

Présentation. Perspectives sur les nouvelles modalités des croyances et pratiques religieuses migrantes

Roxanne D. MARCOTTE *

Dans le sillage de perpétuels périple et à la remorque des innombrables trajectoires migratoires des peuples qui les portent, le croire et la pratique religieuse voyagent et poursuivent leur existence arrachée de leurs contextes d'origine. Déracinés de leurs terreaux, les innombrables contraintes qu'imposent les nouveaux milieux qu'ils intègrent et au sein desquels ils doivent dorénavant évoluer les interpellent inlassablement. Leur inscription au sein de nouvelles réalités sociales, politiques, économiques et culturelles qui les sollicitent et avec lesquelles ils doivent dorénavant composer ébranle la pérennité de leurs formes et de leurs structures. Cette nouvelle situation dans laquelle ils se trouvent engendre d'inéluctables mutations et reconfigurations, petites et grandes, tant au niveau des croyances que des pratiques, à la fois individuelles et collectives, et cela, au gré des aléas des multiples expériences et épreuves de continuité ou de discontinuité, d'enracinement ou de déracinement dont elles font l'objet. Ces mutations et reconfigurations contemporaines du religieux sembleraient pouvoir prendre autant de formes et de configurations qu'il y a d'individus et de communautés dans lesquels elles s'incarnent (Babès, 1996 ; Armogathe et Willaime, 2003).

* Roxanne D. Marcotte est professeure associée d'islam contemporain au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et Honorary Senior Research Fellow, affiliée au HAPI (School of Historical and Philosophical Inquiry) de l'Université du Queensland (Australie). Elle assure également la direction de rédaction de *Religiologiques* et celle de *Studies in Religion / Sciences religieuses* avec Géraldine Mossière.

Pour rendre compte de ces mutations, il est possible de faire appel à différentes explications. Williams (1996), par exemple, soulignait la sécularisation croissante du croire, alors que Turcotte (1996) identifiait certaines discontinuités et continuités des recompositions de ce croire contemporain. Plus récemment, Hervieu-Léger (2010 : 45) notait l'affaiblissement graduel des institutions religieuses traditionnelles occidentales, ainsi que la graduelle « atomisation individualiste » du croire, conjuguée à la montée simultanée des identités communautaires (*ibid.* : 51–52, cf. 2003b : 148–150). Dans le contexte des sociétés sécularisées, comment ne pas se pencher également sur les effets de la globalisation (Beyer, 1994 ; Beyer et Beaman, 2007 ; Berry, 2008), des flux migratoires et de l'immigration (Rousseau, 2012b ; Dejean, 2009 ; Berry, 1997), des nouvelles transnationalités (Roudometof, 2000 et 2013 ; Le Gall, 2002 ; Mandaville, 2011), de l'émergence d'identités, tant individuelles que communautaires, locales, nationales, ethniques, etc. (Bastienier, 2004, 2005) et de la « perte » et du « retour » du religieux (Hervieu-Léger, 1994 : 4) ? Se pencher sur ces phénomènes s'avère d'autant plus important que le croire et la pratique religieuse fournissent le matériau du « code de sens » référentiel qui permet aux individus et aux collectivités, qui se retrouvent dans de nouveaux milieux, de maintenir une certaine continuité socioculturelle – entre un passé et un présent, un ailleurs et un ici – tout en leur offrant les possibilités de restructurer progressivement leurs univers symboliques en un tout plus ou moins cohérent (Hervieu-Léger, 1993 : 123–5, 1994).

On aura compris que les bouleversements introduits par la modernité ont insufflé une nouvelle impulsion, voire une dynamisation croissante, aux reconfigurations du religieux en contexte de mondialisation. Ces bouleversements ont un impact tout aussi important que celui des trajectoires migratoires du religieux associées aux nomades contemporains, toujours de plus en plus nombreux. Des éléments de ce croire et de cette pratique religieuse en viendraient à constituer une sorte de « patrie portative »¹, cet univers de ressources symboliques religieuses, sociales et

¹ L'expression, utilisée par Henrich Heine (mort en 1857) pour décrire l'importance de la Torah pour les communautés juives de la diaspora, est reprise par Bastenier (2004) dans son ouvrage sur l'ethnicité.

culturelles, que l'on apporte avec soi partout où l'on se déplace (Bastenier, 2005 : 233–247 ; cf. Vásquez, 2009).

Se pose alors la question des mutations de cet héritage travaillé par des dynamiques d'acculturation et par les différentes modalités que prennent le croire et la pratique religieuse lors de leur insertion dans de nouveaux environnements. En contexte diasporique, les rapports au religieux font partie du processus de négociation avec le nouveau milieu, ce que Rousseau (2007 : 6–8 ; cf. Rousseau et Castel, 2005 : 11–13) appelle « le processus de recomposition identitaire ethnoreligieuse »². Cette recomposition identitaire, travaillée par un ensemble de facteurs d'acculturation, tout en mobilisant les ressources et profils psychologiques de chacun et de chacune, opère à différents niveaux : ceux des croyances, des pratiques, des identités, des représentations, et même au niveau des structures organisationnelles et institutionnelles. Différentes attitudes et stratégies identitaires permettront de déterminer, d'une part, le degré de succès de l'intégration au nouveau milieu où se déploie ce croire et, d'autre part, et dans son sillage, le degré des mutations de ce croire et de cette pratique religieuse migrante³.

Le modèle de Rousseau intègre une variable « religion ». Ce modèle devrait néanmoins être comparé à ceux de Berry et de Camilleri. L'approche nord-américaine et anglo-saxonne de Berry (2000 : 83, 1997 : 10) propose un modèle contenant quatre principales stratégies psychologiques d'acculturation – la marginalisation, la ségrégation ou la séparation, l'assimilation et l'intégration – qui intègre différents paramètres : par exemple, des logiques de frontières culturelles (et ethniques) (Barth, 1999 ; Juteau, 2015), différents types et degrés d'acculturation, des rapports intercommunautaires (minoritaire/majoritaire), ainsi que des concepts de distance culturelle, de stratégies d'adaptation

² Ce modèle, qui n'est pas sans soulever certaines difficultés, propose trois axes catégoriels pour l'étude du processus de recomposition identitaire ethnoreligieuse : 1) morphologie de la religion ; 2) fonction de la religion dans la production de l'ethnicité ; et 3) rapport à la société d'accueil (Rousseau, 2007 : 6–8). Pour une application de ce modèle à la construction de l'islamité québécoise, voir Rousseau et Castel (2005 : 12–13).

³ Ce modèle est à comparer avec le modèle proposé par Stirling des positions fluides des deux axes de l'identité religieuse et de l'identité ethnoculturelle (2013 : 192).

