

HEC MONTRÉAL

L'impact de la religiosité sur la consommation alimentaire non traditionnelle

Cas des maghrébins musulmans au Québec

par

Asma BOUNAB

**Sciences de la Gestion
Option : Marketing**

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de maîtrise ès sciences
(M. Sc)*



Septembre 2007
© Asma BOUNAB, 2007

No: 199
2006

AVIS DE CONFORMITÉ À LA POLITIQUE EN MATIÈRE D'ÉTHIQUE
DE LA RECHERCHE AVEC DES ÊTRES HUMAINS DE HEC MONTRÉAL

La présente atteste que le projet de recherche décrit ci-dessous a fait l'objet d'une évaluation en matière d'éthique de la recherche avec des êtres humains et qu'il satisfait les exigences de notre politique en cette matière.

Titre du projet de recherche:

Impact de l'identité ethnique sur la consommation de produits alimentaires de production locale: le rôle modérateur de l'acculturation

Chercheur principal:

Chercheur : Asma Bounab

Titre : Étudiant(e) Maîtrise

Service/Option : Marketing

Directeur : Marc-A. Tomiuk

Titre : Professeur(e) agrégé(e)

Service/Option : Marketing

Date de déclaration du projet au Comité d'éthique de la recherche:

04 avril 2005

Date d'approbation du projet:

08 avril 2005

Date de publication de l'avis:

08 avril 2005

Christiane Demers

Christiane Demers, présidente
Comité d'éthique de la recherche

SOMMAIRE

Dans la présente recherche, nous avons étudié l'effet de la religiosité sur le comportement de consommation alimentaire non traditionnelle chez des immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec.

Nous avons, tout d'abord, développé un cadre théorique en puisant dans les écrits de marketing et de gestion mais aussi dans différentes littératures des sciences sociales dont la psychologie.

Nous avons, par la suite, développé et validé les mesures des différents concepts exposés dans la recension des écrits que nous avons utilisées pour tester nos hypothèses et question de recherche. L'échantillon était composé de 198 immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec, qui ont répondu à un questionnaire auto administré dans la région de Montréal. Les données collectées ont été utilisées pour tester un modèle d'équations structurelles testé par l'entremise du logiciel de modélisation par équations structurelles LISREL VIII.

Le modèle de mesure a démontré une très bonne adéquation qui nous a permis de confirmer les hypothèses et question de recherche développées. En effet, nous avons réussi à prouver que suite à une situation embêtante liée à la consommation alimentaire non traditionnelle, les immigrants musulmans adoptent des stratégies d'ajustement, selon l'orientation religieuse à laquelle ils s'identifient, qui affectent leur comportement de consommation alimentaire.

Table des Matières

| | |
|---|------------|
| SOMMAIRE | II |
| TABLE DES MATIÈRES | III |
| LISTE DES TABLEAUX | V |
| LISTE DES FIGURES | V |
| DEDICACE | VI |
| REMERCIEMENTS | VII |
| CHAPITRE 1 : INTRODUCTION | 1 |
| 1.1 OBJECTIF DE LA RECHERCHE | 2 |
| 1.2 CADRE CONCEPTUEL | 3 |
| CHAPITRE 2 : RECENSION DES ÉCRITS | 8 |
| 2.1 ACCULTURATION ET PRATIQUES CULTURELLES ET RELIGIEUSES | 9 |
| 2.1.1 ACCULTURATION | 9 |
| 2.1.2 PRATIQUES CULTURELLES ET RELIGIEUSES | 14 |
| 2.1.2.1 Importance de la famille | 15 |
| 2.1.2.2 Collectivisme | 16 |
| 2.1.2.3 Structure de la société | 17 |
| 2.1.2.4 Éducation | 18 |
| 2.1.2.5 Aspect religieux | 19 |
| 2.2 RELIGIOSITÉ | 24 |
| 2.2.1 RELIGIOSITÉS INTRINSÈQUE ET EXTRINSÈQUE | 29 |
| 2.2.1.1 Mesure du ROS (échelle d'orientation religieuse) | 34 |
| 2.2.1.2 Mesure d'âge universel et dimensionnalité de la religiosité extrinsèque | 36 |
| 2.2.2 RELIGIOSITÉS CONSENSUELLE ET ENGAGÉE | 38 |
| 2.2.3 NOTION DE « QUÊTE » | 39 |
| 2.2.4 MESURES ADDITIONNELLES DE L'ORIENTATION RELIGIEUSE | 42 |
| 2.3 STRESS ACCULTURATIF, EMBÊTEMENTS QUOTIDIENS ET AJUSTEMENT | 49 |
| 2.3.1 STRESS ACCULTURATIF | 50 |
| 2.3.2 EMBÊTEMENTS QUOTIDIENS LIÉS AU PROCESSUS D'ACCULTURATION | 52 |
| 2.3.3 AJUSTEMENT OU « COPING » | 55 |
| 2.3.3.1 Processus d'évaluation | 56 |
| 2.3.3.1.1 Évaluation primaire | 57 |
| 2.3.3.1.2 Évaluation secondaire | 57 |
| 2.3.3.2 Deux stratégies générales de coping | 58 |
| 2.3.3.2.1 Stratégie centrée sur le problème | 59 |
| 2.3.3.2.2 Stratégie centrée sur l'émotion | 59 |

| | | |
|------------|--|------------|
| 2.3.3.2.3 | Prédominance d'une stratégie par rapport à l'autre | 60 |
| 2.3.3.3 | Déterminants du coping | 62 |
| 2.3.3.3.1 | Déterminants individuels du coping | 62 |
| 2.3.3.3.2 | Déterminants situationnels du coping | 67 |
| 2.3.3.4 | Mesures de coping | 68 |
| 2.4 | HYPOTHÈSES ET QUESTION DE RECHERCHE | 70 |
| 2.4.1 | HYPOTHÈSES DE RECHERCHE | 70 |
| 2.4.2 | QUESTION DE RECHERCHE | 71 |
| 3 | CHAPITRE 3 : MÉTHODOLOGIE | 72 |
| 3.1 | CONTEXTE DE LA RECHERCHE | 73 |
| 3.1.1 | OBJECTIF | 73 |
| 3.1.2 | MÉTHODE DE COLLECTE DES DONNÉES | 73 |
| 3.2 | LA COLLECTE DE DONNÉES | 75 |
| 3.2.1 | DÉFINITION DE LA POPULATION ET DE L'UNITÉ D'ÉCHANTILLONNAGE | 75 |
| 3.2.2 | MÉTHODE D'ÉCHANTILLONNAGE ET TAILLE DE L'ÉCHANTILLON | 75 |
| 3.2.3 | CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉCHANTILLON FINAL | 76 |
| 3.3 | DÉVELOPPEMENT DES INSTRUMENTS DE MESURE | 77 |
| 3.3.1 | RELIGIOSITÉ | 78 |
| 3.3.2 | AJUSTEMENT OU (COPING) | 80 |
| 3.3.3 | EMBÊTEMENTS QUOTIDIENS LIÉS À LA CONSOMMATION ALIMENTAIRE NON TRADITIONNELLE | 82 |
| 3.3.4 | PRATIQUES RELIGIEUSES | 84 |
| 3.3.5 | INTENTION DE CONSOMMATION ALIMENTAIRE NON TRADITIONNELLE | 85 |
| 4 | CHAPITRE 4 : ANALYSES ET RÉSULTATS | 86 |
| 4.1 | ÉPURATION DES MESURES | 87 |
| 4.1.1 | RELIGIOSITÉ | 87 |
| 4.1.2 | AJUSTEMENT OU « COPING » | 95 |
| 4.1.3 | EMBÊTEMENTS QUOTIDIENS LIÉS À LA CONSOMMATION ALIMENTAIRE NON TRADITIONNELLE | 102 |
| 4.1.4 | PRATIQUES RELIGIEUSES | 104 |
| 4.1.5 | MESURE D'INTENTION DE CONSOMMATION ALIMENTAIRE NON TRADITIONNELLE | 107 |
| 4.2 | TEST DES HYPOTHÈSES ET DE LA QUESTION DE RECHERCHE | 110 |
| 5 | CHAPITRE 5 : DISCUSSION ET CONCLUSION | 120 |
| 5.1 | DISCUSSION DES RÉSULTATS | 122 |
| 5.2 | IMPLICATIONS MANAGÉRIALES | 127 |
| 5.3 | LIMITES ET AVENUES DE RECHERCHE FUTURES | 129 |
| 5.4 | CONCLUSION | 132 |
| 6 | ANNEXE | 134 |
| | QUESTIONNAIRE | 135 |
| 7 | BIBLIOGRAPHIE | 142 |

