABAKI, Boutros. « Lebanese Emigration during the War (1975-1989) », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 605-626.

étudiée. Dans les années quatre-vingt, par exemple, avec la diminution des revenus pétroliers et les troubles politiques dans le Golfe, l'attrait de cette région diminue. De 1975 à 1989, l'émigration aurait fait perdre au Liban à peu près 40% de sa population (990 000 personnes).

Au Québec, cette période se subdivise en deux grands moments. De 1975 à 1978, l'immigration libanaise est caractérisée par un grand nombre de réfugiés puis, de 1981 à nos jours, elle se diversifie. Pour ce qui est des flux migratoires, c'est de 1987 à 1993 que leur importance est la plus considérable. Cette même diversification est aussi observée par Labaki mais à partir du Liban. Il relève une diminution d'immigrants actifs au profit d'une émigration de type « regroupement familial »; une plus grande diversification du statut économique chez les migrants — le Liban fournit au Québec un important contingent d'immigrants de la catégorie gens d'affaires —; une augmentation de l'émigration multiconfessionnelle et son corollaire, la diminution du pourcentage — longtemps majoritaire — d'émigrés chrétiens.

En dehors de cette périodisation des flux migratoires, les recherches ont, à ce jour, fait une large place à l'étude de l'émigration libanaise à partir de la théorie de la chaîne migratoire⁴⁸. Cette approche s'est avérée opérationnelle surtout lorsqu'il s'agit des premiers mouvements. Aussi, plusieurs liens ont pu être observés entre certaines villes, bourgs et villages des sociétés d'accueil et d'origine.

⁴⁸ C'est le sociologue Harvey Choldin, aujourd'hui professeur à la University of Illinois (Urbana-Champaign), qui proposa le premier, dans les années soixante-dix, le concept de chaîne migratoire. Ce concept a été largement utilisé depuis. Cf. : Harvey M. CHOLDIN, « Kinship Networks in the Migration Process », *International Migration Review*, 1973, vol. 7, p 163-175.

Par exemple, H. Burnley dans une étude sur l'écologie urbaine à Sydney (Australie) a démontré les liens entre certains quartiers de Sydney et certaines régions ou villes du Liban⁴⁹; aux États-Unis, la quasi-totalité de la grande communauté libanaise de Dearborn (en banlieue de Détroit) est originaire de Bint-Jbail et de ses alentours⁵⁰; à Halifax, les Libanais de confession grecque orthodoxe proviennent majoritairement du Akkar alors que les maronites sont plutôt originaires du nord du Mont-Liban; à Montréal enfin, les premiers immigrants syro-libanais de confession grecque orthodoxe étaient surtout originaires de Rashaya et ses environs, de Chébaa, de Zahlé et de Damas⁵¹.

Au Canada et au Québec, la présence libanaise n'a pas suscité beaucoup de recherches. Mais les choses semblent être en train de changer et quelques recherches, mémoires et thèses abordant la question migratoire libanaise viennent d'être réalisés ou sont actuellement en cours d'élaboration⁵². Dans l'ensemble, les recherches qui se sont penchées sur l'étude des Libanais du Canada ne proviennent pas de la discipline

⁴⁹ H. BURNLEY. « Lebanese Migration and Settlement in Sydney, Australia », *International Migration Review*, vol. 16, n° 1, printemps-hiver 1987, p. 103-131.

⁵⁰ Ahmad BAYDOUN. « Bint-Jbeil, Michigan suivi de (ou poursuivi par) Bint-Jbeil, Liban », *Maghreb, Machrek*, n° 128, juillet-août 1989, p. 19-39.

⁵¹ Diane MOSER. *Hometown and Family Ties: The Marriage Registers of the Lebanese Syrian Orthodox Churches of Montreal, 1905-1950*, mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université McGill, 1990, p. 75-79.

⁵² Brian Aboud fait actuellement une analyse comparative entre les politiques d'immigration canadiennes et australiennes à l'égard des communautés arabes (thèse). Récemment élaborés : Paul EID. *Ethnic and Religious Identity Retention Among Second-Generation Arab Youth in Montreal*, thèse de doctorat en sociologie, University of Toronto, 2002, 312 p.; Josiane LE GALL. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale. Le cas des Shi'ites libanais à Montréal*, thèse en anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 2001, 390 p.; Diane MOSER. *Hometown and Family Ties: The Marriage Registers of the Lebanese Syrian Orthodox Churches of Montreal, 1905-1950*, mémoire de maîtrise en histoire, Montréal, Université McGill, 1990, 125 p.; Brian ABOUD. *Community Associations and their Relations with the State. The Case of the Arab Associative Network of Montreal*, mémoire de maîtrise en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1992, 245 p.; Liliane SAYEGH. *Immigration, acculturation et santé mentale : les Libanais à Montréal*, Montréal, Université de Montréal, thèse de psychologie, 1992, 192 p.; Sylvie FORTIN. *Les Libanais d'immigration récente à Montréal : insertion ou exclusion*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 1995, 160 p.; Chantal GOYETTE. *L'établissement résidentiel des nouveaux immigrants arabes : un processus de regroupement ethnique*, Montréal, mémoire de sociologie, Université de Montréal, 2000, 92 p.; Rony J. KASTOUN. *Culture change and the consumption of basic foods: The case of Lebanese-Canadians*, Montréal, mémoire en marketing, Université Concordia, 2000, 214 p.; Micheline LABELLE et al. *Intégration économique. Le discours de leaders d'origine libanaise de la région de Montréal*, Montréal, Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme (CRRIR), 1993, 86 p.

historique. D'ailleurs, en matière d'immigration et d'ethnicité, l'historiographie québécoise n'est pas particulièrement touffue : les bilans historiographiques des historiens québécois Paul-André Linteau et Sylvie Taschereau ont bien démontré le peu d'attention accordée aux questions migratoires et ethniques par les historiens du Québec⁵³. Cette situation, peut s'expliquer par la nouveauté de l'installation de la majeure partie des Libanais du Québec. En outre, en comparaison à d'autres groupes issus de l'immigration, la *communauté* libanaise du Québec était jusqu'à récemment relativement petite.

Un profil statistique des Libanais du Canada et du Québec⁵⁴

Une *communauté* en expansion

En 1986, on comptait 8 770 Libanais au Québec — selon le pays de naissance (c'est-à-dire nés au Liban — ce qui exclut les nombreux Libanais nés ailleurs, en particulier en Égypte). En 1991, ce chiffre grimpe à 25 935 — toujours selon le pays de naissance — alors que 38 468 personnes déclarent être d'origine ethnique libanaise (au Québec). En 1996, la *communauté* libanaise du Québec augmente encore : 47 745 Libanais selon l'origine ethnique (35 195 personnes d'origine ethnique unique, 12 545 d'origines ethniques multiples), 28 430 selon le pays de naissance. Aussi, il ressort clairement de ces chiffres que le nombre de Libanais au Québec est en expansion : 10 120 nouveaux immigrants libanais se sont ajoutés à la population libanaise du Québec entre 1991 et les

⁵³ Paul-André LINTEAU. « Les Minorités ethnoculturelles dans l'historiographie québécoise », in Beatrice BAGOLA (dir.). *Le Québec et ses minorités*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 143-155.; Sylvie TASCHEREAU. « L'histoire de l'immigration au Québec : une invitation à fuir les ghettos », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n° 4, printemps 1988, p. 575-589.

⁵⁴ À moins d'un avis contraire, les données que nous citons proviennent de trois sources : 1) des sites Web de Statistique Canada et de Citoyenneté et Immigration Canada (qui tirent leurs chiffres des recensements canadiens : http://www.statcan.ca/start_f.html et <http://www.cic.gc.ca/francais/index.html> [tous les deux consultés en novembre 2002]); 2) d'une publication du gouvernement canadien (trouvée uniquement en anglais) : Canada, Minister of Supply and Services, *Immigration Research Series, Profiles : Lebanon*, Ottawa, Minister of Supply and Services, 1996. et 3) d'une publication du ministère des Affaires internationales, des Communautés culturelles et de l'Immigration : Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. *Profil des communautés culturelles du Québec*, Québec, ministère des Affaires internationales, des Communautés culturelles et de l'Immigration et Les Publications du Québec, 1991, p. 35-48.

quatre premiers mois de 1996⁵⁵. Il est facile d'en déduire que la proportion de Libanais récemment immigrés a encore augmenté par rapport aux Libanais immigrés depuis plus de 15 ans.

Une communauté concentrée dans le Grand Montréal

Déjà en 1991, lorsqu'on observe les données pour la *région métropolitaine de recensement de Montréal*⁵⁶ (les seuls chiffres que nous avons trouvés sur la répartition des Libanais selon leur période d'installation), la majorité de la population libanaise (selon le pays de naissance) avait immigré relativement récemment : 6,3 % de la population libanaise de la région montréalaise avait immigré avant 1971 (1 495 personnes); 5,6 % entre 1971 et 1975 (1 335 personnes); 14,4 % entre 1976 et 1980 (3 445 personnes); 9 % entre 1981 et 1985 et 64,7 % entre 1986 et 1991 (15 415 personnes)⁵⁷.

⁵⁵ Les données du recensement ont par contre le défaut de ne pas nous instruire sur les nombreux Libanais détenant la citoyenneté canadienne mais vivant entre le Canada et le Liban et qui, par conséquent, ne sont pas toujours présents lors du recensement. Enfin, pour connaître le nombre exact de Libanais possédant la citoyenneté canadienne, il faudrait ajouter tous les Libano-Canadiens qui sont retournés au Liban (ou se sont installés ailleurs). Les Libanais résidant au Liban sont nombreux à détenir plus d'une nationalité. La guerre et les nombreuses falsifications de passeports libanais (et la dépréciation qui en a découlé) ont favorisé une inflation dans la quête d'une citoyenneté reconnue sur le plan international, nécessaire à tous ceux qui doivent ou veulent voyager. À ce propos, dans une interview qu'il donnait au journal *L'Orient-Le Jour* (le 13 mars 1996), l'ambassadeur du Canada au Liban, M. Daniel Marchand, affirmait que « 40 000 Libano-Canadiens sont revenus à Beyrouth » depuis la fin des hostilités. L'article ne dit pas sur quoi sont basées les estimations de l'ambassadeur. D'autre part, selon les estimations du Consulat général du Liban au Québec (Montréal), près de 250 000 Libanais résident à Montréal. Près de 45 000 d'entre eux sont rentrés au Liban entre 1993 et 1998, juste après l'obtention de la citoyenneté, mais 25 000 d'entre eux-là sont repartis vivre définitivement au Canada en raison de la difficile situation économique libanaise. Ces dernières estimations sont tirées d'un article de Rania Massoud paru dans *L'Orient-Le Jour* du lundi 28 octobre 2002.

⁵⁶ Il est important de noter que Statistique Canada établit ses propres définitions géographiques (dans un jargon pas toujours très compréhensible où aucune limite géographique n'est explicitée). Chose certaine, les régions métropolitaines de recensement n'épousent pas les limites municipales. Elles sont plutôt constituées autour de villes de plus de 100 000 habitants mais en incluant aussi banlieue et communautés rurales proches, sélectionnées selon une analyse des déplacements. À titre d'exemple, en 1996, la RMR de Montréal était composée de 111 municipalités répondant à ces critères d'unité.

⁵⁷ Ces données sont tirées de la thèse de Josiane Le Gall. Le Gall y cite un document intitulé « Source collection statistique et indicateur, n° 6. ». Nous n'avons jamais réussi à mettre la main sur ce document que nous présumons émaner de Statistique Canada. Cf. *Op. cit.*, Josiane LE GALL. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 115.

Par ailleurs, d'un recensement à l'autre — aussi bien pour les Libanais de naissance que pour les personnes se déclarant d'origine ethnique libanaise — les Libanais du Québec vivent à 90 % dans la région métropolitaine de recensement de Montréal. Si l'on regarde à l'intérieur de la région métropolitaine de recensement, c'est sur l'île de Montréal que se concentre la majeure partie de la population libanaise (selon l'origine ethnique)⁵⁸. Sur l'île de Montréal, c'est l'ancienne Ville de Montréal qui regroupait, en 1991, la majeure partie des Libanais puisque 38 % des Libanais de la région métropolitaine de recensement de Montréal s'y trouvaient (ce qui représente 46,3 % des Libanais vivant sur l'île de Montréal). Après l'ancienne Ville de Montréal, c'est dans l'ancienne Ville de Saint-Laurent que l'on retrouvait le plus de personnes d'origine libanaise avec 19,5 % des Libanais vivant sur l'île de Montréal ou 16 % des Libanais de la région métropolitaine de recensement de Montréal. Lorsqu'on examine les arrondissements de l'ancienne Ville de Montréal, c'est dans l'arrondissement de Ahuntsic-Cartierville que la présence libanaise est la plus forte. On y compte 44 % des Libanais de l'ancienne ville, ce qui représente 16 % des Libanais habitant la région métropolitaine de recensement de Montréal⁵⁹. Outre une présence notable de Libanais dans ces secteurs, c'est la présence d'institutions libanaises autour du boulevard de l'Acadie⁶⁰ qui fait en sorte que cette partie de Montréal est souvent associée à la *communauté* libanaise. En effet, on trouve, le long de cette zone Nord-Sud, de nombreux commerces moyen-orientaux liés à l'industrie alimentaire (épiceries, boulangeries, pâtisseries, poissonneries, marchés de noix, entrepôts de grossistes, cafés, restaurants, etc.) ou aux services (cliniques médicales, agences de voyages, etc.).

⁵⁸ Ces données nous ont encouragés d'ailleurs, à nous restreindre à l'île de Montréal dans la recherche d'informateurs.

⁵⁹ Ici aussi les données sont tirées de la thèse de Josiane Le Gall qui cite de façon incomplète un document intitulé : « Collection statistique et indicateur, n° 12, Localisation des populations immigrées et ethnoculturelles dans la région métropolitaine de recensement de Montréal ». Nous n'avons pas réussi à mettre la main sur ce document. *Op. cit.*, Josiane LE GALL. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 116.

⁶⁰ Le boulevard de l'Acadie traverse les arrondissements de Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension (dans le quartier de Parc-Extension mais à son extrémité Ouest qui borde le nouvel arrondissement de Mont-Royal) et de Ahuntsic-Cartierville (dans le secteur de Cartierville mais la limite avec le nouvel arrondissement de Saint-Laurent n'est jamais très loin à l'Ouest — ce sont l'autoroute 15 et la ligne de trains de banlieue Montréal-Deux-Montagnes qui séparent les deux territoires).

La répartition confessionnelle des Libanais au Canada et au Québec

Puisque notre étude s'intéresse particulièrement au phénomène religieux, soulignons que les Libanais (selon l'origine ethnique) du Québec étaient, d'après le recensement de 1991, catholiques à 42,6 % (13 160 personnes), orthodoxes à 27 % (8 365 personnes), musulmans à 21,7 % (6 715 personnes) et protestants à 8,7 % (2 675 personnes)⁶¹. Le tableau III nous aidera à y voir plus clair :

Tableau III : Répartition confessionnelle des Libanais, selon l'origine ethnique, au Québec en 1991

Confessions	Pourcentage de Libanais du Québec (selon l'origine ethnique)
Catholiques	42,6
Orthodoxes	27,0
Musulmanes	21,7
Protestantes	8,7

En outre, si l'on regarde les chiffres concernant les Libanais selon le pays de naissance cette fois, et que l'on considère l'ensemble du Canada, le portrait change un peu. Le nombre de catholiques diminue pour représenter 33,3 % de la population canado-libanaise (18 019 personnes), le pourcentage d'orthodoxes est à peu près stable avec 24,2 % (13 105 personnes), le nombre de musulmans croît de manière sensible pour

⁶¹ Ces données sont tirées de : Brian ABOUD *et al.* *Profils des communautés culturelles du Québec*, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, S^{te}-Foy, Direction des communications, Les Publications du Québec, Ville de Montréal et Édition Mise à jour, 1995, p. 381. Dans ce document, les auteurs affirment que les données sont tirées du recensement canadien de 1991, de compilations spéciales du MAIICC (ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles [aujourd'hui deux ministères sont issus de cet ancien ministère : le ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration et le ministère des Relations internationales]) et de données de la Ville de Montréal. Quoi qu'il en soit, il est clair que ces données ignorent la spécificité religieuse de la société libanaise. Aussi, ces découpages canadiens sont très imprécis lorsqu'il s'agit des Libanais. Par exemple, la rubrique catholique aurait dû se subdiviser en sept pour permettre une meilleure cartographie des rites catholiques présents au Liban; la catégorie orthodoxe en six et la catégorie *islamique* en quatre ou cinq... (Nous préciserons les différentes confessions libanaises un peu plus loin dans ce chapitre.)

atteindre presque 30 % (29,3 %) (15 835 personnes), le nombre de protestants augmente aussi pour atteindre 10% (5 460). Au reste, deux nouvelles catégories apparaissent : la catégorie « autre » et la catégorie « sans aucune religion ». La première compte 546 personnes, soit 1 % de ces personnes recensées⁶². Enfin, 2 % des Canado-libanais (nés au Liban) déclaraient n'appartenir à aucune religion (1 092 personnes)⁶³.

Profil socioéconomique de la *communauté* libanaise du Québec et du Canada

Le recensement de 1996 comporte d'autres données intéressantes. Par exemple, il nous apprend que les immigrants libanais du Canada sont généralement plus jeunes et plus instruits que la population née au Canada, qu'ils ont plus de chance de se retrouver dans la catégorie des travailleurs autonomes, qu'ils sont sur-représentés en génie, en mathématiques et en sciences pures en général. Les immigrants libanais du Canada ont aussi plus de chances de vivre avec leur conjoint que les autres immigrants et que la population née au Canada : on recense peu d'unions de fait et de familles monoparentales chez les immigrés libanais. De plus, ils ont plus de chance que les autres Canadiens de vivre avec des membres de leur famille immédiate. Ce dernier phénomène avait déjà été observé lors du recensement de 1991 où l'on s'était rendu compte qu'autant lorsqu'ils se trouvent au cœur de la vie active qu'à leur retraite, les immigrants libanais vivent en famille — seulement 10 % des immigrés libanais de plus de 65 ans vivaient seuls en 1991.

Si l'on se fie aux données du recensement de 1991, les immigrants libanais du Canada gagnaient en moyenne 19 000 \$, ce qui représente un montant inférieur à la moyenne canadienne (qui était de 23 700 \$) et à la moyenne des immigrants au Canada (qui était de 25 300 \$)⁶⁴. Ces dernières données corroborent les recherches de l'anthropologue québécoise Sylvie Fortin qui démontrent que les familles libanaises avec enfant,

⁶² On peut penser que certains druzes ne se reconnaissant pas dans la catégorie « musulman » ont choisi cette catégorie.

⁶³ Josiane Le Gall citant *Profil des immigrants du Liban*, Citoyenneté et Immigration Canada, 1996 : *Op. cit.*, Josiane LE GALL. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 111.

⁶⁴ Il s'agit ici du revenu moyen des particuliers de 15 ans et plus.

récemment immigrées et vivant à Montréal, connaissaient au début des années quatre-vingt-dix de graves problèmes socioéconomiques. En effet, 83 % des familles de l'échantillon de Fortin vivaient sous le seuil de la pauvreté et 60 % sous le seuil de grande pauvreté⁶⁵.

Lorsqu'on sait qu'en 1986 les Canadiens d'origine libanaise avaient un revenu moyen plus élevé que les Canadiens d'origines britannique et française, il n'est pas exagéré de parler d'un certain appauvrissement de la *communauté* libanaise du Québec et du Canada. On peut tenter d'expliquer cet appauvrissement par la plus grande diversité socioéconomique des migrants libanais⁶⁶.

Une revue des recherches récentes sur les immigrants libanais

La recherche de Sylvie Fortin a le mérite de démontrer les liens existant entre l'exclusion économique et l'exclusion sociale. Fortin rappelle que le manque d'expérience canadienne en emploi et la non-reconnaissance des diplômes étrangers font en sorte que beaucoup d'immigrants libanais n'arrivent pas à trouver leur place sur le marché du travail. Cette exclusion entraîne une situation économique précaire qui amène l'isolement social — du moins sur le plan de la perception. Le mouvement associatif — puisque relativement peu développé — ne peut apporter un soutien aux nouveaux immigrants libanais.

D'autres chercheurs partagent les conclusions de Fortin quant à la faiblesse du réseau associatif libanais — tous lient cette faiblesse aux nombreux clivages qui découpent les *communautés* libanaises du Québec et du Canada. Toutefois, si Fortin pense que les clivages résultent de différences socioéconomiques *prémigratoires*⁶⁷, les chercheurs

⁶⁵ Cela dit, on peut penser que les caractéristiques de l'échantillon de Fortin contribuent à noircir le tableau — quartiers ou ville moins nantis (Côtes-des-Neiges, Cartierville et Ville Saint-Laurent); familles avec enfant en bas âge et récemment immigrées; étude faite en période économique difficile... Sylvie FORTIN. *Les Libanais d'immigration récente à Montréal: insertion ou exclusion*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 1995, p. 100.

⁶⁶ Pour 1986, nous faisons référence aux données compilées, à partir du recensement de 1986, par le professeur Baha Abu-Laban. Abu-Laban est un des premiers chercheurs canadiens à s'être intéressé à l'immigration arabe au pays. Il dirige le *Prairie Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration* (Edmonton). *Op. cit.*, Baha ABU-LABAN. *La Présence arabe au Canada...* p. 121-132.

⁶⁷ C'est du moins l'hypothèse qu'a soulevée la chercheuse lors d'une conversation avec nous.

canadiens Brian Aboud, Baha Abu-Laban et Nancy W. Jabbra⁶⁸ y voient également des divisions liées à d'autres facteurs dont : 1) le pays de naissance — Liban ou Égypte — des immigrants libanais 2) la région (parfois le village) d'origine ou de naissance des immigrés — Nord-Liban, Mont-Liban, Sud-Liban, etc. — 3) l'orientation *idéologico-politique* des immigrés — panarabistes, pansyrianistes, nationalistes libanais (avec toutes ses composantes : phalangistes, libéraux, nationalistes de gauche, etc.)... — et 4) l'affiliation confessionnelle.

Au sujet de l'affiliation confessionnelle, la discipline historique a récemment contribué à la compréhension de son importance en contexte migratoire. La recherche de maîtrise de Diane Moser⁶⁹ qui analyse, de 1905 à 1950, les registres de mariage des deux églises grecques orthodoxes (de rite antiochéen) de Montréal est, à ce propos, particulièrement intéressante dans la mesure où elle démontre une forte cohésion confessionnelle. En effet, Moser constate un haut taux d'endogamie ethno-confessionnelle : 84,6 % des mariages sont endogames sur les plans ethnique (syro-libanais) et confessionnel (grecque orthodoxe de rite antiochéen). Par ailleurs, dans 48 % des cas, la région d'origine des deux époux est la même et dans 12,4 % des cas, les deux époux sont originaires de la même ville ou du même village (*hometown*). En outre, le mariage patrilinéaire est présent de façon significative (dans 6 % des cas). Les mariages exogames, quant à eux, surviennent surtout vers la fin de la période étudiée (1939 à 1950) ce qui fait dire à l'auteure que l'exogamie indique le début de l'assimilation des deuxième et troisième générations. D'autant plus que la vaste majorité de ces mariages exogames (87 %) n'unit pas des personnes d'origine arabe. Ces résultats ne surprennent pas l'auteure dans la mesure où elle considère que les trois piliers de la structure communautaire syro-libanaise sont : la religion, la famille et le village ou la ville d'origine (*hometown*). L'analyse des lieux de résidence des époux indique, en outre, une certaine

⁶⁸ *Op. cit.*, Brian ABOUD. *Community Associations and their Relations with the State*; *Op. cit.*, Baha ABU-LABAN. *La Présence arabe au Canada*, Ottawa... p. 121-132.; Nancy W. JABBRA. « Community Politics and Ethnicity Among Lebanese in Nova Scotia », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 21, n° 4, 1984, p. 449-465.; Nancy W. JABBRA. « Politics and Acceptance : the Lebanese in Canada's Maritime Provinces », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 29, n°1, 1997, p. 99-118.

⁶⁹ Diane MOSER. *Hometown and Family Ties: The Marriage Registers of the Lebanese Syrian Orthodox Churches of Montreal, 1905-1950*, mémoire de maîtrise (histoire), Montréal, Université McGill, 1990, 125 p.

concentration résidentielle chez les premiers immigrants dans le Vieux-Montréal où seront fondées les deux églises grecques orthodoxes. À partir des années trente, la plus forte concentration de syro-libanais de rite grec orthodoxe se déplace autour de l'angle des rues Saint-Denis et Jean-Talon où, dans les années quarante, les deux églises déménagent.

Une autre recherche récente — une maîtrise en sociologie cette fois — nous apporte des renseignements intéressants pour notre recherche. Le sociologue québécois Brian Aboud, dans son étude sur le réseau associatif arabe⁷⁰, a découvert une grande ambivalence dans la définition que ses informateurs libanais se faisaient de leur identité. Leur identité était, plus souvent qu'autrement, stratifiée par leurs affiliations confessionnelle, villageoise, régionale, politique, idéologique, nationale et supranationale.

En dépit d'une fâcheuse méconnaissance de la complexité des sociétés arabes⁷¹, une étude récente s'intéressant à l'écologie urbaine démontre que la concentration résidentielle des arabes immigrés en 1989 n'est pas très forte. L'étude établit aussi que les immigrés, nés dans un pays arabe et qui assistent à des cérémonies religieuses fréquentées par des Arabes, augmentent leurs chances d'habiter dans un quartier ayant une certaine concentration ethnique arabe.

Encore plus récemment, un autre sociologue québécois, Paul Eid, s'est intéressé à l'identité ethno-religieuse des cégépiens montréalais d'origine arabe⁷². Cette recherche doctorale a permis de faire ressortir que la religion demeure un marqueur identitaire très présent et fortement imbriqué à l'identité ethnique des cégépiens d'origine arabe

⁷⁰ *Op. cit.*, Brian ABOUD. *Community Associations and their Relations with the State...*

⁷¹ L'auteure affirme par exemple qu'Israël est un pays arabe ! Elle considère dans sa recherche uniquement deux religions, la catholique romaine ou l'islamique. Les catholiques romains (rite latin) du monde arabe sont extrêmement rares (les catholiques du monde arabe se retrouvent majoritairement dans les Églises uniates et dans l'Église maronite qui ne sont pas de rite latin). Qui plus est, l'auteure oublie ainsi tous les chrétiens des différentes confessions orthodoxes (la majorité des chrétiens arabes !). Elle ne tient pas compte des différentes branches de l'islam (sunnite, chiïte, druze, alaouite, etc.). Cf : *Op. cit.*, Chantal GOYETTE. *L'établissement résidentiel des nouveaux immigrants arabes : un processus de regroupement ethnique...*

⁷² *Op. cit.*, Paul EID. *Ethnic and Religious Identity Retention Among Second-Generation Arab Youth in Montreal...* Eid a divisé son groupe selon les grands regroupements religieux : chrétien ou musulman. Ainsi, il ne tient pas compte des sous-groupes confessionnels (chiïte, druze, grec orthodoxe, maronite, sunnite...).

interrogés par Eid. Par ailleurs, il semblerait qu'un grand nombre de ces collégiens perçoivent moins la religion comme un ensemble de prescriptions à suivre que comme une partie du bagage identitaire.

Les institutions libanaises à Montréal

Puisque notre mémoire porte sur l'identité confessionnelle des immigrants libanais de Montréal, il nous a semblé important de dire quelques mots sur les institutions libanaises de Montréal — en portant une attention toute particulière aux institutions religieuses. Malheureusement, nous ne possédons que peu d'information sur ces institutions. L'essentiel de cette information provient des entretiens que nous avons eus avec plusieurs responsables religieux. Ces données sont complétées par la monographie sur les Arabes du Canada rédigée par le sociologue canadien Baha Abu-Laban dans les années quatre-vingts⁷³. Dans son ouvrage, Abu-Laban passe en revue quelques institutions arabes canadiennes. Il ressort de cette revue un foisonnement d'institutions, connaissant généralement une assez courte longévité. Les premières institutions développées à Montréal sont les institutions religieuses syro-libanaises — toutes chrétiennes à l'époque, en raison de la quasi-absence d'immigration syro-libanaise musulmane au Québec. Ainsi, au début du XX^e siècle, Montréal comptait déjà deux paroisses grecques orthodoxes et une paroisse grecque catholique. Le cas des grecs orthodoxes est un peu particulier dans la mesure où la taille de la communauté ne justifiait pas la fondation de deux paroisses. Le dédoublement de paroisses survenu est plutôt lié à la présence d'un clivage au sein de cette communauté. Il provient du fait qu'une partie de cette communauté tenait à rester sous tutelle orthodoxe russe alors qu'une autre partie de la communauté pensait plutôt qu'il était temps de bâtir un pont avec le siège antiochénien de l'Église. Il est important de noter que ce clivage n'aurait pas pu avoir lieu si les premiers immigrants syro-libanais n'avaient pas été appuyés par l'Église russe orthodoxe à leur arrivée à Montréal.

⁷³ *Op. cit.*, Baha ABU-LABAN. *La Présence arabe au Canada...* p. 135-168.

En effet, à la fin du XIX^e siècle, l'Église orthodoxe russe a pris sous son aile les premiers fidèles grecs orthodoxes de langue arabe. Les premiers prêtres orthodoxes de langue arabe officierent donc, à Montréal, dans des églises russes orthodoxes. Par voie de conséquence, ces prêtres relevaient alors de l'Évêque russe d'Alaska et de toute l'Amérique du Nord. Aussi, lorsque les Syro-Libanais de rite grec orthodoxe eurent amassé suffisamment d'argent pour construire leur propre église, on s'est demandé de quel patriarcat devait relever cette église. Une partie de la communauté préférait maintenir son allégeance à l'orthodoxie russe alors qu'une autre partie de la communauté estimait que la paroisse devait être rattachée au patriarcat de sa terre d'origine (patriarcat d'Antioche). Cette dispute encouragea donc la création de deux églises grecques orthodoxes à Montréal — les deux portant d'ailleurs le nom de St. Nicholas ! Cette querelle d'allégeance dura jusqu'en 1934, date à laquelle les deux églises grecques orthodoxes se rallièrent au patriarcat d'Antioche. En 1940, lorsqu'elle déménagea, la seconde église St. Nicholas prit alors le nom de St. George⁷⁴ pour sceller la fin des hostilités. En 1949, ce fut au tour de la paroisse St. Nicholas de déménager à l'angle des rues de Castelnau et St-Dominique. Depuis lors, elle occupe cet emplacement. En outre, depuis 1991, Montréal compte une troisième paroisse grecque orthodoxe avec la fondation de l'église de la Vierge Marie, sise au 120, boulevard Gouin Est. Contrairement aux deux autres paroisses où les messes se déroulent essentiellement en anglais, l'église de la Vierge Marie tient ses messes en arabe — elle témoigne ainsi du renouvellement de la population grecque orthodoxe de Montréal grâce aux récents flux migratoires libanais. Toutes les paroisses grecques orthodoxes (antiochéennes) de Montréal relèvent de l'archidiocèse du Canada et des États-Unis (qui a son siège dans l'État américain du New-Jersey).