(*coping*) et d'attitudes sociétales. Il s'agit, dès lors, d'être à l'écoute des modifications (petites et grandes) pouvant advenir durant les différentes phases du long processus d'intégration (incluant le temps générationnel) pour déceler et identifier différentes logiques de transformation et de maintien culturel dans ce rapport complexe entre, d'une part, le degré de désir de maintien de son identité et de ses caractéristiques culturelles et religieuses et, d'autre part, le degré de désir d'établissement et de maintien de relations avec d'autres groupes partageant le même environnement sociétal (Berry, 1997 : p. 9–14, cf. 2000 : 83, 2005 : 704–707, 2008 ; cf. Amin, 2012 : 106–107).

La seconde approche, outre-Atlantique, de Camilleri (1990 : 85–110) propose un modèle, sensiblement plus complexe, de stratégies psychosociales identitaires qu'individus et communautés peuvent déployer dans leur quête de renouvellement d'unité de sens – tant au niveau de la valeur de soi qu'au niveau de la cohérence entre les fonctions ontologique et pragmatique –, stratégies dont les modalités sont grandement variables, qui permet de rendre compte de rejets multiples, retours variés et réinventions innovatrices (Rouvillois, 2000)⁴. Ces stratégies identitaires tiennent à la fois compte de la dimension religieuse et de la dimension ethnique, toutes deux constituantes de l'identité ethnoreligieuse.

* * *

Les six contributions retenues pour ce numéro thématique explorent quelques reconfigurations contemporaines du religieux au sein des traditions asiatiques bouddhistes et hindoues, en contextes suisse et québécois, au sein des traditions musulmanes, en contextes français et italien, et au sein des traditions chrétiennes, en contextes belge et roumain. L'ensemble de ces études s'appuie sur des enquêtes de terrain dont les données recueillies alimentent analyses et constats sur la manière dont des individus et des collectivités conçoivent et vivent leurs croyances et leurs pratiques religieuses en contextes nord-américain et européen.

Deux auteurs abordent les traditions asiatiques bouddhistes et hindoues. Christophe Monnot se penche sur les traditions

⁴ Voir les rapprochements, envisagés par Amin (2012), entre les modèles de Berry et de Camilleri.

bouddhistes et hindoues de Suisse et la question de l'institutionnalisation de leurs pratiques collectives. Il explore deux modèles d'institutionnalisation de ces traditions asiatiques en contexte diasporique. Le premier modèle procède par « renforcement de la pratique dans le temple et l'instauration d'un collectif ». Quant au second modèle d'institutionnalisation, en vigueur notamment au sein de groupes de fidèles européens, il procède par des formes bouddhistes ou hindoues présentant une organisation « très informelle » autour de maîtres et avec une « implication féminine » importante dans des positions de responsabilité. Il s'agit donc de chercher à savoir si le premier modèle d'institutionnalisation en communauté et le second modèle de regroupement plus informel en réseau sont des « dynamiques institutionnelles antagonistes, différentes ou complémentaires », et cela, à partir d'une enquête quantitative nationale suisse. Pour Monnot, la présence de ces deux modes institutionnels – en communauté et plus informel – souligne la « diversité interne » des traditions bouddhistes et hindoues présentes sur le sol suisse, une dynamique propre aux fidèles de la diaspora et aux adeptes européens. Baumann (2000), par exemple, qui s'est penché sur les relations entre les communautés bouddhistes issues de l'immigration (asiatique et sud-asiatique) et celles des convertis au bouddhisme européens, y voit des rapports entre des versions modernistes et traditionalistes du bouddhisme. Des rapports similaires entre communautés bouddhistes de convertis et communautés bouddhistes dites « ethniques » existent également, entre autres, aux États-Unis (Yang et Ebaugh, 2001 ; Fields, 1998).

Quant à Béatrice Halsouet, elle se penche sur les dimensions ethnique et religieuse de l'affirmation identitaire de réfugiés népalobhoutanais, majoritairement hindous, qui vivent en région au Québec. Le paysage religieux québécois s'avère fort diversifié, notamment pour les grandes agglomérations et la métropole (Eid, 2006), diversité qui n'est pas sans apporter son lot de frictions et de malaises dans un contexte de cohabitation des différentes communautés ethnoculturelles et ethnoreligieuses – ce qui est notamment le cas des débats au Québec sur les accommodements (raisonnables) de nature religieuse depuis le début du XXI^e siècle (Eid, 2007).

Pour une communauté ethnoreligieuse nouvellement établie, la transplantation et la continuation de sa tradition s'avèrent une préoccupation importante. La construction d'un lieu de culte, par exemple, revêt une importance toute particulière comme structure d'institutionnalisation, le temple symbolisant la vitalité de la communauté et son enracinement sociétal plus permanent. Le temple s'avère non seulement important comme lieu de culte, mais également comme institution culturelle desservant l'ensemble de la communauté, comme c'est le cas, par exemple, pour la communauté hindoue tamoule de Montréal (Boisvert, 2012). Quant à la jeune communauté népalo-bhoutanaise hindoue étudiée par Halsouet, encore trop peu nombreuse, elle n'a toujours pas été en mesure d'ériger son propre temple⁵.

Le désir de maintien et d'affirmation identitaire ethnoculturelle et ethnoreligieuse demeure généralement important en contexte migratoire, surtout pour les premières générations. Ces identités sont pourtant caractérisées par leur grande fluidité, non seulement en vertu des dispositions et attitudes de chaque individu (Berry, 1997 ; Camilleri, 1990), mais également selon leur déploiement dans le temps. Dans certains cas, cette trajectoire identitaire mène à une plus grande religiosité (fréquentation du lieu de culte, implication dans des activités religieuses ou culturelles). Dans d'autres cas, cette trajectoire se traduit par un déplacement dans la compréhension religieuse (aménagement plus personnel de la croyance ou de la pratique religieuse, changement d'implication religieuse ou culturelle). Dans d'autres cas, cette trajectoire peut devenir plus laïque ou plus spirituelle, ou bien un mélange syncrétique d'éléments puisés dans différentes traditions religieuses ou spirituelles. Ces différentes trajectoires identitaires religieuses s'inscrivent dans un processus dynamique de déplacement, de négociation et de reconstruction de l'identité ethnoreligieuse, comme le démontre, par exemple, une étude sur la « religion vécue » (concept repris de McGuire, 2008) de femmes musulmanes turques et iraniennes immigrées en Australie (Stirling *et al.*, 2014). Ce processus dynamique s'applique également aux différentes

⁵ À comparer avec la place qu'occupe le temple pour la communauté hindoue d'origine tamoule sri lankaise (Castel, 2012b) et celle qu'occupe la pagode pour la communauté bouddhiste d'origine khmère cambodgienne de Montréal (Létourneau, 2012 ; Castel, 2012a).

trajectoires identitaires ethnoculturelles avec lesquelles l'identité religieuse interagit et fait corps (Stirling, 2013).