Liste des tableaux

| | |
|--|-----|
| Tableau 1 : Les concepts associés aux religiosités intrinsèque et extrinsèque dans les écrits d'Allport..... | 33 |
| Tableau 2 : Synthèse des mesures additionnelles de l'orientation religieuse..... | 47 |
| Tableau 3 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle du "ROS"..... | 87 |
| Tableau 4 : Analyse EFA à 2 facteurs de l'échelle du "ROS"..... | 88 |
| Tableau 5 : Analyse EFA (2) à 2 facteurs de l'échelle du "ROS"..... | 89 |
| Tableau 6 : Analyse factorielle exploratoire (4) de l'échelle du "ROS"..... | 91 |
| Tableau 7 : Analyse EFA (4) à 2 facteurs de l'échelle du "ROS"..... | 92 |
| Tableau 8 : Analyse de fidélité de la dimension intrinsèque..... | 93 |
| Tableau 9 : Analyse de fidélité de la dimension extrinsèque..... | 94 |
| Tableau 10 : Analyse de fidélité (2) de la dimension extrinsèque..... | 95 |
| Tableau 11 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle du "COPE"..... | 96 |
| Tableau 12 : Analyse EFA à 6 facteurs de l'échelle du "COPE"..... | 97 |
| Tableau 13 : Analyse de fidélité des 6 dimensions du "coping"..... | 98 |
| Tableau 14 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle des embêtements quotidiens..... | 103 |
| Tableau 15 : Analyse EFA à un facteur de l'échelle des embêtements quotidiens..... | 103 |
| Tableau 16 : Analyse de fidélité de l'échelle des embêtements quotidiens..... | 104 |
| Tableau 17 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle des pratiques religieuses..... | 105 |
| Tableau 18 : Analyse EFA à un facteur de l'échelle des pratiques religieuses..... | 106 |
| Tableau 19 : Analyse de fidélité de l'échelle des pratiques religieuses..... | 106 |
| Tableau 20 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle..... | 108 |
| Tableau 21 : Analyse EFA à un facteur de l'échelle d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle..... | 109 |
| Tableau 22 : Analyse de fidélité de l'échelle d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle..... | 109 |
| Tableau 23 : Résultats de l'analyse factorielle confirmatoire : Modèle de mesure..... | 111 |
| Tableau 24 : Estimation des paramètres du modèle structurel..... | 114 |
| Tableau 25 : Matrice de corrélations..... | 116 |
| Tableau 26 : Résultats d'analyse factorielle de confirmation des mesures des orientations intrinsèque et extrinsèque..... | 118 |
| Tableau 27 : Estimation du paramètre du modèle structurel..... | 119 |

Liste des figures

| | |
|---|-----|
| Figure 1 : Modèle conceptuel..... | 7 |
| Figure 2 : Modèle d'acculturation de Berry..... | 10 |
| Figure 3 : Les concepts sous-jacents à la notion de religion..... | 48 |
| Figure 4 : Modèle Structurel..... | 115 |
| Figure 5 : Modèle CFA des orientations religieuses..... | 117 |

DEDICACE

Je tiens à dédier ce travail de recherche à mon oncle Mahiout Salah, son épouse Nawal et à leur petite fille Wiem Samia Mahiout.

À mes chers parents, frère et sœur et famille, Dieu les garde.

À mes précieux ami(e)s et à tous ceux qui m'ont soutenu.

REMERCIEMENTS

Je tiens, en premier lieu, à remercier mon directeur de recherche Pr. Marc A. Tomiuk pour son enseignement, sa confiance et le support qu'il m'a offert tout au long du cheminement de mon programme de maîtrise.

Je tiens, également, à remercier tous les professeurs, chercheurs et étudiants qui m'ont aidé à mener à bien ce projet. En particulier, le professeur Ursula Hess et le professeur Chankon Kim pour leurs précieux conseils.

Je remercie, aussi, tous mes ami(e)s pour leur soutien psychologique et affectif ainsi que leur présence à mes côtés lorsque j'en avais besoin.

J'exprime, également, mes sincères remerciements à mes parents, frère et sœur ainsi qu'à toute ma famille pour leur soutien moral et leur aide durant tout mon cursus universitaire. Un grand MERCI à ma grande sœur qui a supporté certains de mes caprices durant ces deux dernières années et sans qui je n'aurais pu accomplir ce travail.

Pour finir, je tiens à vivement remercier Imen, Karim (alias BOF), Salim (alias Houhou) et Khalil sans qui ce travail n'aurait jamais été finalisé.

Chapitre 1 : Introduction

1.1 Objectif de la recherche

Le Canada attire et accueille, chaque année, des gens de partout dans le monde. Ses vastes centres urbains sont les destinations de prédilection de nombre de néo-Canadiens qui viennent s'établir au Canada pour différentes raisons. Certains fuient la guerre et l'oppression de leur pays d'origine ou sont en quête d'une meilleure situation économique. D'autres aspirent à retrouver leur famille. Peu importe la raison, la population canadienne est, aujourd'hui, une mosaïque d'origines ethniques variées qui est en partie attribuable à l'évolution de la politique du Canada en matière d'immigration.

En effet, alors que l'immigration au Canada est de plus en plus diverse, les immigrants en provenance de l'Afrique du Nord se concentrent en grande majorité au Québec. Dans cette province, l'une des principales catégories de sélection, en matière d'immigration, concerne les travailleurs qualifiés qui proviennent en grande partie des bassins d'Europe et d'Afrique où il y a une forte concentration de candidats correspondant aux exigences du Québec en matière de sélection. Ces personnes sont, pour la plupart, de jeunes, universitaires, qualifiés et francophones (Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, 2006).

De ce fait, l'intégration et l'adaptation de ces personnes à la société d'accueil sont des enjeux de taille auxquels devront faire face, non seulement, les autorités canadiennes et québécoises mais aussi les personnes concernées, à savoir, les groupes et communautés ethnoculturelles communément appelés : minorités visibles, que forment les immigrants. Comme les scientifiques sociaux ont conclu, longtemps à l'avance, les immigrants font invariablement l'expérience de processus « d'adaptation » et « d'ajustement » à la vie dans un nouveau pays (Berry, 1980 ; Mena, Padilla et Maldonado, 1987). Ces processus comprennent des changements importants dans la vie des immigrants, qui se traduisent par l'adoption de nouvelles pratiques, croyances et valeurs appartenant au pays d'accueil (Donà et Berry, 1994).

Dans le cadre du présent travail, nous allons nous intéresser aux immigrants d'origine Arabo-musulmane, en provenance du Maghreb. Car malgré la présence grandissante de ce peuple au Canada et au Québec, en particulier, il a y eu peu de travaux de recherche publiés, à nos jours, reliés à cette population et aux changements que ses individus subissent lorsqu'ils entrent en contact avec la culture d'accueil.

Dans le cas des immigrants maghrébins d'origine musulmane, ce contact résulte en une divergence entre les valeurs, croyances, pratiques et comportements culturels et religieux d'origine, et ceux que l'on retrouve au Québec. Un domaine particulier, et non pas des moindres, où ces changements post-migratoires vont se faire ressentir est celui de la consommation alimentaire.

En effet, pour certains groupes ethniques, il est une variété de règles socioculturelles et religieuses qui pourraient être violées après l'étape d'immigration et durant le processus d'acculturation. Les maghrébins d'origine musulmane font partie de ces groupes ethniques. L'Islam étant une religion qui incite les hommes à s'éloigner de certains aliments qui ne sont pas en conformité avec l'hygiène alimentaire souscrite par les lois et standards musulmans, nous pensons que les immigrants d'origine maghrébine auront un comportement spécifique quant à l'alimentation non traditionnelle à leur religion et culture d'origine.