L'Église grecque catholique de Montréal a connu, pour sa part, une histoire moins tourmentée. En communion de foi avec l'Église catholique romaine elle a profité, dès la

⁷⁴ L'église St. George est sise au 555-575, rue Jean-Talon Est. C'est une très belle église d'inspiration byzantine et catholique romaine. La décoration intérieure est l'œuvre d'Emmanuel Briffa. Décorateur prolifique, Briffa a notamment travaillé à la décoration du Théâtre Rialto de Montréal en plus d'être l'auteur des murales qui ornent les salles de la bibliothèque du Parlement fédéral d'Ottawa. Lorsqu'elle se nommait encore St. Nicholas Syrian Orthodox Church of Montreal, l'église était aménagée dans une ancienne usine abandonnée située au 270, rue Vitré Est.

fin du XIX^e siècle, d'arrangements avec celle-ci pour permettre à ses fidèles d'avoir accès à un soutien pastoral. À titre d'exemple, les premiers prêtres grecs catholiques pouvaient officier la messe dans leur rite à l'église Notre-Dame-de-Bon-Secours⁷⁵. La chapelle Notre-Dame-de-Lourdes et l'église Saint-Jacques (actuellement incorporée à l'Université du Québec à Montréal [pavillon Judith-Jasmin]) furent, un peu plus tard, utilisées par les prêtres melkites. Toutefois, en 1923, l'Église grecque catholique obtint sa propre église à Montréal en achetant une ancienne église anglicane, la Memorial Trinity Church (située au 329, rue Viger Est). Depuis 1980, l'Église grecque catholique montréalaise ne dépend plus de l'archevêché de Montréal. Aujourd'hui, Montréal est le siège de l'éparchie grecque catholique du Canada⁷⁶. La cathédrale grecque catholique Saint-Sauveur ayant été vendue depuis près de deux ans, la communauté melkite cherche actuellement à acheter une nouvelle église. Il est bon de souligner qu'avant l'établissement de paroisses catholiques des autres rites orientaux, le clergé de l'Église grecque catholique a souvent servi d'officiant pour l'ensemble des catholiques orientaux (maronites, syriens catholiques, chaldéens...).

À ces églises grecques orthodoxes et grecques catholiques se sont greffées, au fil du temps, certaines organisations confessionnelles sociales ou caritatives. Quelques-unes de ces associations existent aujourd'hui encore. L'Église grecque catholique de Montréal a été particulièrement féconde en institutions de toutes sortes — sa plus belle réussite étant probablement la création en 1974 d'un centre communautaire très dynamique, le Centre communautaire et culturel Bois-de-Boulogne⁷⁷.

Même si de nombreux maronites font partie de la première immigration libanaise à Montréal, les fidèles de cette Église semblent avoir bien composé avec l'Église catholique romaine du Québec dans la mesure où il n'y a aucune trace de fondation d'église ou de paroisse maronite avant 1969 (date de la constitution de la paroisse Saint-Maron de

⁷⁵ La chapelle Notre-Dame-de-Bon-Secours est sise au 400, rue Saint-Paul Est dans l'actuel Vieux-Montréal. Fondée par Marguerite Bourgeoys, elle est une des plus vieilles églises de Montréal : le bâtiment actuel date de 1771. Il a été reconstruit sur le site de la première chapelle de pierres (érigée en 1675) qui a brûlé en 1754.

⁷⁶ L'éparchie est l'équivalent du diocèse dans les Églises orientales. La résidence de l'archevêque grec catholique du Canada est sise dans une demeure bourgeoise du 34, avenue Maplewood à Outremont.

⁷⁷ Le centre est situé au 10 025, boulevard de l'Acadie (au coin de la rue du Liban).

Montréal). Ceci explique d'ailleurs pourquoi de nombreux maronites sont passés au rite latin au fil des années. D'ailleurs, d'après Abu-Laban, ils n'ont pas été les seuls à changer de rite. En effet, le sociologue souligne que de nombreux immigrants syro-libanais de la première heure sont passés d'une Église à l'autre (des grecs catholiques devenant grecs orthodoxes, des grecs orthodoxes devenant grecs catholiques, des maronites devenant grecs catholiques, etc.) quand ils n'ont pas été tout simplement absorbés par les paroisses protestantes et catholiques canadiennes. En 2001, la paroisse Saint-Marion a été fusionnée avec la seconde paroisse maronite, la paroisse Sainte-Odile (qui, de 1997 à 2001, partageait l'église Sainte-Odile de la rue de Salaberry avec une communauté catholique romaine), pour devenir l'éparchie Saint-Marion de Montréal. Ainsi, une cathédrale maronite a été aménagée — la cathédrale Saint-Marion de Montréal — dans une ancienne église catholique romaine, l'église Sainte-Madeleine-Sophie-Barat (sise au 10 755, rue Saint-Charles dans l'arrondissement Ahuntsic-Cartierville). La fusion des paroisses maronites n'a pas été sans soulever quelques mécontentements en raison de la suppression du service pastoral de l'ancienne paroisse Saint-Marion (longtemps localisée dans l'église catholique romaine Saint-Arsène, située au 1015, rue Bélanger dans le quartier de la Petite-Patrie). En outre, depuis 1985, les maronites de Montréal ont également accès à un monastère qui relève de l'Ordre libanais maronite (officiellement, l'Ordre antonien libanais des maronites). Le monastère Saint-Antoine-le-Grand loge dans une ancienne synagogue sise au 1330, avenue Ducharme à Outremont et est aussi sous la juridiction de l'éparchie de Montréal et constitue, par conséquent, une paroisse de plus.

En plus de ces grandes confessions chrétiennes libanaises, d'autres communautés confessionnelles possèdent des lieux de culte à Montréal⁷⁸. Ainsi, depuis 1983 les arméniens catholiques possèdent leur propre église, Notre-Dame-de-Nareg de Montréal, située sur le boulevard de la Côte-Vertu dans l'arrondissement de Saint-Laurent. De 1966 à 1983, les arméniens catholiques de Montréal pouvaient assister aux messes de leur rite dans différentes églises louées à cette fin. Leurs frères orthodoxes possèdent, eux aussi,

⁷⁸ Toutes ces confessions ne regroupent pas que des fidèles d'origine libanaise. Les fidèles d'origine libanaise y sont, parfois même, minoritaires.

des institutions à Montréal. La plus connue est sûrement l'église apostolique arménienne Sourp Hagop située, depuis 1973, au 3401, rue Olivar Asselin. L'église Sourp Hagop était auparavant située au coin des rues St-Zotique et Jeanne-Mance. En déménageant, l'église s'est adjoint différents services (y compris une école). L'église Sourp Hagop est rattachée au Catholicossat de Sis (Antélias, Liban). Les arméniens orthodoxes de Montréal ont aussi accès à la cathédrale Saint-Grégoire-l'Illuminateur d'Outremont. Celle-ci ne relève pas du Catholicossat de Sis mais plutôt de celui d'Etchmiadzine (Arménie). Néanmoins, certains Libanais d'origine arménienne fréquentent cette institution.

Quant à eux, les coptes orthodoxes possèdent deux paroisses dans la région montréalaise (St. Mark et Saint-Joseph-et-Saint-Paul). La paroisse Saint-Joseph-et-Saint-Paul est la plus importante. Elle date de 1989 — elle a été une paroisse volante pendant près de dix ans avant d'emménager dans son bâtiment actuel, construit en 2000 et situé au 17 400 du boulevard Pierrefonds. Les coptes catholiques ont, eux aussi, un lieu de culte dans la région montréalaise. Il s'agit de l'église Notre-Dame-d'Égypte qui est située au 3569, boulevard Lévesque Ouest dans l'arrondissement de Chomedey à Laval.

Tout récemment, la communauté chaldéenne catholique de Montréal a fait l'acquisition d'un lieu de culte : l'église chaldéenne catholique des Saints-Martyrs-d'Orient sise au 44, rue Guizot Ouest. Avant 1996, c'est un maronite nommé par l'archevêché de Montréal qui répondait aux besoins pastoraux des chaldéens catholiques montréalais. Une autre Église de tradition syriaque, l'Église syriaque orthodoxe possède, elle aussi, une institution à Montréal : c'est une cathédrale située au 4375, boulevard Henri-Bourassa dans l'arrondissement de Saint-Laurent. En outre, depuis près d'un quart de siècle, un prêtre s'occupe des besoins pastoraux de cette petite communauté.

Enfin, pour compléter le paysage montréalais des confessions chrétiennes présentes au Liban, il faut aussi souligner le fait que la métropole compte trois églises réformées arabophones et deux églises protestantes arménophones : la Arabic Baptist Church of Montreal (située au 3060 du chemin de la Côte-Vertu) ; la Arabic Evangelical Church of Montreal, récemment installée dans la Côte-des-Neiges (au 3435, chemin de la Côte-Ste-Catherine) ; la Arabic Gospel Church (située au 1720, du boulevard Décarie dans l'arrondissement de Saint-Laurent) ; la Armenian Evangelical Church of Montreal et la First Armenian Evangelical Church.

Nous possédons beaucoup moins d'information sur les institutions musulmanes. À l'heure actuelle, aucun bâtiment montréalais n'a été construit pour servir de mosquée. Néanmoins, d'après une recherche récente menée par Julie Gagnon⁷⁹, Montréal compterait 42 lieux de culte sunnites et quatre chiïtes — plusieurs non officiels. Ces lieux de cultes sont aménagés dans des édifices industriels, commerciaux ou résidentiels. La plus ancienne des mosquées montréalaises (et québécoises) (1965) est logée dans le Islamic Centre of Quebec située dans l'arrondissement de Saint-Laurent mais n'est que très peu fréquentée par des musulmans libanais. En fait, étant donné le foisonnement de lieux de culte musulmans, leur instabilité et le manque de structure permanente, il est extrêmement difficile de dire quels sont les lieux de culte les plus fréquentés par les musulmans libanais de Montréal. Une seule mosquée montréalaise s'affiche comme étant libanaise. Il s'agit du Centre islamique libanais qui est situé au 40, rue de Port Royal Est (dans l'arrondissement Ahuntsic-Cartierville). Le centre — qui comprend une mosquée et un hall de réception — est logé dans une ancienne usine et attire surtout des musulmans chiïtes (duodécimains) libanais même s'il est ouvert aux autres branches de l'islam. Il est reconnu par les gouvernements du Québec et du Liban et peut ainsi célébrer des mariages musulmans. Nos recherches ne nous ont pas permis de localiser un lieu de culte pour les druzes de Montréal. Nous savons toutefois que les druzes ont mis sur pied une association druze pancanadienne dont le cœur est à Toronto. Il existe quelques écoles primaires musulmanes à Montréal (dont une chiïte).

Si on s'intéresse aux associations non confessionnelles, on découvre que la première association laïque syro-libanaise de Montréal — *The Syrian National Society of Canada* — est apparue en 1919. Cette organisation est née dans le but de faire pression auprès du gouvernement canadien pour qu'il assouplisse ses politiques d'immigration restrictives à l'égard des Syro-Libanais. L'association lutta aussi avec succès contre une taxe scolaire spéciale que devaient alors payer les Syro-Libanais orthodoxes puisqu'ils n'étaient ni protestants ni catholiques !

⁷⁹ D'après une communication donnée par Julie Gagnon (INRS-Urbanisation) lors du 4^e Colloque pour étudiants et jeunes diplômés du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (Ceetum) tenu le 21 février 2002.

Plusieurs autres associations non confessionnelles ont été mises sur pied par la suite. En 1933, quelques organisations laïques syro-libanaises se sont regroupées pour fonder la *Syrian Canadian Association* qui changea de nom un peu plus tard pour devenir la *Lebanese Syrian Canadian Association*⁸⁰. Cette association existe toujours et possède un immeuble au 40, rue Jean-Talon Est. Son membership est surtout constitué par les descendants de la première immigration libanaise au Québec. À ce propos, notons que les dernières vagues d'immigration libanaise ne sont pas très intégrées à l'ancien appareil associatif libanais de Montréal. Néanmoins, les vingt dernières années ont vu l'écllosion d'un nombre impressionnant d'associations libanaises de toutes sortes — regroupements à saveur politique, caritatives, associations d'étudiants, d'hommes d'affaires, de scientifiques, etc.

CONCLUSION

Il importe de garder présent à l'esprit qu'au Liban, la société est divisée en plusieurs communautés confessionnelles qui sont considérées par l'État comme des groupes auxquels chaque citoyen se doit d'être relié. Cette organisation du pouvoir politique en fonction de l'affiliation confessionnelle est un phénomène qui prend sa source au milieu du XIX^e siècle et qui ne cesse de se complexifier en dépit des risques qu'il fait peser sur la stabilité de l'État. Cette organisation politique a aussi son pendant juridique qui fait en sorte que chaque communauté confessionnelle possède ses propres lois en matière de statut personnel et de lois civiles. Ce système, couplé à une histoire spécifique pour chacune des communautés confessionnelles, est venu renforcer la part du religieux dans la définition de l'identité libanaise.

À Montréal, la *communauté* libanaise est issue d'un phénomène séculaire — les migrations libanaises à destination de l'étranger — et, par conséquent, ses assises historiques sont anciennes (fin du XIX^e siècle) même si elle demeure très active et en développement puisque la majeure partie de ses membres est d'installation plutôt récente — du fait d'une recrudescence de l'immigration libanaise au cours des dernières décennies.

⁸⁰ L'association jongle actuellement avec l'idée de changer, encore une fois, de nom pour laisser tomber le terme syrien.

Sur le plan scientifique, nous nous souviendrons que, depuis peu, les Libanais de Montréal ont suscité des recherches qui nous permettent d'entrevoir que c'est une *communauté* diversifiée et plutôt éclatée. D'abord constituée de paysans chrétiens puis d'immigrants plutôt instruits, la *communauté* libanaise est devenue une communauté aisée, avant de connaître, depuis peu, un accroissement de situations précaires en son sein. Cette plus grande précarité est peut-être liée à un autre phénomène récent : une diversification du profil de ses membres — on y rencontre aujourd'hui des Libanais de toutes confessions, originaires de toutes les régions libanaises et issus de toutes les classes sociales.

Si cette revue de la littérature nous a permis de dresser un portrait statistique et socio-économique assez juste de la *communauté* libanaise de Montréal, de connaître les différents flux migratoires libanais et d'avoir un aperçu sur les motifs qui ont contribué à les alimenter, en revanche, nous ne possédons que des données incomplètes et peu fiables sur la structuration de l'identité des Libanais de Montréal. À propos de la structuration de l'identité et de l'importance que joue l'affiliation confessionnelle, nous ne possédons aucune donnée fiable. Toutefois, nous avons quelques indices importants. Ainsi, nous savons que les Libanais de Montréal sont majoritairement chrétiens et que, parmi les chrétiens, la majorité est catholique. En outre, nous savons que Montréal compte plusieurs institutions religieuses desservant les différentes confessions présentes au Liban — certaines de ces institutions sont séculaires, d'autres, plus nombreuses, sont toutes récentes et sont encore en période de structuration. Nous savons aussi que les premiers Syro-Libanais de Montréal avaient une propension à l'endogamie ethno-confessionnelle et qu'ils connaissaient une forme de regroupement spatial dans certains quartiers de Montréal (du moins si on se fie à la recherche de Moser faite sur les Syro-Libanais grecs orthodoxes de Montréal). Toutefois, les observations de Moser s'appliquent à la période comprise entre 1905 et 1950 et il y a tout lieu de croire que cette cohésion ethno-confessionnelle n'est pas aussi marquée aujourd'hui. Les recherches de Eid sont un autre indice, plus récent, de l'importance que peut prendre l'affiliation religieuse. Cependant, la recherche de Eid s'intéresse à l'ensemble du groupe arabe et ne tient pas compte des sous-groupes confessionnels. Il est donc difficile d'en tirer des conclusions précises sur l'identité confessionnelle des Libanais de Montréal. Enfin, la recherche de Aboud semble nous indiquer qu'il

existe beaucoup d'ambivalence dans la structuration de l'identité des Arabes de Montréal. Encore ici, ces observations nous renseignent sur le groupe arabe dans son ensemble — alors il est difficile de les extrapoler aux seuls Libanais — et l'ambivalence évoquée se rapporte plus aux identités ethniques et nationales qu'à l'affiliation confessionnelle à proprement parler.

CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE, PROFIL DES INFORMATEURS ET BRÈVE ANALYSE DES ITINÉRAIRES

Avant d'entreprendre l'analyse des entrevues, nous avons jugé bon de présenter la méthodologie utilisée dans cette enquête d'histoire orale. Pour ce faire, nous décrivons, d'abord, le cheminement qui nous a amené à choisir cette approche. Il nous paraissait également nécessaire d'expliquer un peu « la cuisine » autour de cette méthodologie. C'est pourquoi, après avoir dit quelques mots sur l'utilisation des sources orales en histoire, nous explicitons trois aspects centraux de notre démarche : le recrutement des informateurs, la construction du canevas d'entretien et le déroulement des entretiens.

Nous dressons ensuite un portrait des itinéraires parcourus par nos interviewés. Le choix de cette présentation découle de la grande diversité rencontrée dans les parcours de ces personnes. Il nous a semblé difficile de réduire ces itinéraires touffus et singuliers à quelques remarques généralisantes. Ce constat nous a amené à réfléchir sur la meilleure manière de rendre compte des vies qui nous ont été livrées lors de notre enquête. Comment faire passer par l'écrit, les regards, les intonations de la voix, les moments d'émotions, les agacements, les emportements, les rires gênés ou détendus ? Comment traduire les allers et les retours de toute une vie, les piétinements, les rêves et les déceptions ? Le moyen choisi, bien imparfait, consiste à présenter un bref portrait de chacune des personnes interrogées. Ce portrait est aussi motivé par un souci de clarté lors de la lecture : puisque les prénoms des personnes interviewées (prénoms d'emprunt évidemment) reviendront souvent, nous nous sommes rendu compte que la lecture est plus dégagée lorsqu'on a une idée du profil de chacun.

Dans ce chapitre, nous établissons enfin un portrait de groupe en lien avec un ensemble de caractéristiques qui permettent de rendre compte d'aspects fondamentaux du profil et des itinéraires des personnes rencontrées, parmi lesquelles : le lieu de naissance; l'expérience de la guerre; l'origine ethnique et sociale; la scolarisation, l'expérience professionnelle et l'appartenance sociale; les langues parlées et les parcours migratoires.

MÉTHODOLOGIE

« Examiner » l'identité d'une personne n'est pas une chose aisée. Trouver comment et à quoi une personne s'identifie n'est pas simple. D'autant plus que nous avons la conviction qu'en nous intéressant à l'identité des Libanais de Montréal, nous allions découvrir une identité complexe. Cette conviction n'était pas qu'intuitive, elle s'appuyait aussi sur la lecture de plusieurs recherches récentes sur l'ethnicité — recherches menées par des ethnologues québécois et qui sont venues requestionner notre façon d'aborder les problématiques identitaires dans la mesure où elles tendent à démontrer que les identités ne sont pas figées mais se remodelent constamment, se renégocient continuellement en fonction de plusieurs paramètres⁸¹.

Une démarche d'histoire orale s'inspirant de l'approche ethnologique

Puisque nous prévoyions découvrir une identité complexe, nous avons besoin d'une approche très fine pour pouvoir circonscrire notre objet de recherche. La méthode d'investigation choisie se devait de permettre à la personne interviewée d'exprimer le plus clairement et le plus librement possible sa pensée. En conséquence l'approche qualitative nous a semblé, très rapidement, être la méthodologie la plus appropriée. En effet, il nous fallait une approche nuancée afin de bien comprendre les mécanismes d'identification. C'est pourquoi nous avons choisi de faire une enquête de terrain de type qualitatif à partir d'entretiens semi-directifs. Les mécanismes d'identification étant des phénomènes assez intimes, notre démarche devait nous permettre d'entrer dans le monde des informateurs d'une façon relativement intime. Seuls des entretiens nous semblaient permettre de sonder avec autant d'acuité les « représentations mentales » des

⁸¹ Ici nous pensons en particulier aux travaux de Deirdre Meintel et de Ignaki Olazabal : Deirdre MEINTEL. « L'identité ethnique chez de jeunes montréalais d'origine immigrée », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2, 1992, p. 73-89.; Deirdre MEINTEL. « Transnationalité et transethnicité chez les jeunes issus de milieux immigrés à Montréal », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3, 1993, p. 63-79.; Deirdre MEINTEL et Josiane LE GALL. *Les jeunes d'origine immigrée, Rapports familiaux et transitions de vie. Le cas des jeunes chiliens, grecs, portugais, salvadoriens et vietnamiens*, Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, coll. Études et recherches, n° 10, 1995, 133 p. ; Jean-Ignace OLAZABAL. *La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations. Le cas des Juifs ashkénazes à Montréal*, thèse en anthropologie, Université de Montréal, 1999, 317 p.

immigrants libanais de Montréal. Évidemment, en nous intéressant à un objet aussi évanescant, nous nous sommes un peu éloignés de l'utilisation habituelle que les historiens font des sources orales (utilisation plutôt axée sur une recherche factuelle). Aussi, avant d'expliquer à proprement parler notre approche, il nous paraît important de justifier pourquoi nous avons sciemment négligé d'exploiter d'autres sources qualitatives plus généralement utilisées en histoire.

Nous n'avons pas cru nécessaire d'éplucher les archives et la correspondance des religieux des temples liés aux confessions des immigrants libanais de Montréal, pour plusieurs raisons. D'abord, soulignons que ces sources sont extrêmement éparpillées — lorsqu'elles existent, ce qui n'est pas le cas pour la plupart des lieux de cultes musulmans (en raison de leur nouveauté). Elles sont souvent mal tenues et surtout elles ne portent guère sur la question de l'identification confessionnelle. De même, nous n'avons pas retenu les journaux de langue arabe, édités à partir de Montréal, comme une source valable : leur extrême diversité, leur prétention panarabiste, leur affiliation idéologique bien connue et leur *focalisation* excessive sur les questions de politique moyen-orientale les discréditaient comme sources valables pour notre sujet d'étude. C'est d'ailleurs dans ce même esprit que nous n'avons pas choisi les membres des clergés chrétiens et musulmans comme informateurs potentiels lorsqu'il a fallu sonder l'identité confessionnelle. Nous étions trop conscients du danger, en ce faisant, de construire un objet complètement coupé de la réalité de la majeure partie des immigrants libanais de Montréal. Notons aussi que les sources écrites ont également été écartées en raison de notre connaissance fort limitée de la langue arabe littéraire.

En écartant ces sources classiques, il nous a fallu adapter quelque peu notre approche méthodologique. Ainsi, il nous a semblé judicieux de nous inspirer des réflexions de nombreux anthropologues sur la source orale. À ce propos, il est intéressant de souligner que nous avons, en quelque sorte, refait le mouvement que la discipline historique a accompli bien avant nous lorsqu'elle s'est réapproprié les sources orales. En effet, si les sources orales font aujourd'hui partie des sources acceptables de la discipline historique, c'est parce que l'histoire s'est permis de faire cet emprunt à d'autres disciplines (où la source orale avait déjà réussi à se tailler une place). À cet égard, de nombreux auteurs pensent que l'utilisation par les sociologues de l'école de

Chicago des témoignages oraux, dès les années vingt, est déterminante dans l'élaboration du cadre conceptuel et méthodologique de ce que deviendra l'histoire orale⁸². Par ailleurs, si, d'une certaine manière, l'histoire orale est fille de la sociologie, elle doit aussi beaucoup à l'anthropologie. Au demeurant, les historiens (et théoriciens de l'histoire orale) Paul Thompson, Gaston Pineau et Jean-Louis Le Grand rappellent que l'utilisation des sources orales par de nombreux anthropologues, dans l'entre-deux-guerres, a été une source d'inspiration très féconde pour ce qui allait devenir l'histoire orale⁸³.

Cela dit, ni en sociologie, ni en anthropologie, ni en histoire, l'utilisation des sources orales ne s'est imposé facilement. Plusieurs facteurs (dont l'engouement pour l'utilisation de la statistique en sciences sociales et l'approche quantitative qu'elle induit) ont retardé l'introduction, de façon significative, de l'utilisation des sources orales. Les sources orales ont dû attendre le début des années 1960-1970 pour connaître un succès significatif auprès des chercheurs. Plusieurs auteurs s'entendent pour affirmer que le mouvement de contestations des années 1960-1970 n'est pas étranger à la réhabilitation de l'individu et de son témoignage en sciences sociales et en histoire⁸⁴.

⁸² Paul THOMPSON. *The Voice of the Past*, Oxford, Oxford University Press, 2^e édition, 1988, p. 56. ; Daniel BERTAUX. « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de Sociologie. Histoires de vie et vie sociale*, vol. LXIX (juillet-décembre 1980), p. 197. ; Dominique ARON-SCHNAPPER et Danièle HANET, « Archives Orales : une autre histoire ? », *Annales E.S.C.*, 35^e année, n° 1 (janvier-février 1980), p. 124.

⁸³ *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past*... p. 58 ; Gaston PINEAU et Jean-Louis LE GRAND. *Les histoires de vie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 2760, 1993, p. 48-49. ; *Op. cit.*, Dominique ARON-SCHNAPPER et Danièle HANET. « Archives Orales : une autre histoire ? »... p. 124.

⁸⁴ *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past*... p.110-117, 135-136, 284. ; Jean-Pierre RIOUX. « L'historien et les récits de vie », *Revue des Sciences humaines*, Tome LXII, n° 191 (juillet-septembre 1983), p. 26. ; Denyse BAILLARGEON. « Histoire orale et histoire des femmes : itinéraires et points de rencontre », *Recherches féministes*, vol. 6 n° 1, 1993, p. 53. ; Robert FRANK. « Questions aux sources du temps présent », dans A. CHAUVEAU et Ph. TÉTART (dir). *Questions à l'histoire des temps présents*, Paris, Éditions Complexe, 1992, p. 111-119. ;

En histoire à proprement parler, même si quelques historiens utilisent des sources orales dès les années 1940⁸⁵, c'est plus tard, avec le développement de l'histoire sociale — en particulier l'histoire ouvrière et des femmes — et de l'histoire des mentalités qu'une impulsion décisive est donnée à l'utilisation des sources orales. En effet, ces nouvelles approches historiques ne peuvent faire l'économie de la cueillette des témoignages oraux si elles veulent, d'une part, comprendre les façons de penser de jadis et, d'autre part, saisir les conditions de vie des gens marginalisés (car les sources écrites sont peu nombreuses et peu révélatrices sur ces objets). Puisque les immigrants font souvent partie de ces gens marginalisés, l'histoire de l'immigration a, elle aussi, eu recours aux sources orales. Cela dit, l'élan donné par l'histoire sociale et des mentalités à l'histoire orale a eu également pour effet d'amener quelques dérives. À titre d'exemple, le militantisme, parfois naïf, de certains praticiens de l'histoire orale a quelquefois fait croire en une toute puissance de la parole des « sans noms ». Mais l'histoire orale a montré une extraordinaire capacité à s'ajuster et à se renouveler au fil des réflexions et des découvertes méthodologiques et conceptuelles. Qui plus est, ces dérives ont, en quelque sorte, permis d'élargir les objectifs de l'histoire orale. D'abord intéressée principalement à la recherche de faits et d'événements occultés par l'histoire traditionnelle, l'histoire orale a découvert, au fil de la pratique, des potentialités énormes, notamment l'accès à un réseau de significations étendu — c'est d'ailleurs dans cette deuxième façon d'aborder l'histoire orale que nous nous situons.

Si aujourd'hui l'histoire orale fait partie du paysage historique, c'est parce que ses défenseurs ont su débouter les critiques de ses détracteurs. La première question soulevée par ses opposants, est celle de la mémoire humaine : est-elle suffisamment fiable et fidèle pour être exploitée à des fins historiques ? Ici, aussi bien les recherches sur les facultés mémorielles que les observations des praticiens de

⁸⁵ *Op. cit.*, Dominique ARON-SCHNAPPER et Danièle HANET. « Archives Orales : une autre histoire ? »... p. 183.

l'histoire orale s'accordent pour affirmer que la mémoire est plutôt fiable et ce, même chez les vieux (à condition qu'ils soient en bonne santé)⁸⁶.

La fiabilité étant avérée, la question de la fidélité se pose. Ici encore, les recherches sur la fidélité ont ouvert un champ d'application inouï à l'histoire orale ayant démontré que la mémoire, contrairement à ce que nous avons souvent tendance à croire, n'est pas un tiroir où les souvenirs sont stockés puis ressortis tel quel lorsque c'est nécessaire mais plutôt un outil en constante restructuration. Par conséquent, si la fidélité des faits — au sens strict — est parfois douteuse, c'est souvent en raison d'une restructuration des événements du passé qui peut s'avérer fort éclairante⁸⁷. C'est pourquoi, si les faits peuvent parfois être déformés, tronqués, voire oubliés, ces déformations ou blancs sont souvent révélateurs à de nombreux égards. Cette découverte quasi-révolutionnaire de l'accès non seulement aux faits mais aussi aux significations — conscientes ou inconscientes — par l'analyse des témoignages oraux a amené l'histoire orale à affiner sa grille d'analyse en ayant recours aux instruments conceptuels de nombreuses disciplines : linguistique, psychanalyse, anthropologie, sociologie... Notre démarche s'inscrit tout à fait dans cette optique.

Comme le fait remarquer l'historien britannique Paul Thompson, il n'y a pas de raison pour que les sources orales ne subissent pas le même examen critique que les autres sources utilisées en histoire. D'ailleurs, il ajoute qu'il est plus facile de faire la critique des sources orales, notamment parce qu'il est possible d'interroger et de contre-interroger la source sur les aspects moins crédibles ou apparemment mythiques du récit⁸⁸.

⁸⁶ Un très grand nombre d'articles étudient, au passage ou plus systématiquement, la question de la mémoire, soulignons : Trevor LUMMIS. « Structure and validity in oral evidence » tiré de Robert PERKS et Alistair THOMPSON (dir). *The Oral History Reader*, London et New York, Routledge, 1998, p. 276-279. ; *Op. cit.*, Denyse BAILLARGEON. « Histoire orale et histoire des femmes : itinéraires et points de rencontre »... p. 53. ; *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past...* p. 114-119. ; *Op. cit.*, Robert FRANK. « Questions aux sources du temps présent »... p. 111-119. ;

⁸⁷ Isabelle BERTAUX-WIAME. « Mémoire et récits de vie », *Pénélope*, mémoires de femmes, n° 12 (printemps 1985), p. 47-49. ; Anne-Marie DEVREUX. « La mémoire n'a pas de sexe », *Pénélope, mémoires de femmes*, n° 12 (printemps 1985), p. 55-56.