Les jeunes néo-qubécois finiront, avec le passage du temps, par intérioriser plusieurs dimensions de cette forte mutation du rapport au religieux qui s'est développée en contexte de modernité avancée – différent du rapport plus traditionnel que leurs parents entretiennent au religieux – et par partager plusieurs des aspirations des autres Québécois. S'inspirant des ouvrages de Campiche (1997) et d'Hervieu-Léger (2003a), Saint-Blancat (2004 : 236) relève les dynamiques du croire moderne que viennent à intérioriser, par exemple, les jeunes immigrants musulmans en contexte européen :

[...] même quête individuelle de sens, même méfiance à l'égard des formes institutionnelles du religieux, même remise en cause des schémas de reproduction de l'autorité, même tendance à rechercher liens et interactions sociales à travers le prisme du consentement librement choisi et négocié [...].

Des dynamiques similaires sont également observées en contextes québécois (Fortin *et al.*, 2008) et canadien (Ramji, 2008), ce qui laissent présager de nombreuses réussites aux divers projets individuels et collectifs d'intégration.

Deux autres auteurs se penchent sur la tradition islamique. Hicham Benaïssa propose une étude des pratiques économiques symboliques, d'une part, traditionnelles et, d'autre part, résolument plus modernes. Il analyse les attitudes et les pratiques économiques d'entrepreneurs musulmans vivant en France pour ce qu'elles peuvent révéler des rapports que ceux-ci entretiennent avec la pratique non traditionnelle – pour un musulman – de « prêt à intérêt ». Il soulève la prégnance de dispositions économiques héritées des sociétés d'émigration chez certains entrepreneurs musulmans de France, dispositions qui demeurent grandement solidaires d'une vision du monde et de l'avenir traditionnelle.

Quant à Francesco Piraino, il explore l'héritage de René Guénon en lien avec les reconfigurations des paysages soufis contemporains de France et d'Italie. Certains chercheurs se sont penchés sur cet héritage en contexte européen (Bisson, 2007), mais l'originalité de l'étude de Piraino réside dans les apports de son approche anthropologique. Ses terrains l'ont mené à côtoyer des soufies

italiens et français aux origines fort diverses. Il s'attarde, en premier, à présenter le rôle qu'a joué la pensée de Guénon pour un grand nombre d'Européens convertis au soufisme. Il poursuit avec l'identification de certaines transformations de la représentation et de la place de cet héritage « guénonien », notamment avec l'arrivée d'immigrants soufis qui, avec leurs bagages de croyances et de pratiques soufies confrériques de leurs pays d'origine, viennent à reconfigurer le paysage de l'offre de la spiritualité soufie en France et en Italie. La dynamique intrareligieuse dont il est ici question mériterait d'être comparée à la dynamique, soulevée par Monnot, qui existe entre les communautés de convertis bouddhistes européens et les nouveaux immigrants bouddhistes issus des différentes communautés ethnoculturelles de l'Asie et de l'Asie du Sud-Est.

Quant aux deux derniers articles de ce numéro, ils sont consacrés à l'exploration de certaines particularités du croire et de la pratique religieuse au sein de la tradition chrétienne moderne en mutation (cf. Hervieu-Léger, 1986). Dans son étude, Elisabeth Mareels explore l'univers de la communauté protestante pentecôtiste brésilienne installée à Bruxelles à partir du début des années 1990. L'implantation de cette nouvelle église pentecôtiste d'origine non européenne demeure un phénomène concomitant de la globalisation et des nombreux mouvements de population qu'elle a grandement facilités. L'implantation de nouvelles églises protestantes pentecôtistes d'Afrique (Vásquez, 2009), en contextes européen et nord-américain (Mossière, 2008 ; Rousseau, 2012a), et l'implantation d'églises pentecôtistes d'Amérique latine (Vásquez, 2009), en Amérique du Nord (Mossière, 2008) et en Europe (Maskens, 2008), offrent de nombreux terrains à la chercheuse s'intéressant aux mécanismes d'insertion de ces nouvelles traditions religieuses dans leurs nouvelles sociétés d'accueil et à leurs processus d'adaptation (Wilkinson, 2007). Pour la communauté protestante pentecôtiste brésilienne installée à Bruxelles, dont plusieurs membres, qui sont des migrants non autorisés (sans papiers), vivent dans la précarité et la clandestinité, l'église pentecôtiste offre une lecture qui puisse donner un sens à leur difficile expérience migratoire.

Ces églises pentecôtistes transnationales, porte-flambeaux de la nouvelle évangélisation, se frayent une place dans le paysage

religieux des grandes métropoles cosmopolites, ces lieux d'une « super-diversité » (Vertovec, 2007, 2010) engendrée par les effets de l'immigration, de la diversification inter et intrareligieuse et de la prolifération des nouveaux groupes religieux, spirituels et de croissance personnelle. Malgré les diverses contraintes réglementaires auxquelles est sujette la construction de lieux de culte (Koussens et Dejean, 2013), l'implantation de ces nouvelles églises pentecôtistes (et évangéliques) contribue à la diversification des formes de lieux de culte (Germain et Dejean, 2013), phénomène qui soulève la question de la reconnaissance d'un croire transplanté dans de nouveaux milieux (Dejean, 2009 ; cf. Taylor, 1994). Pour certains, la question de la reconnaissance de nouveaux lieux de culte peut également constituer l'un des éléments d'un « dialogue interculturel » lorsque l'accent est mis sur les « transactions sociales », de type dialogique, entre les différents acteurs sociaux appelés à gérer et à résoudre ce type de situations parfois conflictuelles (Germain et Dejean, 2013). Le dialogue demeure une composante importante de l'intégration, celle-ci ne pouvant être couronnée de succès qu'au terme d'un réel intérêt, de part et d'autre, de coopération (Berry, 2005)⁶. Certes, les lieux et les occasions de dialogue n'échappent pas aux aléas des revendications et des luttes pour cette reconnaissance (Bastenier, 2005), mais le dialogue devrait permettre la négociation des paramètres d'un vivre ensemble acceptables pour tous et pouvant s'accommoder de la possibilité d'une « citoyenneté croyante » (Mohsen-Finan, 2003 ; cf. Ramadan, 1999). Ces questions semblent peu préoccuper la communauté pentecôtiste brésilienne de Bruxelles qui demeure, avec une partie de ses membres sans papiers marginalisés, une communauté « centrée sur soi » et qui se situe dans ce que Mareels appelle un « hors-lieu ».