Il est, donc, important pour nous d'étudier les mécanismes sous-jacents aux processus cognitifs conduisant à un tel comportement de consommation. Ce qui nous mène à l'objectif principal de notre recherche, à savoir, identifier les dimensions subordonnées à la religiosité qui déterminent le comportement des immigrants musulmans, d'origine maghrébine, lors de situations de consommation alimentaire non traditionnelle, au Québec. Nous préconisons que l'effet de la religiosité sur la consommation sera indirect, étant donné qu'un ensemble de variables risque d'intervenir durant ces processus. Précisément, il s'agira de déterminer l'impact de la religiosité sur les pratiques religieuses et les stratégies d'ajustement qu'adoptent les immigrants musulmans pour faire face aux situations de consommation d'aliments non traditionnels procurant, chez eux, des embêtements quotidiens. En bref, nous supposons que l'ensemble de ces variables influe sur l'intention de consommer ce type de nourriture. Un modèle d'équations structurelles est proposé dans le but de tester le cadre théorique qui découle de la revue de littérature.

La présente étude comportera trois parties. La première couvrira le développement du cadre conceptuel inspiré de la littérature existante dans les domaines du marketing, de la psychologie sociale et du comportement du consommateur. Une recension de la littérature sera présentée pour servir de structure théorique au modèle développé dans le cadre de ce travail de recherche. La deuxième partie sera consacrée à la description de la méthode de collecte de données et du développement des mesures ainsi qu'au test du modèle par l'entremise du logiciel de modélisation par équations structurelles LISREL VIII. Finalement, dans la troisième partie, nous procéderons à la discussion des résultats et mettrons en exergue les implications théoriques et managériales qui découlent du présent mémoire.

1.2 Cadre conceptuel

Avant toute chose, il est nécessaire de noter que l'immigration a joué un rôle vital dans l'édification du Canada. Des personnes originaires de différents pays ont contribué à l'accroissement de la population canadienne en s'y installant. Selon des données de Statistique Canada (2006), le solde de la migration internationale, expliquant environ les deux tiers de l'augmentation de la population en 2005-2006, continue d'être le principal facteur à l'origine de la

croissance annuelle. Entre le 1er juillet 2005 et le 1er juillet 2006, la population du Canada a augmenté de 324 000 habitants pour atteindre 32 623 500 d'habitants. Au cours de cette période, le Canada a accueilli 254 400 immigrants, soit 9 800 de plus que l'année précédente. Le Canada est, donc, une terre d'accueil et un pays d'immigrants qui, par tradition et par politique, a toujours encouragé la diversité culturelle (Lambert et Taylor, 1990).

En effet, le Canada est un pays dont l'état se proclame le seul Etat multiculturel au monde et parmi les plus respectueux des droits des immigrés et de leurs descendants. Selon la Loi sur le maintien et la valorisation du multiculturalisme au Canada (1988), « Le gouvernement du Canada reconnaît la diversité des Canadiens quant à la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur et la religion comme étant les caractéristiques fondamentales de la société canadienne et s'engage à une politique de multiculturalisme » (Loi sur le multiculturalisme canadien, 1988, ch. 31, sanctionné le 21 juillet 1988). Cette politique fédérale encourage les immigrants à maintenir leur culture d'origine ainsi que leur identité ethnique après immigration.

En 2001, 18 % de tous les Canadiens étaient nés à l'étranger (Ministère du patrimoine canadien, 2003) et selon de nouvelles projections de la composition ethnoculturelle de la population, environ un Canadien sur cinq, soit entre 19 % et 23 % de la population du pays, pourrait appartenir à un groupe de minorités visibles d'ici 2017, au moment où le Canada célébrera son 150ème anniversaire (Statistique Canada, 2005).

Par ailleurs, le Québec recrute, chaque année, plusieurs milliers d'immigrants dont une bonne proportion provient d'Afrique du Nord ou communément appelé « Maghreb » et qui regroupe la Tunisie, la Libye, l'Algérie, le Maroc, la Mauritanie et enfin le Sahara Occidental. Selon l'étude sur l'immigration permanente au Québec (2006), effectuée par le Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, la plus grande proportion d'immigrants admis au Québec selon le continent et la région de naissance revient à l'Afrique du Nord avec une proportion de 17% de l'ensemble de la population d'immigrants au Québec, sachant que juste après l'Asie, le continent d'Afrique pourvoit à plus du quart de la population immigrante au Québec (26,3%). D'où l'attention particulière que l'on doit porter à l'intégration de cette partie de la population grandissante et ceci à tous les niveaux.

En effet, après avoir immigré dans un nouveau pays, les membres de groupes ethniques entrent en contact avec une nouvelle culture qui les incitent, souvent, à subir des changements quant à leurs valeurs, croyances, pratiques et comportements (Berry, 1980 ; Williams et Berry, 1991). Ces changements font référence au processus d'acculturation qui a été défini comme « *un phénomène résultant d'un contact intergroupe, continu, dans lequel les individus de l'un des groupes ou des deux subissent des changements quant à leur culture d'origine* » (Redfield, Linton, Herskovits, 1936 :149, traduction libre) et qui touche directement à l'identité, même, de l'individu.

L'étude de l'ethnicité dans le domaine de la consommation est relativement nouvelle dans la littérature du marketing (Ogden et al., 2004). La plupart des études se sont focalisées sur le construit d'identité ethnique qui représente une auto-désignation, un sentiment d'appartenance et un fort engagement envers un groupe ethnique particulier (Phinney, 1990 ; Rotheram et Phinney, 1987 ; Chung et Fisher, 1999) pour prédire le comportement du consommateur (Ogden, Ogden et Schau, 2004).

L'une des premières études en marketing, qui a combiné l'ethnicité au comportement du consommateur a été entreprise par Hirschman (1981). Cette recherche a identifié une relation entre l'identité ethnique juive et le niveau d'innovation du consommateur. Hirschman a conclu que l'ethnicité pouvait être utile pour la détermination des modèles de consommation. Cette recherche a, donc, été le point de départ de plusieurs autres études qui se sont concentrées sur la relation qui peut exister entre les groupes ethniques minoritaires ou micro-cultures et leur comportement de consommation (Donthu et Cherian, 1992 ; Kang et Youn-Kyung, 1998 ; Kara et Kara, 1996 ; Laroche, Kim et Tomiuk, 1998). Shim et Eastlick (1998) ont, d'ailleurs, trouvé que l'identification ethnique sert d'important facteur qui influence les valeurs, les attitudes et le comportement d'achat dans les centres commerciaux.

Nous pensons, donc, que l'identité ethnique maghrébine des immigrants musulmans au Québec aura une influence sur le comportement de consommation alimentaire non traditionnelle de ce groupe. Plus précisément, on suppose que l'une des principales composantes de l'identité ethnique que représente la religion aura un impact sur la consommation alimentaire non traditionnelle des immigrants musulmans en provenance du Maghreb.

Toutefois, il est important de noter que chaque individu traite et réagit à la situation acculturative (consommation alimentaire non traditionnelle) de manière particulière et qui lui est propre. Le comportement de consommation d'une partie du groupe ethnique peut être différent du comportement du reste du groupe. En effet, la recherche a démontré que, chez les membres d'un groupe minoritaire, il existe une tendance à adopter les caractéristiques du groupe dominant au prix de la perte des éléments culturels de son propre groupe (Laroche, Kim et Tomiuk, 1998 ; Nguyen, Messé et Stollack, 1999 ; Phinney, Lochner et Murphy, 1990). Cependant, dans d'autres études, on a observé la présence d'une revitalisation culturelle et du maintien des caractéristiques ethniques (Constantinou et Harvey, 1985 ; Dhruvarajan, 1993 ; Phinney, 2003). Cette divergence peut provenir du degré de religiosité de chaque membre à l'intérieur du groupe. Nous devons, donc, nous attendre à des différences individuelles en termes d'expériences acculturatives (Williams et Berry, 1991) dues aux dimensions sous-jacentes à la religiosité.

D'autre part, en subissant ces changements culturels, les immigrants vont probablement éprouver un certain stress qui est le résultat direct du processus d'acculturation (Born, 1970 ;

Mena, Padilla et Maldonado, 1987) et qui est connu sous le nom de « stress acculturatif » (en anglais, « Acculturative stress ») dans la littérature psychosociale (Berry et Annis, 1974). Utilisé pour référer aux sources fréquentes de stress (DeSnyder, 1987 ; Shin, 1994 ; Smart et Smart, 1995) auxquelles les immigrants sont confrontés à leur arrivée dans un nouveau pays, ce domaine a reçu une attention particulière de la part de plusieurs chercheurs (Anderson, 1991 ; Berry, Kim, Minde, et Mok, 1987 ; Born, 1970 ; Donà, et Berry, 1994 ; Gil, Vega, et Dimas, 1994 ; Mena, Padilla, et Maldonado, 1987 ; Smart et Smart, 1995).