⁸⁸ *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past...* p. 102-106.

Certains historiens plus positivistes ont pu faire valoir que les sources orales sont éminemment subjectives donc peu fréquentables. Encore ici, les théoriciens de l'histoire orale ont su démontrer que les sources orales ne sont pas plus subjectives que les autres sources. Ainsi, les sources écrites le sont tout autant car elles proviennent, à l'origine, soit d'un témoignage oral, soit, elles sont carrément l'expression du point de vue d'un individu soumis aux pressions sociales de son époque (correspondances privées, d'affaires, diplomatiques, autobiographies, etc.). De surcroît, si aujourd'hui à peu près tout le monde reconnaît la partialité de la presse, il est étonnant que l'on ne fasse pas preuve d'autant de sens critique lorsqu'il s'agit des écrits de jadis.

Un autre travers qui peut aussi se dégager des entretiens et qui a été abondamment traité par les théoriciens de l'histoire orale, est relatif au rapport interviewer / interviewé. En effet, plusieurs praticiens font remarquer que, en dernière analyse, c'est l'historien qui organise, structure et signe son nom sur l'ouvrage qui découlera des entrevues. Aussi, peut-on parler de rapport de force interviewer / interviewé⁸⁹. Karen Olson et Linda Shopes ont récemment contesté cette vision des choses. Ces historiennes américaines avancent que l'interview prend souvent un caractère triangulaire où les interviewés utilisent, en quelque sorte, l'interviewer pour laisser leur trace, affirmer leur vision — d'autant plus que les interviewés sont souvent des personnes à peu près privées d'accès aux sphères du pouvoir⁹⁰.

En outre, l'histoire orale a la possibilité de réconcilier des sphères trop longtemps vues comme séparées : société, économie, système de valeurs et famille. L'histoire orale peut ainsi aider à comprendre comment les vies individuelles — de par les

⁸⁹ Karen OLSON et Linda SHOPES. « Crossing Bondaries, Building Bridges : Doing Oral History among Working-Class Women and Men » tiré de Sherma BERGER GLUCK et Daphné PATAI (dir.). *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York, Routledge, 1991, p. 190-193. ; Marcel GILLET. « Patrimoine industriel et patrimoine ethnologique : l'aire culturelle septentrionale (nord de la France-Belgique) », *Annales E.S.C.*, 35^e année, n° 1 (janvier-février 1980), p. 171. ; Joan SANGSTER. « Telling our stories », tiré de Robert PERKS et Alistair THOMPSON (dir.). *The Oral History Reader*, London et New York, Routledge, 1998, p. 92.

⁹⁰ *Op. cit.*, Karen OLSON et Linda SHOPES. « Crossing Bondaries, Building Bridges : Doing Oral History among Working-Class Women and Men »... p. 190-202.

valeurs et les choix de chacun — peuvent être porteuses du changement (social, économique...)⁹¹. À cet égard, Thompson rappelle que des changements fondamentaux comme la hausse de la productivité et la baisse du nombre moyen d'enfants par couple (en Occident au siècle dernier) n'ont pas pu être élucidés par les grandes théories de la structure parce que ces théories ne tiennent pas compte des individus et de leur libre arbitre (hormis s'ils font la révolution !)⁹² Thompson pense d'ailleurs que « les configurations changeantes de millions de décisions conscientes prises au niveau individuel ont peut-être autant, voire plus de poids sur le changement social que les actes des politiciens. »⁹³ Or, l'histoire orale est une voie d'accès valable à ces décisions individuelles.

Les sources orales possèdent une autre singularité : par l'effort de rétrospection que le témoignage oral exige, les faits et les significations sont triés puis mis en perspective par l'interviewé. L'historien, pour peu qu'il soit honnête, ne saurait ignorer cet agencement qui, dans bien des cas, risque de bouleverser sa propre interprétation⁹⁴. Dès lors, l'objet de recherche contribue doublement à *faire* l'histoire.

Enfin, en mettant l'être humain — quel que soit son sexe, sa classe sociale ou son origine — au cœur de son approche, l'histoire orale a permis (et permet toujours) une réelle démocratisation de l'histoire. C'est peut-être là une de ses plus belles réalisations et ce qui rend cette approche, à l'instar de ses sources, inestimable. Pour notre part, il est clair que les potentialités de l'histoire orale nous paraissent extrêmement porteuses pour notre recherche, en particulier par cette capacité qu'elle offre d'obtenir un point de vue de l'intérieur. Il nous est vite apparu que c'était la seule approche méthodologique possible pour comprendre comment notre

⁹¹ Cf. : *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past...* p. 258-260 ; Paul THOMPSON. « Des récits de vie à l'analyse du changement social », *Cahiers internationaux de Sociologie. Histoires de vie et vie sociale*, vol. LXIX (juillet-décembre 1980), p. 249-253 ; *Op. cit.*, Denyse BAILLARGEON. « Histoire orale et histoire des femmes : itinéraires et points de rencontre »... p. 58.

⁹² *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past...* p. 259. ; *Op. cit.*, Paul THOMPSON. « Des récits de vie à l'analyse du changement social »... p. 261.

⁹³ *Op. cit.*, Paul THOMPSON. « Des récits de vie à l'analyse du changement social »... p. 261.

⁹⁴ *Op. cit.*, Paul THOMPSON. *The Voice of the Past...* p. 148-149.

objet d'étude (l'appartenance confessionnelle) est vécu de l'intérieur et pour sonder la subjectivité d'un petit groupe d'immigrants libanais de Montréal.

Mais ce serait mentir que de ne pas avouer que notre choix s'est aussi arrêté sur l'histoire orale pour des raisons affectives. La perspective de rencontrer des gens nous paraissait plus stimulante qu'une approche quantitative qui, en plus de réduire à leur plus stricte expression les rapports humains, nous semblait trop rigide pour saisir les nuances que nous cherchions à faire émerger. Après discussion avec nos directeurs de recherche et en nous inspirant de mémoires et thèses qui ont utilisé une approche analogue à la nôtre — travaux en histoire, en sociologie et, surtout, en anthropologie —, nous avons jugé que le nombre d'une dizaine d'informateurs suffirait à notre enquête. Bien évidemment, une aussi petite cohorte ne peut pas avoir des prétentions de représentativité.

Les informateurs retenus se devaient d'être des immigrants libanais vivant sur l'île de Montréal. Notre objectif était de recruter des informateurs de toutes les grandes confessions religieuses présentes au Liban — cet objectif était quelque peu utopique étant donné le nombre de confessions présentes au Liban ! —, de tous les horizons sociaux, de plusieurs périodes d'installation et en respectant la parité homme / femme. Pour rejoindre ces ambitions, nous étions prêt à gonfler notre cohorte jusqu'à une quinzaine d'informateurs.

La recherche des informateurs

Pour constituer notre cohorte, nous avons eu recours, essentiellement, à la méthode « boule de neige ». Aussi, nous avons dû parler de notre recherche à toutes nos connaissances (famille, amis et quelques camarades de classe) pour qu'elles nous mettent en contact avec des immigrants libanais vivant à Montréal. Ces personnes ainsi référées se sont parfois directement soumises à l'entretien ou nous ont, à leur tour, mis en contact avec des immigrés libanais de leur entourage. C'est grâce à cette méthode que nous avons recruté la majorité de nos informateurs. Deux informateurs proviennent de notre propre réseau social : un parent lointain et un ami assez proche.

Pour recruter des informateurs, nous avons aussi fait passer une annonce dans un journal arabophone de Montréal et fait circuler cette même annonce auprès de tous les membres de la liste d'envoi Internet de deux associations non-confessionnelles de Libanais de Montréal (Lebanus et l'Association des étudiants libanais de l'Université de

Montréal [AÉLUM]). Cette méthode nous a permis de recruter une seule personne qui avait lu l'annonce dans le journal ! Nous avons évité à tout prix les associations à caractère religieux, confessionnel et politique, persuadé qu'en recrutant des informateurs engagés dans ce type d'associations, nous arriverions à des conclusions complètement déconnectées de la réalité de la majorité des Libanais de Montréal.

La grande difficulté à recruter des informateurs nous a contraint à revoir à la baisse le nombre de nos informateurs. Nous avons dû nous limiter à onze informateurs. Ce manque d'informateurs s'est surtout fait sentir du côté des informateurs musulmans : nous avons été en mesure de recruter seulement trois informateurs musulmans dont aucune femme⁹⁵. Évidemment, les événements tragiques du 11 septembre 2001 — et les quelques dérives et amalgames qui s'ensuivirent — ne créaient guère un climat favorisant le recrutement de musulmans prêts à discuter de leur identité religieuse !

L'enquête de terrain

Onze entretiens de type semi-dirigé ont été menés auprès d'immigrants libanais vivant sur l'île de Montréal. Lors de ces entretiens, deux types de questions étaient posés : 1) des questions sur l'opinion personnelle des informateurs sur nombre de sujets touchant de près ou de loin l'identité, 2) des questions visant à scruter l'expérience et les comportements des informateurs. Nous avions constamment à l'esprit le désir de vérifier si les opinions émises par les informateurs s'appuyaient sur des comportements précis. Autrement dit, nous partions avec un préjugé défavorable envers le discours; nous sommes persuadé que le comportement indique plus les valeurs d'une personne que son discours. Cela étant dit, pour conduire les entretiens, nous avons dû construire un canevas⁹⁶.

⁹⁵ Toutefois, cela correspond à peu près au ratio chrétien / musulman de la population libanaise de Montréal.

⁹⁶ Voir en annexe le canevas d'entretien.

Le canevas d'entretien

Notre canevas d'entretien a regroupé les questions sous deux grandes rubriques. Une partie comprenant des questions permettant peu de développement et une section comprenant des questions ouvertes. La première question ouverte, qui débutait tous les entretiens, était : « racontez-moi votre vie ? ». D'autres questions ouvertes étaient aussi posées sur une foule de sujets afin de connaître la perception que l'informateur avait du Liban et du Canada, sa perception de la *communauté* libanaise de Montréal, sa conception de la religion et de la pratique religieuse.

Bien entendu, en parallèle, des questions plus dirigées cherchaient à faire un portrait aussi complet que possible de l'informateur en s'intéressant à son profil socioéconomique, à son parcours migratoire, à son occupation, à son état civil, à ses lieux de résidence montréalais et libanais, à son réseau social montréalais, à son implication sociale montréalaise, etc. En outre, certaines questions, laissant moins de possibilités de développement, cherchaient à examiner les comportements de l'informateur — en particulier sa pratique religieuse, s'il s'engageait dans l'enseignement religieux de ses enfants (lorsque que l'informateur avait des enfants), ses loisirs et ses habitudes de vie.

L'idée de commencer l'entretien avec une question ouverte cherchant à permettre à l'interviewé de faire un récit de vie⁹⁷ sans contrainte n'est pas très courante en histoire orale mais nous paraissait intéressante pour deux raisons principales : 1) saisir comment les personnes interviewées allaient structurer leur récit et 2) distinguer quels thèmes seraient spontanément couverts par ce récit. Ces deux raisons nous apparaissaient fondamentales dans la mesure où la structure d'un récit peut conditionner, dans une certaine mesure, le récit. Également, nous nous sommes dit que si la question de l'appartenance religieuse ou confessionnelle était spontanément abordée par l'informateur, cela indiquait qu'il accordait une certaine importance cette problématique.

⁹⁷ Nous ne faisons pas de différence entre les termes « récits de vie » et « histoires de vie ». Ces deux termes sont pour nous synonymes (traditionnellement en histoire on tend à utiliser davantage l'expression « histoire de vie » alors qu'en sociologie on préfère « récit de vie »).

Cela dit, cette façon de faire n'a pas toujours bien fonctionné. Dans quelques cas (deux principalement), la première question a été très rapidement répondue. Néanmoins, généralement cette question très large donnait lieu à un long récit qui s'est avéré extrêmement riche lors de l'analyse.

Le déroulement des entretiens

Il faut préciser que, dans la pratique, l'ordre dans lequel les questions étaient posées variait en fonction de l'ouverture manifestée par l'informateur. Ainsi, il nous fallait parfois plus de temps pour mettre l'interviewé en confiance. Dans de tels cas, nous abordions les sujets moins délicats que les appartenances ethnique et confessionnelle en premier, quitte à ne parler de la question de l'identité religieuse qu'en fin d'entretien.

En réalité, lors du déroulement des entretiens, nous laissions une grande autonomie aux informateurs. Au lieu de suivre scrupuleusement l'ordre des questions de notre canevas, nous laissions généralement les informateurs aborder les sujets d'eux-mêmes. En ce sens, les questions ouvertes se voulaient des « démarreurs » de discussion. En conséquence, chaque entretien a pris une forme particulière. Nous avons, en quelque sorte, laissé l'interviewé co-diriger l'entretien. Lorsque celui-ci abordait un sujet, nous cherchions à « vider la question » avant de passer à un autre sujet. Généralement, cette façon de faire a porté fruit. Évidemment, cette approche demande plus de mémoire afin de ne pas oublier de questions malgré que l'ordre des questions soit bousculé. Cette approche requiert aussi plus d'adresse dans la mesure où il est parfois nécessaire de sortir un peu du cadre du canevas pour entretenir la voie dans laquelle un informateur s'est engagé. Inévitablement, il y a des risques de s'égarer sur des considérations non-pertinentes. Concrètement, lorsque de tels débordements ont eu lieu, ce n'était que des petits apartés qui n'ont dérangé en rien le déroulement du reste de l'entretien. En dernière analyse, nous pensons que notre façon de procéder a permis de recueillir des témoignages riches et adaptés pour notre étude.

La majorité des entretiens se sont déroulés chez les informateurs. Cela nous a aussi permis d'examiner discrètement le domicile de l'interviewé pour y repérer des symboles religieux — dans aucun cas nous avons découvert des symboles religieux « en vedette » dans la maison. Deux entretiens ont eu lieu à notre domicile. Un entretien s'est tenu dans un lieu tiers (ni notre domicile ni celui de l'informateur).

Il nous semblait important, lors de chaque rencontre, de sympathiser un peu avec les informateurs avant de commencer l'entretien proprement dit (de démarrer l'enregistreuse). C'est ainsi qu'avant l'interview, nous prenions le temps de décrire brièvement notre itinéraire personnel en évitant toutefois de révéler notre confession — à moins que la personne nous pose des questions là-dessus : c'est arrivé à une seule reprise —, et d'expliquer brièvement ce qui nous avait amené à nous intéresser à l'immigration libanaise à Montréal. Nous voulions ainsi chercher à mettre la personne interviewée en confiance. De plus, lors de la première prise de contact avec la personne à interviewer, nous l'informions que l'entretien serait enregistré mais que nous préserverions l'anonymat de l'interviewé (d'où l'usage de prénom d'emprunt et le gommage de certains renseignements).

Les entretiens ont généralement duré une heure et demie (le plus court a duré 45 minutes et le plus long un peu plus de trois heures). Tous les entretiens ont été conduits de septembre 2001 à mars 2002. Chaque entretien a été enregistré sur bande magnétique et le tout a été ensuite transcrit afin de constituer notre corpus d'enquête. La transcription des entretiens s'est faite au fur et à mesure des entretiens, ce qui a permis une première réflexion sur leur contenu. L'analyse s'est donc faite en deux temps. Dans un premier temps, nous avons relu chacun des entretiens séparément pour trouver l'unité de l'entretien, sa dynamique et sa logique. Dans un deuxième temps, une autre analyse, globale cette fois, a été faite lorsque tous les entretiens ont été transcrits. Pour faciliter cette analyse globale, nous avons dessiné un tableau gigantesque sur lequel nous avons indiqué la position de chacun sur les principaux thèmes en plus d'y consigner toute l'information pertinente concernant les informateurs (état civil, date d'installation, âge, confession, profession, itinéraire migratoire, profil socioéconomique, etc.). Cette technique a permis de faire ressortir — par la mise en parallèle de tous les entretiens sur un seul plan — les aspects communs et divergents dans les itinéraires des personnes interviewées.

Par ailleurs, pour éviter les manquements de notre propre mémoire, après chaque interview, nous avons consigné dans un journal nos premières impressions. Nous cherchions également par cette technique à améliorer constamment notre canevas d'entretien. Par exemple, lorsqu'une question tombait à plat dans un entretien, nous la reformulions pour le prochain entretien. En outre, ces notes ont permis d'enrichir

l'analyse d'aspects non enregistrables (attitude de l'informateur, lieux physiques de l'entrevue, langage non verbal, etc.).

LE PROFIL DES INFORMATEURS

Une mise en garde préalable : les paradoxes

Avant d'aller plus loin, il convient de faire une mise en garde au sujet du travail de terrain. La première chose qui saute aux yeux en se frottant au terrain c'est la présence de paradoxes incroyables dans les récits de vie⁹⁸. En effet, tout au long des interviews, plusieurs informateurs sont passés d'un discours à un autre avec une étonnante facilité. Le passage d'un type de discours à un autre était particulièrement présent lorsqu'il s'agissait de questions politico-religieuses : certains apportaient tantôt des arguments que nous pourrions qualifier de *confessionnalistes* puis s'engageaient dans un discours universaliste pour, tout d'un coup, affirmer sans ambages que le problème du Liban consistait dans la trop grande place que l'on accorde à la religion... Évidemment, ces paradoxes ne se limitent pas aux questions politico-religieuses mais se déploient dans tous les thèmes que nous avons abordés dans nos entrevues. La présence de ces paradoxes nous a confirmé dans notre méfiance face au discours et nous a conforté dans notre désir de toujours confirmer les opinions des informateurs par un comportement en découlant.

Les prénoms : une première donnée utile

Pour présenter les onze personnes interviewées, nous avons privilégié un classement selon leur année d'installation au Québec. Autrement, tout au long de ce mémoire, lorsque nous aurons à présenter plusieurs informateurs, nous procéderons par ordre alphabétique à partir des onze prénoms d'emprunt que nous leur avons donnés. Car, pour préserver l'anonymat des informateurs, nous avons dû attribuer à chacun un prénom d'emprunt.

⁹⁸ En fait, les paradoxes ne sont-ils pas au cœur de nos vies à tous ? Malheureusement la fréquentation assidue de théories, tellement cohérentes et structurées, nous donne parfois l'illusion que c'est aussi ce que nous allons rencontrer sur le terrain.

De fait, comme les prénoms sont susceptibles de révéler certains renseignements sur la personne — c'est particulièrement vrai au Liban où le prénom peut indiquer la confession et dévoile souvent un certain penchant culturel —, nous nous sommes astreints à trouver un prénom d'emprunt significatif pour chacun. Ces prénoms ont été choisis en fonction du vrai prénom des interviewés. Ainsi, lorsque l'interviewé avait un prénom français nous lui avons attribué un prénom d'emprunt français — et, par conséquent, un prénom chrétien en raison de la pratique chrétienne séculaire voulant que le prénom d'un baptisé ne soit pas étranger à la foi chrétienne⁹⁹.

Lorsqu'il s'agissait d'un prénom arabe, nous avons attribué un prénom d'emprunt arabe mais en portant une attention particulière afin de maintenir la connotation du prénom d'origine. Nous avons donc divisé les prénoms arabes en plusieurs catégories. La première catégorie se rapporte à ce que nous pourrions appeler les prénoms neutres ou peu connotés religieusement tels Habib, Karim, Nabil.

La deuxième catégorie des prénoms arabes est constituée par des prénoms ayant une certaine connotation religieuse mais qui n'indiquent pas pour autant la foi de la personne qui les porte puisque ce sont des prénoms de personnages religieux communs aux trois religions monothéistes tels Ibrahim (Abraham) et Yaqoub (Jacob). La troisième catégorie comprend des prénoms associés à un grand ensemble religieux tels Mohammed et Ahmed (qui sont des prénoms communs à tous les musulmans) ou Boulos (Paul) et Boutros (Pierre) (qui sont des prénoms communs à tous les chrétiens). Enfin, d'autres prénoms arabes sont plutôt liés à une confession particulière. Maroun et Charbel, par exemple, sont fortement associés à la confession maronite tandis que le prénom Ali est beaucoup plus donné par les chiites que par les sunnites.

Les prénoms attribués aux personnes que nous avons interrogées sont les suivants : Akram (arabe neutre), Albert, Assad (arabe neutre), Habib (arabe neutre), Houeida (arabe neutre), Bachir (arabe neutre), Jamil (arabe neutre), Marie, Nabil (arabe neutre), Nicolas et Roula (arabe neutre). Il ressort que ce sont les prénoms neutres qui dominent largement dans les

⁹⁹ Évidemment, cette pratique est surtout valide si les parents font baptiser leur enfant. Toutefois, même sans baptême, le nombre de prénoms non associés à la foi chrétienne n'est pas très vaste en langue française.

prénoms arabes, aussi bien chez les chrétiens que chez les musulmans. Aucun prénom arabe n'est fortement connoté religieusement. Ceci témoigne déjà de l'existence d'un certain penchant pour la neutralité religieuse au sein de notre cohorte. Cette caractéristique représente-t-elle une tendance lourde dans la société libanaise ? Nous serions tentés d'émettre l'hypothèse qu'en raison de la grande diversité religieuse libanaise, nombre de parents optent pour des prénoms moins connotés religieusement. Mais, pour la vérifier, il nous faudrait faire une étude comparative avec les citoyens des pays avoisinants (Syriens, Jordaniens, Palestiniens des Territoires occupés et d'Israël [Arabes israéliens]...), ce qui nous éloignerait de notre objet de recherche. Cela dit, il faut néanmoins préciser que dans l'ensemble des prénoms arabes, les prénoms peu ou pas connotés religieusement sont très nombreux. Souvent, les prénoms arabes reprennent une qualité (brillant, généreux, compatissant, sage, beau, etc.).

Par ailleurs, il est à noter que cette absence de prénoms à caractère religieux se vérifie aussi pour les autres membres de notre cohorte. Cela nous conduit à constater que dans l'ensemble aucune personne ne porte un prénom clairement associé à une confession religieuse particulière — même si les prénoms français sont évidemment plus associés au christianisme (pris dans son ensemble). Un autre constat ressort de l'observation des prénoms portés par les personnes que nous avons interrogées : ce sont les prénoms arabes qui dominent. À ce sujet, notons qu'au Liban les prénoms arabes sont souvent associés à un certain nationalisme libanais ou arabe (surtout lorsque ce sont des prénoms moins associés à une religion ou à une confession). Ainsi, seulement trois personnes ont un prénom français. Ces derniers sont portés par trois chrétiens de différentes affiliations catholiques. À ce sujet, rappelons que, traditionnellement, les Libanais des différents rites catholiques sont davantage francophiles que les non-catholiques puisque les institutions catholiques romaines au Liban ont été

historiquement dirigées par des religieux français¹⁰⁰ et que les Églises maronite et uniate entretiennent des liens de coopération plus marqués avec la France¹⁰¹.

UNE BRÈVE ANALYSE DES ITINÉRAIRES DES PARCOURS UNIQUES : UN APERÇU DE CHACUN

Akram

Akram est un officier de la marine marchande qui travaille aujourd'hui dans une société liée au transport maritime. Se situant au début de la quarantaine, il est marié à une Québécoise de souche italienne. Il a des enfants d'âge scolaire. Il s'est établi à Montréal au début de la guerre du Liban alors qu'il était en pleine adolescence. Après avoir longtemps habité un quartier montréalais à forte présence libanaise, il a emménagé dans une maison du West Island (c'est-à-dire dans la partie ouest de l'île de Montréal). Il est de confession syrienne orthodoxe (jacobite). Akram tient un discours passablement anticlérical tout en étant croyant. Il est très cynique au sujet de la politique (libanaise ou canadienne). Il est antimilitariste. Il tient aussi un discours nationaliste québécois — supporte l'affirmation du français au Québec — et nationaliste libanais — qui évoque la beauté du Liban et ses possibilités humaines avec beaucoup d'émotion.

¹⁰⁰ D'ailleurs, aujourd'hui encore, plusieurs institutions catholiques sont dirigées par des religieux catholiques français, en particulier en éducation (ex. : Université St-Joseph et Collège Notre-Dame de Jamhour). Cela dit, il existe aussi des écoles protestantes francophones (ex. : Collège protestant français), laïques francophones (ex. : Grand lycée franco-libanais et École Louise-Wegman) et religieuses chrétiennes francophones (de toutes les confessions [ex. : Collèges des Saints-Cœurs, Collège de la Sagesse, etc.]). Au total, plus de 20 000 élèves sont scolarisés par des établissements homologués par le gouvernement français au Liban (18 établissements scolaires). (Cf. *Journal officiel* [français] du 4 août 1999)

¹⁰¹ D'ailleurs, tout en continuant à entretenir des relations privilégiées avec les instances religieuses catholiques libanaises — à titre d'exemple, aujourd'hui encore les patriarches maronites, après avoir reçu leur investiture papale (*ecclesiastica communio* [communio ecclésiastique]) au Vatican, passent systématiquement à Paris pour recevoir les félicitations de mises de la part des autorités françaises (qui reçoivent les patriarches comme des chefs d'État) — l'État français cherche à modifier son image d'État appuyant les Libanais chrétiens en faisant la promotion du français auprès de citoyens libanais d'autres confessions religieuses (soutien à la création de nouveaux Centres culturels français en territoire majoritairement druze, sunnite et chiïte; appui renouvelé à la création et au soutien de lycées francophones laïques à Beyrouth, à Tripoli et au Sud-Liban).

Bachir

Bachir est ingénieur dans une firme de technologie de pointe. Il est dans la trentaine. Il s'est établi au Québec avec ses parents à la fin des années soixante-dix alors qu'il était encore adolescent. Il est marié à une Canadienne française et n'a pas d'enfant. Il habite un quartier de classe moyenne qui connaît une certaine concentration libanaise. Il est de confession sunnite. Il tient un discours très structuré sur l'immigration libanaise. Il est *séculariste* — pour lui la religion est une affaire de vie privée — et religieux — étant croyant et assez attaché aux prescriptions musulmanes. Il tient un discours nationaliste libanais et québécois. Il s'est engagé dans la *communauté* libanaise de Montréal aussi bien auprès d'organismes religieux que laïques, mais il a abandonné son engagement en raison du manque de sérieux de ces organismes. Il pense que cette désorganisation des associations libanaises est liée à la présence d'immigrants plus âgés qui n'arrivent pas à sortir des schèmes de pensée libanais et que, par conséquent, les actions de ces différentes associations cadrent mal avec la structure canadienne. Il aimerait prendre sa retraite au Liban.

Nicolas

Nicolas travaille dans le domaine de l'informatique où il occupe un poste de responsabilité. Il est dans la cinquantaine et s'est établi à Montréal à la fin des années soixante-dix. Il est divorcé. Ses enfants sont d'âge universitaire. Il habite un quartier de classe moyenne où la présence libanaise est forte. Il est de confession grecque catholique. Nicolas est un *européanophile* convaincu — il est fier de ses origines (italo-libanaise) et de sa culture européennes. Il tient un discours de classe qui s'amalgame parfois à un discours religieux — il a tendance à hiérarchiser les personnes, parfois les groupes, selon leur origine sociale.

Assad

Assad est consultant dans le domaine des affaires. Il est dans la trentaine et s'est installé au Québec à la fin des années quatre-vingt. Il est célibataire et n'a pas d'enfant. Il habite le centre-ville de Montréal. Il est de confession chiïte. Assad est un mordru de politique. Il s'est engagé dans une association laïque libanaise, il supporte la cause palestinienne à l'occasion et a aussi été actif dans un parti provincial québécois. Il est plutôt à droite du spectre politique, surtout sur le plan économique. Assad pense que le pire ennemi de la

société québécoise et nord-américaine est l'actuelle mode pour la « political correctness » qui empêche tous les débats d'émerger — notamment au sujet de l'immigration et de la place de la religion musulmane en Occident, deux sujets rendus tabous par la pensée *politiquement correcte* selon lui. En outre, il s'oppose à la discrimination positive dans l'embauche mise de l'avant par les gouvernements canadien et québécois.

Albert

Albert est un architecte dans le début de la cinquantaine. Il est marié à une Moyen-Orientale et il est le père d'une petite fille. Il s'est installé à Montréal à la fin des années quatre-vingt. Il habite un quartier bourgeois de Montréal. Auparavant, il a habité pendant quelques années dans un secteur de Montréal où la présence libanaise est forte. Il fréquente beaucoup de Moyen-Orientaux mais pas exclusivement. Il est de confession maronite. Le discours d'Albert est particulièrement riche en paradoxes.

Houeida

Houeida travaille dans le domaine de la vente. Elle est dans le début de la quarantaine. Elle s'est établie à Montréal à la fin des années quatre-vingt. Elle est la seule personne de notre cohorte à avoir obtenu la citoyenneté canadienne en revendiquant le statut de réfugié. Ses premières années à Montréal ont été plutôt difficiles (statut financier précaire, maladie, problème pour obtenir la citoyenneté, etc.). Elle est aujourd'hui mariée à un Québécois de souches italienne et canadienne-française. Elle a un garçon d'âge scolaire. Elle habite un quartier de classe moyenne à forte présence libanaise. Elle est de confession maronite. Elle suit assidûment toutes les publications en langue arabe offertes à Montréal — elle aime visiblement la politique — mais, en même temps, elle cherche à se démarquer de la *communauté* libanaise de Montréal parce qu'elle trouve que trop de personnes de cette communauté sont individualistes, snobs et pas assez engagées politiquement. Elle est plutôt nostalgique du Liban.

Roula

Roula était au chômage lorsque nous l'avons interviewée. Elle a une formation universitaire en traduction. Elle est dans la vingtaine. Sa famille s'est établie à Montréal à la fin des années quatre-vingt-dix alors qu'elle n'était pas encore majeure. Aujourd'hui sa famille est rentrée au Liban et elle habite seule dans un appartement du centre-ville. Elle

est célibataire. Elle n'a pas d'enfant. Elle est de confession grecque catholique. Son réseau est presque uniquement constitué de Libanais. Roula semble un peu désespérée à Montréal. On dirait qu'elle a perdu ses repères : elle rejette plusieurs aspects de la vie nord-américaine qu'elle juge trop individualiste mais se refuse à retourner au Liban avant d'avoir réalisé quelque chose de solide à Montréal. Elle semble très préoccupée par le sort de la *communauté* libanaise de Montréal. Elle est très politisée et tient un discours nationaliste arabe et libanais.

Habib

Habib est chauffeur de taxi, il est dans la quarantaine. Établi à Montréal au début des années quatre-vingt-dix, il s'est marié à une Libanaise et a des enfants d'âge scolaire. Depuis son établissement à Montréal, il habite un quartier à forte présence libanaise. Il est de confession maronite et engagé dans l'Église maronite. Habib est très lié à la *communauté* libanaise de Montréal et fréquente surtout des Libanais. Il tient un discours nationaliste libanais anti-sectaire. Il est politisé mais semble dégoûté par la tournure qu'a prise la vie politique libanaise. Quelques années après son installation à Montréal, il a fondé une association laïque libanaise.