Felicia Dumas aborde les enjeux et les défis que posent les mutations du croire et de la pratique religieuse au sein de l'Église orthodoxe roumaine en raison de l'avènement d'Internet et des nouvelles technologies de l'information et de la communication. L'ubiquité de ces nouvelles technologies numériques, aujourd'hui

⁶ La conversion pouvant, dans certains cas, devenir une stratégie migratoire d'intégration identitaire, par exemple, comme l'une des étapes d'un long parcours migratoire (Koser Akcapar, 2006).

présentes dans l'ensemble des sphères de l'activité humaine, ne fait aucun doute. La sphère du religieux n'a pas été épargnée. Comment, dès lors, définir les rapports du croire et de la pratique religieuse avec l'ensemble des bouleversements qu'ont introduits Internet et les nouvelles technologies numériques ?

La rencontre du numérique et du religieux a ouvert de nouveaux horizons d'exploration propices à des recherches interdisciplinaires novatrices qui se voient graduellement balisées par un ensemble de problématiques : rapports entre rituels et virtualité (Van Dun *et al.*, 2015) ; reconfiguration et nouvelles formes d'autorité ; nouveaux terrains numériques et virtuels ; théories du religieux et des cyberenvironnements ; construction identitaire ethnoreligieuse et médias socionumériques ; cyberprosélytisme, radicalisation et déradicalisation ; et cela, sans compter des défis méthodologiques, théoriques et éthiques⁷ que la rencontre de ces deux univers introduit (Greifenhagen, 2015).

Internet a des incidences sur la pratique religieuse, comme le démontre l'exemple des nouvelles modalités de participation à la Divine Liturgie orthodoxe de Roumains vivant à l'étranger qui peuvent dorénavant regarder et écouter la Divine Liturgie à distance, à différents moments et de la manière qui leur convient. Les environnements virtuels et les médias socionumériques offrent également aux croyants d'innombrables lieux d'échanges et de rencontres virtuels. Ces lieux de nouvelles sociabilités (locales, nationales, transnationales) impactent la construction, le maintien et la reconstruction des identités religieuses (Lövheim, 2013). Certaines communautés virtuelles rassemblent, par exemple, des croyants issus de tous les horizons et leur permettent d'échanger, de se positionner – voire de se repositionner – par rapport à divers enjeux liés à leur foi et à leurs identités ethnoreligieuses (Ramji, 2008 ; Piela, 2012 ; Marcotte, 2015 ; Selby, 2016).

Ces innovations technologiques ont également une incidence non négligeable sur l'autorité religieuse qui, elle aussi, est interpellée par ces nouveaux modes de diffusion de l'information et de communication, et des possibilités novatrices d'interaction qu'ils offrent. Aujourd'hui, la grande majorité des groupes religieux

⁷ Voir, par exemple, les directives proposées par l'AoIR, l'Association of Internet Researchers (<http://aoir.org/ethics>).

doivent composer avec Internet. Celui-ci leur sert d'outil de communication (interne et externe), mais il peut également bousculer les structures hiérarchiques traditionnelles verticales par l'usage horizontal souvent favorisé par les utilisateurs des médias socionumériques (Mayer, 2010). Par conséquent, l'autorité dont se réclament les institutions religieuses traditionnelles peut se fragiliser, tout comme, dans d'autres situations, elle peut, paradoxalement, se renforcer (Cheong, 2013). L'accès et la production des savoirs religieux peuvent dorénavant être « délocalisés » (Echchaibi, 2011) ou « déterritorialisés » (Roy, 2000), mettant ainsi à mal l'exercice de l'autorité traditionnelle et le rôle des autorités religieuses à qui finit par échapper le contrôle d'un savoir (dont elles ont toujours été les seules dépositaires), comme cela se produit, par exemple, au sein des communautés musulmanes (Stowasser et Abul-Magd, 2008 ; Larsson, 2011 ; Marcotte, 2010, 2016), les communautés chrétiennes orthodoxes semblant être plus réfractaires à ces changements – du moins, pour le moment.

La notion même de communauté s'en trouve également bouleversée et reconfigurée à l'ère de la mondialisation, des flux migratoires de plus en plus nombreux et de l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de la communication et des médias sociaux numériques. Tous ces phénomènes ont contribué à l'émergence de nouveaux réseaux transnationaux. Les modalités traditionnelles d'appartenance à une communauté religieuse hors ligne, comme celles qui lient les fidèles pratiquants de l'Église roumaine orthodoxe, sont donc mises à mal et se fragilisent. Même si on a démontré que ceux qui sont actifs au sein de leur communauté en ligne le sont tout autant, sinon plus, au sein de leur communauté hors ligne, les environnements hors ligne et en ligne ne pouvant être conçus comme radicalement séparés (Campbell, 2005, 2013, 2015) ; il n'en demeure pas moins que ces nouveaux réseaux virtuels transnationaux nourrissent et façonnent de nouvelles « solidarités transnationales » (Mandaville, 2011). En contexte diasporique, les rapports des communautés chrétiennes orthodoxes à la communauté traditionnelle de croyants se reconfigurent. Certains parleront de ces nouveaux rapports en termes de construction d'identité ethnoconfessionnelle transnationale (cf. Panagakos, 2003), alors que d'autres les

envisageront en termes de construction d'identité ethnoconfessionnelle globale (cf. Roudometof, 2013).

Le caractère inéluctable des transformations introduites par l'avènement des environnements numériques est illustré de manière fort éloquente par la présence accrue d'églises et de groupes chrétiens de toutes confessions sur le Web (Young, 2004 ; Campbell, 2005). Par exemple, pour nouer de nouveaux liens avec leurs fidèles, certaines communautés monastiques se servent d'Internet et investissent ce nouvel espace sociétal virtuel qui les relie au monde. Internet leur permet de développer de nouvelles pratiques monastiques (Jonveaux, 2013 ; cf. Paquier et Morin-Delerm, 2010) et d'offrir la possibilité aux pratiquants de faire une retraite en ligne, leur apportant ainsi la religion « à domicile ». Ceci, par contre, n'est pas sans soulever la question de l'« extramondanité » de la religion et de l'« intramondanisation » de cette pratique rituelle en ligne, comme le souligne Jonveaux (2007).