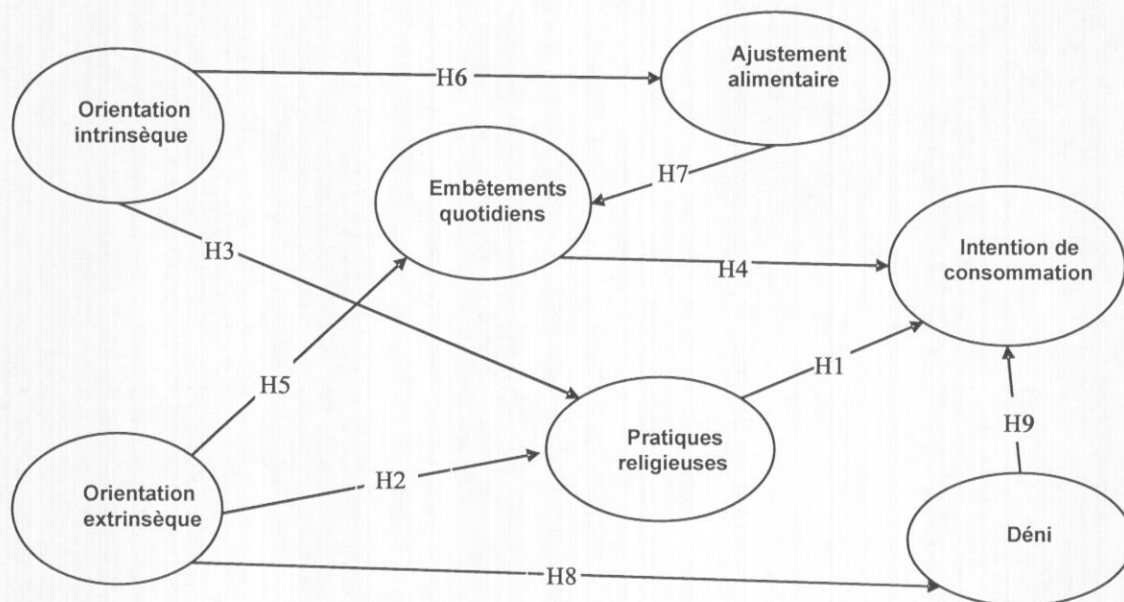
En effet, on a relié au contact interculturel et à l'ajustement, des embêtements quotidiens (en anglais, « Daily hassles ») (Kanner, Coyne, Schaefer et Lazarus, 1981 ; Lay et Nguyen, 1998) qui sont compris comme « ...des demandes irritantes, frustrantes et affligeantes qui caractérisent, à un certain degré, les transactions quotidiennes avec l'environnement » (Kanner et al., 1981 :3, traduction libre). Ces embêtements peuvent être, aussi bien, le résultat de contacts intergroupes que le résultat de problèmes d'interaction avec son propre groupe (Berry, 1990 ; Dion et Dion, 1996).

Ainsi, on s'attend à ce que les immigrants musulmans en provenance du Maghreb éprouvent des contrariétés quotidiennes qui seront spécifiques à leur statut d'immigrant et au processus d'acculturation continu. De plus, ils pourront faire face à des problèmes chroniques spéciaux, non seulement dans leurs relations avec la société d'accueil (le Québec), mais aussi, avec leur famille et les membres de leur groupe. Dans un contexte de consommation alimentaire, la nature fréquente de ses événements contrariants sera d'autant plus ressentie étant donné que la nutrition fait partie de la vie de tous les jours des êtres humains en général.

Aussi, ces événements stressants et chroniques dus aux différences dans les préférences alimentaires nécessiteront un « ajustement » de la part des immigrants musulmans et maghrébins qui est plus connu, dans la littérature psychosociale, sous le terme « Coping ». En effet, une variable psychologique clé lorsqu'on parle de stress acculturatif est le coping (Taft, 1977). Les individus ne traitent pas de la même manière avec les situations stressantes qui se présentent à eux entraînant des résultats (en anglais, outcomes) de stress très variables (Williams et Berry, 1991). De ce fait, les immigrants confrontés à deux cultures différentes développeront des attitudes et stratégies de coping pour réduire ce sentiment de stress, qui conduiront à des adaptations personnelles et spécifiques à chacun. Cela dépendra de plusieurs facteurs dont le degré de religiosité de chaque immigrant et de son mode d'acculturation (Berry, 1984). Par conséquent, l'évaluation personnelle de l'expérience stressante et les compétences de coping dans la gestion du stress d'un immigrant peuvent affecter le niveau de stress acculturatif éprouvé (Williams et Berry, 1991) qui à son tour affectera son comportement de consommation alimentaire non traditionnelle.

Afin de mieux comprendre les effets découlant des concepts, exposés plus haut, sur le comportement de consommation alimentaire non traditionnelle, nous allons présenter dans la suite de ce chapitre chacune des variables de notre modèle théorique (Figure 1). Cela nous permettra d'introduire, en parallèle, nos hypothèses de recherche et d'exposer, par la suite, la procédure méthodologique que nous adopterons pour tester le modèle de recherche proposé.

Figure 1 : Modèle conceptuel



Note : Orientation religieuse intrinsèque (*Intrinsic Religious Orientation*), Orientation religieuse extrinsèque (*Extrinsic Religious Orientation*), Ajustement alimentaire (*Food Cope*), Embêtements quotidiens (*Daily Hassles*), Intention de consommation (*Buying Intention*), Pratiques religieuses (*Religious Practices*), Dénier (*Denial*)

© A. BOUNAB, 2007

Chapitre 2 : Recension des écrits

Dans ce chapitre, nous allons développer un cadre théorique en puisant dans les écrits de marketing et de gestion mais aussi dans différentes littératures des sciences sociales dont la psychologie. Cette recension des écrits nous permettra de présenter les différents concepts formant notre modèle conceptuel. Une première partie sera consacrée au concept d'acculturation et à la description des pratiques culturelles et religieuses du groupe ethnique concerné par l'étude. Nous procéderons, par la suite, à une revue de la littérature du concept de religiosité. La troisième partie sera dédiée à la présentation successive des construits de stress acculturatif, d'embêtements quotidiens et de formes d'ajustement. Enfin, un récapitulatif des hypothèses et question de recherche énoncées tout au long de ce chapitre y sera dressé.

2.1 Acculturation et pratiques culturelles et religieuses

2.1.1 Acculturation

D'après les scientifiques sociaux, les immigrants font, inéluctablement, l'expérience de changements culturels et d'adaptation à la vie, dans un nouveau pays (Berry, 1980 ; Mena, Padilla et Maldonado, 1987). Ces changements culturels comprennent l'adoption des pratiques, croyances et valeurs culturelles de la société d'accueil constituant un processus nommé acculturation (Moyerman et Forman, 1992).

En effet, l'acculturation a été définie comme le processus grâce auquel les individus comprennent et incorporent les valeurs, croyances et comportements de la culture d'accueil dans le contexte des valeurs, croyances et comportements de la culture d'origine (Berry, 1980). Plus précisément, l'acculturation au niveau de groupe entraîne une variété de changements économiques, technologiques, sociaux, culturels et politiques (Redfield, Linton et Herskovits, 1936) alors qu'au niveau individuel, appelée « *acculturation psychologique* » par Graves (1967), l'acculturation entraîne des changements de comportement, de valeurs, d'attitudes et d'identité. De ce fait, d'après Landrine et Klonoff (1996), l'acculturation représente « *le degré auquel les minorités culturelles ethniques participent aux traditions, valeurs, croyances et pratiques culturelles de leur propre culture versus ceux de la société dominante* » (Landrine et Klonoff, 1996 :1, traduction libre).