Jamil

Jamil est un ingénieur dans la trentaine. Il s'est établi à Montréal dans les années quatre-vingt-dix. Il est célibataire mais vit actuellement une relation amoureuse avec une femme d'origine canadienne-française. Ils n'ont pas d'enfant. Il habite un quartier de classe moyenne qui connaît une certaine présence libanaise. Il est de confession chiïte. Le réseau de Jamil est presque entièrement composé de Libanais. Il suit la politique libanaise et s'est engagé auprès d'organismes libanais de Montréal. Il est opposé aux politiques de *discrimination positive* mises en place par les gouvernements canadien et québécois. Selon lui, ce type de politiques est une autre forme de racisme. Jamil tient un discours nationaliste libanais — il est attristé, cependant, que la nation libanaise soit une nation « perturbée » par de trop nombreux clivages.

Nabil

Nabil travaille dans le domaine de l'hôtellerie. Il est dans la quarantaine. Il s'est établi à Montréal à la fin des années quatre-vingt-dix. Il est aujourd'hui célibataire mais vivait, à

l'époque de l'entrevue, une relation amoureuse avec une femme de souches canadienne-anglaise et canadienne-française. Il n'a pas d'enfant. Il habite un quartier ouvrier où la présence libanaise est très faible. Il est de confession maronite. À Montréal, le réseau de Nabil est assez restreint. Il fréquente peu de Libanais et rejette les associations libanaises. Nabil tient un discours nationaliste libanais et républicain. Il est hostile à tous les regroupements — pour lui, chaque personne est unique et doit être considérée pour sa personne propre et non pour son affiliation religieuse ou ethnique. Il semble déçu de sa vie à Montréal et ne semble pas encore résolu à y vivre pour de bon. C'est un amoureux de la nature libanaise — son évocation de ses expéditions en haute montagne est chargée de nostalgie.

Marie

Marie travaille et étudie dans le domaine artistique. Elle est dans le début de la trentaine. Elle s'est établie à Montréal à la fin des années quatre-vingt-dix. Elle habite le centre-ville. Elle est célibataire mais vit une relation amoureuse avec un homme d'origine libanaise. Elle n'a pas d'enfant. Aujourd'hui, elle est juridiquement de confession assyrienne orthodoxe (nestorienne) mais elle a été élevée dans la foi maronite. Marie cherche à se tailler une place dans le monde artistique montréalais. Elle tient un discours très favorable à la diversité ethnique et religieuse montréalaise et ne veut pas limiter son réseau de connaissances à des Libanais. Néanmoins, elle n'est pas en rupture de ban avec son pays d'origine parce que, malgré son rejet de la société libanaise qu'elle juge trop « superficielle », elle garde vivants ses liens familiaux et amicaux libanais. Elle n'est pas très politisée (elle ne suit activement ni la politique libanaise, ni la politique canadienne).

PORTRAIT DE GROUPE : QUELQUES CARACTÉRISTIQUES SIGNIFICATIVES

Maintenant que nous avons rapidement brossé le parcours de chaque informateur, examinons le portrait qui se dégage du groupe en passant en revue quelques traits significatifs, qu'ils soient communs ou divergents, retrouvés chez les membres de notre cohorte. Ici encore, notre démarche se veut une démonstration de la grande diversité des parcours rencontrés.

Les lieux de naissance

Dans notre cohorte, neuf informateurs sur onze sont nés au Liban mais aucun n'est né précisément au même endroit. Lorsque le lieu de naissance est le Grand Beyrouth, il ne s'agit pas du même quartier — Beyrouth et sa banlieue ayant un tissu urbain plutôt dense, les quartiers (et villes de banlieue) sont nombreux et pas toujours très étendus. Cela dit, tous ont passé une partie de leur vie dans la capitale (ou sa proche banlieue) même si de nombreux Beyrouthins ont gardé des liens significatifs avec la montagne (Albert, Assad, Habib et Nabil), l'arrière-pays (Houeida et Roula) ou le Sud (Jamil). Deux personnes interviewées — Albert et Nicolas — sont nées en Égypte.

Les liens tissés avec le Liban périphérique l'ont été, dans tous les cas, avec le village, le bourg ou la ville de naissance et / ou d'origine du père¹⁰². Nabil a, par surcroît, gardé contact avec le village d'origine de sa mère. Ces liens avec un village, bourg ou ville du Liban périphérique ont souvent été très utiles lorsque la vie à Beyrouth devenait par trop insupportable. Il importe de se rappeler que c'est Beyrouth qui a été la plus touchée par les quinze années de guerre (1975-1990) et qu'en dehors de celle-ci, une paix relative existait à divers moments.

L'expérience de la guerre

Tous les interviewés ont connu la guerre. Si certains ont failli être kidnappés, d'autres se sont battus avant de fuir l'engagement paramilitaire par crainte et doute ou par dégoût quant à la tournure des événements¹⁰³. Sans entrer dans les détails, il est clair que tous ont souffert de la guerre. D'autant plus que si les deux Libanais d'Égypte (Albert et Nicolas) étaient jeunes adultes lors du déclenchement des hostilités, les autres étaient enfants ou adolescents. Si certains se refusent à évoquer les souffrances vécues pendant ces années sombres, il est incontestable que la vie de chacun a été marquée par ces événements : que ce soit le deuil de proches, l'hébétude de voir s'effondrer un immeuble à quelques mètres de soi (Bachir), ou encore les nombreux séjours à l'étranger qu'ont

¹⁰² Cette observation semble confirmer la structure patriarcale de la société proche-orientale, structure souvent observée par de nombreux anthropologues. À ce propos, on tend aujourd'hui à parler de société néopatriarcale : Hicham SHARABI. *Le Néopatriarcat : essai*, Paris, Mercure de France, 1996, 273 p.

¹⁰³ Ici, nous préférons taire même les prénoms d'emprunt.

connus Marie (Égypte, Angleterre et France) et Jamil (Gabon et Cameroun) pour trouver refuge en périodes trop chaudes.

Au demeurant, tous disent que la guerre a été la principale cause de leur émigration. Il en va de même pour ceux qui sont partis après la fin du conflit armé — Habib en 1991; Jamil en 1995; Roula en 1996; Nabil et Marie en 1998 — car, soulignent-ils, même quand les canons se sont tus¹⁰⁴, les conséquences de la guerre ont continué à se faire sentir. Ainsi, plusieurs informateurs signalent les répercussions, toujours actuelles, de celle-ci. Il y a d'abord les répercussions politiques du long conflit. À cet égard, Habib, Houeida, Jamil et Nabil soulignent la perte de souveraineté libanaise et la tutelle syrienne sur le Liban alors que Habib et Roula notent une réduction de l'influence politique des chrétiens. Il y a aussi les conséquences socioéconomiques de la guerre. Albert, Houeida, Marie et Nabil insistent sur l'individualisme à tout crin qui sévit au Liban, considéré comme un pernicieux résultat de la guerre. Houeida, Marie et Roula pensent que le conflit a amené une baisse généralisée du niveau moral. Qui plus est, l'ensemble des interviewés croit que l'actuelle désorganisation du pays découle de ces longues années de guerre. Enfin, pour Albert, Habib, Houeida, Jamil, Nabil, Nicolas et Roula la défaillance de l'économie libanaise est l'une des pires séquelles de la guerre civile.

Les origines ethniques et sociales

Si l'on se donne la peine de fouiller un peu les origines des personnes interviewées, on se rend compte, là aussi, d'une certaine singularité d'un cas à l'autre. Ainsi, Nicolas est de mère italienne, Albert de grand-mère grecque, Akram et Bachir sont d'origine syrienne — Marie aussi, par sa mère — alors que la famille paternelle d'Assad est d'origine turque. Au Liban, le brassage des populations n'a pas attendu l'actuelle mondialisation !

¹⁰⁴ En fait, ils ne sont pas tout à fait muets puisque le Sud-Liban connaît toujours quelques affrontements malgré le récent retrait israélien (mai 2000) de la bande de territoire que l'armée israélienne contrôlait en sol libanais (avec l'aide d'une milice supplétive libanaise appelée l'Armée du Liban-Sud, ALS). La Résistance libanaise (liée au Hezbollah et à d'autres partis nationalistes de gauche) tient, en effet, à recouvrer le territoire, toujours occupé par Israël, des fermes de Chébaa. Qui plus est, quelques attentats et enlèvements ont secoué récemment le Liban : les affaires Élie Hobeika, Jihad Jibril et Ramzi Irani.

Sur le plan socioéconomique, même si la classification des personnes dans des petits tiroirs, selon leur origine sociale, heurte parfois notre sensibilité et insinue trop souvent un certain déterminisme auquel nous ne souscrivons pas, il est certain que tous les informateurs ne sont pas nés dans des familles de fortune identique. Si les récits de Marie et de Jamil laissent voir une certaine aisance matérielle, il est clair que dans le cas d’Akram, Bachir, Houeida et Roula les ressources financières semblaient plus limitées. À ce propos, il semble que l’ascenseur canadien de la mobilité sociale ascendante ait fonctionné pour plusieurs interviewés — certainement pour Akram et Bachir, peut-être aussi, dans une moindre mesure, pour Albert.

Scolarisation, travail et classe sociale d’appartenance

Sur le plan de la scolarisation, on retrouve une certaine forme d’ascension sociale d’une génération à l’autre : bien que tous les informateurs aient actuellement un niveau de scolarité plutôt enviable, il n’en était pas de même pour les parents de tous les interviewés. En outre, si Marie et Nicolas affirment avoir vécu dans un milieu familial plutôt libéral — voire occidentalisé — Akram, Albert, Bachir, Habib, Houeida et Roula ont vécu dans des familles que l’on pourrait qualifier de traditionalistes. Ainsi, tous les interviewés ont une bonne formation, neuf sur onze possédant une formation universitaire¹⁰⁵ : Nabil est diplômé d’un institut d’hôtellerie du Proche-Orient; Nicolas a fait une licence en lettres françaises dans une université libanaise avant de s’intéresser à l’informatique; Albert possède une maîtrise en architecture d’une université libanaise; Akram est diplômé d’une école de marine nord-américaine; Marie a une licence de l’Université St-Joseph dans un domaine artistique et poursuit actuellement une formation supérieure à Montréal toujours dans le domaine des arts; Roula a une maîtrise d’une université libanaise en traduction; Assad a fait son baccalauréat et sa maîtrise dans le domaine économique dans deux universités francophones du Québec; Houeida a fait trois années d’études universitaires en littérature arabe au Liban; Habib a une formation

¹⁰⁵ Ici notre cohorte ne semble pas du tout correspondre au profil statistique des immigrants libanais du Canada dans la mesure où neuf universitaires sur onze donneraient un pourcentage de 82 % de diplômés universitaires. Or, selon le recensement canadien de 1991, même s’ils sont parmi les groupes les plus scolarisés du Canada, seulement 18 % des immigrants libanais de 15 ans et plus possédaient un diplôme universitaire. Cf. *Op. cit.*, *Profil des immigrants du Liban...* p 34.

technique en mécanique automobile; Bachir a un diplôme d'ingénieur d'une université québécoise et Jamil a une licence en sciences pures d'une université libanaise et un diplôme québécois d'ingénieur. Hormis Nicolas qui est dans le domaine de la gestion et Houeida qui travaille comme vendeuse, tous ont une occupation directement reliée à leur domaine d'étude.

Lorsqu'on scrute les études primaires et secondaires des informateurs, la diversité des parcours s'accroît encore. Cela dit, plusieurs personnes ont fréquenté l'école privée, surtout lorsqu'il s'agit d'écoles libanaises ou égyptiennes, souvent chez des religieux chrétiens — européens ou proche-orientaux. Ce phénomène se retrouve aussi bien chez les chrétiens que chez les musulmans. Nous reviendrons là-dessus lorsque nous nous intéresserons à la formation religieuse des personnes interviewées dans le chapitre suivant.

Dix personnes interviewées sur onze travaillent. Toutes semblent appartenir à la classe moyenne. C'est du moins ce qui se dégage de leur occupation et de leur lieu de résidence, aucune question n'ayant porté spécifiquement sur leurs revenus. Fait à noter, les questions pécuniaires ont tout de même fait régulièrement surface lors des entrevues. Il en ressort que, mis à part Marie et Roula qui semblent avoir un statut financier un peu plus précaire, l'ensemble de la cohorte semble vivre dans une certaine aisance.

Langues d'étude, langues d'usage

Quand on s'intéresse à la langue d'étude des personnes interviewées, on découvre, là aussi, une certaine diversité. Beaucoup ont utilisé le français comme principale langue d'étude, d'autres l'arabe, certains ont étudié en anglais ou sont passés d'une langue à l'autre plusieurs fois. Quoi qu'il en soit, tous les entretiens se sont déroulés en français. À ce propos, Jamil, Roula et Marie ont une excellente maîtrise de la langue française, Nicolas, Albert, Akram, Assad, Habib et Bachir maîtrisent bien le français, alors que Nabil et Houeida ont parfois eu de la difficulté à exprimer leur pensée avec toutes les nuances qu'ils auraient souhaitées.

Hormis Marie et Nicolas dont le français est la première langue apprise, tous sont de langue maternelle arabe¹⁰⁶. Tous ont étudié le français à l'école — comme langue première ou seconde. Nabil est plus à l'aise en anglais en raison de ses nombreux et longs séjours à l'étranger (Hongkong, Arabie Saoudite, Émirats arabes unis, Koweït, Oman) où l'essentiel de son travail s'accomplissait dans cette langue. Tous possèdent au minimum la maîtrise des langues arabe, française et anglaise. Pour Akram, Albert et Nicolas il faut y ajouter la connaissance de l'italien; du castillan pour Akram et Assad, et, encore au stade de débutant, pour Roula¹⁰⁷.

Itinéraire migratoire

Six personnes interviewées sur onze ont vécu, à un moment ou un autre, dans un pays tiers (autre que le Liban ou le Canada). Nous avons déjà entrevu que Jamil, Marie et Nabil ont eu à vivre à l'étranger pendant de longues périodes : Jamil, au Cameroun et au Gabon pour ses études primaires et une partie de son secondaire; Marie, en Égypte à deux reprises alors qu'elle était enfant, à Paris, Londres et Bruxelles plus âgée; Nabil, en Arabie Saoudite, à Hongkong, aux Émirats arabes unis, au Koweït et à Oman. Mais d'autres personnes soumises à l'entretien ont aussi vécu en dehors du Liban. Albert et Nicolas sont nés et ont passé toute leur enfance en Égypte (en tant que résidents étrangers) avant de s'installer, avec son père pour le premier, avec sa famille pour le second, dans la capitale libanaise. Par la suite, Albert a fui les premières années du conflit libanais pour aller travailler à Malte. Il a vécu six ans dans ce petit état insulaire avant d'être muté à Paris et, finalement, de retourner au Liban d'où il a émigré pour le Canada quelques années plus tard. Nicolas, quant à lui, a séjourné en Italie — il possède la citoyenneté italienne grâce à sa mère — où il a fait des études avant de rentrer au Liban où sa profession l'a amené à passer des séjours de plusieurs mois en Europe et au

¹⁰⁶ Cette question de la langue maternelle a posé bien des problèmes dans la mesure où certains ont appris l'arabe et le français concurremment.

¹⁰⁷ Selon le recensement canadien de 1991, 44% des immigrants libanais du Canada étaient en mesure de parler aussi bien l'anglais que le français; 37 % parlaient plutôt l'anglais; 12 % le français; 7 % ne parlaient ni l'anglais, ni le français. Josiane Le Gall citant *Profil des immigrants du Liban, Citoyenneté et Immigration Canada, 1996 : Op. cit., Josiane LE GALL. La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 112.

Maghreb. Par sa profession Assad a, lui aussi, été amené à vivre à l'étranger. Dans son cas, il s'agit du Mexique, du Chili et des Émirats arabes unis.

Ces expériences, il va sans dire, ont apporté une sensibilité particulière aux personnes concernées. Par exemple, le penchant *européanophile* — le plus souvent c'est de la francophilie — découvert chez plusieurs personnes interrogées est plus fort chez les personnes ayant séjourné en Europe ou ayant étudié dans des écoles européennes. À ce propos, Jamil a fréquenté des écoles européennes en Afrique, Marie en France et en Belgique, Nicolas en Italie et Akram au Liban (où il a étudié dans une école relevant de la Mission laïque française). En outre, l'Europe revient souvent comme modèle à l'aune duquel on juge le Canada, le Québec, Montréal et / ou le Liban — que ce soit au sujet du système d'enseignement (Jamil et Marie), de l'accès aux services sociaux (Albert), des mœurs (Roula), de la mentalité (Marie, Nicolas et Roula), de l'imposition (Albert et Houeida), de la possibilité d'avancement social (Akram), voire de l'organisation du transport en commun ! (Marie)

Quelques traits communs

Les personnes que nous avons interviewées ont en commun d'être libanaises, d'avoir vécu la guerre civile libanaise, d'avoir passé quelques années de leur vie à Beyrouth, d'avoir choisi¹⁰⁸ d'émigrer pour le Canada — en fait, plus souvent qu'autrement le Québec — et de vivre actuellement sur l'île de Montréal. Ces personnes partagent aussi d'autres traits communs. Toutes paraissent avoir beaucoup de ressources (elles sont toutes polyglottes, elles ont une formation académique solide et une expérience riche). Qui plus est, ces individus se sont, somme toute, plutôt bien débrouillés au Québec. Ils ont tous eu un parcours professionnel intéressant, ils travaillent presque tous et vivent dans une certaine aisance matérielle. D'ailleurs, ils font tous partie de la classe moyenne. Ce sont des gens qui ont plusieurs références culturelles — acquises par l'éducation, les voyages et l'émigration...

¹⁰⁸ Une précision est toutefois nécessaire ici : Albert et Nicolas avancent qu'en raison des mauvaises conditions dans lesquelles ils se trouvaient au Liban, l'émigration n'était pas un choix mais une nécessité, une obligation.

Ces quelques traits communs ne doivent pas faire oublier la diversité qui existe à l'intérieur de notre cohorte. Les origines ethniques et sociales des uns et des autres sont différentes. De même, ils sont originaires de différentes régions du Liban ou sont carrément nés en dehors du Liban. Certains sont issus de familles traditionalistes, d'autres de familles plus occidentalisées, certains de familles bourgeoises, d'autres ont des origines plus modestes. Leurs conceptions politiques sont aussi différentes même si le nationalisme libanais — sous différentes formes — émaille le discours d'à peu près tout le monde.

CONCLUSION

Fort riche, le portrait des personnes d'origine libanaise que nous avons tracé dans ce chapitre n'est évidemment pas représentatif de la *communauté* libanaise de Montréal. Nous l'avons rappelé à certains endroits en apportant des précisions sur le profil général de ce groupe. Ayant opté pour une analyse qualitative — parce que c'était la seule méthode à même de nous permettre une analyse en profondeur d'un phénomène subtil et difficile à cerner —, nous sommes bien conscient de l'impossibilité de fournir une description précise de toute cette *communauté*. Comment expliquer que nous nous soyons retrouvés avec une aussi forte proportion de gens instruits et provenant de milieux relativement favorisés ? Il ressort de nos démarches que les gens prêts à se livrer pendant plusieurs heures en entrevue sont peu nombreux et semblent se recruter davantage chez les personnes ayant fait des études et étant à l'aise avec la langue française. Par exemple, les Libanais de Montréal uniquement arabophones ou bilingues arabe-anglais sont cruellement absents de notre cohorte. Autre bémol, nous manquons de femmes et n'avons aucune musulmane. Enfin, il est clair que plusieurs Libanais de Montréal vivent dans des conditions matérielles beaucoup plus précaires que celles que nous avons découvertes parmi les membres de notre cohorte.

Notre parti pris est donc celui de la diversité, un angle qui nous semble aussi valable pour rendre compte des réalités et des expériences de vie des Libanais établis à Montréal. Or, même en dépit de ce parti pris, on se rend compte que la présentation des individus suppose une certaine mise à plat des renseignements qui leur sont liées et conduit à simplifier et à réduire cette diversité que nous prisons. L'analyse, au chapitre suivant, des grands thèmes discutés lors des entretiens permettra de redonner du relief à chaque parcours.

CHAPITRE III : ANALYSE DES ENTRETIENS

L'analyse des récits de vie recueillis s'amorce avec une réflexion sur la structure des histoires de vie. Ensuite, nous nous attacherons aux thèmes abordés par nos interlocuteurs. Il nous semble important de séparer ainsi la forme du fond puisque nous croyons que la structure du récit conditionne, de façon plus ou moins forte, le récit lui-même. Aussi, il nous est paru logique de décortiquer la structure avant de nous pencher sur les thèmes ou le discours, à proprement parler. Dans la section traitant de la structure, nous observerons les types de narration rencontrés, le point de vue adopté par les interviewés et la catégorie de mémoire familiale évoquée. Les paragraphes traitant des thèmes sont plus nombreux et connaissent davantage de subdivisions. Nous y parlerons de l'expérience religieuse dans son ensemble. Pour ce faire, nous nous intéresserons à la formation religieuse, à la croyance en Dieu, à la pratique religieuse et aux mariages et aux unions amoureuses de nos informateurs. Également, nous analyserons les discours de nos informateurs sur la religion. Pour finir, nous tenterons d'expliquer les raisons qui motivent la prégnance de l'identité nationale libanaise chez nos informateurs.

LA STRUCTURE DES RÉCITS DE VIE

Les types de narrations observés

Tout au long des entrevues, de leur transcription et de leurs maintes lectures, nous avons porté une attention particulière à la structure que prenait le récit. Car, sans être spécialiste en linguistique, nos études en cinéma nous ont sensibilisé à l'aspect construit de tout récit. D'ailleurs, l'histoire orale n'a pas attendu notre sensibilité à cet égard pour se pencher sur la structure narrative des récits de vie¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Plusieurs auteurs se sont intéressés à la structure des récits de vie. Nous nous sommes particulièrement inspirés de ces quelques titres : Anne MUXEL. « Family Memory : A Review of French Works on the Subject » in Daniel BERTAUX et Paul THOMPSON (dir.). *Between Generations. Family Models, Myths and Memories*, International Yearbook of Oral History and Life Stories, vol. II, 1993, p. 1-50 et p. 191-197.; Marie-Françoise CHANFRAULT-DUCHET. « Narrative Structures, Social Models, and Symbolic Representation in the Life Story », in Sherma BERGER GLUCK et Daphné PATAI (dir.). *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York, Routledge, 1991, p. 78-91; Alessandro PORTELLI. « What Makes Oral History Different » in Robert PERKS et Alistair THOMPSON (dir.). *The Oral History Reader*, London et New York, Routledge, 1998, p. 63-76.

Ainsi, le récit s'organise de plusieurs façons. Dans notre recherche, nous observerons la structure du récit de trois façons : 1) en analysant les types de narrations utilisés; 2) en examinant les points de vue adoptés par les interviewés et 3) en examinant le type de mémoire mobilisé dans les histoires de vie.

La première approche de la structure narrative que nous endossons est celle élaborée par la chercheuse française Marie-Françoise Chanfaut-Duchet. Celle-ci affirme que les récits de vie se structurent souvent selon un type de narration donné (*narrative model*). Ces différentes façons de construire le récit seraient, en quelque sorte, culturellement intégrées par nous et convoquées lorsqu'il s'agit de raconter une histoire, notre histoire. Dans la pratique, il n'est pas toujours facile de décortiquer les histoires de vie pour en faire ressortir un type de narration. Mais, dans certains cas, il apparaît clairement que la personne interrogée se trouve presque prisonnière du type de récit auquel elle a recours — probablement inconsciemment. En ce qui nous concerne, dans trois entretiens sur onze, des modèles narratifs s'affirment clairement.

Le cas le plus patent est celui d'Akram. Tout son récit est orienté dans le sens d'une quête constante. L'accent est mis sur les difficultés des premiers temps — dépaysement, solitude, mauvais résultats scolaires, difficulté à se déplacer en ville, manque de ressources financières — pour faire ressortir les accomplissements ultérieurs — adaptation exemplaire, excellents résultats scolaires, emplois intéressants, réseau riche et significatif, revenus honnêtes, etc. En d'autres mots, la personne interrogée tend à dramatiser les débuts et à magnifier les périodes subséquentes. Cette façon de raconter, qui insiste constamment sur la notion de dépassement personnel (*individual challenge*) et qui a comme pivot central le concept de progrès, est qualifiée par Chanfaut-Duchet comme une narration de type romanesque¹¹⁰.

Au reste, Akram n'est pas le seul à avoir eu recours à un genre narratif précis. Dans les narrations de Marie et Roula, un genre domine nettement : il s'agit du genre picaresque que nous pourrions définir par une « attitude ironique et satyrique par rapport aux

¹¹⁰ *Op. cit.*, Marie-Françoise CHANFRAULT-DUCHET. « Narrative Structures, Social Models, and Symbolic Representation in the Life Story »... p. 81-82.

valeurs dominantes »¹¹¹. En effet, tout au long de leurs récits, ces deux jeunes femmes gardent un ton qui frise parfois la raillerie. De plus, elles émaillent leurs récits d'anecdotes amusantes pour montrer à quel point elles sont à contre-courant des autres; que les autres soient les Libanais ou les Canadiens. Un petit passage de l'entrevue avec Marie aidera à traduire le ton¹¹² :

Alors je faisais tout ça [trois emplois] en parallèle et ça marchait très bien. Moi, la monotonie ça me tue ! Je l'ai fait une fois, pendant deux mois mais ça va pas ! J'allais devenir folle !

C'était quoi ?

C'était un stage dans une agence de pub internationale... Toujours est-il que l'équipe était géniale mais j'ai fait un stage donc j'allais là-bas de neuf à cinq et je suivais les horaires de, de...

De bureau...

De bureau là. Et j'ai fait un stage de deux mois chez eux... Le patron qui est très sympa m'a fait des propositions de travail mais ce n'était pas ça que je voulais... On n'avait pas parlé de salaire ni rien mais je lui avais dit que c'était pas pour moi et donc j'ai quitté parce qu'on pouvait passer des heures à faire RIEN ! Trois, quatre heures. Tu sais ce que c'est que passer trois, quatre heures les bras croisés ? Et puis, tu te sens mal parce qu'il y a le patron qui passe et tu n'as rien à faire. J'aurais peut-être pu lire ou faire autre chose, d'accord, mais je ne travaillais pas : j'avais rien sous la main, c'était pas un travail continu et moi je pensais que je perdais mon temps. Parfois, y'avait des jours où y'avait rien pour moi ! Y'avait pas de boulot. Je peux t'assurer que c'est pas drôle. Tu la regardes ta montre !

Pourquoi j'ai quitté [le Liban] ? Parce que... Bon, le boulot marchait très bien ! Mais sur le plan là, de la vie quotidienne, y'avait des bouchons, l'état des routes était lamentable ! La grossièreté des gens, l'indiscipline qui régnait au Liban ! Quand je m'arrêtais à un feu rouge, y'avait des types qui klaxonnaient derrière ! Tu vas rire mais c'est des petits trucs comme ça, accumulés pendant toute la journée ! Des coupures de courant : t'es bloqué dans l'ascenseur, t'attends qu'on veuille bien te sortir, pourvu que quelqu'un t'entende, t'es là à hurler comme un malade ! Euh... des coupures d'eau : t'es là en train de mousser le shampoing sur ta tête et t'as une coupure d'eau : charmant ! ; t'as une coupure de courant : magnifique ! Bon. Tout ça fait qu'en fin de journée, tu as des intentions criminelles !

[rires]

...mais tu ne sais pas pourquoi ? [rires] Mais, si tu fais un genre de petite introspection là, tu te rends compte... C'est surtout l'indiscipline des gens. L'indiscipline qui régnait dans le pays — je parle à l'imparfait mais j'imagine que c'est toujours la même chose actuellement... Enfin bref, je passais souvent devant l'ambassade du Canada qui était sur ma route — vu que la

¹¹¹ Notre traduction tirée de : *Ibid.*, p. 80.

¹¹² Dans toutes les citations d'entrevue l'on reconnaîtra que le texte est de nous lorsqu'il est en *italique* et en **caractère gras**. Le texte entre crochets est ajouté par nous pour faciliter la compréhension du lecteur. Le texte en LETTRES MAJUSCULES signifie que le mot ou le passage ont été dits avec beaucoup d'accentuation. Les pauses sont rendues par des retours (changements de ligne).

dernière année j'habitais plus chez mes parents mais j'avais décidé d'emménager à [station balnéaire chic en banlieue de Beyrouth], on a toujours eu un chalet là-bas —, je me suis dit : « je vais m'installer là-bas ».

Pour les autres personnes interviewées, les styles de récits s'entremêlent et aucun ne tranche clairement ou, tout simplement, les informateurs n'ont recours à aucun style défini.

Le point de vue adopté : identification à un groupe

Une autre remarque importante doit être faite quant aux récits : à notre étonnement, ils sont plutôt exempts de grandes généralisations et de discours impersonnels. Par exemple, aucune personne interrogée ne nous a raconté l'histoire du Liban; personne n'a axé son récit sur des événements extérieurs. Au contraire, les récits sont très personnels. Ici notre attention était affûtée par les travaux de Samuel Schragger¹¹³. Celui-ci suggère de porter une attention toute particulière au point de vue¹¹⁴ que prend l'interviewé dans son récit car Schragger soutient que les personnes racontent leurs récits selon plusieurs points de vue : leur point de vue propre, celui de leurs proches, de leur groupe d'appartenance (groupe ethnique, classe sociale...), voire celui de la société dans son ensemble (point de vue omniscient). Schragger remarque que plus le point de vue adopté est éloigné, plus les risques de mythification sont élevés. Dans tous nos entretiens, la majeure partie du temps, les personnes interrogées se sont bornées à parler en leur nom propre. Les personnes que nous avons interviewées n'ont presque jamais utilisé de point de vue omniscient. Cette absence nous a vivement étonné et nous a amené à réajuster nos outils conceptuels. Au départ, — peut-être par déformation historique —, nous étions persuadés que les grands mythes de l'histoire libanaise allaient être constamment évoqués lors de nos entrevues. Ça n'a pas été le cas, à deux exceptions près : le mythe de l'origine phénicienne des Libanais et le discours sur l'appartenance arabe ont été des sujets souvent abordés avec passion — avec passion mais non spontanément puisque nous posions des questions sur ces deux questions controversées.

¹¹³ Samuel SCHRAGER. « What is social in oral history ? » tiré de Robert PERKS et Alistair THOMPSON (dir.). *The Oral History Reader*, London et New York, Routledge, 1998, p. 285-299.

¹¹⁴ En français, ce concept linguistique se traduit peut-être de façon plus exacte par *foyer d'énonciation* ?

Autrement, les grands personnages de l'histoire libanaise sont totalement absents du discours; leur absence rend le concept de mémoire collective beaucoup moins utile à l'analyse de nos entretiens que nous l'avions cru.