Dumas se penche, plus particulièrement, sur les tenants et aboutissants de la migration de la Divine Liturgie de l'Église orthodoxe roumaine vers ces nouveaux environnements, télévisuels et numériques, virtuels. Ces migrations en ligne ont mené à la mutation d'un croire qu'elle qualifie de nouveau « confort du croire » contemporain. Rappelons que la Divine Liturgie est également rediffusée (télévision et Internet) dans d'autres contextes nationaux et diasporiques. Young (2004 : 104–105), par exemple, soulève aussi la question des rapports, mais en contexte américain, entre la participation au culte à l'église avec son incarnation « physique » et une participation au culte en ligne, ou ce qu'il appelle la « religion en ligne ». On devine aisément le parti pris de Dumas, une chercheuse ayant d'évidentes affinités avec la tradition sur laquelle elle se penche (voir les arguments théologiques « ecclésiologiques », prémisses de sa conclusion), certaines de ses affirmations peinant à échapper au registre du normatif. Cette lecture de la migration en ligne du religieux, quoique résolument dystopique, a pourtant le mérite de soulever la question d'un croire et d'une pratique religieuse orthodoxe déliés des lieux physiques de leur pratique millénaire. Il y a ici tout un champ d'études en devenir.

Certains ont noté que les Églises orthodoxes ont fait preuve d'une attitude ambiguë à l'égard de la globalisation, prisant certains

de ses aspects, mais demeurant plus critiques de sa capacité à dénationaliser les pays orthodoxes et à désacraliser les identités nationales, puisque pour la plupart des pays européens du Sud-Est et de l'Est, le christianisme orthodoxe est intrinsèque de l'identité nationale, en dépit de la tension qui subsiste toujours avec ses prétentions à caractère universaliste (Makrides, 2007 : 558 ; cf. Roudometof, 2000, 2013). Même si le christianisme orthodoxe entretient un rapport complexe et ambigu avec la mondialisation, il n'échappe pas aux défis posés par le monde contemporain mondialisé qui l'incite inexorablement à se transformer ou, à tout le moins, à s'adapter (Beyer et Beaman, 2007 ; Beyer, 1994 ; Obadia, 2010 ; Turner, 2009). Le christianisme orthodoxe est aujourd'hui présent à travers le monde. Pas surprenant, dès lors, que de nouvelles dynamiques s'instaurent entre l'universalisme professé par la tradition orthodoxe orientale et l'orthodoxie des diasporas, aux identités transnationales plus séculières. Même les monastères du Mont Athos, coupés depuis près de mille ans du monde profane, n'ont pas été épargnés par l'avènement des nouveaux médias : Internet y est évidemment accessible, tout comme la téléphonie mobile (Makrides, 2007 : 560). Quant aux nombreux sites Internet orthodoxes, ils remplissent principalement une mission d'information, et non d'évangélisation (Mayer, 2010 : 50). Il y a même Sava, ce « cybermoine » serbe orthodoxe connu pour sa défense de la cause serbe dans les années 1990 au moyen d'Internet et d'un service d'information par courriel (Clark, 2000 : 92–93, mentionné dans Makrides, 2007 : 560).

Les reconfigurations d'identités orthodoxes, mises à mal par la modernité (voir, par exemple, Papanikolaou, 2008), s'opèrent, plus particulièrement, au sein des communautés orthodoxes des différentes diasporas, ces dernières évoluant dans des contextes de décentralisation, de dispersion et de prolifération de médias socionumériques. Ce croire et cette pratique religieuse chrétienne orthodoxe migrante interpellent éventuellement théologiens et intellectuels orthodoxes, et les inviteront à repenser l'orthodoxie chrétienne détachée – physiquement et virtuellement – de ses territoires nationaux d'origine (Kapaló, 2014 : 232).

Internet n'impacte pas que les Églises orthodoxes roumaines, mais également les autres confessions chrétiennes de Roumanie. Il s'est développé, par exemple, une « multimédiatisation » des églises

adventistes roumaines via la chaîne de télévision Hope Channel Romania (Speranta TV), chaîne « néo-protestante la plus importante de Roumanie » faisant partie du « réseau mondial Hope Channel » (Tudor, 2015 : 4). La mise en place de la campagne d'évangélisation l'« Horizon de l'espérance »⁸ par la chaîne ne reposa pas seulement sur les médias traditionnels, mais fit également appel aux nouveaux médias socionumériques, exploitant le rôle « croissant de la communication dans la transmission de la foi dans le contexte de l'émergence rapide des NTIC », c'est-à-dire des nouvelles technologies de l'information et de la communication (*ibid.*). La multimédiatisation de l'événement procéda non seulement par une invitation à visualiser une vidéo sur le site Web de Speranta TV, mais, plus important encore, par une implication des téléspectateurs qui furent invités à :

[...] transmettre des photos témoignant de leur implication, monter des programmes liturgiques dans leurs églises avant la diffusion du direct ou envoyer les enregistrements ou les photos des liturgies pour les présenter en direct ou sur les réseaux sociaux en apportant ainsi de nouvelles dimensions à la campagne. (*Ibid.*, 2015 : 29.)

La campagne de l'événement s'inspira du « modèle intégré de convergence média » qui mobilise un ensemble de plateformes de diffusion pour créer une « culture média unique » centrée sur le contenu (Tudor, 2015 : 29). L'Église catholique, elle, se retrouve dans la même situation. Elle doit également proposer des réponses aux multiples défis posés par ces nouveaux environnements numériques, tant au niveau du centre – soit du Vatican – qu'au niveau des périphéries, comme en Pologne (Mandes, 2015).

* * *

Certaines mutations contemporaines du religieux, abordées par les auteurs de ce numéro, s'inscrivent dans un horizon plus vaste de transformations qui travaillent en profondeur les sociétés contemporaines. La sécularisation, la perte d'emprise du religieux sur les sociétés, tout comme l'individualisation croissante, ont

⁸ Campagne qui eut lieu entre le 6 et le 14 décembre 2013. À noter que les Églises protestantes n'ont pas les mêmes réticences que l'Église orthodoxe à utiliser les nouvelles technologies de l'information et de la communication et les médias socionumériques.

inauguré une ère de recomposition du croire et de la pratique religieuse. Ceci permet de rendre compte, du moins en partie, des nouvelles pratiques qui mettent à mal certaines des représentations et pratiques collectives constitutives des possibilités de continuité d'une lignée croyante (Hervieu-Léger, 1997, cf. 2000). Quant à la mondialisation des échanges, des économies et des conflits, elle n'a fait qu'accélérer le déplacement de populations à l'échelle planétaire et, dans leur sillage, la dissémination de nouvelles croyances et pratiques religieuses migrantes. Ces dernières ont contribué à la diversification et à la pluralisation des modalités du croire et, par le fait même, à l'accroissement de l'offre et de la demande du religieux à l'échelle mondiale.