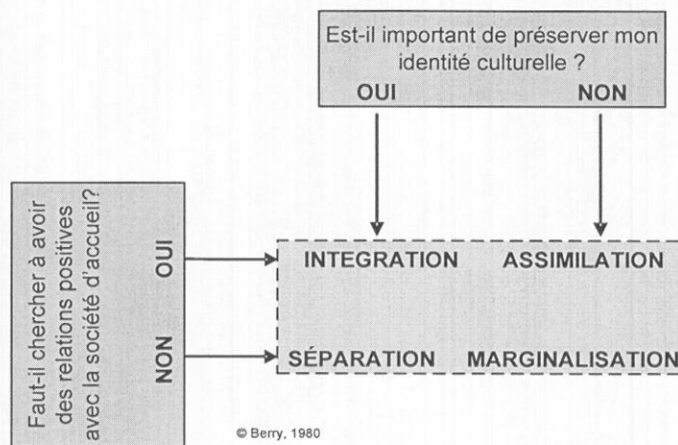
Toutefois, de récentes tendances dans la recherche sur l'acculturation ont commencé à se concentrer plus sur le processus de changement mutuel impliquant les deux groupes culturels en contact (Berry, 1997, 2001 ; Bourhis, Moise, Perreault et Senecal, 1997). En effet, le concept d'acculturation est, à présent, largement utilisé pour référer aux changements réciproques que les groupes et individus subissent lorsqu'ils entrent en contact avec une autre culture (Berry, 1997). On considère, donc, que ces changements affectent les deux parties, indépendamment du groupe auquel, elles appartiennent.

D'autre part, pour mieux comprendre ce qu'est le processus d'acculturation, il faut d'abord commencer par définir la culture. Ceci n'est pas une tâche simple étant donné que des chercheurs de plusieurs domaines des sciences sociales se sont penchés sur ce phénomène et ont à leurs tours proposés une grande variété de définitions. D'après Harris et Moran (1991) : « La culture explique le modèle de suppositions et de comportements formulés par les systèmes humains en réponse à leur environnement, soit qu'il soit une nation et ses macrocultures, une communauté locale avec ses besoins et coutumes, un marché avec ses consommateurs et fournisseurs ou une industrie avec ses collègues et ses compétiteurs » (Harris et Moran, 1991 :132, traduction libre).

Aussi, selon Borden (1991), la culture comporte trois dimensions apprises et interdépendantes : le langage, la dimension physique et la dimension psychologique. Le langage est utilisé pour communiquer avec les autres. La dimension physique concerne l'environnement et ce qui est considéré comme un comportement acceptable. La dimension psychologique contient les processus mentaux et le contenu de nos croyances. Aussi, lorsque les personnes entrent en contact avec une nouvelle culture, les différences concernant ces trois dimensions, avec leur culture d'origine, nécessitent de leur part un ajustement et une adaptation à la nouvelle culture qui sont traduits par le processus d'acculturation (Berry et Annis, 1974).

Pour s'adapter ils choisissent parmi les modes d'acculturation proposés par Berry (1980) qui reflètent des degrés variés d'acceptation de la nouvelle culture. En effet, une structure conceptuelle utile a été développée par Berry (1980) afin de comprendre le processus d'acculturation ou de changement culturel. Plus spécifiquement, il a conceptualisé ce processus comme variant le long de deux dimensions fondamentales : l'acceptation de la culture hôte et la rétention de la culture d'origine. En proposant une typologie du type 2x2 basée sur ces deux axes prépondérants, il a identifié les 4 modes d'acculturation suivants : l'assimilation, la séparation, l'intégration et la marginalisation ou déculturation (Figure 2). « L'assimilation réfère à l'abandon ou renonciation de son identité culturelle d'origine et à l'acceptation de celle possédée par le pays d'accueil. Le mode d'intégration prévaut lorsque l'individu désire maintenir son identité tout en devenant membre de la structure de la société d'accueil. Dans le mode de séparation, l'individu n'a pas le désir de se rattacher à la société d'accueil. Il veut uniquement maintenir sa culture et ses traditions. Enfin, la marginalisation est caractérisée par la perte de contact avec le groupe dominant et traditionnel à la fois » (Donà et Berry, 1994 : 58, traduction libre).

Figure 2 : Modèle d'acculturation de Berry



En effet, le niveau d'acculturation diffère d'une personne à une autre selon certains critères ou facteurs qui sont associés à une plus grande acculturation tels que le temps de résidence dans le pays hôte, l'âge au moment de l'immigration, ne pas avoir visité le pays d'origine récemment (Faragallah, Schumm, Webb, 1997). D'après les données de l'enquête sur la diversité ethnique au Canada (2003), les immigrants étaient plus susceptibles que les personnes nées au Canada de déclarer un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel. De plus, leur participation à tous les types de groupes ou d'organisations s'est accrue selon le temps qu'ils ont vécu au Canada. Par exemple, environ les trois quarts (71 %) des immigrants qui sont arrivés au Canada entre 1991 et 2001 ont indiqué qu'au moins une de leur origine ethnique ou culturelle leur était importante, par rapport à 65 % des immigrants qui sont arrivés avant 1991 (Statistique Canada, 2002).

Un grand nombre de scientifiques s'entendent sur le fait que l'acculturation demeure multidimensionnelle et implique un grand nombre d'éléments (Tomiuk, 1993). En d'autres termes, plusieurs facteurs peuvent déterminer le niveau d'acculturation des immigrants. Dans sa discussion des facteurs assujettis aux changements culturels, Phinney (1990) prône, en particulier, une emphase sur des éléments touchant directement à la culture (en anglais, cultural components) tels la langue, la participation aux différentes organisations, pratiques culturelles et religieuses de leur communauté, etc. De plus, selon Phinney (1990), pour qu'une dimension soit assujettie au processus de changement culturel, elle doit être saillante. Plus précisément, il doit y avoir une différence systématique entre la culture dominante et la culture d'origine ou ethnique sur une dimension particulière pour que celle-ci prenne de l'importance dans le processus. Par exemple, une étude qui porterait sur les changements culturels d'immigrants Jamaïcains aux États-Unis ne devrait pas, normalement, mettre la langue en exergue car ce groupe parle l'anglais et cette langue est aussi celle du groupe dominant aux États-Unis. Aussi, une étude qui porterait sur les italiens au Québec ne devrait pas mettre en exergue la religion car les italiens et les québécois de souche représentent des groupes ayant la même religion, à savoir, catholique romaine (Kim et al., 2005). Par contre, la religion demeure un facteur d'importance dans le processus d'acculturation d'un grand nombre de groupes ethniques non-catholiques dans le contexte québécois. Il en est de même pour la langue lorsqu'il s'agit de groupes ethniques dont la langue d'origine n'est pas le français.

Cette perspective qui met l'emphase sur les composantes culturelles saillantes est reflétée dans divers travaux sur l'acculturation, dans le domaine du comportement du consommateur. Par exemple, certaines études dans ce domaine ont fait ressortir l'importance de la religion et des préférences ou habitudes alimentaires (Hui, Joy, Kim et Laroche 1992 ; Kim, Laroche, et Tomiuk, 2005 ; Webster, 1994).

Cependant, bien que le processus d'acculturation demeure théoriquement et empiriquement ancré dans la notion de composantes culturelles et comprend d'emblée plusieurs dimensions (Tomiuk, 1993), de récentes études se sont concentrées sur des questions de changement identitaire (e.g., Phinney, 2003). L'identité ethnique étant, plus communément, comprise tel un sentiment subjectif d'appartenance (Cohen, 1978 ; Hirschman, 1981 ; Minor, 1992) et d'autodéfinition (Leets, Giles et Clément, 1996 ; Chung et Fisher, 1999), la plupart de ces recherches ont démontré que l'identification, pour plusieurs groupes minoritaires, demeure un aspect central de leur processus d'acculturation (Gaudet et Clément, 2005). Ainsi, la force de l'identité ethnique peut influencer le niveau d'acculturation des immigrants (Penaloza et Gilly, 1999) et ceci à travers la langue, la référence au groupe d'influence mais aussi à travers l'adhérence aux coutumes culturelles et religieuses et le mode de consommation alimentaire.

De plus, l'identité peut, aussi, être assujettie au changement culturel car un immigrant peut, après un certain temps, s'identifier, non plus, comme un membre de son groupe ethnique d'origine mais plutôt comme un membre du groupe dominant (ex : « je suis québécois ») et aura tendance à adopter les attitudes et comportements de ce groupe.

De ce fait, dans la plupart des cas d'immigrants en provenance d'Afrique du Nord, l'ensemble des dimensions qui formera leur identité ethnique d'origine fera, entre autres, référence à la langue arabe, aux pratiques culturelles et à la religion musulmane. Ces trois dimensions étant à la base de leur identité ethnique (Alkhazraji, Gardner III, Martin, Paolillo, 1997) car elles sont de toute évidence très saillantes dans le cas de ce groupe, les immigrants musulmans au Québec, en provenance du Maghreb, auront, d'un côté, tendance à adhérer au mode de vie, valeurs, pratiques, coutumes et comportements culturels et religieux en conformité avec ceux de leur groupe d'origine, à savoir, la communauté Maghrébine Arabo-musulmane ; et simultanément, ils subiront des pressions quant aux changements culturels en direction du groupe dominant. Ces changements pourraient impliquer une ou l'ensemble des dimensions de leur identité ethnique.