Quoi qu'il en soit, nous avons tout de même utilisé les travaux de Schrager puisque — suivant ses conseils — nous avons porté une attention particulière à l'utilisation du « je » et des « nous », « nous autres » et « on » qui définissent une appartenance à un groupe donné. Dans notre cohorte, lorsque les interviewés utilisent ces termes (ceux qui ont suivi l'essentiel de leur éducation ailleurs qu'au Québec utilisent davantage le « nous » que le « on » ou le « nous autres ») c'est au premier chef — et dans tous les cas — pour définir le groupe familial; que ce soit la famille nucléaire ou étendue. Pour dix personnes sur onze (l'exception étant Albert), à un moment ou un autre du récit, le « nous » signifie « nous les Libanais ». Autrement, les définitions du « nous » sont diverses et changent selon le contexte. Pour y voir plus clair, allons-y au cas par cas :

Akram, Assad, Marie, Nabil et Roula désignent deux sens à ce « nous » : le « nous » familial et le « nous les Libanais »;

Albert n'utilise le « nous » que pour désigner le groupe familial;

Bachir désigne par là trois choses : « nous la famille », « nous les Libanais » et « nous les Canado-Libanais »;

Habib désigne ces trois même « nous » (la famille, les Libanais, les Canado-Libanais) et, en plus, « nous les chrétiens du Liban »;

Houeida entend par là six définitions : les « nous la famille », « nous les Libanais », « nous les chrétiens du Liban », « nous les maronites », « nous les Canadiens » et « nous les Canado-Libanais » — voilà un exemple, si besoin était, de la plasticité de l'identité !;

Jamil signifie par là : « nous la famille », « nous les Libanais » et aussi « nous les musulmans »;

Enfin, Nicolas (né en Égypte) utilise ces mêmes pronoms tantôt pour parler des Libanais d'Égypte, tantôt pour parler des étrangers installés en Égypte alors qu'en contexte libanais, le « nous » signifie les Libanais ou les Libanais originaires d'Égypte et qu'au Canada, il parle parfois de « eux » pour désigner « les Québécois [nous imaginons "de souche"] ».

Vu les nombreuses définitions du « nous », le tableau IV nous aidera à y voir plus clair :

Tableau IV : Auto-identification au « nous »

Prénoms des informateurs	Nous = famille	Nous = les Libanais	Nous = Canado-Libanais	Nous = étrangers vivant en Égypte	Nous = Libanais d'Égypte	Nous = Canadiens	Nous = chrétiens du Liban	Nous = maronite	Nous = musulmans
Akram	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non
Albert	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non
Assad	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non
Bachir	Oui	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non
Habib	Oui	Oui	Oui	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Houeida	Oui	Oui	Oui	Non	Non	Oui	Oui	Oui	Non
Jamil	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Oui
Marie	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non
Nabil	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non
Nicolas	Oui	Oui	Non	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non
Roula	Oui	Oui	Non	Non	Non	Non	Non	Non	Non

À partir de ces différentes auto-identifications à ces divers groupes, nous pouvons conclure que dans notre cohorte les personnes se reconnaissent davantage dans l'identité nationale libanaise que dans l'identité religieuse (chrétien / musulman) ou confessionnelle (grec catholique, maronite, sunnite...). Il est à noter que dans sa recherche sur les Libanaises chiïtes de Montréal, Josiane Le Gall en arrivait à une conclusion similaire. En fait, Le Gall affirmait que : « Pour toutes les femmes [de sa cohorte], le Liban demeure la référence identitaire centrale. [Les chiïtes libanaises de Montréal] se définissent d'abord et avant tout comme Libanaises et ensuite comme Shi'ites »¹¹⁵.

Cela étant dit, nous ne pouvons pas nier que dans notre recherche le fait religieux est présent. Il se manifeste généralement lorsque l'interviewé s'exprime sur la politique libanaise et / ou internationale. Par exemple, Jamil utilise l'expression « nous les musulmans » en rapport avec les événements du 11 septembre 2001. Habib et Houeida s'identifient aux chrétiens du Liban — aux maronites à un moment pour Houeida — en lien avec la politique nationale libanaise. En effet, Habib et Houeida avancent que la

¹¹⁵ *Op. cit.*, LE GALL, Josiane. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 211.

guerre a grugé l'importance politique des chrétiens au sein de l'État libanais. Les deux se font ainsi l'écho du discours *confessionnaliste*. Mais ces déclarations ne les empêchent pas, à d'autres moments, de préconiser l'abolition du confessionnalisme politique.

La mémoire familiale

Nous disions plus tôt que les récits étaient très personnels. À ce sujet, il peut être intéressant de faire un rapprochement avec les recherches d'Anne Muxel¹¹⁶. Les recherches de cette sociologue française sur la mémoire familiale tendent à démontrer que les gens appartenant ou issus de la classe moyenne racontent leur vie autour de thèmes qui ont trait à l'expérience personnelle et aux événements du quotidien. C'est bien là les thèmes et les préoccupations de tous nos informateurs.

Cela dit, il est à noter que Roula et Houeida font aussi, à l'occasion, référence à ce que Muxel appelle la mémoire paysanne. Effectivement, à un moment donné de leurs récits, elles soulignent leur généalogie et la place qu'occupe leur famille respective dans leur bourg. Roula va jusqu'à rappeler la date d'installation — très ancienne — de sa famille dans ce bourg et à relever divers moments de l'histoire locale. D'ailleurs, le portait qu'elle fait de l'époque du mandat français est plutôt idyllique. C'est également elle qui s'épanche le plus sur la vie de son père et de sa mère. Voilà des préoccupations qui se rapprochent beaucoup de celles que Muxel a observées chez les personnes originaires de la campagne. Cela dit, peut-être devrions-nous y voir plutôt un intérêt moyen-oriental pour la généalogie — la structuration de la société moyen-orientale autour de la famille et du clan a été un des sujets prisés par nombre d'anthropologues. Mais ce n'est pas un sujet qui a été abordé par la majorité des personnes que nous avons interrogées.

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE RACONTÉE

Maintenant que nous savons comment les récits de nos informateurs sont organisés, il est temps de nous pencher sur le discours et les pratiques de nos informateurs au regard

¹¹⁶ La sociologue française Anne Muxel a beaucoup travaillé sur la transmission de la mémoire familiale dans la société française. Celle-ci est chargée de recherche au *Centre d'étude de la vie politique française* attaché au *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS). *Op. cit.*, Anne MUXEL. « Family Memory : A Review of French Works on the Subject »... p. 191-197.

de la religion. Ainsi, afin de sonder l'identité religieuse des personnes interviewées, nous examinons la place qu'a prise et que prend la religion dans la vie des informateurs. Par conséquent, nous analysons les questions liées à l'éducation religieuse — en particulier à l'intérieur du cursus scolaire —, à la croyance en Dieu et à la pratique religieuse. Dans le même esprit, nous allons scruter les unions et les mariages de nos informateurs. En effet, les questions ayant trait aux unions ont été particulièrement riches en enseignements de toutes sortes. Enfin, il est important de noter que toutes les questions reliées aux problématiques religieuses avaient également pour but de faire jaillir le débat sur l'appartenance religieuse et confessionnelle. Ce procédé a fonctionné même s'il est clair que ce n'est pas le sujet le plus prisé par la plupart de nos informateurs. En effet, la plupart du temps les interviewés nous ont amené vers d'autres problématiques. Quoiqu'il en soit, cela a permis à de nombreux discours sur la religion d'éclorre. De fait, nous passons en revue trois des formes que ces discours ont prises.

La formation religieuse

On peut penser que la formation religieuse — en particulier à l'école — a été un des facteurs structurant l'image du monde que se font, aujourd'hui, nos informateurs. Aussi, nous avons tenté de discerner dans quelle mesure le cursus scolaire des personnes interviewées a été empreint par l'éducation religieuse.

Pour notre cohorte, il appert d'emblée que les écoles religieuses chrétiennes ont la cote chez les Libanais : tous nos informateurs sont passés — de quelques années à l'ensemble de leur scolarité¹¹⁷ — par des écoles religieuses chrétiennes. Cela dit, il n'est pas possible de parler d'hégémonie puisque certaines personnes ont suivi une partie de leurs études dans des écoles laïques. Étant donné le parcours migratoire assez complexe — changement de pays, de villes, etc. — il est parfois mal aisé de retracer tout le cursus scolaire de chacun des informateurs. Néanmoins, il est clair que tous sont passés, à un moment ou un autre, par une école religieuse chrétienne. Akram est le seul à avoir connu presque toute sa scolarisation libanaise dans une école laïque — toutefois au Québec, il a terminé son secondaire dans une école catholique privée. Pour les autres chrétiens de notre cohorte, ils

¹¹⁷ Nous excluons les études postsecondaires de notre analyse.

sont tous passés — au Liban ou en Égypte — par des écoles catholiques romaines et / ou maronites. L'absence d'écoles liées à la foi grecque orthodoxe peut s'expliquer par l'absence de grecs orthodoxes dans notre cohorte.

Chez les musulmans, Assad (chiïte), Bachir (sunnite) et Jamil (chiïte) ont tous les trois étudié dans des écoles chrétiennes libanaises. Assad, en raison de la guerre et des nombreux déménagements qu'elle a entraînés pour sa famille, a dû changer cinq fois d'école. Dans les cinq cas, il s'agissait d'écoles religieuses chrétiennes — quatre écoles liées à des ordres religieux catholiques romains et une école liée à l'Église maronite. Bachir a, quant à lui, étudié dans une école chrétienne non-catholique. D'ailleurs, il a même étudié le syriaque (parce que c'était la langue liturgique des frères qui lui enseignaient) en plus de faire les cours de catéchèse et d'assister aux messes ! Jamil, pour sa part, a été scolarisé au Liban par des religieux chrétiens (dont il ignore la confession) avant de passer, en Afrique, à des écoles françaises privées et laïques. S'il est étonnant de constater que tous les musulmans de notre cohorte ont fréquenté, au Liban, des écoles religieuses chrétiennes on peut tenter d'expliquer cette pratique par la bonne réputation que connaissent les écoles privées chrétiennes au Liban — notamment au regard de leur rigueur intellectuelle et morale.

Ce rapide survol de l'éducation religieuse des personnes interviewées donne à penser qu'elles auraient dû avoir une culture religieuse solide. Or, cela ne semble pas être le cas. Au contraire, il semble y avoir beaucoup de confusion à propos des distinctions entre les confessions. Par ailleurs, il semble que les musulmans de notre cohorte aient reçu l'essentiel de leur éducation religieuse musulmane en famille.

La croyance en Dieu

En plus de nous intéresser à l'éducation religieuse, il nous paraissait également important, avant d'étudier la pratique religieuse à proprement parler, de nous poser une question préalable : est-ce que les informateurs croient en Dieu ? Toutes les personnes interviewées ont dit croire en Dieu à l'exception, quelque peu mitigée, de Marie. Nous disons le cas mitigé de Marie puisque celle-ci affirme aller à l'église à l'occasion, en dehors des heures de messes, pour se recueillir. Mais, un extrait de l'entretien rendra mieux sa position quant à la croyance religieuse :

Sur le plan religieux, est-ce que tu es croyante ?

Ça dépend des fois, quand je suis dans la merde oui! [rires] Écoute, j'ai pas la foi... J'ai pas du tout cette foi-là! Je suis peut-être un peu croyante à ma façon mais je suis pas pratiquante.

De quelle manière ?

C'est-à-dire que je me pose des questions, est-ce que Dieu existe ? Questions que se posent pas les gens qui ont la foi... Mais, comme j'ai été, quand même, j'ai grandi dans un milieu assez religieux, ma grand-mère était très pieuse, donc j'allais souvent à l'église avec elle. Et vu que j'ai été à [école religieuse], à [école religieuse] c'est très strict : on allait à la messe et il fallait chanter la messe à voix haute. Et moi, je participais mais je disais à la religieuse : « je chante dans mon cœur, j'ai pas envie de chanter à voix haute ». Mais, elle me disait : « non il faut ouvrir la bouche et chanter ! » C'était en arabe et moi je voulais faire ça en français. On m'a tellement bourré le crâne que je me suis dit : « enfin zut ! ». Je sais pas trop... J'ai l'impression qu'au fond de moi je suis plus athée que..., que croyante.

Cela dit, si Marie a pris la peine d'essayer d'expliquer un peu plus quelle était sa croyance en Dieu, il n'en a pas été ainsi de tous les interviewés. Au demeurant, aucune question n'abordait plus en profondeur la question de la croyance religieuse — notre objet n'étant pas la croyance religieuse mais plutôt l'identification à une identité religieuse confessionnelle. La tendance actuelle que de nombreux chercheurs ont observée et qui consiste à se « bricoler une religion sur mesure » en empruntant des dogmes et des concepts aux différentes religions et écoles de pensée, se révèle de façon plus ou moins prononcée chez nos informateurs¹¹⁸. Toutefois, cette attitude favorable au bricolage religieux est manifeste dans le cas de Marie et de Roula. Pour les autres personnes interviewées, il faudrait davantage de recherches dans cette voie pour avoir une idée de l'emprise de cette façon de concevoir la religion sur les immigrants libanais de Montréal. Chose certaine, personne dans notre cohorte n'a semblé très sensible à la question de l'orthodoxie religieuse.

¹¹⁸ En utilisant le terme « bricoler », nous faisons ici référence aux nombreux articles de la sociologue française Danièle Hervieu-Léger sur ce qu'elle nomme le « bricolage religieux », notamment : Danièle HERVIEU-LÉGER. « Nouveaux émotionnels contemporains : Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in Françoise CHAMPION et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *De l'émotion en religion : renouveau et traditions*, Paris, Édition du Centurion, 1990, p. 216-248.

La pratique religieuse

Après avoir sondé la croyance en Dieu, il nous paraissait logique de nous intéresser à la pratique religieuse. En réalité, nous nous sommes dits que la pratique religieuse pourrait être un indice de l'importance que prend l'identité confessionnelle pour une personne — surtout si cette pratique se fait à l'intérieur du cadre confessionnel de l'interviewé. En outre, nous avons aussi cru que les célébrations religieuses étaient des moments charnières pour une personne ayant une appartenance confessionnelle forte. Aussi, nous avons cherché à savoir si les personnes interviewées étaient pratiquantes.

À ce propos, nous nous sommes aussitôt butés à plusieurs définitions de ce qu'est la pratique religieuse. De façon générale, plus les personnes étaient pratiquantes moins elles prétendaient l'être — comme si elles plaçaient la barre plus haut. À l'opposé, d'autres informateurs que nous aurions spontanément qualifiés de peu pratiquants — Albert en particulier — se considèrent pratiquants... Enfin, pour certains — notamment Roula (grecque catholique) et Bachir (sunnite) — il semblait y avoir une certaine confusion entre la pratique religieuse et l'intégrisme religieux. Cela dit, avant d'aller plus loin, il serait important de souligner que, dans aucun cas, la question religieuse n'a été un sujet tabou. Si Jamil seul s'est montré agacé par les questions portant sur la religion, il s'est quand même donné la peine d'y répondre correctement.

Si l'on définit la pratique religieuse comme *la fréquentation d'un lieu de culte de façon régulière*, peu de gens parmi notre cohorte peuvent être considérés comme pratiquants — en fait, seul Habib l'est dans la mesure où il assiste chaque dimanche à la messe, fête toutes les fêtes religieuses et « aide autant qu'il peut » lors des activités de sa paroisse (maronite). Il est à noter que c'est le plus attaché à sa communauté confessionnelle parmi les chrétiens. Il préfère aller dans les églises maronites parce que « on a nos églises pourquoi aller ailleurs ».

Si l'on étend la définition de pratiquant à ceux qui fêtent les grandes fêtes religieuses, alors le portrait change un peu. Dans ce cas, Assad, Bachir Houeida, Jamil, Nicolas et Roula s'ajoutent à la liste des personnes qui peuvent être considérées comme pratiquantes. Qui plus est, si l'on additionne à ces personnes les interviewés à qui il arrive de prier, presque tout le monde est pratiquant.

Il est important de noter que pour toutes les personnes que nous avons interviewées — qu'elles soient pratiquantes ou pas — il est tout à fait envisageable de commettre quelques petits écarts par rapport aux prescriptions religieuses — en particulier les écarts quant aux restrictions alimentaires chez les musulmans. Par exemple, si Bachir tient — autant que faire se peut — à manger halal, les deux autres informateurs musulmans (Assad et Jamil) n'y tiennent pas absolument. De plus, les trois musulmans de notre cohorte ont déjà consommé de l'alcool. Par contre, tous les trois ont affirmé éviter de manger du porc.

Quant aux chrétiens, notons que personne ne jeûne durant le Carême. D'ailleurs les entretiens avec Marie et Nicolas ont démontré que les petites entorses aux règles religieuses ne semblent pas dater d'hier puisque l'on retrouve de pareils comportements chez les parents de ces informateurs. C'est ainsi que Nicolas — de père grec catholique et de mère catholique de rite romain — a été baptisé et a fait sa première communion dans les deux rites ! Un autre cas illustre bien cet état d'esprit : la mère de Marie a changé de confession pour obtenir l'annulation de son mariage. Ici, un extrait de l'entrevue avec Marie sera éclairant dans la mesure où l'interviewée n'était pas très au courant des procédures que sa mère avait faites et qui, pourtant, la touchaient elle aussi.

Pour que tes parents puissent faire le divorce, tu m'as dit que tu étais devenu syrienne orthodoxe ?

Là, je pense que je réponds des conneries, je pense que ma mère est née à [ville de Syrie] mais qu'elle a vécu au Liban. [ici, Marie revient sur une question précédente].

Et comment tes parents ont divorcé ?

C'était très mal vu donc, en fait, ils étaient séparés officiellement. Ils ne l'ont obtenu que lorsque ma mère a rencontré son second mari et qu'ils avaient décidé de se marier. C'est à ce moment-là qu'ils ont fait les procédures de divorce en bonne et due forme. Ça pris plusieurs années parce que chez les maronites...

C'est pas permis...

Et sur ma fiche d'état civil, je crois que je suis assyrienne orthodoxe... Y'a un rite que je connais pas ! J'ai dit à ma mère : « mais qu'est-ce que c'est que ce truc ? »

Syrienne orthodoxe ou assyrienne orthodoxe ?

Non, y'a quelque chose d'assyrien... Ma mère m'a dit, c'était pour les procédures, on a dû..., pour le divorce...

Changer de rite ?

Elle a changé de rite ! Tu veux savoir lequel, je l'ai dans mes papiers ici. Tu le veux ?

Oui !

[elle fouille] Elle m'a dit : « Tu peux le changer [le rite] si tu veux, y'a pas de problèmes ! » Je lui ai dit : « Non, non ! si jamais, moi aussi, je veux divorcer ! » [rires]

Donc, tu n'es plus maronite ?

Si !, je suis maronite mais c'est complètement... On peut tout de suite changer sans aucun problème... [rires] [Elle fouille dans ses papiers]

[je lis par-dessus son épaule] : assyrien orthodoxe !

Assyrien orthodoxe !

Ça c'est la famille [fiche d'état civil familia¹¹⁹] ?

Ça, c'est la familiale et la personnelle. On est tous assyriens orthodoxes ! À mourir de rire !

C'est ça, parce que toi, ça n'a pas d'importance mais ce sont tes parents qui voulaient divorcer et, pour ce faire, ils ont dû changer de rite ! [Je lis le texte :] « Résiliation de mariage ». Ils ont pas divorcé ! La résiliation de mariage c'est pas le divorce. C'est-à-dire qu'ils ont annulé le mariage, comme quoi il n'a pas eu lieu...

C'est les papiers officiels !

Résiliation...

Si tu veux !

Sur le plan juridique ce n'est pas la même chose, ils ont annulé, comme si le mariage n'avait jamais eu lieu !

Je sais pas, c'est des magouilles, qu'est-ce que tu veux que je te dise ! En tout cas, elle a obtenu...

Et elle, elle s'est remariée quoi ta mère ?

Je crois, maronite !

C'est ça, il faut qu'il y ait eu une résiliation parce que tu ne peux pas te marier deux fois religieusement. Pour se remarier religieusement, il faut que tu annules le premier mariage. Donc, c'est comme si tes parents ne s'étaient pas mariés !

Voilà ! Tu as tout compris, tu as même compris mieux que moi !

C'est parce que j'ai un oncle qui a fait la même chose. Il était grec catholique et pour divorcer, il est passé grec orthodoxe et a ainsi pu divorcer. Mais il peut pas se remarier religieusement. Pour se remarier religieusement chez les catholiques, il aurait dû faire une annulation de mariage. Tu peux pas te marier deux fois religieusement chez les catholiques.

Ah voilà ! [Rires] Tout ça pour dire que tu as intérêt à faire un mariage civil !

Comme nous le remarquions précédemment, l'orthodoxie religieuse ne semble pas être très respectée — comme en fait foi ce cas quelque peu extrême. Cela dit, nous ne nous contenterons pas de ce panorama d'ensemble. Puisque notre problématique s'intéresse à l'identité confessionnelle, il nous a semblé utile d'examiner la pratique religieuse au cas par cas et de reproduire, dans certains cas, de larges extraits de l'entrevue. Car cette question sur la pratique religieuse a ouvert bien des portes — nous reviendrons d'ailleurs sur ces ouvertures tout de suite après avoir examiné la pratique de chacun. Dans cet examen, nous irons par ordre alphabétique des prénoms (d'emprunt) des informateurs.

¹¹⁹ Au Liban, en plus d'une fiche d'état civil personnel, l'État décerne une fiche familiale d'état civil.

Akram, qui tient parfois un discours frisant l'anticléricalisme, n'est pas très pratiquant. Cela dit, il a été difficile d'évaluer dans quelle mesure il est attaché à la pratique religieuse parce qu'il a systématiquement dévié les questions en traitant pour parler davantage des contraintes traditionnellement associées à la religion. Pour y voir plus clair, nous reprenons un extrait où il est question de pratique religieuse :

Et sur le plan religieux, tu m'as dit que tu n'étais pas très pratiquant ?

Non, je crois qu'on peut faire ce qu'on a besoin de faire avec Dieu, en privé. Je crois pas à ça, les... les...

La même chose avec le linge, les gens qui s'habillent en noir pendant des mois... J'ai jamais été... J'aime pas ça ! J'ai essayé de convaincre ma mère, quand mon père est décédé, qu'elle n'avait pas besoin [de porter le deuil] : on sait son chagrin... « Ah mais les gens qu'est-ce qu'ils vont dire ? » Les gens !

Je m'en fous des gens !

Si les gens y pensent qu'en mettant du noir je suis en chagrin, c'est leur problème ! J'ai développé..., ça c'est une des choses que j'aime... Moi, je me considère chanceux parce que je suis arrivé ici, j'avais une bonne base de mes parents, l'honnêteté, tout ça et en allant à l'école, malgré que je n'avais que 16 ans, je me suis pas fait influencer par les jeunes québécois qui étaient là : pour eux c'était normal, pour moi ce l'était moins; j'avais la base de ma famille... J'ai pas embarqué dans leurs affaires de drogues et tout ça... Il y en avait plein ! Et pourtant, je venais, je suis libanais et tout le monde y dit : « Ah ! le hash libanais ! ». Je connaissais même pas ça ! Alors c'est ça. J'ai gardé cette bonne base-là mais j'ai pris les affaires que j'aime de ce pays, ici, de l'Amérique du Nord, du Québec, du Canada et... je crois que j'ai un juste milieu. Je peux pas dire que je suis un Américain du Nord en tout, je ne peux pas dire non plus que je suis un Moyen-Oriental de mentalité dans tout...

Hum ! Est-ce que vous fêtez quand même les fêtes religieuses ? Noël ? Pâques ?

Ah oui ! Mais je... [silence]

Est-ce que ç'a un caractère religieux ? Allez-vous à la messe ?

J'y vais, mais pas fréquemment. Très rarement même. Je fais des dons à l'église, à mon Église. Là, je viens juste de l'avoir hier, là, d'ailleurs mais pas plus que ça... [...]

Malgré ce discours pas très favorable aux contraintes associées à la religion, Akram a quand même fait un mariage religieux. Ce mariage a été célébré dans son rite (syrien orthodoxe) même si sa femme est romaine catholique. Toutefois, son attachement à sa confession religieuse ne l'a pas amené à baptiser son fils dans le rite de sa confession. Ainsi, son fils a été baptisé dans la foi catholique romaine. Ici encore, nous reprenons un extrait de l'entretien dans la mesure où l'échange nous paraît instructif puisqu'il confirme deux choses : 1) le peu d'attachement d'Akram à son affiliation confessionnelle et cela, dès sa jeunesse et 2) une certaine incertitude quant à la dénomination des Églises :

Donc toi t'es de quelle confession ?

Syrien orthodoxe mais....

Syrien orthodoxe.

[Silence]

Mais ?

Mais ce que j'allais dire [je lui ai coupé la parole] c'est que j'y vais jamais là [rires] mais c'est ça mon... mon... dans mes, mes...

Dans tes papiers ?

C'est ça.

Mais as-tu été baptisé dans les deux rites ? [sa mère étant grecque orthodoxe]

Non parce que les grecs orthodoxes et, je pense, je suis pas sûr, les syriens orthodoxes, les enfants sont baptisés à la naissance.

Oui..

On fait pas de baptême comme les maronites, on trempe l'enfant et tout ça.

OK

Mon fils, je l'ai baptisé à l'église catholique ici eh...

Catholique latine ?

Euh oui... québécoise là, à l'école euh ! pas à l'école, à l'église de [quartier de Montréal]. Comme je te disais tout à l'heure, je ne suis pas..., mon père, ma mère ils ne m'ont jamais, ils étaient pas... rattachés... Je sais que mon père il a toujours dit qu'il était syrien orthodoxe, ma mère a toujours dit qu'elle était grecque orthodoxe mais nous on était à l'église catholique la majorité du temps pour aller prier...

Même jeune ?

Même jeune, à l'église orthodoxe, j'ai été avec mon père ou ma mère mais 95 % des fois où on allait à l'église, c'était à l'église catholique, c'était l'église la plus proche d'où on demeurait.

Le cas d'Albert est, lui aussi, assez particulier. Celui-ci se dit pratiquant même s'il ne va presque jamais à l'église. La pratique étant comprise par lui comme la prière à domicile. En outre, comme le montre l'extrait qui suit, Albert ne semble pas très préoccupé par le fait d'aller dans une église maronite lorsqu'il se rend à l'office :

Et quand tu vas à l'église, est-ce que tu vas à une église en particulier ?

Non. Pas d'église en particulier.

Tu y vas juste pour les grands événements ?

Ouais... même pas. Des fois je n'y vais pas...

OK. Et les fêtes religieuses, est-ce que tu les fais ?

Oui.

Noël, tu vas à l'église ?

Ah oui, oui.

Oui ? Pâques ?

Bien sûr, à Pâques on va à l'église.

Et vous allez à quelle église ?

Oh ! ça peut être une église catholique, une église latine, ici [nom et adresse de l'église latine en question]

OK. Donc pas nécessairement une église maronite ?

Non.

Et est-ce que tu fais le Carême aussi ?

NON. [catégorique]

Albert croit que sa fille a reçu le baptême dans le rite maronite mais ne se souvenait pas exactement dans quelle église. Cette incertitude démontre bien que la question religieuse n'est pas très présente dans les préoccupations d'Albert.

Assad, quant à lui, ne fréquente pas la mosquée ni ne prie à la maison mais cherche à fêter les fêtes religieuses musulmanes — il jeûne le ramadan et célèbre l'Aïd el Fitr et l'Aïd el Adha. Par ailleurs, Assad ne se préoccupe pas de savoir si la viande qu'il mange est halal.

Lorsqu'il est question de pratique religieuse, Bachir a tendance à souligner son éducation et la pratique de son père. S'il est sûrement le plus attaché au respect des règles religieuses musulmanes de nos trois informateurs musulmans, il se considère lui-même comme non-pratiquant. Du reste, Bachir tient un discours très *séculariste* : il pense que la religion est une affaire totalement privée et qu'elle ne devrait pas faire partie de la sphère publique. Pour lui, la religion est une affaire intime. En même temps, s'il a des enfants, il veut les élever dans la foi musulmane et il a tenu à faire un mariage religieux. Voici un passage de l'entretien où il s'exprime sur la pratique religieuse :

Tu m'as dit que ton père n'était pas très pratiquant ?

Non, dans le temps non, pas très pratiquant mais avec le temps, en vieillissant — c'est souvent ce qui se passe chez les musulmans —, les musulmans plus ils vieillissent, plus ils s'en vont vers la..., le *hadj* [pèlerinage], la Mecque... Mais, au début, non, il n'était pas... C'est une personne qui consommait, qui buvait, qui sortait, qui avait des amis. C'était pas une famille très — c'était une famille plutôt relaxe du côté..., de tout' les côtés. Mais ça, c'est chez les musulmans, généralement, plus tu vieillis, plus tu te mets à..., « c'est fini, il faut que je sois plus sérieux parce que là c'est assez de..., la folie, mettons... »

[rires]

Et toi, est-ce que, toi, tu es pratiquant ?

Euh, je pense que non...

Est-ce que ça t'arrive d'aller à la mosquée, par exemple ?

Oui, ça, ça m'arrive...

Tous les vendredis ?

Non, pas tous les vendredis.

Est-ce que tu fais Aïd el Kébir ?

Oui.

Quelles fêtes, tu fêtes ?

Fi [il y a] el Aïd el K'bir, Aïd el Adha puis le ramadan.

Tu le jeûnes ?

Le ramadan, je le jeûne, oui. Amtine ketna bé Lebnan [quand nous étions au Liban], on a toujours fait le ramadan.

Aïd el Nabih ?

Ben, y'a pas grand chose à faire de particulier... [cette fête, théologiquement contestée, donne parfois lieu à des processions]

C'est surtout l'Adha, la grande fête ?

Oui.

Mais tu as quand même tenu à faire un mariage religieux...

Oui, c'est ça qu'on a décidé. Parce que c'est plus facile pour nous — tout le monde — pour s'enregistrer aussi là [s'enregistrer au Consulat libanais afin que le mariage soit reconnu par l'État libanais — après quelque temps, il est possible pour la femme d'un libanais, si le mariage a été enregistré, de se faire naturaliser libanaise]

OK. Mais c'était pas aussi par conviction religieuse ?

Oui, oui, c'était important. Pour avoir un peu plus de statut aussi.

Et, pour la famille, d'avoir un choix en toutes directions, sans trop être comme un peu en contradiction avec deux religions, y'a des enfants qu'est-ce qu'on fait ?

OK

En fait, c'est pour éliminer tout' les problèmes aussi.

Dans quel sens ?

Dans le sens que, si tu as des enfants, tu vas dire : « Ben là, écoute, on est comme ça, on est comme ça, choisissez ! » J'aime mieux les encadrer...

Donc, si vous avez des enfants, vous allez les élever dans la religion musulmane ?