Certaines traditions religieuses s'opposent, tant bien que mal, à ces bouleversements, mais presque toutes sont vouées à évoluer et à se transformer au gré des aléas de ces changements sociétaux. Tout comme les frontières identitaires et ethniques, les frontières entre les diverses cultures (croyances et pratiques) religieuses des groupes qui partagent un même territoire sont des espaces de négociation et d'échange, des espaces de transformation et de protection. En fait, rien n'est immuable : rien ne demeure immobile et inchangé. Des mutations peuvent survenir lors de la revivification du croire et de la pratique religieuse migrants vécus au quotidien, espace subjectif où peuvent se déployer des formes plus personnelles et adaptées au nouveau contexte séculier qui les influence et qui les façonne. Le contexte migratoire offre d'innombrables possibilités de reconfiguration d'un croire et d'une pratique qui veulent se mettre au diapason des innombrables trajectoires individuelles et collectives.

Les nouvelles technologies de l'information et de la communication et les médias socionumériques, aux portées et impacts encore insoupçonnés, ont également contribué aux mutations du croire et de la pratique religieuse. Sources de nouveaux réseaux transnationaux, de déterritorialisation, de communautés d'affinité virtuelles, de translocalisation de l'autorité, de transnationalisation du politique et de tant d'autres phénomènes, ces technologies infléchissent les codes de sens traditionnels, ainsi que ce qui procure du sens aux multiples expériences migratoires tant individuelles que collectives.

Roxanne D. MARCOTTE

Voilà donc quelques réflexions sur les mutations des croyances et des pratiques religieuses migrantes que nous nous proposons de poursuivre dans le prochain numéro de *Religiologiques* qui explorera l'intersection de la religion, du droit et de l'État. Il ne reste plus qu'à espérer que les études proposées dans ce numéro, toutes plus intéressantes les unes que les autres, sauront raviver l'intérêt pour l'étude des mutations et des reconfigurations contemporaines – toujours plus nombreuses – du religieux.

Remerciements

Nous voudrions remercier tout particulièrement les nombreux évaluatrices et évaluateurs qui ont accepté si gracieusement de rédiger des expertises, ainsi que les auteurs dont les textes ont été retenus pour ce numéro thématique.

Bibliographie*

- AMIN, Azzam. 2012. « Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires ». *Alterstice. Revue internationale de recherche interculturelle*, vol. 2, no 2, p. 103–116.
- ARMOGATHE, Jean-Robert et Jean-Paul WILLAIME (dir.). 2003. *Les mutations contemporaines du religieux. Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac, le 27 mars 2002*. Turnhout : Brepols.
- BABÈS, Leïla (dir.). 1996. *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*. Paris : Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières.
- BARTH, Fredrik. 1999. « *Boundaries and Connections* ». Dans *Signifying Identities : Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Identities*, sous la dir. d'Anthony P. COHEN, p. 17–36. Londres : Routledge.
- BASTENIER, Albert. 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 2005. « L'Europe des appartenances ethniques ». *La revue nouvelle*, no 3 (mars), p. 42–54.
- BAUMANN, Martin. 2000. « Le bouddhisme theravâda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste ». *Recherches sociologiques*, vol. 3, p. 7–31.
- BERRY, John W. 1997. « *Immigration, Acculturation, and Adaptation* ». *Applied Psychology : An International Review*, vol. 46, no 1, p. 5–68.
- . 2000. « Acculturation et identité ». Dans *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires. Hommage à Carmel Camilleri*, sous la dir. de Jacqueline COSTA-LASCOUX, Marie-Antoinette HILY et Geneviève VERMÈS, p. 81–94. Paris : L'Harmattan.
- . 2005. « *Acculturation : Living Successfully in Two Cultures* ». *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 29, no 6, p. 697–712.
- . 2008. « *Globalisation and Acculturation* ». *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 32, no 4, p. 328–336.
- BEYER, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. Londres : Sage.
- BEYER, Peter et Lori G. BEAMAN (dir.). 2007. *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden : Brill.
- BISSON, David. 2007. « Soufisme et tradition : l'influence de René Guénon sur l'islam soufi européen ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 140, no 4, p. 29–47.

* Les hyperliens étant actifs en date du 29 mai 2016, sauf indication contraire.

- BOISVERT, Mathieu. 2012. « “Religion et culture, pour moi c’est pareil” : le temple hindou tamoul montréalais, une institution culturelle ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l’immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 167–171. Québec : Presses de l’Université du Québec.
- CAMILLERI, Carmel. 1990. « Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d’une typologie ». Dans *Stratégies identitaires*, sous la dir. de Carmel CAMILLERI *et al.*, p. 85–110. Paris : Presses universitaires de France.
- CAMPBELL, Heidi A. 2005. *Exploring Religious Community Online : We Are One in the Network*. New York : Pert Lang.
- . 2013. « Community ». Dans *Digital Religion : Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, sous la dir. de Heidi A. CAMPBELL, p. 57–71. Abingdon : Routledge.
- . 2015. « Les relations entre religion en ligne et hors ligne dans une société en réseaux », trad. de Carole BIRKAN-BERZ. Dans *Le religieux sur Internet*, sous la dir. de Fabienne DUTEIL-OGATA *et al.*, p. 95–124. Paris : L’Harmattan.
- CAMPICHE, Roland J. 1997. *Cultures, jeunes et religions en Europe*. Paris : Le Cerf.
- CASTEL, Frédéric. 2012a. « Un mémoricide pour mémoire : implantation et conditions de vie des Québécois d’origine khmère cambodgienne ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l’immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 33–68. Québec : Presses de l’Université du Québec.
- . 2012b. « Des résistants à *Montrealpuram* : implantation et conditions de vie des Québécois d’origine tamoule sri lankaise ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l’immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 119–152. Québec : Presses de l’Université du Québec.
- CHEONG, Pauline Hope. 2013. « Authority ». Dans *Digital Religion : Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, sous la dir. de Heidi A. CAMPBELL, p. 72–87. Abingdon : Routledge.
- CLARK, Victoria. 2000. *Why Angels Fall : A Journey through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*. Londres : Macmillan.
- DEJEAN, Frédéric. 2009. « Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l’immigration : une quête de reconnaissance ». *e-migrinter*, vol. 4, p. 38–45.
- ECHCHAIBI, Nabil. 2011. « From Audio Tapes to Video Blogs : The Delocalisation of Authority in Islam ». *Nations and Nationalism*, vol. 17, no 1, p. 25–44.
- EID, Paul. 2006. *Portrait religieux du Québec en quelques tableaux*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/publications/religion-quebec-statistiques.pdf>.
- . 2007. Synthèse des résultats. *La ferveur religieuse et les demandes d’accommodement religieux : une comparaison intergroupe*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré de http://www.cdpcj.qc.ca/publications/ferveur_religieuse_synthese.pdf.