En effet, les ethnies arabes immigrant aux pays occidentaux sont connues pour éprouver une loyauté divisée entre les façons de faire du nouveau pays et celles de l'ancien (Jabbara, 1983) et le dilemme de « rejeter ou d'embrasser l'assimilation, le sécularisme et l'éducation occidentale » (Jabbara, 1991 :43, traduction libre), parmi d'autres phénomènes. En effet, eu égard à la divergence entre les valeurs et pratiques culturelles et religieuses des groupes Arabo-musulmans, le peuple arabe est pensé embrasser le multiculturalisme (intégration) au lieu de l'assimilation, avec plus d'intensité, que quelques autres cultures de minorité ethnique (Lambert et Taylor, 1990). L'Islam étant la principale raison des divergences entre les coutumes culturelle et religieuse des arabes et des québécois de souche, l'intégration, telle que définie par Berry (1980), s'avère être le meilleur moyen pour une adaptation réussie.

Toutefois, bien que le nombre d'immigrants musulmans, au Québec, en provenance du Maghreb ait augmenté de manière considérable ces dernières années, les recherches examinant leur expérience d'adaptation et d'ajustement à la nouvelle culture québécoise n'a pas augmenté de manière proportionnelle. Se référant à des données de l'Institut de la statistique du Québec (2006), des journaux montréalais notent que de janvier à juillet 2006, le Québec a accueilli 20 519 immigrants, parmi lesquels 10,8% d'Algériens, 7,6 % de Français, 6,4% de Marocains et presque autant de Chinois et 5,5% de Roumains.

Dans le cadre du présent travail, nous allons nous intéresser à ce groupe ethnique qui, malgré sa présence au Canada et à plus grande échelle en Amérique du Nord, a reçu peu d'attention dans le domaine de la recherche. En effet, à nos jours, rares sont les travaux de recherche qui ont été publiés, reliés à cette population. Aussi, nous allons procéder à l'examen du peu d'articles de recherche académique qui se sont penchés sur le sujet avant de dresser un tableau descriptif des pratiques culturelle et religieuse de la population maghrébine Arabo-musulmane. Dans cette étude le terme maghrébin sera employé en faisant référence aux immigrants au Québec dont le pays d'origine est l'Afrique du Nord.

Dans une étude effectuée par Alkhazraji et ses collègues (1997), les résultats d'analyse de 277 questionnaires d'immigrants musulmans aux États-Unis ont révélé que la plupart des immigrants étaient plus enclins à retenir leur culture nationale d'origine concernant leur vie privée et/ou sociale (Alkhazraji, Gardner III, Martin, Paolillo, 1997). Selon Inkeles et Levinson (1969) : « *La culture nationale réfère à des caractéristiques relativement permanentes de la personnalité et des modèles qui sont modaux parmi les membres adultes de la société* » (Inkeles et Levinson, 1969 :428, traduction libre). Plus spécifiquement, d'après Alkhazraji et al. (1997) : « *Une culture nationale comprend des concepts qui concernent les relations de soi avec la société, l'autorité et le genre et des manières admises de gérer les conflits, l'agression et l'expression des émotions* » (Alkhazraji et al., 1997 :222, traduction libre).

Ainsi, les modes d'acculturation utilisés par les musulmans en s'adaptant à la culture nationale Américaine ont révélé de fortes préférences pour l'intégration et la séparation. Ces deux modes reflètent une forte préférence pour la rétention de leur culture d'origine (Alkhazraji et al., 1997). Aussi, les croyances religieuses des sujets étaient reliées négativement à l'acceptation de la culture nationale Américaine, alors que le degré de pratiques religieuses actives était positivement relié à la rétention de la culture nationale d'origine. Ces résultats révèlent le rôle central que joue la religion dans la vie de plusieurs musulmans et son impact potentiel sur leur acculturation à de nouvelles cultures (Alkhazraji et al., 1997).

Apparemment, la force des croyances religieuses musulmanes est le déterminant clef de leur acceptation de la culture nationale Américaine, sachant que les moins religieux comparativement aux plus religieux d'entre eux démontrent une plus grande acceptation

(Alkhazraji et al., 1997). Cela implique que les musulmans dont les croyances religieuses sont plus fortes trouvent plus difficile d'accepter la culture nationale Américaine, vraisemblablement, à cause de l'inconsistance entre cette culture et leurs croyances. Les musulmans qui expriment un plus grand désir pour la rétention de leur culture d'origine sont impliqués activement dans la pratique de leur religion (Alkhazraji et al., 1997).

De même, dans l'article de Barette, Bourhis, Personnaz et Personnaz (2004), les résultats d'analyse de 124 questionnaires d'immigrants, universitaires, d'origine Nord-africaine, en France, ont révélé que ces derniers ont choisi l'intégration et la séparation comme orientations acculturatives plutôt que l'assimilation ou la marginalisation. Ces conclusions viennent confirmer les résultats d'Alkhazraji et al. (1997). En effet, il y a des différences fondamentales entre les valeurs sociales et les pratiques culturelles et religieuses des maghrébins et celles des occidentaux, en général ; et la religion est l'une des principales raisons de ces divergences.

Ainsi, étant donné le rôle saillant que semble jouer la religion en ce qui concerne l'acculturation des immigrants musulmans aux cultures occidentales, il est important de dresser un tableau descriptif des pratiques culturelle et religieuse de la population concernée avant de passer aux questions de recherche du présent travail.

2.1.2 Pratiques culturelles et religieuses

Evidemment, lorsqu'il s'agit de vouloir comprendre un groupe de personnes et leur culture, il est nécessaire de commencer par l'identification de leurs croyances, valeurs et pratiques de base. Car ce sont ces valeurs, croyances et pratiques là, qui déterminent la vision qu'ils ont de la vie en général et gouvernent leurs comportements sociaux.

Les occidentaux trouvent peu de matériel disponible pour les aider à comprendre la société arabe. Il n'y a pas eu beaucoup d'écrits concernant les pratiques culturelles, sociales et religieuses des arabes ni en langue arabe ni en langue anglaise (Nydell, 1996). La plus sérieuse des déficiences en recherche concernant la société arabe est le manque d'attention donnée aux arabes modernes et urbains (souvent ayant étudié en Occident). Les chercheurs et, spécialement, les anthropologues ont eu tendance à focaliser sur la vie au village et les groupes nomades tout en étudiant les modèles sociaux traditionnels (Nydell, 1996). Bien que ces études soient très intéressantes, elles offrent peu d'information applicable directement par les occidentaux qui observeront et interagiront, pour la plupart, avec des arabes instruits, aux goûts raffinés et qui ont souvent voyagé.

Dans la plupart des pays arabes, l'élite diffère considérablement des groupes sociaux traditionnels ruraux (Nydell, 1996). En effet, quelques types de comportements qui sont exigés par les normes d'un groupe sont considérés obsolètes par un autre. En même temps, plusieurs

traditions et coutumes de base continuent à déterminer la façon de vivre de tous les arabes et affectent leurs objectifs, valeurs et codes de comportement acceptés. La religion musulmane est un facteur clef pour lier ces pays sous une seule culture et loi Islamique.

L'Islam est la deuxième religion la plus pratiquée au monde, après le christianisme, avec l'un des plus grands taux d'augmentation du nombre de pratiquants (Al-Krenawi et Graham, 2000). Bien qu'une proportion notable du peuple musulman soit arabe, s'étendant du Maroc à l'extrême Orient, la population musulmane comprend aussi un grand nombre de groupes non arabes tels les iraniens, pakistanais, indonésiens et malaisiens. Ainsi, les différences majeures parmi les membres musulmans proviennent de leur langage et culture nationale.