Euh ! oui, mais comme je te dis c'est plus relaxe, c'est leur choix après. C'est pas... C'est plus donner la base plutôt. Comme mon père me l'a donnée ! En fait, c'est que toujours mon père nous disait d'être honnête, de bien fonctionner en société, de faire ses devoirs mais de pas, mon père m'a toujours dit, de ne pas juger les autres. C'est respecter autrui.

Mais pas les prescriptions comme manger halal, il n'était pas attaché à ça ?

Euh !

Comme, ne pas manger de porc, ne pas boire de l'alcool, tout ça, est-ce que c'était important ?

Ben oui, aussi, certaines choses aussi. D'ailleurs, moi, je ne consomme pas, je consommait avant mais maintenant, je ne consomme plus depuis...

D'alcool ?

Oui, c'est ça. Mais c'est pas aussi par nécessité, j'avais une santé qui ne me le permettait pas même quand je consommait [rires]

Et halal est-ce que tu tiens à manger halal ?

Mais généralement oui ! Mais, advenant, comme tu es en voyage, on a mangé n'importe quoi... J'ai mangé autre chose que du poulet, à l'extérieur.

Comme nous le faisons remarquer plus tôt, Habib est sûrement la personne la plus pratiquante de toute notre cohorte. Il va à l'église tous les dimanches, célèbre toutes les fêtes religieuses, il « aide autant qu'il peut » à la paroisse et préfère fréquenter des églises maronites.

Houeida se dit pratiquante même si elle ne va pas souvent à l'église. Elle tient néanmoins à célébrer les grandes fêtes religieuses — en particulier Noël et Pâques. Elle préférerait aller plus souvent à l'église maronite, en particulier pour la semaine sainte, mais, depuis

son mariage, elle tend à aller à « l'église de son mari » — une église latine. Elle s'est mariée et a aussi fait baptiser son fils dans le rite catholique romain.

Comme nous l'avons souligné précédemment, Jamil était plutôt réticent à répondre aux questions concernant la pratique religieuse. Nous n'avons peut-être pas été assez clair lorsque nous lui avons expliqué nos motivations puisqu'il a avoué, au cours de l'entretien, d'abord penser que notre recherche était liée à un regain d'intérêt pour les musulmans en rapport avec les attentats du 11 septembre ! Quoi qu'il en soit, une fois que nous lui avons précisé que notre recherche n'avait aucun lien avec ces événements, Jamil a été beaucoup plus détendu.

Jamil ne fréquente pas de mosquée, ne tient pas à manger halal, boit rarement de l'alcool et ne mange pas de porc. Jamil a aussi affirmé jeûner le ramadan et fêter l'Aïd el Adha. Il tient à suivre ces rites parce qu'il pense qu'il est important de ne pas « renier, oublier qu'on a quand même des valeurs ».

Marie, elle non plus, ne peut pas être considérée comme pratiquante. D'ailleurs comme nous l'avons fait remarquer lorsque nous nous penchions sur la croyance en Dieu, Marie affirme avoir des doutes quant à l'existence de Dieu. Cependant, il lui est arrivé d'aller se recueillir dans une église :

Donc, tu ne vas jamais à l'église ?

Ça m'arrive mais rarement. Ça m'est peut-être arrivé deux, trois fois... Mais, je vais à l'église pas pour participer à la messe — ça me dérange quand il y a une messe — c'est vraiment pour se recueillir. Ça me tente pas de chanter !

Tu vas pas aux messes dominicales ?

Je n'y suis pas allée depuis des années et je m'en passe avec grand plaisir !

À quelle église tu vas quand tu y vas ?

Ah là, peu importe ! C'est plus un lieu de recueillement et je me fous royalement de la confession !

T'es jamais allée à l'église maronite à Montréal ?

Peut-être une fois ou deux parce que quand je venais d'arriver, je suis allée chez des amis, j'avais passé Noël chez eux et il me semble qu'on avait participé à une messe du côté de l'Acadie... Pas très loin.

Est-ce que tu fais les fêtes religieuses, justement ?

Ici, je m'en fous mais on a toujours fêté ça !

Mais ici ?

Entre copains, oui, à Noël, on était chez Laila [nom d'emprunt] avec ses parents.

Vous êtes allés à la messe ?

Eux, ils sont partis, les parents, à la messe de minuit et nous, on est resté.

Dans notre cohorte, Nabil (maronite), est sûrement la moins pratiquante de toutes les personnes interviewées. S'il lui arrive de fêter Noël ou Pâques, ces fêtes prennent pour lui un aspect purement social et il se refuse à aller à l'église même lors de ces fêtes.

Nicolas ne fréquente pas l'église, sauf à l'occasion de Noël et de Pâques. Cependant, il affirme que, lorsque ses enfants étaient plus jeunes, il les amenait à l'église le dimanche. Mais, en plus de chercher à favoriser l'éducation religieuse de ses enfants, Nicolas soutient que la fréquentation de l'église grecque catholique (par lui et sa famille) avait aussi pour but de briser l'isolement de sa femme qui éprouvait des difficultés d'adaptation à la vie nord-américaine. Outre cela, avant de s'installer à Montréal, Nicolas n'avait jamais été très lié à sa communauté confessionnelle. Dans son cas, nous pouvons affirmer que c'est la fonction sociale de la religion qui s'affirme. Nous reparlerons de cet aspect un peu plus tard.

Roula semble suivre les grandes fêtes et les moments forts du calendrier chrétien. Toutefois, elle n'accorde pas d'importance à la confession et peut aussi bien aller à une messe anglicane qu'à une messe catholique romaine.

L'aspect social de la pratique religieuse

En nous intéressant à la pratique religieuse, nous nous sommes rendu compte que celle-ci ne répondait pas uniquement à des impératifs religieux (spirituels). Il a vite été manifeste que la pratique rituelle couvrait aussi un aspect social. Plusieurs informateurs cherchaient aussi à socialiser soit en fréquentant un lieu de culte, soit en soulignant une célébration religieuse à la maison. Cette recherche de socialisation a été manifestement invoquée par Nicolas lors de notre entretien avec lui. En effet, Nicolas a clairement affirmé que lui et sa famille se sont mis à fréquenter un lieu de culte grec catholique pour faciliter l'adaptation de sa femme (libanaise grecque orthodoxe). Nicolas témoigne que sa femme souffrait d'isolement et que c'est dans le but de briser ce sentiment de solitude que sa famille s'est mise à suivre les messes et activités initiées par une paroisse grecque catholique de Montréal.

Cela dit, nous ne sommes pas les premiers chercheurs à découvrir que la pratique religieuse — en particulier en contexte migratoire — recouvre aussi un besoin de socialisation. À titre d'exemple, les récentes recherches de l'historien Roberto Perin

semblent confirmer l'importance que prend l'aspect social de la pratique religieuse chez les immigrants¹²⁰.

La recherche de socialisation dans la pratique religieuse est aussi présente dans d'autres entrevues — nous pensons ici à Assad, Bachir, Habib et Jamil. Au reste, nous n'avons pas été surpris de constater que Habib, tout comme Nicolas, fréquentent des lieux de culte attirant des fidèles issus de l'immigration. Ainsi, en fréquentant ces lieux de culte, ces deux informateurs peuvent (pouvait dans le cas de Nicolas) tisser des liens avec d'autres Libanais ou d'autres Moyen-Orientaux. Lorsque la pratique religieuse recouvre le respect du jeûne de ramadan, il est clair que cette pratique a aussi un aspect social : nos trois informateurs musulmans qui jeûnent (Assad, Bachir et Jamil) nous ont souligné que la rupture du jeûne se faisait souvent avec des copains ou de la famille.

Qui plus est, on peut croire que si tous les musulmans de notre cohorte accordent une place importante à l'aspect social de la religion, c'est en raison du fait qu'ils vivent dans une société majoritairement chrétienne. En conséquence, lorsque les informateurs musulmans reconstituent les rites et les fêtes associées au ramadan, ils recréent un peu *l'ambiance libanaise*.

D'ailleurs, dans sa recherche sur les chiïtes libanaises de Montréal, Josiane Le Gall en arrivait aux mêmes conclusions à propos de la fréquentation des lieux de culte musulman : « La fréquentation d'une mosquée traduit parfois un désir ou un besoin de sociabilité autant qu'une observance religieuse. Au reste, il est clair qu'une forte

¹²⁰ Nous faisons ici référence à une communication présentée par l'historien canadien lors d'un colloque tenu à l'Université de Montréal en novembre 2002 (*L'Évolution du rôle social des Églises au Canada, 1800-1960*). Cette communication n'a pas encore été publiée. Le chercheur y exposait ses pistes de recherches — les conclusions définitives ne sont pas encore arrêtées. Néanmoins, il appert de ces recherches que la quasi-totalité des Églises issues de l'immigration s'intéressait, à Toronto entre 1947 et 1960, aussi bien à satisfaire les besoins spirituels que les besoins de socialiser de leurs fidèles. En effet, les Églises ont alors parrainé la mise sur pied de clubs sociaux, de troupes de danses folkloriques, de clubs ou de tournois sportifs, d'associations coopératives d'épargne et de crédit (*credit union*), de camps d'été pour jeunes, etc. Cf. Roberto PERIN. *The Churches and Immigrant Integration in Toronto, 1947-1965*.

imbrication existe entre la pratique et le respect des rites religieux et ce qui est perçu comme la tradition libanaise. »¹²¹

Les mariages et les unions de fait

Tout comme nous avons pensé que la pratique religieuse pouvait être un indice important pour repérer les liens que les informateurs entretenaient avec leur confession religieuse, nous avons aussi cru qu'un informateur qui accepte de partager sa vie avec une personne d'une autre confession démontrait par là une certaine ouverture aux autres confessions. Bien entendu, nous nous sommes également questionné sur le type d'union contractée afin de savoir s'il s'agissait d'une union religieuse et, lorsque c'était le cas, dans quel rite le mariage avait-il été célébré ? En outre, bien que le canevas sur lequel se basaient les entretiens n'insiste pas particulièrement sur le profil des parents (père et mère) des informateurs, il s'est trouvé que ce sujet a été abordé par dix informateurs sur onze (pour Habib nous n'avons pas cette information). Commençons donc ainsi dans notre examen des mariages et des unions de fait — en partant du principe que le mariage interconfessionnel démontre une certaine disposition au pluralisme religieux.

Les mariages des parents des informateurs

Trois informateurs sur dix sont issus de mariages interconfessionnels. Dans les trois cas, il s'agit de mariage à l'intérieur de la foi chrétienne — souvent avec une confession relativement proche de la sienne.

Le premier cas recensé est un mariage intercatholique. Il s'agit de Nicolas : son père est grec catholique et sa mère est catholique de rite romain (la mère étant d'origine italienne). Dans le deuxième cas, il s'agit d'Akram dont le père est de confession syrienne orthodoxe alors que la mère est de confession grecque orthodoxe. Ici, malgré les apparences (et la terminologie trompeuse) il ne s'agit pas d'un mariage interorthodoxe car, comme nous l'avons vu au chapitre premier, les orthodoxes des rites syrien et byzantin ne partagent pas la même foi. Enfin, dans le troisième cas découvert, nous sommes en présence d'un autre mariage intercatholique : le père de Roula,

¹²¹ *Op. cit.*, Josiane LE GALL. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 215.

grec catholique, ayant épousé une maronite. Par conséquent, nous pouvons déduire de là que les mariages interconfessionnels ne sont pas une chose totalement nouvelle pour les Libanais. Ceci contredit une vision simpliste qui voudrait que ce soit en raison de l'émigration que les Libanais se seraient mis à envisager la possibilité de pouvoir marier quelqu'un d'une confession religieuse différente de la sienne.

Au surplus, comme nous l'avons déjà souligné auparavant, dès la génération des parents des interviewés, le mariage interethnique existe aussi (le cas des parents de Nicolas : Libanais d'Égypte mariant une Italienne d'Égypte). Ceci peut amener un questionnement (que nous retrouverons aussi dans les unions que les informateurs ont eux-mêmes contractées) : est-ce que l'union est avant tout exo-confessionnelle ou avant tout exo-ethnique ? Car, dans la mesure où plusieurs communautés confessionnelles libanaises sont circonscrites au Proche-Orient — en particulier pour les chrétiens —, le résultat d'un mariage interethnique est souvent un mariage interconfessionnel... Mais voilà une question qu'il serait, à la limite, ridicule de chercher à résoudre ! Nous tomberions dans le « syndrome de l'œuf ou la poule » ! De même, nous ne voudrions pas laisser sous-entendre par là que les personnes s'efforcent de marier une personne issue d'une autre confession, d'un autre groupe ethnique — ce n'est pas la conception que nous nous faisons des relations amoureuses ! Cependant, pour nous, la question était plutôt de savoir si l'éventualité de marier une personne provenant d'un autre groupe religieux que le sien, d'une autre confession que la sienne peut être considérée comme acceptable / envisageable pour des gens ayant vécu dans un système politico-juridique marqué par la différenciation entre les communautés confessionnelles ?

Il semble que cela soit clairement imaginable pour les personnes interviewées, comme nous allons le voir. Mais ce l'était déjà aussi — du moins pour certains et avec une moins grande occurrence — comme nous venons de le voir, pour quelques parents des informateurs. De fait, lorsque l'on observe les unions (mariages et unions de fait) des informateurs, on se rend compte que l'occurrence des unions interconfessionnelles augmente. Examinons d'abord le cas des personnes mariées — en préjugant du fait que le mariage est un engagement plus manifeste et qu'il nécessite un cautionnement plus clair de la part de la famille de l'informateur.

Le mariage chez les personnes interviewées

Sur les six mariages contractés par les membres de notre cohorte, un seul n'est pas interconfessionnel. Il s'agit du mariage de Habib (mariage entre deux maronites). Voyons les cinq autres cas plus en détail. D'abord, on trouve deux mariages intercatholiques : 1) Albert (maronite) marié à une immigrante égypto-syro-libanaise grecque catholique (de mère égyptienne de rite copte catholique et de père libano-syrien d'Égypte de rite grec catholique); 2) Houeida (maronite) mariée à un catholique romain (de père canadien immigré d'Italie, de rite catholique romain et de mère canadienne-française, de rite catholique romain).

Ensuite, on rencontre deux mariages interchrétiens unissant des personnes de foi catholique et orthodoxe : 1) Nicolas (grec catholique) qui s'est marié à une libanaise grecque orthodoxe (le mariage a eu lieu au Liban); 2) Akram (syrien orthodoxe) qui a épousé une catholique romaine (immigrante italienne arrivée adolescente au Canada).

Enfin, nous sommes en présence d'un mariage plus difficile à classer : il s'agit de l'union, dans la foi musulmane sunnite, de Bachir et de sa femme, originalement catholique romaine (de souche canadienne-française) mais convertie à l'islam sunnite. Aussi, sur le plan théologique, il est abusif de mettre ce mariage dans la catégorie des mariages interconfessionnels. D'autant plus, qu'en islam, une femme non musulmane n'a pas à se convertir pour pouvoir se marier devant un cheikh. Toutefois, dans le cadre d'une recherche sur l'identité, il est plus juste de considérer cette union comme un mariage mixte. Quoi qu'il en soit, ces cinq cas démontrent de façon suffisante qu'il est tout à fait envisageable de se marier avec une personne d'une autre confession que la sienne.

La prégnance du mariage religieux

L'observation des six mariages contractés nous enseigne aussi que ce sont tous des mariages religieux. De là, nous pouvons conclure à une certaine importance accordée au fait religieux, à tout le moins sur le plan symbolique. En effet, à partir du moment où un mariage est envisagé, il semble que la norme à laquelle il faille se soumettre soit le mariage religieux. En outre, il est à noter que les mariages contractés par les ascendants des informateurs (pour lesquels nous avons ces renseignements [dix cas]) n'étaient eux aussi que des unions religieuses.

Qui plus est, dans un cas, un quiproquo a permis de révéler que l'option du mariage civil n'était pas du tout envisageable. En effet, lors de l'entretien avec Houeida, celle-ci en est venue à soulever la question du mariage interreligieux, nous l'avons alors questionnée afin de savoir si elle était favorable à l'idée de permettre le mariage civil au Liban. Car, on sait qu'à l'heure actuelle, il n'est pas possible de se marier civilement au Liban. En réalité, cette question faisait référence à une polémique ayant eu lieu à l'hiver 1998. La controverse avait été lancée lorsque le Président libanais de l'époque, Élias Hraoui, avait fait la proposition de permettre facultativement le mariage civil au Liban (un tel projet avait déjà été à l'ordre du jour dans les années soixante-dix avant d'être abandonné pour cause de guerre). La proposition présidentielle, après avoir soulevé une très vive polémique, a été finalement retirée face à la pression des religieux de plusieurs confessions. Aussi, aujourd'hui encore, s'ils veulent se marier civilement, les Libanais doivent le faire à l'extérieur du Liban (souvent à Chypre ou en Turquie). Les mariages ainsi conclus sont reconnus par les autorités libanaises mais soumis à la loi du lieu de célébration ! Voici donc un passage de cet échange :

Et on voulait permettre le mariage civil, est-ce que vous trouvez que ç'aurait été une bonne idée pour le Liban ?

Non, je l'ai pas accepté même si j'étais loin ! J'ai pas été élevée comme ça ! Mes parents, jamais ils l'auraient accepté !

Non, je veux dire au Liban : de permettre le mariage civil.

Ah ! tu veux dire au Liban. Ah oui ! OUI ! Il faut ! *Of course !*

Encore ici, on retrouve les paradoxes dont nous parlions au deuxième chapitre : la personne interviewée défend l'idée du mariage civil mais est insultée à l'idée que l'on ait pu croire qu'elle aurait fait une telle chose ! Pour d'autres informateurs, la justification du mariage religieux tient au fait que celui-ci a, selon eux, plus de poids social, en particulier auprès de la famille. L'aspect décorum a aussi été soulevé. Enfin, d'autres soutiennent que c'est par conviction religieuse qu'ils ont tenu à se marier religieusement.

C'est l'homme qui détermine le rite de la célébration religieuse

À l'examen des six mariages religieux contractés, nous avons aussi tiré un second constat (même s'il n'est pas directement lié à notre problématique) : tous les mariages religieux ont été célébrés dans le rite du mari. Ici encore, la structure patriarcale moyen-orientale

ne semble pas trop ébranlée¹²². À cela, nous pourrions ajouter que tous nos informateurs issus de mariages interconfessionnels ont adopté la confession du père.

Les unions de fait chez les personnes interviewées

Si l'on s'intéresse, cette fois, aux personnes interviewées non mariées, on rencontre, là aussi, une majorité d'unions interconfessionnelles. Encore ici, allons-y au cas par cas : Nabil (maronite) qui a évoqué trois fréquentations significatives lors de l'entretien, n'a connu aucune relation avec une maronite. Il a vécu en union libre avec une musulmane chiïte, une Hongkongaise athée (élevée dans la tradition bouddhiste) et une Canadienne qu'il suppose catholique romaine. Déjà ici, nous pouvons présumer que l'incertitude quant à la confession du conjoint marque un certain désintérêt pour la question religieuse. Nabil n'est pas le seul à avoir fait montre de cette attitude. Marie, qui connaît une relation stable avec un homme, ignore, elle aussi, la confession de son conjoint (un immigrant libanais) même si elle sait qu'il est chrétien. Enfin, la troisième personne à avoir témoigné d'une union de fait, Jamil (chiïte), vit avec une catholique romaine (de souche canadienne-française).

Manifestement, il semble qu'il soit clairement concevable pour une vaste majorité d'informateurs de vivre une relation amoureuse malgré le fait que la personne aimée ne partage pas la même confession ou la même religion que soi. Cela étant dit, pour se faire une meilleure idée du phénomène des unions religieuses et non-religieuses exo- et endo confessionnelles, nous nous sommes dit qu'un tableau serait d'une grande utilité :

¹²² Il est peut-être un peu hasardeux et hâtif de tirer une conclusion aussi cinglante — d'autant plus que, parmi les maris qui « dictent » le rite du mariage, il y a un mari d'origine non-libanaise...

Tableau V : Mariages et unions de fait des informateurs

Noms	Mariage (tous les mariages sont religieux)					Union de fait			
	État civil	Endo-ethnique	Exo-ethnique	Endo-confessionnel	Exo-confessionnel	Endo-ethnique	Exo-ethnique	Endo-confessionnelle	Exo-confessionnelle
Nabil, maronite	Célibataire 3 unions racontées					IX conjointe libanaise	2X Chinoise de Hongkong Canadienne		3X musulmane drûle; bouddhiste arabe; catholique romaine
Nicolas, grec catholique	marié	oui			femme grecque orthodoxe				
Albert maronite	marié	oui			femme grecque catholique				
Akram, syrien orthodoxe	marié		femme canado-italienne (émigrée)		femme catholique romaine				
Marie, maronite	union de fait				Oui	oui		? : ne sait pas la confession de son conjoint mais sait qu'il est drûten	
Roula, grecque catholique	célibataire								
Assad, chiite	célibataire								
Houeida, maronite	mariée		mari de père italien et de mère canadienne- française		mari catholique romain				
Habib, maronite	marié	oui		oui, sa femme est maronite					
Bachir, sunnite	marié		femme canadienne- française	En théologie, endo puis que convertie	Oui, sa femme était catholique romaine avant sa conversion				
Jamii, chiite	union de fait						Canadienne- française		catholique romain

Toutefois, si les unions interconfessionnelles — religieusement officialisées ou pas — sont nombreuses, les cas d'unions entre chrétien et musulman sont assez rares — trois cas — et surviennent dans deux cas sur trois entre un musulman d'origine libanaise (un chiïte et un sunnite) et des chrétiennes d'origine canadienne-française (catholiques de rite romain). Un seul cas d'union interlibanais chrétien / musulman a été recensée par nous. Il s'agit du cas de Nabil qui a eu une relation amoureuse avec une libanaise chiïte lors de son séjour à Hongkong. Qui plus est, Nabil nous a confié que cette relation était rendue difficile en raison d'une certaine opposition des familles et ce, malgré le fait que cette relation prenait forme à Hongkong donc, plutôt loin des familles respectives.

Une forme d'ethnocentrisme religieux ou confessionnel

Ce phénomène ne nous a pas beaucoup surpris dans la mesure où, dans l'ensemble, le discours des chrétiens et des musulmans, peut-être de façon plus prononcée chez les chrétiens, faisait, la plupart du temps, une totale abstraction de la réalité de l'autre grande famille religieuse (les chrétiens ignorant la réalité musulmane et les musulmans ignorant la réalité chrétienne). Cette tendance était exacerbée lorsqu'il s'agissait de questions libanaises : chacun avait alors propension à considérer la réalité de son groupe religieux (chrétien ou musulman) ou confessionnel (surtout pour les maronites) comme reflétant la réalité libanaise. Le cas le plus comique a d'ailleurs été révélé par un lapsus de Houeida :

Donc, de quelle confession vous êtes ? de quel rite ?

Pur Libane... [se]...euh pur [en anglais] maronite ! [elle rit de son lapsus]

Albert a commis, lui aussi, un lapsus semblable : il a dit « les Libanais » alors qu'il voulait dire « les chrétiens [d'Égypte] ».

Il est à noter que dans sa recherche sur les Libanaises chiïtes de Montréal, Josiane Le Gall arrivait à une conclusion qui se rapproche de la nôtre. En effet, elle s'était rendu compte que lorsqu'il s'agit de définir la famille libanaise, les chiïtes libanaises de Montréal

« ont tendance à fusionner le modèle de la famille libanaise en général et la conception de leur propre famille. »¹²³

D'après nous, cette tendance à considérer la réalité de son groupe religieux ou confessionnel comme étant la réalité libanaise dans son ensemble, est facilitée par une certaine méconnaissance des autres confessions libanaises — surtout lorsque ces confessions n'appartiennent pas au même grand groupe religieux. Au reste, si plusieurs personnes interrogées affirment fréquenter des Libanais d'une autre confession que la leur, lorsque l'on y regarde de près, il s'agit rarement de relations chrétien / musulman et, lorsque c'est le cas, ce n'est que très rarement des relations intimes. Qui plus est, nous avons constaté une certaine ignorance des différences religieuses et ce, aussi bien à l'intérieur de la même grande famille religieuse qu'en dehors de sa famille religieuse. En fait, quitte à faire un clin d'œil à une expression utilisée pour définir les relations entre les francophones et les anglophones de Montréal, nous pourrions parler de deux solitudes lorsqu'il s'agit des Libanais chrétiens et des Libanais musulmans de Montréal — du moins si l'on se fie à notre cohorte.

Malgré cela, lorsqu'ils sont questionnés précisément sur leur perception de l'autre grande famille religieuse, les informateurs sont généralement bienveillants — en fait, notre canevas s'intéressait à la perception des autres communautés confessionnelles mais personne n'a émis d'opinion sur une communauté confessionnelle en particulier (chiïte, grec catholique, maronite sunnite...); tous les informateurs ont réécrit les questions pour donner leur avis sur l'autre grande famille religieuse. En outre, tous les informateurs se sont faits les avocats d'un rapprochement islamo-chrétien libanais pour permettre une véritable cohésion nationale au Liban et / ou pour permettre à la communauté libanaise de Montréal d'être plus influente et prospère. Cela n'empêche pas quelques-uns de tenir, parallèlement, un langage hostile envers l'autre grande famille religieuse.

¹²³ *Op. cit.*, Josiane LE GALL. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale...* p. 211.

L'hostilité envers l'autre grande famille religieuse

En effet, l'indifférence face à la réalité de l'autre grand groupe religieux se transforme parfois en animosité. Pour être plus précis, dans deux cas — Albert et Houeida — une hostilité s'est manifestée envers les musulmans (en général).

Dans le cas d'Albert, on peut lier cette hostilité au fait que l'interviewé a vécu en Égypte pendant une période plutôt trouble pour les non-Égyptiens vivant au pays (majoritairement des non-musulmans). Voici les passages de l'entretien où Albert a fait preuve d'inimitié envers les musulmans (ce passage se situe en fin d'entrevue et Albert répondait avec moins d'attention et commençait à faire montre d'une certaine impatience) :

Est-ce qu'il y a une différence fondamentale entre les musulmans libanais et les chrétiens libanais. Si oui, laquelle ?

La religion !

[rires]

[rires]

Mais autrement ?

Y'a une différence, oui !

Laquelle ?

C'est tout le train de vie, euh ! le comportement.

Mais quoi de précis ?

Qu'est-ce que tu veux que je te dise ?

Si on prend à classe sociale comparable, que ce soit les classes populaires ou les élites... L'élite musulmane et l'élite chrétienne du Liban, par exemple ?

Ils sont plus intelligents les chrétiens [rires]

Sérieusement !

C'est vrai, ils sont plus intelligents. Ils sont plus intelligents, ils sont plus raffinés. Les musulmans sont très sales.

Mais je te parle de classes sociales comparables. Si tu vas dans les quartiers populaires c'est sale mais si tu vas chez les élites, les grands commerçants euh...

C'est leurs croyances surtout qui est terrible ! La croyance musulmane et leur entêtement que le Christ n'est pas un Dieu qui rend les gens mal à l'aise avec eux. Moi, je me sens tout le temps mal à l'aise avec les musulmans parce qu'ils veulent te casser. Tu sens le besoin qu'ils ont de te casser !

Mais en Égypte tu vivais avec beaucoup de musulmans ?

Beaucoup de musulmans et c'était comme ça la mentalité aussi.

C'est-à-dire ?

Ils voulaient casser les Libanais, euh ! les chrétiens.

Et, en Égypte, te considérais-tu comme un Égyptien ?

Comme Libanais !

OK. Mais la communauté libanaise vivait en autarcie ?

Non, c'était la communauté chrétienne plutôt. C'était pas une communauté libanaise, c'était une communauté chrétienne composée des syro-libanais surtout, des chrétiens coptes égyptiens...

Il n'y avait plus de Grecs, d'Italiens...

Oui, y'avait des Grecs...

À l'école, avec toi ?

Oui, oui. Y'avait surtout des juifs.

Des juifs ? Des juifs égyptiens ?

Juifs égyptiens, pleins de juifs égyptiens !

Et des musulmans égyptiens ?

Oui, oui, oui, toutes les catégories !

Et est-ce qu'on voyait une différence entre eux ?

Oui.

Laquelle ?

Je te dis c'est la mentalité surtout. La façon de penser, l'idéologie...

C'était malsain chez les musulmans. Et jusqu'à maintenant... J'ai des Emails...

Ils sont malsains !

Qu'est-ce que tu veux que je te dise !

Leur façon de penser est erronée... [pause] sur les chrétiens.

C'est-à-dire ?

Ils ne veulent pas admettre que le chrétien doit vivre aussi ! Finalement, ils considèrent que la religion chrétienne et la religion juive c'est du secondaire.

Dans le cas de Houeida l'hostilité n'est pas clairement exprimée mais tient plutôt du non-dit. L'extrait est assez parlant :

Pensez-vous qu'au Liban ou ici, il y a des différences importantes entre les communautés, par exemple entre maronite et sunnite; sunnite et chiite, etc. ?

Ben, ils essayent de s'approcher mais tant qu'il n'y a pas un vrai mariage que tu peux dire : on peut le faire !

Exemple, je vais te donner un exemple pour te faciliter : mon cousin, il a tué sa fille l'année [une année durant la guerre civile]. Il a tué sa propre fille parce qu'elle s'est mariée à un musulman !

Il l'a tuée !

Il a pris le pistolet, dès qu'il a entendu qu'elle est partie marier ce gars-là, il l'a suivie et il lui a dit : « Je vais te faire un grand mariage, chez moi, tu quittes pas comme ça !, viens, on va célébrer ! ». Sur la rue, il l'a tuée. Alors euh ! tant qu'il n'y a pas... Peut-être la deuxième, la troisième génération si elle pense... Parce que moi, je ne pense pas encore comme mon oncle, NON ! [avec insistance] Mes parents m'ont élevée d'une autre manière, parce que j'ai vécu aussi la guerre. Mais peut-être mon fils s'il était au Liban, la troisième génération, la quatrième génération elle va changer, oui.

Mais si votre fils, plus tard, il sortait avec une musulmane est-ce que ce serait grave ?

[silence]

[rires]

Ce serait une catastrophe ou ?

Hum ! [silence]

Oh my God ! Pas juste une comme ça... mais il y a beaucoup... beaucoup de personnes sur la liste noire !

Anywy...

Étrangement, ces deux informateurs hostiles aux musulmans ont été parmi les plus exposés à la réalité musulmane puisque les deux ont vécu dans des territoires mixtes (musulmano-chrétiens) : Albert au Caire puis dans un quartier relativement mixte de

Beyrouth (avant la guerre) et Houeida dans un bourg libanais connu pour sa mixité religieuse et confessionnelle. Ces deux informateurs sont tous les deux maronites. Houeida est très politisée et semble une supporter du Parti national libéral libanais alors qu'Albert n'a pas fait preuve de beaucoup d'intérêt pour la politique en général.

Le discours sur la religion : *sécularisme*, relativisme et anticléricalisme

Comme le laissent entrevoir plusieurs citations d'entretiens que nous avons utilisées jusqu'ici, les questions se rattachant à la religion ont ouvert bien des pistes et permis au discours sur la religion de s'exprimer. Trois positions sur la religion sont ressorties des entrevues.