- FIELDS, Rick. 1998. « *Divided Dharma : White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism* ». Dans *The Faces of Buddhism in America*, sous la dir. de Charles S. PREBISH et Kenneth K. TANAKA, p. 196–206. Berkeley : University of California Press.
- FORTIN, Sylvie, Marie-Nathalie LEBLANC et Josiane LE GALL. 2008. « Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal ». *Diversité urbaine*, vol. 8, no 2, p. 99–134.
- GERMAIN, Annick et Frédéric DEJEAN. 2013. « La diversité religieuse comme expérience urbaine : controverses et dynamiques d'échange dans la métropole montréalaise ». *Alterstice*, vol. 3, no 1, p. 35–46.
- GREIFENHAGEN, F. Volker. 2015. « *Muslim Perceptions of Identity, Community, Diversity and Authority in the Internet Age* ». Dans *Annual Review of the Sociology of Religion*. Vol. 6. *Religion and Internet*, sous la dir. de Daniel ENSTEDT, Göran LARSSON et Enzo PACE, p. 199–213. Leiden : Brill.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1986. *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris : Cerf.
- . 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- . 1994. « Religion, objet perdu et reconstruit : un parcours de recherche ». *Religiologiques*, no 9 (printemps), p. 1–13.
- . 1997. « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche ». *Social Compass*, vol. 44, no 1, p.131–143.
- . 2000. « La lignée croyante en question ». *EspacesTemps*, vol. 74/75, p. 17–30.
- . 2003a. *Catholicisme, la fin du monde*. Paris : Bayard.
- . 2003b. « La religion, mode de croire ». *Revue du MAUSS*, vol. 22, no 2, p. 144–158.
- . 2010. « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus ». *L'année sociologique*, vol. 60, no 1, p. 41–62.
- JONVEAUX, Isabelle. 2007. « Une retraite de carême sur Internet ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 139, no 3, p. 157–176.
- . 2013. *Dieu en ligne. Expériences et pratiques religieuses sur Internet*. Paris : Bayard.
- JUTEAU, Danielle. 2015. *L'ethnicité et ses frontières* (2^e édition ; revue et mise à jour). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- KAPALÓ, James A. 2014. « *Mediating Orthodoxy : Convert Agency and Discursive Autochthonism in Ireland* ». Dans *Orthodox Identities in Western Europe : Migration, Settlement and Innovation*, sous la dir. de Maria HÄMMERLI et Jean-François MAYER, p. 229–249. Farnham : Ashgate.
- KOSER AKCAPAR, Sebnem. 2006. « *Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey* ». *International Migration Review*, vol. 40, no 4, p. 817–853.

Roxanne D. MARCOTTE

- KOUSSENS, David et Frédéric DEJEAN. 2013. « Stratégies des communautés évangéliques face aux contraintes des réglementations des lieux de cultes en France et au Québec ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 42, no 1, p. 59–82.
- LARSSON, Göran. 2011. *Muslims and the New Media : Historical and Contemporary Debates*. Farnham : Ashgate.
- LE GALL, Josiane. 2002. « Le lien familial au cœur du quotidien transnational : les femmes shi'ites libanaises à Montréal ». *Anthropologica*, vol. 44, no 1, p. 69–82.
- LÉTOURNEAU, Anne. 2012. « "N'oublie pas, il faut être fier de son origine". Reconstruire et transmettre le bouddhisme cambodgien en contexte migratoire postgénocidaire ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 99–110. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- LÖVHEIM, Mia. 2013. « Identity ». Dans *Digital Religion : Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, sous la dir. de Heidi A. CAMPBELL, p. 41–56. Abingdon : Routledge.
- MAKRIDES, Vasilios N. 2007. « Religions in Contemporary Europe in the Context of Globalization ». Dans *Religion, Globalization, and Culture*, sous la dir. de Peter BEYER et Lori G. BEAMAN, p. 549–569. Leiden : Brill.
- MANDAVILLE, Peter. 2011. « Transnational Muslim Solidarities and Everyday Life ». *Nations and Nationalism*, vol. 17, no 1, p. 7–24.
- MANDES, Sławomir. 2015. « The Internet as a Challenge for Traditional Churches : The Case of the Catholic Church in Poland ». Dans *Annual Review of the Sociology of Religion*, sous la dir. d'Isabelle JONVEAUX, Stefania PALMISANO et Enzo PACE, p. 114–130. Leiden : Brill.
- MARCOTTE, Roxanne D. 2010. « Gender and Sexuality Online on Australian Muslim Forums ». *Contemporary Islam : Dynamics of Muslim Life*, vol. 4, no 1, p. 117–38.
- . 2015. « Let's Talk about Sex : Australian Online Discussions of Muslim Female Sexuality ». *Contemporary Islam : Dynamics of Muslim Life*, vol. 9, no 1, p. 65–84.
- . 2016. « Fatwa Online : New Patterns of Production and Consumption ». Dans *Political Islam and Global Media : The Boundaries of Religious Identity*, sous la dir. de Noha MELLOR et Khalil RINNAWI, 231–245. Abingdon : Routledge.
- MASKEN, Maïté. 2008. « Migration et pentecôtisme à Bruxelles : expériences croisées ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 143, no 3, p. 49–68.
- MAYER, Jean-François. 2010. « Croire en ligne : usages religieux d'Internet et catholicisme contemporain ». *Transversalités*, vol. 4, p. 45–62.
- MCGUIRE, Meredith B. 2008. *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford : Oxford University Press.