Le Maghreb, par contre, jouit d'une similitude de valeurs, croyances et pratiques culturelles entre les différents pays qui le constituent. Ces derniers partagent leur culture de base qui traverse les frontières nationales. Le Maghreb appartient au monde méditerranéen et arabo-musulman ; sa culture est issue d'un mélange d'influences diverses mais la plus prépondérante est celle de la civilisation arabe et de l'Islam qui est religion d'État dans les pays du Maghreb avec 99% d'adeptes (Alkhazraji et al., 1997). De ce fait, il est évident que les croyances des maghrébins soient très influencées par l'Islam.

Les arabes, de manière caractéristique, sont fatalistes et croient que plusieurs si ce n'est la plupart des choses de la vie sont, finalement, contrôlées, par le destin plutôt que par les humains ; que chacun aime les enfants ; que la sagesse croît avec l'âge et que les personnalités inhérentes de l'homme et de la femme sont très différentes (Nydell, 1996). En effet, les différences de genre dans les sociétés arabes ont tendance à demeurer fortes, et la structure sociale est à dominance masculine (Al-Krenawi et Graham, 2000). Il s'agit de cultures dites « traditionnelles » où les rôles des deux sexes, dans la société, sont clairement définis.

2.1.2.1 Importance de la famille

L'unité de la famille est sacrée pour le peuple arabe, qui est élevé pour dépendre d'elle comme une source continue de support. En effet, la loyauté envers la famille est prioritaire aux besoins personnels (Nydell, 1996). Les membres éloignés de la famille sont extrêmement estimés, aussi. On s'attend à ce qu'ils soient impliqués et consultés en temps de crise (Al-Krenawi et Graham, 2000). Par exemple, un oncle pourrait s'opposer véhément au mariage de son neveu ou de sa nièce et son opinion compterait lors des délibérations en famille, alors qu'une telle chose serait peu probable, même impensable, chez les groupes dominants au Canada ou aux États-Unis. Comme Meleis et La Fever (1984) l'ont signalé, « même si les arabes donnent beaucoup de valeur à l'intimité et la protègent avec véhémence ...leur intimité personnelle à

l'intérieur de la famille est virtuellement inexistante ... » (Meleis et La Fever, 1984 :76, traduction libre).

Il sera, donc, difficile pour un arabe de divulguer ses problèmes personnels et ses sentiments à une personne étrangère à la famille ou à la communauté. Se comporter de la sorte sera perçu comme un comportement faible, déloyal ou les deux (AL-Issa, 1990). La société arabe est, donc, bâtie autour du système familial étendu. Les individus ressentent une forte affiliation avec tous leurs proches parents (oncles, tantes, cousins, cousines et pas seulement avec leur famille immédiate). Ainsi, la plupart des arabes ont plus d'une centaine de parents assez proches (Meleis et La Fever, 1984). L'affiliation familiale procure de la sécurité et assure à la personne qu'elle ne sera jamais entièrement sans ressources émotionnelles ou matérielles (Nydell, 1996). « Le soutien familial est indispensable dans un monde imprévisible ; la famille est le refuge ultime d'une personne » (Nydell, 1996 :87, traduction libre). C'est pourquoi le maintien de l'honneur de la famille est l'une des plus grandes valeurs de la société arabe.

En effet, la dignité, l'honneur et la réputation d'une personne sont de la plus haute importance et aucun effort ne doit être épargné pour les protéger (Al-Krenawi et Graham, 2000). Spécialement, l'honneur de la personne qui est, souvent, considéré comme étant relatif à l'ensemble d'un groupe ou d'une famille, demeure un élément collectif. Ainsi, les individus peuvent être perçus, seulement, à travers le groupe auquel ils appartiennent. Ce groupe procure à l'individu de la sécurité et une protection, un sentiment d'appartenance et une identité, ainsi qu'un support émotionnel et pratique durant les crises (Barakat, 1993).

2.1.2.2 Collectivisme

Comme plusieurs chercheurs l'ont souligné, les arabes sont, plutôt, de nature collectiviste (Alkhazraji et al., 1997 ; Al-Krenawi et al., 2000 ; Nydell, 1996). L'une des plus importantes dimensions relative aux différences culturelles se situe dans le contraste entre l'individualisme occidentale (Hofstede, 1984, 1991 ; Inkeles, 1983) et le collectivisme orientale (Abraham, 1983 ; Hofstede, 1984, 1991 ; Marin et Triandis, 1985). En effet, cette dimension est considérée comme la principale base de la variation culturelle (Triandis et al., 1986 ; Georgas, 1989) qui amène différentes façons de voir le monde (en anglais, Worldviews) en influençant divers aspects de la psychologie humaine (Markus et Kitayama, 1991).

En effet, les occidentaux ont tendance à croire, par exemple, que l'individu est l'élément central de l'existence sociale, que la loi s'applique également à chacun, que les personnes ont droit à une certaine intimité, et que l'environnement peut être contrôlé par les humains à travers des moyens technologiques (Nydell, 1996). Ces croyances ont une forte influence sur la façon de

penser des occidentaux à propos du monde qui les entoure et la façon dont ils se comportent les uns envers les autres.

La société arabe, par contre, met l'accent sur l'aspect collectif au lieu de l'aspect individuel, ayant un rythme de changement sociétal plus lent et un grand sens de la stabilité sociale (Al-Krenawi et al., 2000). Parmi le peuple arabe, l'identité du groupe ou de la famille demeure le centre alors que l'individu demeure, intégré, dans l'identité collective (Hofstede, 1986). L'importance du groupe est renforcée par les interactions quotidiennes qui dominent la structure sociale et qui sont construites, selon la conception des arabes, à travers la confiance (Holmes-Eber, 1997). Aussi, selon la communauté Arabo-musulmane, les humains ne peuvent contrôler tous les événements, certaines choses dépendent de la volonté de Dieu, qui est le destin (Nydell, 1996).

Ainsi, l'individualisme comprend l'indépendance émotionnelle de soi des organisations, groupes et autres collectifs (Hofstede, 1984,1991) alors que le collectivisme est défini comme « *Un ensemble de sentiments, de croyances, d'intentions comportementales et de comportements reliés à la solidarité et au souci des autres* » (Hui, 1988 :17, traduction libre). Le collectivisme est, donc, un indice d'interdépendance contrairement à la culture individualiste où l'individu forme une identité autonome, indépendante et unique (Erikson, 1963).

2.1.2.3 Structure de la société

La société arabe est structurée en classes sociales et les individus héritent de la classe sociale de leur famille. En effet, la classe sociale et l'origine de la famille sont les facteurs déterminants majeurs du statut personnel, suivi par la réputation et accomplissements individuels (Nydell, 1996).

Dans la plupart des pays arabes il y a trois classes sociales. La classe supérieure qui comprend la royauté (dans certains pays), les grandes familles influentes et quelques gens riches selon leurs origines familiales. La classe moyenne est composée des employés du gouvernement, des officiers militaires, des professeurs, des commerçants modérément prospères et propriétaires terriens. Les fermiers et paysans ainsi que les pauvres gens du village et des villes forment la classe inférieure (Barakat, 1993).

Certains types de comportements sont souhaités de la part des personnes faisant partie de la classe supérieure qui désirent maintenir leur statut et une bonne image publique (Nydell, 1996). Par exemple, aucune personne de classe supérieure ne s'engage dans des travaux manuels devant les autres. Ces gens, là, peuvent faire quelques corvées domestiques chez eux, mais jamais en public (Abraham, 1983). Ils font aussi attention à leur tenue vestimentaire ainsi qu'à

leur apparence toutes les fois où ils sont en public parce que la façon dont une personne s'habille indique sa richesse et son rang social (Nydell, 1996).

Pour ce qui est de l'union maritale dans la société arabe, les mariages arabes sont, dans l'ensemble, des mariages arrangés, très stables, caractérisés par le respect mutuel et une division des rôles clairement établie (Barakat, 1993). Avoir une vie familiale heureuse est considéré comme un important objectif de la vie à atteindre, dans le monde arabe. Le mariage tient une place majeure dans l'Islam car la structure de base de la société islamique est la famille (Denny, 1985).

2.1.2.4 Éducation

Le système de l'école arabe, partout au moyen orient et en Afrique du nord, est fortement représentatif de la culture arabe (Abraham, 1983). Dans plusieurs écoles arabes, le programme scolaire est largement basé sur l'apprentissage routinier et le souvenir des faits, que sur le développement d'interprétations et d'analyse individuelles (Nydell, 1996). La conformité prédomine sur l'indépendance de la réflexion et la créativité (Al-Krenawi et al., 2000). Le professeur est une forte figure d'autorité, renforçant la nature autoritaire et hiérarchique de la société et son insistance sur le respect des aînés (Nydell, 1996). En effet, on enseigne aux enfants, dès leur plus jeune âge, le profond respect pour les adultes, un modèle qui est commun à la société arabe et à tous les niveaux d'âges (Barakat, 1993).