La première est celle que nous avons appelée le discours *séculariste*¹²⁴. En effet, que ce soit de façon implicite ou explicite, personne, parmi les interviewés, ne remet en cause la séparation entre l'État et la religion (les religions) au Canada. En outre, Assad trouve même que cette séparation n'est pas assez prononcée et qu'il persiste trop de zones grises. Lorsqu'il s'agit du Liban, plusieurs affirment qu'il faudrait déconfessionnaliser le système libanais. Par exemple, Nabil est un chaud partisan d'une totale laïcisation du pays :

Alors le gouvernement [libanais] et le Président [de la République libanaise] voulaient avoir un pays laïque, là où la loi gouverne ! Un pays gouverné par la loi ! Mais ils veulent un pays dominé par la religion. Ça, moi je trouve que c'est de l'ignorance, mais il y a un autre mot que je ne sais pas traduire : « takhalouf » [sous-développé].

Pareillement, Assad, Bachir et Habib se sont prononcés pour une laïcisation du système libanais. Le discours d'Akram, Houeida, Jamil et Marie allait aussi dans ce sens mais de façon moins franche. Cela représente donc une nette majorité des personnes interrogées (8 sur 11).

¹²⁴ Les concepts de *sécularisme* et de laïcité étant plutôt polysémiques, nous tenons à souligner qu'ils sont, dans notre acception, tous les deux synonymes et compris par nous comme recouvrant essentiellement deux choses : 1) la neutralité de l'État par rapport aux religions et 2) la séparation entre les organes religieux et l'État. Nous avons utilisé davantage le terme *sécularisme* — même si plusieurs dictionnaires ne le répertorient pas encore — que celui de laïcité qui nous semble trop associé à une certaine attitude jacobine dans l'application de ces principes.

Le discours en faveur de la séparation entre l'État et les religions a pris, dans deux cas — Akram et Nabil —, des allures de positions anticléricales. Le premier cas est celui d'Akram qui s'oppose manifestement à toute intervention des différents clergés dans les affaires politiques. D'ailleurs, Akram pense que les religieux ne devraient pas avoir, non plus, autant de place en éducation :

[...] plus jeune, j'ai été à [école religieuse latine], pendant deux mois. Je voulais rien savoir ! J'ai jamais aimé les hommes de religion qui enseignent ! J'ai jamais aimé ça ! Je voudrais jamais que mon fils aille dans une école religieuse ! Ma femme, elle a étudié dans une école catholique, ici, le collège Saint-X, c'est religieux : je suis contre ! J'aime pas ça !

Cette opposition d'Akram à l'enseignement par des religieux semble être une tradition familiale. En effet, cet informateur nous a déclaré que son père (syrien orthodoxe) n'était pas du tout religieux et qu'il a toujours insisté pour que ses enfants soient inscrits dans des écoles laïques. Au Liban, ce n'est qu'en raison de problèmes liés au conflit libanais que Akram a dû passer deux mois dans une école confessionnelle.

Nabil aussi, mais avec moins d'insistance, s'est prononcé contre l'influence des religieux dans les affaires de l'État. C'est d'ailleurs en raison d'une trop grande ingérence des religieux dans les affaires publiques que le Liban peine, selon lui, à se moderniser.

Lorsque les informateurs se sont mis à parler de la religion, un troisième discours a aussi fréquemment fait son apparition. Il s'agit de ce que nous avons appelé, peut-être de façon quelque peu impropre, le discours œcuménique. Car, si à l'origine l'œcuménisme s'est défini comme un mouvement, une école de pensée cherchant à réunir les différentes Églises chrétiennes — réformées, catholiques et orthodoxes —, il tend depuis peu à couvrir ce que nous appelions jadis le dialogue interreligieux. En effet, depuis les Rencontres d'Assise en octobre 1986, où à l'initiative du pape Jean-Paul II plus de cent cinquante responsables religieux ont accepté de prier côte à côte pour la paix, l'œcuménisme tend aussi à recouvrir les actions cherchant à réduire les différends entre les divers courants religieux. Aussi, lorsque nous parlons d'œcuménisme nous recouvrons ses deux sens — nous préciserons toutefois s'il s'agit du sens strict ou étendu selon le cas.

Lorsqu'on analyse les propos tenus par les informateurs, on se rend compte qu'Albert, Marie, Nicolas et, dans une moindre mesure, Roula, prônent un œcuménisme au sens

strict. En effet, tous semblent penser que toutes les Églises se valent — d'ailleurs, les quatre ne tiennent pas à fréquenter une église affiliée à leur confession que ce soit pour la messe dominicale ou les grands événements religieux. Roula est probablement la plus engagée dans la voie œcuménique au sens strict :

Est-ce que tu vas à l'église ? Tu fais les fêtes religieuses ?

J'y vais pas tous les dimanches, je te raconterai pas d'histoires ! Mais oui, je respecte les célébrations. Je trouve que c'est important d'avoir un rituel dans sa vie.

Tu veux dire les grandes célébrations, Noël, Pâques ?

Euh... un peu plus que ça quand même. Je pense que c'est bon de garder un rite.

Et, à quelle église vas-tu dans ces cas ?

La plus proche. Ou la plus belle ! Celle qui me tente.

Pas nécessairement aux églises maronites ou grecques catholiques ?

Oh non, c'est barbant ! Ben, tu y vas des fois mais pas nécessairement. Des fois, je vais à la basilique Notre-Dame, des fois, je vais à l'église anglicane qui est juste à côté. Je suis capable de... Déjà, je trouve pas mal stupide qu'il y ait autant d'Églises. Plus d'Églises que de dieux ! Moi, j'ai jamais vraiment appartenu à quelque chose comme telle. Je suis déjà très, très large d'esprit à ce niveau-là. Je trouve que c'est dommage de se restreindre dans un thème aussi beau, aussi profond, aussi personnel, de restreindre ça à grec catholique ou orthodoxe. Si y'en a qui aiment ça, d'accord mais moi, je suis plus... Je pense que les gens sont portés à être des êtres religieux, avec des rituels, avec sa croyance, avec des choses comme ça. [...]

En plus d'être la personne de notre cohorte qui semble la plus convaincue du bien-fondé d'un rapprochement œcuménique au sens strict, Roula est aussi en faveur d'un rapprochement œcuménique au sens large.

Chez les musulmans de notre cohorte, une certaine forme d'œcuménisme — au sens strict et limité aux confessions musulmanes — avait aussi cours. En effet, lorsqu'il était question de problématique religieuse, personne n'a axé son discours sur les différences entre les diverses branches de l'islam.

Dans bien des cas, cette ouverture à l'œcuménisme peut s'expliquer par une éducation chrétienne teintée d'ouverture à l'œcuménisme. Par exemple, la mère d'Akram, de rite grec orthodoxe et plus religieuse que son père, n'amenait pas moins ses enfants à l'église catholique romaine parce qu'elle était plus proche de leur appartement beyrouthin. Dans le cas d'Albert, nous pourrions presque parler d'éducation institutionnellement œcuménique dans la mesure où en Égypte, l'école catholique romaine qu'il fréquentait obligeait les élèves et les étudiants à suivre la messe latine le lundi et le mardi, la messe grecque catholique le mercredi et la messe copte orthodoxe le jeudi. Cela dit, peut-être

que l'utilisation du terme « œcuménisme » est un peu abusive pour décrire ce phénomène dans la mesure où il est difficile de savoir si nos informateurs — à l'exception de Roula — sont réellement convaincus qu'il faille éliminer les différences entre les confessions et / ou les religions. Souvent, il s'agit davantage d'une vision empreinte de relativisme quant à la supériorité d'une religion ou d'une confession par rapport à une autre, que d'une véritable conviction en faveur de l'œcuménisme. Aussi, il est peut-être plus juste de parler de souplesse dans le discours et le comportement religieux que d'œcuménisme.

LA PRÉGNANCE DE L'IDENTITÉ NATIONALE LIBANAISE

Cette recherche ne saurait être complète sans tenter de comprendre pourquoi l'identité nationale libanaise s'impose si fortement auprès de nos informateurs. En effet, tout au long de cette recherche, il est apparu clairement que c'est l'identité libanaise qui semble être l'élément structurant le plus fort chez nos informateurs. Cependant, il n'est pas aisé d'expliquer pourquoi nos informateurs semblent privilégier l'identité nationale libanaise aux autres identités (religieuse, confessionnelle, [pan-] arabe, mythique [phénicienne]...). Sans pouvoir donner une raison première et définitive, il nous est néanmoins possible d'avancer quelques hypothèses de réponses. La première observation — il est important de noter que nous n'exposons pas nos réflexions dans un quelconque ordre hiérarchique — est liée à notre démarche méthodologique. En présentant notre recherche comme une enquête portant sur l'identité des immigrants libanais de Montréal, nous avons imposé un cadre aux informateurs dans lequel ils pouvaient (ils devaient) s'exprimer. Autrement dit, en acceptant de nous rencontrer, les informateurs savaient pertinemment qu'ils allaient s'adresser à nous en tant qu'*immigrant libanais* d'où la prégnance de l'identité nationale dans leur discours. On peut également tenter d'expliquer cette importance accordée à l'identité nationale d'origine par des facteurs liés à l'immigration. Comme nous l'avons déjà soulevé, la société québécoise n'étant pas très au faite des différences confessionnelles entre les Libanais, il est possible de penser que nos informateurs ont tendance à se soumettre à ces nouvelles divisions (québécoises) qui sont davantage liées à l'origine nationale qu'à l'affiliation religieuse ou confessionnelle. D'ailleurs des recherches récentes, faites sur d'autres communautés ethno-culturelles montréalaises, tendent à démontrer que les classifications proposées

par la société d'accueil sont souvent acceptées et reprises par les immigrants et /ou leurs descendants¹²⁵.

Le profil socio-économique de notre cohorte peut sans doute lui aussi expliquer la place occupée par l'identité nationale chez nos informateurs. Comme nous l'avons évoqué au deuxième chapitre, notre cohorte est favorisée aux plans social et économique. En effet, malgré que tous nos informateurs ne soient pas issus de classes économiquement favorisées, la majeure partie de notre cohorte vit actuellement dans une certaine aisance matérielle. Par conséquent, on peut soulever l'hypothèse que l'organisation de l'identité autour de l'affiliation nationale est liée davantage à l'appartenance de classe de nos informateurs — classe moyenne ou bourgeoise. En d'autres termes, la prégnance de l'appartenance nationale chez nos informateurs serait déterminée par leur appartenance de classe. Bien entendu, cette hypothèse pose comme prémisse que les idéologies trouvant écho chez les personnes appartenant aux classes moyennes et bourgeoises font la promotion d'un certain libéralisme teinté de nationalisme plutôt méfiant à l'égard de l'affiliations religieuse et confessionnelle. Si cette prémisse semble tomber sous le sens en Occident, il est plus difficile d'en dire autant lorsqu'il s'agit de la société libanaise, aussi nous avançons cette hypothèse avec beaucoup de réserve. D'autant plus que nous ne connaissons aucune recherche faite au Liban cherchant à comprendre les liens existant entre les appartenances de classe et la structuration de l'identité confessionnelle et religieuse.

Cela étant dit, si nous décentrons cette réflexion de l'appartenance de classe pour nous intéresser davantage à l'appartenance à une certaine élite intellectuelle — puisque tous nos informateurs ont une formation post-secondaire, le plus souvent universitaire —, nous pouvons aussi présumer que cette appartenance valorise un certain décentrement par rapport à l'appareil confessionnel. Encore une fois, nous posons comme prémisse qu'au Liban comme à Montréal, les institutions religieuses s'imposent davantage aux

¹²⁵ *Op. cit.*, Deirdre MEINTEL et Josiane LE GALL. *Les jeunes d'origine immigrée, Rapports familiaux et transitions de vie. Le cas des jeunes chiliens, grecs, portugais, salvadoriens et vietnamiens...* ; *Op. cit.*, Paul EID. *Ethnic and Religious Identity Retention Among Second-Generation Arab Youth in Montreal...* ; Tshamala MULAMBA, *La Transethnicité : la diaspora africaine de Montréal* (communication présentée lors du 5^e Colloque pour étudiants et jeunes diplômés du Centre d'études ethniques des universités montréalaises [Ceetum] tenue le 27 février 2003).

classes moins éduquées de la société. Cette hypothèse est raffermie par le fait que les informateurs les moins scolarisés de notre cohorte avaient tendance à nous rapporter un comportement plus traditionaliste et à accorder une plus grande importance à leur affiliation confessionnelle. Au surplus, la faible capacité d'encadrement de l'appareil religieux confessionnel à Montréal — en particulier lorsqu'il s'agit de communautés confessionnelles moins anciennes (confessions musulmanes et issues de l'islam, confessions chrétiennes récemment implantées à Montréal¹²⁶) — joue en faveur d'une déconfessionnalisation de l'identité.

La vigueur de l'identification à l'identité libanaise par rapport aux autres appartenances s'explique peut-être aussi par le parcours migratoire de nos informateurs. Toujours polyglottes, ayant beaucoup voyagé, on peut aisément penser que nos informateurs ont intégré les schèmes non-confessionnalistes de raisonnement — schèmes davantage en vogue en Occident et qui se refusent à accorder une importance capitale à l'appartenance confessionnelle. Autrement dit, en voyageant, en émigrant, en vivant ailleurs, nos informateurs se sont probablement mis à privilégier une analyse du fait social en rapport avec les identités ethniques et nationales et on peut croire qu'ils ont ainsi délaissé peu à peu l'analyse *confessionnaliste* qui sert souvent de grille d'analyse au Liban. Cependant, loin de nous l'idée de laisser entendre que cette façon de comprendre les dynamiques sociales soit absente du paysage libanais. Qui plus est, cet argument est soutenu par le fait que nos informateurs ont souvent une formation européanisante. Comme nous l'avons soulevé précédemment, cette formation a permis de faire émerger une certaine *européanophilie* qui s'exprime, notamment, par de nombreuses références à l'idéologie républicaine.

Par ailleurs, nous pouvons expliquer l'importance accordée par nos informateurs à l'identité libanaise par la puissance des idéologies nationalistes et patriotiques au Liban. En effet, toutes les formations politiques libanaises mettent de l'avant une forme ou une autre de nationalisme ou de patriotisme libanais. L'actuelle tutelle syrienne et l'occupation israélienne d'une partie du Liban ont, il va sans dire, favorisé l'entretien d'un

¹²⁶ Voir le chapitre I : Les institutions libanaises à Montréal

discours nationaliste libanais — qui se module différemment, bien évidemment, selon les partis.

Une dernière piste de réflexion peut être évoquée pour chercher à expliquer la force que connaît l'identité nationale libanaise auprès de nos informateurs. L'identité libanaise est juridiquement la plus incontestable. En effet, nos informateurs ont émigré au Canada en tant que citoyen libanais et cette citoyenneté a une existence juridique reconnue sur la scène internationale. On ne peut pas en dire autant de l'identité confessionnelle et religieuse. En outre, les autres identités qui pourraient s'affirmer face à l'identité nationale libanaise n'ont pas une aussi grande reconnaissance juridique. Ainsi, l'identité arabe qui fédère six informateurs sur onze n'a pas de définition juridique claire. Qui plus est, même lorsque les informateurs reconnaissent cette identité comme étant la leur, ils font souvent valoir qu'elle est beaucoup plus connotée négativement que l'identité libanaise. D'ailleurs la connotation négative — en Occident mais aussi au Liban — de cette appartenance est évoquée par certains informateurs pour s'en dissocier. D'autres informateurs refusent de se considérer arabe en raison d'un trop grand amalgame entre l'identité musulmane et arabe. Bien évidemment, ce dernier argument est uniquement évoqué par des informateurs chrétiens. Par ailleurs, l'identité phénicienne — au Liban historiquement associée à une certaine idéologie *libaniste* cherchant à se dissocier de l'identité arabe — arrive encore moins à faire consensus auprès de nos informateurs. Seulement quatre informateurs sur onze se reconnaissent dans cette lointaine *identité d'origine* ou identité mythique. Contrairement à ce que nous aurions pu escompter, les identités phénicienne et arabe ne sont pas perçues par tous les informateurs comme antinomiques. En effet, trois informateurs se disent à la fois arabes et (descendant de) phéniciens. Contrairement aussi à ce que nous croyions trouver, l'identité arabe est revendiquée autant par des informateurs chrétiens que par des informateurs musulmans et l'identité phénicienne ne plaît pas qu'à des informateurs chrétiens.

CONCLUSION

Ce chapitre nous aura permis de nous rendre compte de l'extrême diversité de l'expérience religieuse vécue par les Libanais de notre cohorte. Si chacun a structuré son histoire de vie d'une façon propre, chacun vit aussi son affiliation confessionnelle d'une façon originale. Il n'en demeure pas moins que le marqueur identitaire religieux est encore présent chez nombre de nos informateurs — presque tous nos interviewés sont croyants et la majorité des informateurs maintient une forme de pratique religieuse et accorde de l'importance aux grandes traditions religieuses (mariage, baptême, célébration des moments forts des calendriers religieux). Cette pratique n'est pas toujours liée à une croyance religieuse fortement enracinée, parfois la pratique rituelle est plus motivée par sa fonction sociale : plusieurs informateurs cherchent, dans la pratique religieuse, à socialiser avec d'autres Proche-Orientaux ou à recréer *l'ambiance libanaise*. Par ailleurs, tous nos informateurs ont eu un cursus scolaire marqué, à un moment ou un autre, par une éducation religieuse chrétienne. Malgré cela, il persiste beaucoup de confusion sur les différences entre les confessions religieuses, que ce soit à l'intérieur de sa grande famille religieuse ou en dehors.

Il ressort de notre analyse que le marqueur identitaire religieux large (chrétien / musulman) est beaucoup plus spontanément sollicité que le marqueur confessionnel (chiite, maronite, sunnite, syrien orthodoxe...). Au reste, la plupart du temps, nos informateurs se définissent d'abord comme Libanais même si leur définition de la réalité libanaise colle, la plupart du temps, à leur réalité religieuse et fait abstraction de la réalité de l'autre grand groupe religieux. Toutefois, le marqueur confessionnel opère encore lorsqu'il est question de la politique libanaise. Dans le contexte montréalais, il semble perdre de son acuité. De prime abord, nous pourrions croire que la perte d'influence du schéma d'analyse confessionnel est due à l'environnement montréalais mais ce serait peut-être un raccourci dans la mesure où il est aussi apparu explicitement que le pluralisme religieux était au cœur de la vie de presque tous nos informateurs dans leur parcours prémigratoire — parfois même au cœur de la vie des parents de nos informateurs. Aussi, nous pouvons croire que l'environnement montréalais contribue à déconfessionnaliser l'identité des Libanais de Montréal mais que, déjà au Liban, nombre d'informateurs avaient vécu dans un environnement faisant la promotion du pluralisme

confessionnel. Néanmoins, dans notre cohorte, cette inclination au pluralisme dépassait rarement la barrière invisible qui semble toujours se dresser entre les grandes familles religieuses (chrétiens / musulmans). Mais la mise en parallèle des unions observées chez nos informateurs nous donne à penser qu'en contexte montréalais, cette barrière tend à s'estomper un peu.

Enfin, une chose est certaine : notre recherche diverge assez largement, sur un point précis, de la recherche de Josiane Le Gall sur les chiïtes libanaises de Montréal. En effet, si la recherche de Le Gall dépeignait des Libanaises religieuses et très liées à leur communauté confessionnelle pour tous les aspects de la vie (pensée politique, mode de vie, éducation, fréquentation amoureuse, etc.), il n'en va pas de même du portrait général qui se dégage de notre enquête. En réalité, personne parmi les membres de notre cohorte n'a une vie clairement orientée en fonction de sa communauté confessionnelle. En d'autres termes, si la communauté chiïte que Le Gall a observée apparaît *tricotée serrée*, il n'est pas possible d'en arriver aux mêmes conclusions pour les autres communautés confessionnelles libanaises présentes à Montréal à partir de notre recherche. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas, dans chacune des communautés confessionnelles, un *noyau dur* de personnes très liées à leur communauté confessionnelle et qui structure leur vie dans le cadre de leur appartenance à celle-ci. Néanmoins, pour notre part — peut-être en raison du zèle que nous avons mis à éviter de passer par les institutions communautaires et confessionnelles pour recruter des personnes à interviewer —, nous ne sommes pas tombés sur les gens formant ce noyau dur dans notre cohorte.

Cela dit, il est tout à fait possible de croire que cette divergence s'explique aussi — voire davantage — par des facteurs externes au recrutement des informateurs. En réalité, on peut aussi expliquer, du moins en partie, ces divergences en raison des particularités propres à la communauté chiïte : l'immigration chiïte est beaucoup plus récente à Montréal que l'immigration libanaise des autres confessions religieuses et, par conséquent, nous assistons actuellement à la fondation, l'organisation et la consolidation d'institutions chiïtes libanaises à Montréal. Au surplus, le particularisme chiïte peut se comprendre au regard de l'histoire propre des chiïtes libanais : la communauté chiïte du Liban vit depuis quelques décennies, sur le plan politique, une forte mobilisation à

caractère confessionnel¹²⁷, ce qui peut favoriser l'identification confessionnelle de ses membres. Enfin, on peut penser qu'en raison de l'origine paysanne d'un grand nombre de chiïtes libanais, la *centralité* de la communauté confessionnelle y est plus marquée : l'importance attachée au respect des traditions — religieuses notamment — y étant plus grande.

¹²⁷ De politiquement marginale, la communauté chiïte connaît une mobilisation politique depuis les années soixante avec, d'abord, la fondation du mouvement des déshérités (*Amal*) par le chef religieux chiïte Moussa SADR, puis, par la fondation, en 1982, du Hezbollah (littéralement : le parti de Dieu). À l'origine, le Hezbollah a été fondé par la confédération de 13 mouvements islamistes pro-iraniens.

CONCLUSION

Dès le premier chapitre de ce mémoire nous avons pris la peine de bien camper le contexte libanais en nous attachant, en particulier, à la question religieuse. Cela nous a permis de saisir que la société libanaise est divisée en plusieurs groupes confessionnels auxquels chaque citoyen est tenu d'appartenir pour pouvoir bénéficier des lois civiles propres à chaque communauté confessionnelle. Nous avons également mis en lumière que ce système a son pendant politique et que ces formes de confessionnalisme politique, juridique et social sont venues affermir l'importance de l'affiliation confessionnelle dans la définition de l'identité libanaise.

Ensuite, nous avons montré comment la *communauté* libanaise de Montréal s'est développée à même un mouvement plus vaste — une tradition migratoire libanaise qui prend sa source au XVII^e siècle. Ainsi, nous retiendrons que la *communauté* libanaise de Montréal est ancienne (fin du XIX^e siècle); qu'elle tire son dynamisme et son essor actuel des dernières décennies de forte immigration libanaise au Québec; et que son profil a changé au cours des décennies. À l'origine surtout chrétienne et paysanne, elle s'est enrichie dans les années soixante et soixante-dix d'immigrants scolarisés, urbanisés et toujours majoritairement chrétiens avant de connaître, depuis quelques décennies, une diversification confessionnelle et socio-économique de ses nouveaux membres.

Malgré cette ancienneté, nous retiendrons également que ce n'est que tout récemment que les chercheurs ont commencé à s'intéresser aux Libanais du Québec. *Grosso modo*, les recherches produites sur la *communauté* libanaise du Québec démontrent que c'est une communauté plutôt diversifiée et éclatée. Nos propres résultats tendent à confirmer ces observations. C'est à partir des portraits que nous ont laissés l'examen du système confessionnel libanais et la revue de la littérature que nous avons élaboré notre démarche.

Cette démarche devait permettre de saisir quelle place occupe l'affiliation confessionnelle dans l'identité des immigrants libanais de Montréal. Pour pouvoir arriver à répondre à cette question complexe, nous avons opté pour une analyse qualitative s'appuyant sur des entretiens semi-directifs avec des immigrants libanais de Montréal. Délaissant les sources historiques traditionnelles qui ne nous permettaient pas de documenter notre objet de recherche, nous avons utilisé les outils de l'histoire orale tout en nous inspirant

de l'approche de terrain utilisée en anthropologie. Évidemment ce choix de coupler l'histoire orale à l'approche ethnologique ne correspond pas exactement à l'orthodoxie disciplinaire mais elle nous semblait la plus porteuse et la mieux adaptée. Qui plus est, cette façon d'aborder notre objet nous a permis d'expérimenter une voie nouvelle qui fait écho aux nombreuses incitations à la pluridisciplinarité.

C'est ainsi que nous avons recruté et interrogé onze informateurs. Ces entretiens retranscrits ont constitué notre corpus d'analyse. Même si à l'usage, cette démarche méthodologique s'est avérée très stimulante et riche, nous avons parfois rencontré quelques limites. Celles-ci étaient généralement plus liées à des causes logistiques et contextuelles qu'épistémologiques. Ainsi, le climat post-attentat du 11 septembre s'est avéré un mauvais moment pour le recrutement d'informateurs, mais surtout d'informatrices, musulmans. De même, le temps nécessaire à la transcription des entretiens nous a conduit à restreindre notre cohorte. Par surcroît, le profil de notre cohorte ne correspond pas au profil statistique des Libanais de Montréal sur de nombreux points : le taux de scolarisation y est supérieur, le plurilinguisme y est plus répandu et le statut socioéconomique y est plus élevé. Cela, bien entendu, empêche toute possibilité de généralisation à partir de nos résultats. Par contre, cette approche nous a fourni un corpus d'analyse très riche. Par ailleurs, nous pouvons penser qu'une telle approche serait extrêmement porteuse si elle s'appuyait sur une équipe de chercheurs puisqu'elle allierait la flexibilité dans la préhension d'une réalité tout en nuances avec la possibilité de généralisation des résultats.

Si notre enquête nous a permis de découvrir que nos informateurs partagent quelques caractéristiques communes, c'est surtout l'extrême diversité des parcours de vie qui ressort de l'observation de notre corpus d'analyse. Cette diversité se retrouve de façon manifeste dans les lieux de naissance, les origines ethnique(s), régionale et sociale, les itinéraires migratoires et les références culturelles de nos informateurs.

Nous avons aussi découvert qu'en plus de structurer son histoire de vie d'une façon spécifique, chaque informateur vit son affiliation confessionnelle d'une façon singulière. Aussi, s'il fallait tirer une conclusion simple de notre mémoire, nous dirions que ce qui ressort de l'ensemble de notre recherche c'est le pluralisme. Que ce soit le pluralisme dans la conception de la croyance religieuse, dans la pratique rituelle, dans les unions de fait et les mariages observés, dans la pluralité des discours sur la religion.

Cela dit, le constat d'un tel pluralisme ne répond que partiellement à notre questionnement de base. Nous cherchions à savoir si les immigrants libanais de Montréal construisaient leur identité à partir de leur affiliation confessionnelle. Manifestement, lorsque l'on regarde le comportement de nos informateurs, leur autodéfinition et la place que prend la pratique rituelle confessionnelle dans leur vie de tous les jours, nous pouvons en déduire que l'affiliation confessionnelle n'est assurément pas la première affiliation. Nous présumions aussi que la perte de prégnance de l'identité confessionnelle des Libanais de Montréal était liée à l'immigration : nous nous disions que le contexte québécois — plus sécularisé que le contexte libanais — serait le catalyseur de cette déconfessionnalisation de l'identité. Cette hypothèse était un peu simple puisqu'elle posait comme prémisse qu'au Liban, l'identité est fortement teintée d'affiliation confessionnelle en raison de la rigidité du système politico-judiciaire et social (le confessionnalisme). Or, il ressort de notre enquête que cela ne semble pas être le cas. En effet, si l'on se fie aux récits que nos informateurs nous ont faits de la vie de leurs parents; si l'on regarde l'éducation proche-orientale de nos informateurs; et si l'on observe les unions de ceux-ci avant leur installation à Montréal, force est de constater que nous avons peut-être sous-estimé le pluralisme vécu par les Libanais, au Liban même. En nous attardant à la structure politico-juridique du Liban, nous avons probablement occulté tous les petits arrangements que les Libanais du Liban peuvent trouver, au quotidien, dans cette structure rigide. Nous avons d'ailleurs révélé dans notre analyse quelques exemples, parfois comiques, de ces petits accommodements qui déjouent la rigidité du système libanais. En d'autres termes, notre hypothèse était un peu trop simple parce qu'elle partait d'une dichotomie qui ne semble pas, dans les faits, être aussi forte que nous l'avions supposé : d'un côté, un pays avec une structure rigide de séparation des confessions; de l'autre, une société sécularisée et pluraliste. En fait, notre enquête nous indique qu'en dépit du confessionnalisme, le pluralisme se vit bel et bien au Liban et que la première affiliation, au Liban comme ici, ne semble pas être l'affiliation confessionnelle.

Néanmoins, il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire et sous-estimer l'apport de l'environnement montréalais dans cette appropriation du pluralisme. Il est évident que l'identité des immigrants libanais de notre cohorte se déconfessionnalise aussi en raison du contexte montréalais. À preuve, les unions interreligieuses (chrétien / musulman)

sont plus courantes entre immigrants libanais et Canadiens de souche qu'entre Proche-Orientaux. À ce sujet, il semble que le contexte montréalais fasse en sorte que la barrière invisible entre chrétiens et musulmans s'estompe un peu. Cette barrière semble, en outre, moins élevée chez les informateurs plus jeunes de notre cohorte.

Cela dit, si l'identité confessionnelle de nos informateurs est faible, elle demeure toujours présente et la religion reste un marqueur identitaire important même lorsqu'elle ne sert pas de frontière identitaire. En effet, lors des grands événements, on se *souvient* souvent de son identité confessionnelle : fréquemment on fait baptiser son enfant dans le rite de sa confession et lorsqu'on se marie c'est préférablement au temple de sa confession. Au surplus, il suffit que nous abordions des sujets liés à la politique libanaise pour que la rhétorique confessionnelle réapparaisse. Toutefois, dès qu'il s'agit de problématiques non liées au Liban, il est rare que les informateurs aient recours au discours *confessionnaliste*. En d'autres termes, le schème de pensée *confessionnaliste* perd de son acuité lorsqu'il s'agit de sujets non associés à la politique libanaise ou aux questions religieuses. D'ailleurs, ces autres sujets sont, dans l'ensemble, beaucoup plus prisés par nos informateurs que les questions religieuses. Tous nos informateurs se sont beaucoup plus animés lorsque nous abordions des sujets non religieux et très peu se sont montrés sensibles à l'orthodoxie religieuse.