- MOHSEN-FINAN, Khadija. 2003. « La mise en avant d'une "citoyenneté croyante" : le cas de T. Ramadan ». Dans *De la citoyenneté locale*, sous la dir. de Rémy LEVEAU *et al.*, p. 87–96. Paris : Ifri, Institut français des relations internationales.
- MOSSIÈRE, Géraldine. 2008. « Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal : un christianisme du sud, bouture québécoise ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 143, no 3, p. 195–214.
- OBADIA, Lionel. 2010. « *Globalization and the Sociology of Religion* ». Dans *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, sous la dir. de Bryan S. TURNER, p. 477–497. Oxford : Blackwell.
- PANAGAKOS, Anastasia. 2003. « *Downloading New Identities : Ethnicity, Technology, and Media in the Global Greek Village* ». *Identities*, vol. 10, no 2, p. 201–219.
- PAPANIKOLAOU, Aristotle. 2008. « *Personhood and its Exponents in Twentieth-century Orthodox Theology* ». Dans *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, sous la dir. de Mary B. CUNNINGHAM et Elizabeth THEOKRITOFF, p. 232–245. Cambridge : Cambridge University Press.
- PAQUIER, Marie-Catherine et Sophie MORIN-DELERM. 2010. « La distribution de produits monastiques par Internet : la nature des dimensions innovantes des sites marchands est-elle contingente de l'ancrage religieux ou laïc des sites ? ». *Management & Avenir*, vol. 52, no 2, p.138–156.
- PIELA, Anna. 2012. *Muslim Women Online : Faith and Identity in Virtual Space*. New York : Routledge.
- RAMADAN, Tariq. 1999. *Être musulman européen : étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon : Tawhid.
- RAMJI, Rubina. 2008. « La création d'un islam authentique : les musulmans de deuxième génération qui grandissent au Canada ». *Canadian Diversity / Diversité canadienne*, vol. 6, no 2, p. 114–120.
- ROUDOMETOF, Victor. 2000. « *Transnationalism and Globalization : The Greek Orthodox Diaspora between Orthodox Universalism and Transnational Nationalism* ». *Diaspora*, vol. 9, no 3, p. 361–397.
- . 2013. « *The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity* ». *European Journal of Social Theory*. vol. 16, no 2, p. 226–245.
- ROUSSEAU, Louis. 2007. « Comprendre le jeu de la dimension religieuse dans l'élaboration d'une conscience ethnique : discussion d'un modèle heuristique », *Cahiers de recherche du GRIMER*. (Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux), no 5 (novembre). Montréal : Université du Québec à Montréal, Département de sciences des religions, p. 1–8. Récupéré de <http://www.archipel.uqam.ca/3986/1/C5.pdf>.
- . 2012a. « Si ce n'était pas l'Église pentecôtiste, ce serait difficile d'intégrer la société ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 327–366. Québec : Presses de l'Université du Québec.

- (dir.). 2012b. *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- ROUSSEAU, Louis et Frédéric CASTEL. 2005. « Un défi de la recomposition identitaire au Québec : le nouveau pluralisme religieux ». *Cahiers de recherche du GRIMER*. (Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux), no 1 (mars). Montréal : Université du Québec à Montréal, Département de sciences des religions, p. 1–15. Récupéré de http://www.archipel.uqam.ca/3985/1/CR_grimer_1.pdf.
- ROUVILLOIS, Samuel. 2000 [1997]. « Crise et avenir des traditions ». Dans *Encyclopédie des religions* (2^e édition), sous la dir. de Frédéric LENOIR *et al.* Volume 2, p. 1389–1399. Paris : Bayard.
- ROY, Oliver. 2000. « La communauté virtuelle. L'Internet et la déterritorialisation de l'islam ». *Réseaux*, vol. 18, no 99, p. 219–237.
- SAINT-BLANCAT, Chantal. 2004. « La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora ». *Social Compass*, vol. 51, no 2, p. 235–247.
- SELBY, Jennifer A. 2016. « “The Diamond Ring Now Is the Thing” : Young Muslim Torontonian Women Negotiating Mahr on the Web ». Dans *Muslim Youth and the 9/11 Generation*, sous la dir. d'Adeline MASQUELIER et Benjamin F. SOARES, p. 189–212. Santa Fe : School for Advanced Research / Albuquerque : University of New Mexico Press.
- STIRLING, Nicole A. 2013. « *Sifting, Negotiating and Remaking Identities : The Religious, Cultural and Ethnic Identities and Practices of Diasporic Iranian and Turkish Muslim Women in Brisbane, Australia* ». Thèse de doctorat. Brisbane : University of Queensland.
- STIRLING, Nicole A., Sylvie SHAW et Patricia SHORT. 2014. « *Sifting, Negotiating and Remaking Religious Identities : A Redefining of Lived Religion among Muslim Migrant Women* ». *International Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 4, no 8[1], p. 17–29.
- STOWASSER, Barbara F. et Zeinab ABUL-MAGD, 2008. « *Legal Codes and Contemporary Fatawa : Muslim Women and Contesting Paradigms* ». *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, vol. 6, no 1, p. 32–51.
- TAYLOR, Charles. 1994. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Aubier.
- TUDOR, Mihaela-Alexandra. 2015. « Multimédiatisation et événement religieux : le cas de la campagne d'évangélisation l'“Horizon de l'espérance” de Hope Channel Romania (Speranta TV) », *tic&société*, vol. 9, no 1/2 [33 p.]. Récupéré de <http://ticsociete.revues.org/1840>.
- TURCOTTE, Paul-André. 1996. « Discontinuités et continuités dans les recompositions du croire ». Dans *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, sous la dir. de Leïla BABÈS, p. 23–46. Paris : Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières.

- TURNER, Bryan S. 2009. « *Reshaping the Sociology of Religion : Globalization, Spirituality and the Erosion of the Social* ». *Sociological Review*, vol. 57, no 1, p. 186–200.
- VAN DUN, Tetske, Peter VERSTEEG et Johan ROELAND. 2015. « *Virtualization of Ritual : Consequences and Meaning* ». Dans *Annual Review of the Sociology of Religion*. Vol. 6, *Religion and Internet*, sous la dir. de Daniel ENSTEDT, Göran LARSSON et Enzo PACE, p. 34–47. Leiden : Brill.
- VÁSQUEZ, Manuel A. 2009. « *The Global Portability of Pneumatic Christianity : Comparing African and Latin American Pentecostals* ». *African Studies*, vol. 68, no 2, p. 273–286.
- VERTOVEC, Steven. 2007. « *Super-diversity and its Implications* ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, no 6, p. 1024–1054.
- . 2010. « *Towards Post-multiculturalism ? Changing Communities, Contexts and Conditions of Diversity* ». *International Social Science Journal*, vol. 61, no 199, p. 83–95.
- WILKINSON, Michael. 2007. « *Religion and Global Flows* ». Dans *Religion, Globalization, and Culture*, sous la dir. de Peter BEYER ET Lori G. BEAMAN, p. 375–389. Leiden : Brill.
- WILLAIME, Jean-Paul. 1996. « La sécularisation contemporaine du croire ». Dans *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, sous la dir. de Leïla BABÈS, p. 47–62. Paris : Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières.
- YOUNG, Glenn. 2004. « *Reading and Praying Online : The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity* ». Dans *Religion Online : Finding Faith on the Internet*, sous la dir. de Lorne L. DAWSON et Douglas E. COWAN, p. 93–105. New York : Routledge.
- YANG, Genggang et Helen Rose EBAUGH. 2001. « *Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications* ». *American Sociological Review*, vol. 66, no 2, p. 269–288.