Notre enquête réaffirme aussi notre présupposé épistémologique : il appert clairement que l'identité de nos informateurs procède par juxtaposition. Ainsi, il est manifeste que l'identification avec sa confession s'ajoute à d'autres identifications possibles, parmi lesquelles on retrouve l'identification avec sa famille, avec son / ses identités nationales (libanaise, canadienne, égypto-libanaise, libano-canadienne), son grand groupe religieux (chrétien, musulman), son identité villageoise, son identité supranationale ou ethnique (arabe), voire avec son identité mythique (son origine phénicienne). Tout cela nous conforte dans l'idée que l'on ne peut pas *essentialiser* les identités, qu'elles sont multidimensionnelles et continuellement en interaction avec le contexte social, juridique, culturel et politique.

Finalement, par rapport à l'historiographie de langue française actuelle, notre recherche s'inscrit dans ce nouvel intérêt, encore trop timide, pour les phénomènes migratoires, ethniques et identitaires. Plus précisément, nous espérons que notre recherche aura apporté une modeste contribution à l'historiographie québécoise en permettant de mieux

connaître un aspect essentiel de la *communauté* libanaise de Montréal. Nous souhaitons aussi que notre recherche, couplée à d'autres recherches historiques sur l'ethnicité, permettra aux prochaines synthèses historiques de faire une part plus large aux groupes issus de l'immigration afin de refléter davantage une réalité québécoise séculaire, en particulier à Montréal, soit celle d'une société pluraliste et cosmopolite.

BIBLIOGRAPHIE

Source orale

Onze personnes ont été interviewées comme source orale. Ces personnes ont été recrutées grâce à la méthode « boule de neige ».

Une dizaine de responsables religieux et quelques responsables d'associations laïques libanaises ont aussi été interviewés pour documenter la section traitant des institutions libanaises de Montréal.

Études sur le contexte général

Liban

ABDEL RAHMAN *et al.* *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)*, collection « Turcica », vol. VIII, Paris, Peeters, 1995, 882 p.

ABOU, Sélim, « Enracinement et distanciation », *Cedrus Libani*, 55, automne 1997, p. 56-75.

ANZAROUTH, Fred. *Les Juifs du Liban*, du site Web : www.farhi.org/Documents/JuifsduLiban.htm (consulté le 16-03-2003)

CANADA. Données statistiques tirées du site Web de Citoyenneté et Immigration Canada : <http://cicnet.ci.gc.ca/francais/index.html> (consulté en novembre 2002)

CANADA. Données statistiques tirées du site Web de Statistique Canada : http://www.statcan.ca/start_f.html (consulté en novembre 2002)

CHEVALIER, Dominique. *La Société du mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, coll. Bibliothèque archéologique et histoire, t. 91, Paris, P. Geurhner, 1971, 316 p.

CORM, Georges. *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, Paris, Gallimard, 1999, 1068 p.

CORM, Georges. *L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie*, Paris, La Découverte, 1989, 384 p.

COURBAGE, Youssef et Philippe FARGUES. *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Payot, 1992, 345 p.

Dictionnaire de l'Islam, Religion et civilisation, Paris, Albin Michel, Encyclopaedia Universalis, 1997.

GLOSSÉ, Cyril. *Encyclopédie de l'islam*, Paris, Bordas, 1991, 444 p.

HAIJAR, Joseph. *L'Europe et les destinées du Proche-Orient vol. IV, Le Nationalisme arabe syrien entre la Jeune-Turquie et les Puissances (1908-1914)*, 2 tomes, Damas, Tlass, 1996, 1 306 p.

HAIJAR, Joseph. *Le Christianisme en Orient, Études d'histoire contemporaine, 1684-1968*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1971, 330 p.

- HAIJAR, Joseph. *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental (1878-1914)*, Paris, Éditions Beauchesne, 1979, 592 p.
- HANF, Theodor. *Coexistence in Wartime Lebanon, Decline of a State and Rise of a Nation*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1993, 708 p.
- HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII-XVIII siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994, 665 p.
- HOURANI, Albert. *La Pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991, 415 p.
- HOURANI, Albert. *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1981, 243 p.
- IBRAHIM, Saad Eddin. *Diversité : bonne et mauvaise gestion. Le cas des conflits ethniques et de l'édification de l'État dans le monde arabe*, Gestion des Transformations Sociales, MOST, Documents de discussion n° 10, UNESCO. Tiré du site Web de l'UNESCO : <http://www.unesco.org/most/ibrafren.htm#note16> (consulté le 16-03-2003)
- JOUPLAIN, M. *La Question du Liban, Étude d'histoire diplomatique et de droit international*, thèse de droit, Paris, Université de Paris, Faculté de droit, Librairie nouvelle de droit et de jurisprudence et Arthur Rousseau Éditeur, 1908, 594 p.
- LABAKI, Boutros et Khalil ABOU-RJEILY. *Bilan des guerres du Liban (1975-1990)*, L'Harmattan, 2^e édition, 1996, 255 p.
- LABAKI, Boutros. *Introduction à l'histoire économique du Liban, Soie et commerce extérieur en fin de période ottomane (1840-1914)*, Beyrouth, Librairie orientale, 1984, 433 p.
- LARCHÉ, Jacques et al. *Quel avenir pour le Liban ?*, Commission des lois, rapport 111, 1996-1997, Ministère [français] des Affaires étrangères. Tiré du site Web du Sénat français : http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111_mono.html (consulté le 16-03-2003)
- PICARD, Élisabeth. *Liban, État de discorde. Des fondations aux guerres fratricides*, Paris, Flammarion, 1988, 263 p.
- POIZAT, Bruno. *Les Dialectes morts et vivants de l'araméen*. Tiré du site Web : <http://www.aacf.asso.fr/aacf/pdf/article9.pdf> (consulté le 16-03-2003)
- RONDOT, Pierre. *Les Institutions politiques du Liban, Des communautés traditionnelles à l'État moderne*, Paris, Institut d'études de l'Orient contemporain, 1947, 148 p.
- SAID, Edward W. *Covering Islam : How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, New York, Vintage Books, 1997, 200 p.
- SALIBI, Kamal Suleiman. *Crossroads to Civil War, 1958-1976*, Delmar, N.Y., Caravan Books, 1976, 178 p.
- SALIBI, Kamal Suleiman. *Histoire du Liban du XVII^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Naufal, 1988, 349 p.

SALIBI, Kamal Suleiman. *Une Maison aux nombreuses demeures : l'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Naufal, 1989, 282 p.

VALOGNES, Jean-Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, 972 p.

VILLE DE MONTRÉAL. Recensement canadien de 1996 analyser pour les fin de santé et de services sociaux par les CHSLD et CLSC du secteur d'habitation Bordeaux et Cartierville (Ville de Montréal). Tiré du site Web du CHSLD-CLSC Bordeaux-Cartierville : http://www.chsld-clsc-bord-cartier.qc.ca/portrait_3.pdf (consulté le 16-03-2003)

Canada

BROWN, Craig *et al.* *Histoire générale du Canada*, Montréal, Boréal, 1990, 694 p.

DUROCHER, René *et al.* *Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, 834 p.

HAWKINS, Freda. *Canada and Immigration, Public Policy and Public Concern*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 2^e édition, 1988, 476 p.

HELLY, Denise. *Le Québec face à la pluralité culturelle, 1977-1994 : un bilan documentaire des politiques*, Institut québécois de recherche sur la culture, Sainte-Foy, 1996, 491 p.

MCNICOLL, Claire. *Montréal, une société multiculturelle*, Paris, Belin, 1993, 317 p.

WHITKER, Reg. *Double Standard, The Secret history of Canadian Immigration*, Toronto, Lester & Orpen Dennys Publishers, 1987, 348 p.

Réflexions méthodologiques et théoriques

AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 126.

BERTAUX, Daniel. « Histoires de vies ou récits de pratiques ? », *Annales E.S.C.*, 35^e année, n° 1 (janvier-février 1980), p. 124-199.

BERTAUX-WIAME, Isabelle. « Mémoire et récits de vie », *Pénélope, mémoires de femmes*, n° 12 (printemps 1985), p. 47-54.

CALDWELL, Gary. *Les études ethniques au Québec. Bilan et perspectives*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, coll. Instruments de travail, n° 8, 1983, 108 p.

CATANI, Maurice, « Les histoires de vie sociale, instrument critique des pratiques et objets sociologiques », *Comptes rendus de recherches et bibliographie sur l'immigration*, n° 8, Paris, Centre d'Études sociologiques, ERSMOI, 1975.

ELBAZ, Mikhaël *et al.* *Les Frontières de l'identité : modernité et postmodernisme au Québec*, Paris, L'Harmattan, 1996, 374 p.

- HELLY, Denise. *Revue des études ethniques au Québec, 1977-1996*, Institut national de recherche scientifique, Centre Culture et société, 1997, 280 p.
- LINTEAU, Paul-André. « Les Minorités ethnoculturelles dans l'historiographie québécoise », in BAGOLA, Beatrice (dir.), *Le Québec et ses minorités*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 143-155.
- OLAZABAL, Jean-Ignace. *La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations. Le cas des Juifs ashkénazes à Montréal*, thèse d'anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 1999, 317 p.
- PÂQUET, Martin. *Le Fleuve et la cité. Représentations de l'immigration et esquisses d'une action de l'État québécois, 1945-1968*, thèse de doctorat, histoire, Université Laval, 1995, 429 p.
- PÂQUET, Martin. *Vers un ministère québécois de l'Immigration, 1945-1968*, collection « Les groupes ethniques du Canada » n° 23, Ottawa, Société historique du Canada, 1997, 29 p.
- PERIN, Roberto. « Clio as an Ethnic: The Third Force in Canadian Historiography », *Canadian Historical Review*, vol. LXIV, n° 4, décembre 1983, p. 447-460.
- PERKS, Robert et Alistair THOMPSON (dir.). *The Oral History Reader*, London et New York, Routledge, 1998, 685 p.
- PICHÉ, Victor. « Le discours démo-politique au Québec : inclusion ou exclusion ? », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2 (automne), 1992, p. 143-149.
- RAPHAËL, Freddy. « Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale », *Annales E.S.C.*, 35^e année, n° 1 (janvier-février 1980), p. 127-145.
- TASCHEREAU, Sylvie. « Immigration et communautés ethno-culturelles », Jacques Rouillard, dir., *Guide d'histoire du Québec du Régime français à nos jours. Bibliographie commentée*, Montréal, Méridien, 1991, p. 223-232.
- TASCHEREAU, Sylvie. « L'histoire de l'immigration au Québec : une invitation à fuir les ghettos », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n° 4, printemps 1988, p. 575-589.
- THOMPSON, Paul. *The Voice of the Past*, Oxford, Oxford University Press, 2^e édition, 1988, 314 p.
- VECOLI, Rudolph. « Problem in Comparative Studies of International Immigrant Communities », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 717-723.

Études sur les groupes ethniques

- ABOUD, Brian et al. *Profil des communautés culturelles du Québec*, Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles, S^{te}-Foy, Direction des communications, Les Publications du Québec, Ville de Montréal et Édition Mise à jour 1995.

CALDWELL, Gary. « L'intégration des immigrants à Montréal dans les années 1970 », *Recherches sociographiques*, vol. XXXIV, n° 3, 1993, p. 487-508.

GOVERNEMENT DU QUÉBEC. *Localisation des populations immigrées et ethnoculturelles dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, 1991*, Montréal, MAIIC, Collection Statistiques et indicateurs, n° 12, 1992, 256 p.

GRMELA, Sonia. *Les réfugiés chiliens à Montréal, niveaux d'intégration et de rupture*, mémoire de maîtrise (anthropologie), Montréal, Université de Montréal, 1989, 168 p.

HARVEY, Fernand. « L'ouverture du Québec au multiculturalisme (1900-1981) », *Études canadiennes*, vol. 21, n° 2, 1986, p. 219-228.

HARVEY, Fernand. « La question de l'immigration au Québec. Genèse historique », *Le Québec français et l'école à clientèle pluriethnique. Contributions à une réflexion*, Québec, L'éditeur officiel du Québec, 1987.

HELLY, Denise. *Les Chinois à Montréal, 1877-1951*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1987, 315 p.

LABELLE, Micheline, Serge LAROSE et Victor PICHE. « Émigration et immigration : les Haïtiens au Québec », *Sociologie et sociétés*, Les Presses de l'Université de Montréal, vol. 15, n° 2, 1983, p. 73-88.

LAM, Van Be. *L'immigration et les communautés culturelles du Québec, 1968-1995 : bibliographie sélective annotée*, Saint-Laurent, Éditions Sans Frontières, 1995, 198 p.

LINTEAU, Paul-André. « La montée du cosmopolitisme montréalais », *Questions de culture*, 2, 1982, p. 21-53.

LINTEAU, Paul-André. « Les origines de la diversité ethnique et culturelle du Québec », *Forces*, vol. 73, hiver 1986.

M^cALL, Christopher. « Les murs de la cité : territoires d'exclusion et espaces de citoyenneté », *Lien social et politiques*, n° 34, 1995, p. 81-92.

MEINTEL, Deirdre et Josiane LE GALL. *Les jeunes d'origine immigré : rapports familiaux et les transitions de vie. Le cas des jeunes chiliens, grecs, portugais, salvadoriens et vietnamiens*, Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, coll. Études et recherches, n° 10, 1995, 133 p.

MEINTEL, Deirdre. « L'identité ethnique chez de jeunes Montréalais d'origine immigrée », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2, 1992, p. 73-89.

MEINTEL, Deirdre. « Transnationalité et transethnicité chez les jeunes issus de milieux immigrés à Montréal », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3, 1993, p. 63-79.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INTERNATIONALES, DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES et CENTRE D'ÉTUDES ETHNIQUES. *Profils des communautés culturelles du Québec*, Québec, Les publications du Québec, 1995, 654 p.

PAINCHAUD, Gisèle et Richard POULIN. « Italianité, conflit linguistique et structure du pouvoir dans la communauté italo-québécoise », *Sociologie et sociétés*, vol. XV, n° 2, 1983, p. 89-104.

PERESSINI, Mauro et Deirdre MEINTEL. « Identité familiale et identité et identité individuelle chez les immigrantes italiennes : Réflexions à partir de deux recherches », *Culture*, vol. XIII, n° 2, 1993, p. 17-36.

PERESSINI, Mauro. « Référents et bricolages identitaires. Histoires de vie d'Italo-Montréalais », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3, 1993, p. 35-62.

PERESSINI, Mauro. *Migration, famille et communauté. Les Italiens du Frioul à Montréal, 1945-1980*, Montréal, Université de Montréal (Études italiennes), 1990, 216 p.

PERIN, Roberto. « Conflits d'identité et d'allégeance. La propagande du consulat italien à Montréal dans les années 1930 », *Questions de culture*, 2, 1982, p. 81-102.

RAMIREZ, Bruno. « La recherche sur les Italiens du Québec », *Questions de culture*, vol. 2, 1982.

RAMIREZ, Bruno. *Les premiers Italiens de Montréal*, Montréal, Boréal, 1984, 136 p.

ROSENBERG, M. Michael et Jack JEDWAB. « Institutional Completeness, Ethnic Organizational Style and the Role of the State: the Jewish, Italian and Greek Communities of Montreal », *Canadian Review of Sociology & Anthropology*, vol. 29, n° 3, 1992.

VELTMAN, Calvin et Tina IOANNOU. *Les Grecs du Quartier Parc Extension : insertion linguistique dans la société d'accueil*, INRS-Urbanisation, Études et Documents n° 40, 1984, 106 p.

WILLIAMS, Dorothy W. *Blacks in Montreal, 1628-1986 : An Urban Demography*, Cowansville, Yvon Blais, 1989.

Études sur les Libanais

ABDUL-KARIM, Amir. « Lebanese Business in France », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 695-714.

ABOUD, Brian. *Community Associations and their Relations with the State. The Case of the Arab Associative Network of Montreal*, mémoire de maîtrise (sociologie), Montréal, Université du Québec à Montréal, 1992, 245 p.

ABU-LABAN, Baha. « The Lebanese in Montreal » in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 189-208.

ABU-LABAN, Baha. *La Présence arabe au Canada*, Ottawa, Le Cercle du livre de France-Secrétariat d'État du gouvernement du Canada-Centre d'édition du gouvernement du Canada, 1981, 278 p.

BAYDOUN, Ahmad. « Bint-Jbeil, Michigan suivi de (ou poursuivi par) Bint-Jbeil, Liban », *Maghreb, Machrek*, n° 128, juillet-août 1989, p. 19-39.

- BEAUDET, Gaëtan *et al.* *Question nationale et ethnicité. Le discours de leaders d'origine libanaise de la région de Montréal*, Montréal, Université du Québec à Montréal (Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, Département de sociologie), 1993, 113 p.
- BURNLEY, H. « Lebanese Migration and Settlement in Sydney, Australia », *International Migration Review*, vol. 16, n° 1, printemps-hiver 1987, p. 103-131.
- DAVIE, Micheal F. « Cyprus: Haven and Stepping-Stone for Lebanese, Migrants and Emigrants », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 627-650.
- EID, Paul, *Ethnic and Religious Identity Retention Among Second-Generation Arab Youth in Montreal*, thèse de doctorat (sociologie), University of Toronto, 2002, 312 p.
- FORTIN, Sylvie. *Les Libanais d'immigration récente à Montréal : insertion ou exclusion*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 1995, 160 p.
- GOYETTE, Chantal. *L'établissement résidentiel des nouveaux immigrants arabes : un processus de regroupement ethnique*, Montréal, mémoire de maîtrise (sociologie), Université de Montréal, 2000, 92 p.
- HASHIMOTO, Kobei. « Lebanese Population Movement 1920-1939: toward a Study », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 65-108.
- HOURANI, Albert. « Introduction », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 3-12.
- ISSAWI, Charles. « The Historical Background of Lebanese Emigration: 1800-1914 », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 13-32.
- JABBRA, Nancy W. « Community Politics and Ethnicity Among Lebanese in Nova Scotia », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 21, no 4, 1984, p. 449-465
- JABBRA, Nancy W. « Politics and Acceptance : the Lebanese in Canada's Maritime Provinces », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 29, n° 1, 1997, p. 99-118.
- KASTOUN, Rony J. *Culture change and the consumption of basic foods: The case of Lebanese-Canadians*, Montréal, mémoire en marketing, Université Concordia, 2000, 214 p. ;
- KEMP, Percy. « The Lebanese Migrant in France : *Mubájjí or Mubajjar?* », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 685-694.
- LABAKI, Boutros. « L'émigration depuis la fin des guerres à l'intérieur du Liban (1990-1998) », *Travaux et Jours*, n° 61, printemps 1998, p. 81-141.
- LABAKI, Boutros. « L'émigration libanaise en fin de période ottomane (1850-1914) », in *Hannon*, vol. XIX, 1987.

LABAKI, Boutros. « Lebanese Emigration during the War (1975-1989) », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 605-626.

LABELLE, Micheline et al. *Intégration économique. Le discours de leaders d'origine libanaise de la région de Montréal*, Montréal, Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme (CRRIR), 1993, 86 p.

LE GALL, Josiane. *La Participation des femmes au processus de migration transnationale familiale. Le cas des Shi'ites libanais à Montréal*, thèse d'anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 2001, 390 p.

MOSER-M^CNEIL, Diane. *Hometown and Family Ties: The Marriage Registers of the Lebanese Syrian Orthodox Churches of Montréal, 1905-1950*, mémoire de maîtrise (histoire), Montréal, Université McGill, 1990, p. 75-79.

NABTI, Patricia. « Emigration from a Lebanese Village : A Case Study of Bishmizzine », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 41-65.

OWEN, Roger. « Lebanese Migration in the Context of World Population Movements », in *The Lebanese in the World, A Century of Immigration*, Londres, The Centre for Lebanese Studies et les Éd. I. B. Tauris, 1992, p. 33-40.

SAYEGH, Liliane. « Immigration, acculturation et santé mentale : les Libanais à Montréal », Montréal, Université de Montréal, thèse de psychologie, 192 p.

Annexe I : Canevas d'entretien

Première question ouverte

Racontez-moi votre vie ?

Profil de l'informateur :

Comment vous appelez-vous (nom, prénom, nom du père) ?

Est-ce que ce nom concorde au Liban et ici ? (nom francisé / anglicisé / déformé ?)

Où êtes-vous né ?

Si Liban : ville / village ?

Si grande ville : de quel quartier ?

Caza (district) ?

Mouhafazat (province) ?

Quel âge avez-vous (année de naissance) ?

De quelle confession (rite) êtes-vous ?

Père :

Où votre père est-il né ?

Si Liban : ville / village ?

Si grande ville : de quel quartier ?

Caza (district) ?

Mouhafazat ?

De quelle confession est / était votre père ?

Quel faisait-il ?

Quel est le lieu d'origine de votre famille paternelle ?

Mère :

Où votre mère est-elle née ?

Si Liban : ville / village ?

Si grande ville : de quel quartier ?

Caza (district) ?

Mouhafazat ?

De quelle confession est / était votre mère ?

Quelle était sa profession ?

Quel est le lieu d'origine de votre famille maternelle ?

Arrivée au Canada :

Quand êtes-vous arrivé au Canada ?

Où vous êtes-vous installés ?

Si déménagé, pourquoi ?

Sous quel statut avez-vous été reçu au Canada ? (immigrant indépendant, parrainé, réfugié) ?

Avez-vous obtenu la citoyenneté canadienne ?

Comment : par naissance / par naturalisation ?

Si par naturalisation, à quelle date ?

Combien de citoyenneté(s) possédez-vous ?

Si plusieurs, lesquelles ?

Comment les avez-vous obtenues ? (naissance / naturalisation ?)

Lorsque vous avez immigré au Canada : arriviez-vous directement du Liban ?

Si non, de quel pays arriviez-vous ?

Était-ce un pays d'installation ou de transit ?

Si pays d'installation : depuis quand vous étiez / vos parents étaient installés dans ce pays ?

Si pays d'installation : raison du départ ?

Occupation :

Quelle est votre / vos occupation(s) ?

Faisiez-vous la même chose au Liban ?

Sinon quelle était votre / vos occupations là-bas ?

Quelle scolarité avez-vous complété ?

Nombre d'années ?

Diplôme ?

Dans quel établissement ? Études primaires, secondaire et post-secondaires...

Situé où ?

Dans le cas de profession / scolarité qui demande une reconnaissance par une corporation ou un ministère (Éducation, Transports, etc.) Est-ce que votre formation / votre scolarité a été reconnue ?

Quelles langues maîtrisez-vous ?

Parlée ?

Écrite ?

Lue ?

Quelle est votre / vos langue(s) maternelle(s) ?

Quelle est votre / vos langue(s) d'usage à la maison ?

Quelle-s langues utilisez-vous entre amis ?

Quelle-s langues utilisez-vous au travail ?

Mariage :

Quel est votre statut civil (état civil) ?

Si célibataire : vivez-vous en couple ?

Si marié-e / vivant en couple : de quelle-s origine-s est votre conjoint ?

Origines multiples ?

Si Libanais-e : né-e où ?

Si Liban : ville / village ?

Si grande ville : de quel quartier ?

Caza (district) ?

Mouhafazat ?

Si Canada : ville / village ?

Si grande ville : de quel quartier ?

Province ?

Autres : ville + pays

Si marié-e / vivant en couple : de quelle confession est votre conjoint ?

Enfants :

Avez-vous des enfants ?

Si oui : combien ?

Comment s'appellent-ils ?

Que font vos enfants ? (occupation / études ?)

Si aux études, quel établissement d'enseignement fréquentent-ils ?

Est-ce une école privée ou publique ?

Si privée : est-ce une école laïque ou religieuse ?

Si religieuse : quelle confession ?

Si catholique romaine : quelle congrégation ?

Si musulmane : quelle branche de l'islam ?

De quelle confession sont vos enfants ?

Vos enfants résident-ils encore à la maison ?

- Sinon où résident-ils ?
- Si Liban : ville / village ?
Si grande ville : de quel quartier ?
Caza (district) ?
Mouhafazat ?
- Si Canada : ville / village ?
Si grande ville : de quel quartier ?
Province ?
- Si ailleurs où ? ville + pays
- Vos enfants sont-ils mariés ?
Si oui : est-ce un mariage religieux ?
Si oui : dans quel rite a-t-il été célébré ?
De quelle confession est leur femme / mari ?
De quelle origine nationale est leur femme / mari ?
- Sont-ils fiancés / vivent en union libre ?
Si oui : De quelle confession est leur fiancé-e / petit-e ami-e ?
De quelle origine nationale est leur fiancé-e / petit-e ami-e ?
- Quelles langues maîtrisent vos enfants ?
Parlée ?
Écrite ?
Lue ?
- Vos enfants suivent-ils / ont-ils suivi des cours d'éducation religieuse ?
Si oui : qui offre / offrait ces cours ?
De quelle confession sont ces cours ?
- Pour les chrétiens : Vos enfants sont-ils baptisés ?
Si oui : où l'ont-ils été ?
Dans quel rite ?
- Pour les musulmans avec fils : votre / vos fils a-t-il été circoncis ?
Si oui : où l'ont-ils été ?

Lieu de résidence :

- Où résidez-vous (quartier, ville) ?
Qu'est-ce qui vous a poussé à habiter là ?
Connaissez-vous de la famille des amis qui habitent dans les alentours ?
Si famille : quel est votre lien de parenté avec eux ?
Pour les amis : De quelle origine ethnique sont-ils ?
Si réponse large (par exemple *Arabes*) :
De quelle origine nationale sont-ils ?
De quelle confession ?
Si Libanais d'origine : d'où sont-ils originaires :
ville / village ?
Si grande ville : de quel quartier ?
Caza (district) ?
Mouhafazat ?
Où avez vous fait connaissance ?

Questions ouvertes :

- Quels événements ont constitué des tournants dans votre vie ?
Au quotidien comment viviez-vous / comment vivaient vos parents au Liban avant d'émigrer ?
Qu'est-ce qui vous a poussé / a poussé vos parents à envisager la possibilité d'émigrer ?
Comment cela s'est-il fait ? (procédure, argent, soutien familial)

Que recherchez-vous dans l'émigration ?
 Considérez-vous que c'était un choix ?
 Avez-vous eu des surprises en vous installant au Canada ?
 Quels sont, selon vous, les principaux avantages du Canada ?
 Ces principaux désavantages ?
 Quels sont les défauts du système canadien ? (État, système d'éducation, de santé, services sociaux)
 Quels sont les défauts de la société canadienne ?
 Croyez-vous en Dieu ?
 Êtes-vous pratiquant ?
 Si oui : fréquentez-vous un lieu de culte ?
 Lequel ?
 À quelle fréquence ?
 De quelle confession est-il ?
 Est-il majoritairement fréquenté par des Libanais ?
 Quelles fêtes religieuses fêtez-vous ?
 (Fêtez-vous Noël ? Pâques ? etc.)
 Comment ça se passe en général ?
 Faites-vous le jeûne du ramadan ?
 Fêtez-vous les fêtes musulmanes ? Aïd el-kébir ? Aïd el-Adha ?
 Comment ça se passe en général ?
 Est-il difficile de vivre en tant que... nommer la confession... à Montréal ?

Réseau

Dans votre réseau de connaissance, y a-t-il de nombreux Libanais ?
 Qui sont les dernières personnes que vous avez fréquentées au cours des derniers jours ?
 De quelle origine sont-elles ?
 Si libanais : ville / village ; caza ; mouhafazat ?
 De quelle confession ?
 Dans vos loisirs : fréquentez-vous beaucoup de Libanais ?
 Si oui : de quelle origine : ville / village ; caza ; mouhafazat ?
 De quelle confession ?
 Votre médecin généraliste est-il libanais ?
 Si oui : origine : ville / village, caza, mouhafazat + confession ? (reprendre ces questions pour toutes les personnes)
 Votre médecin spécialiste ?
 Dentiste ?
 Pharmacien ?
 Notaire ?
 Avocat ?
 Garagiste ?
 Agent immobilier ?
 Propriétaire (si locataire) ?
 Épiciers ?
 Boucher ?
 Marchand de poisson ?
 Partenaire d'affaire ?
 Employé-e-s ?

Implication :

Êtes-vous membre d'une association ?
 Si oui : laquelle ?
 Quel rôle y jouez-vous ?

Quel fonction y exercez-vous ?

Comment la qualifieriez-vous ?

Connaissez-vous son historique ?

Ses objectifs ?

Comment avez-vous appris son existence ?

De qui est composé son *membership* ?

Êtes-vous membre d'une association religieuse ?

Si oui : laquelle ?

Comment la qualifieriez-vous ?

Connaissez-vous son historique ?

Ses objectifs ?

Comment avez-vous appris son existence ?

De qui est composé son *membership* ?

Perception de la communauté libanaise :

Quelles confessions religieuses présentes au Liban sont — selon vous — présentes au Québec ?
(Nommez celles que vous connaissez ?)

Pour chacune d'elle connaissez-vous une institution / une association qui la représente ?

Quelle opinion avez-vous sur les ... [reprendre ici chacune des confessions nommées]... de Montréal ?

Selon vous : l'appartenance à une confession peut-il faciliter ou rendre plus difficile l'adaptation au Québec ?

Plus généralement, quelles conditions facilitent l'adaptation au Québec pour un Libanais ?
(Langue ? Formation ? Scolarité ? Statut civil ? Aptitude ? Parenté installée au Québec ?)

Perception du Liban :

Êtes-vous toujours en lien avec le Liban ?

Comment (Internet, téléphone, poste...)?

Avez-vous de la famille là-bas ?

Une / des propriété-s ?

Envoyez-vous des mandats bancaires à vos proches restés au Liban ?

Si oui : à quelle fréquence ?

Que pensez-vous du système politique libanais ?

De la société libanaise ?

Au Liban, pensez-vous qu'il existe des différences fondamentales entre les communautés libanaises ?

Si oui : lesquelles ?

Suivez-vous l'actualité politique libanaise ?

Comment entrevoyez-vous le futur du Liban ?

Comment interprétez-vous les événements de 1975-1990 ?

Pensez-vous qu'il existe une nation libanaise ?

Si oui : depuis quand ?

Les Libanais sont-ils des Arabes ?

Expliquez pourquoi ?

Croyez-vous que les Libanais sont les descendants des Phéniciens ?

Au Liban, étiez-vous actif politiquement ?

Si oui : auprès de quel parti ?

Existe-t-il une branche de ce parti au Canada ?

Êtes-vous membre ?

Les gouvernements du Canada, du Québec, les administrations municipales ont tendance à classer les individus en communauté culturelle, en groupe ethnique.

Dans votre cas : vous considérez-vous comment faisant partie d'une communauté culturelle ?

Laquelle ?

D'un groupe ethnique ?

Lequel ?

À quelle identité nationale vous identifiez-vous ?

Est-ce que cette identité peut changer selon le contexte ?

Selon la personne avec qui vous entrer en contact ?

Comment ?

Que pensez-vous des événements du 11 sept ?

Répercussion sur la communauté libanaise ?

Avez-vous déjà souffert de discrimination ?

Si oui : selon vous cette discrimination était motivée par quoi ? (race, origine nationale, religion, confession...)

Que pensez-vous de la politique d'immigration des gouvernements du Québec et du Canada ?

Merci de votre collaboration.