On enseigne, également, aux enfants que la conformité à une image sociale acceptable est la raison principale pour changer de comportement (Nydell, 1996). Il est important, à tout moment, de se comporter d'une manière irréprochable qui fera bonne impression sur les autres. Ainsi, un enfant arabe est conditionné à ressentir de la honte plus que du regret. Alors qu'un individu occidental peut intérioriser les règles sociales et compter sur la culpabilité dérivée intérieurement pour corriger un comportement inapproprié, l'individu arabe va plus probablement être sanctionné par le sentiment de honte orienté extérieurement, compte tenu des attitudes des autres (Barakat, 1993). En effet, on s'attend à ce qu'il ait honte de lui-même parce que les autres le voient comme ayant mal agi et non pas parce qu'il regrette intérieurement d'avoir agi de la sorte et se juge en conséquence.

Dans un tel conditionnement, la capacité d'autocritique n'est pas cultivée, par contre, un réflexe par rapport à la pression sociale et aux critiques est développé (Hamady, 1960). Selon Hamady (1960), les arabes ont pieds et poings liés par les demandes et obligations de leur groupe. Il ne peuvent faire ce qui leur plait. Certains d'entre eux ressentent de l'oppression par rapport aux pressions de conformité aux standards sociaux, rigides, exercées par leur famille et leur groupe. Même les personnes qui accèdent aux goûts modernes d'habillement, de matériel d'études et

de divertissement souscrivent aux valeurs sociales courantes et souhaitent que leur propre vie de famille soit similaire à celle de leurs parents (Nydell, 1996).

L'ensemble de ces croyances joue un puissant rôle dans la détermination de la nature de la culture arabe. Les attitudes sociales et religieuses restent relativement constantes car la société arabe est conservatrice et demande la conformité de la part de ses membres. Chacun croit en Dieu, reconnaît son pouvoir et a une affiliation religieuse. La piété étant la caractéristique la plus admirable chez une personne (Fleuhr-Lobban, 1994).

2.1.2.5 Aspect religieux

L'affiliation religieuse est essentielle pour chaque personne dans la société arabe où il n'y a souvent pas de place pour un athée ou un agnostique. En effet, les arabes ont tendance à fortement s'identifier à leur groupe religieux. Ils donnent une importante valeur à la piété et respectent chaque personne qui pratique sincèrement sa religion, quelque soit la religion pratiquée (Fleuhr-Lobban, 1994).

De ce fait, la religion d'un arabe affecte souvent son entière façon de vivre et cela sur une base quotidienne. La religion est enseignée dans les écoles, la langue est truffée d'expressions religieuses et les gens pratiquent leur religion ouvertement, presque importunément, en l'exprimant de nombreuses façons : décoration des maisons et des véhicules, port de corans miniatures et de pendentifs sur lesquels il est inscrit des versets coraniques (Field, 1995). « Pour un musulman, arabe, pieux, sa foi est plus qu'une religion ; c'est une entière façon de vivre car l'Islam et les forces de la société sont en constante interaction. L'Islam est la politique, la loi, le comportement social » (Lamb, 1987 : 15, traduction libre).

Pour comprendre la culture arabe il est essentiel d'être familier avec la doctrine et l'histoire de l'Islam. La religion islamique est née au nord de l'Arabie au 7ème siècle. Selon la tradition, la doctrine islamique est basée sur les révélations de Dieu à son dernier prophète, Mahomet, durant une période de 22 ans. Les révélations ont été préservées et incorporées dans le livre saint des musulmans, le Coran (Lippman, 1990).

Le Dieu que les musulmans vénèrent est le même Dieu que les juifs et les chrétiens vénèrent (Allah est simplement le mot arabe pour Dieu). L'Islam est défini comme un retour à la foi d'Abraham, le prophète qui a conclu un pacte avec Dieu (Lippman, 1990). Aussi, les musulmans prononcent la formule « *Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Compatissant* » à chaque fois qu'ils sont sur le point d'entreprendre une action dangereuse, un voyage ; ou débiter un discours ; ou tout simplement au début d'un repas. Elle est, aussi, imprimée sur l'en-tête des lettres personnelles, professionnelles, rapport ou même sur des reçus de commerce (Fleuhr-Lobban, 1994).

Le Coran contient des doctrines qui guident les musulmans pour corriger leur comportement afin qu'il puissent trouver le salut le jour du jugement dernier, des histoires narratives illustrant le pouvoir et la bienveillance de Dieu ainsi que des règlements sociaux pour la communauté musulmane (Lippman, 1990). Le Coran représente, donc, la plus importante force directrice pour les musulmans et concerne de fait chaque aspect de leur vie (Nydell, 1996). Aussi, la société musulmane est gouvernée par la « *Sharia* » ou la loi islamique, qui est basée sur le Coran et la « *Sunna* » (description des actes et paroles du prophète Mahomet) et incorpore le « *Hadith* » (traditions du prophète Mahomet) (Denny, 1985).

Dans son ouvrage Fleuhr-Lobban (1994) a dressé la liste des principes de base de la foi islamique, en ordre d'importance, et qui représentent les cinq piliers de l'Islam (obligations fondamentales) :

- **La récitation de la déclaration de foi** : « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mahomet est le messenger de Dieu ». La récitation de cette déclaration avec une intention sincère devant deux hommes, témoins, musulmans, est suffisante pour qu'une personne devienne musulmane.
- **Faire la prière cinq fois par jour** (A l'aube, à midi, en après-midi, au coucher du soleil et la nuit). La prière est précédée par un rituel de purification et comporte un nombre prédéterminé de récitation, en fonction du moment de la journée dans lequel on se trouve. Les musulmans peuvent prier à la mosquée, chez eux, au bureau ou dans des places publiques ; du moment que l'endroit est propre.
- **Donner l'aumône aux nécessiteux**. L'Islam exige des musulmans une taxe religieuse, « *Zakat* », qui correspond à 2,5% de leur revenu annuel net (après les dépenses familiales de base) afin de favoriser le bien-être de la communauté, en général, et les pauvres en particulier.
- **Le jeûne durant le mois de Ramadhan**. Ramadhan est le neuvième mois du calendrier lunaire islamique (*l'Hégire*). Durant ce mois, les musulmans s'abstiennent de manger, de boire, de fumer, d'avoir des rapports intimes et d'avoir un mauvais caractère ou comportement et cela depuis l'apparition de l'aube jusqu'au coucher du soleil. Il peut durer soit 29 ou 30 jours. Ses premier et dernier jours sont fixés à la vue de la naissance du croissant de lune (*Hilal*). Le but du jeûne est d'expérimenter la faim, la privation et d'accomplir un acte d'autodiscipline, d'humilité, de patience et de foi.
- **Accomplir le pèlerinage (*El Hadj*) à la Mecque** au moins une fois, durant la vie d'une personne, si ses finances le lui permettent. Le pèlerinage s'effectue au

onzième mois de l'an islamique. Des musulmans du monde entier se rassemblent en Arabie Saoudite pour accomplir plusieurs activités, séparées qui sont entreprises sur différents sites à la Mecque et dans la région de la Médina, durant une période de six jours.

Aussi, un autre aspect important de la religion musulmane que l'on retrouve dans toute religion monothéiste est la prohibition. En effet, en plus des principes de base que chaque musulman se doit de respecter et appliquer, il existe diverses prohibitions qui, au même titre que des directives, doivent être suivies pour préserver l'harmonie du vivre ensemble. Ces interdictions concernent, donc, plusieurs aspects de la vie quotidienne des musulmans qui servent à les guider à travers les différentes étapes de leur existence.

Une dimension importante de la vie de tous les jours d'un musulman se rattache à son hygiène alimentaire. En effet, l'Islam est une religion qui incite les hommes à être purs physiquement et spirituellement. Ainsi, au même titre que la Bible, le Coran interdit la consommation de porc et la chair d'animaux abattus d'une manière qui ne corresponde pas au rituel religieux. Par conséquent, comme pour les juifs, les musulmans pratiquent un abattage rituel qui est très similaire à la loi diététique cachère de l'ancien testament (Deffous, 2004). Son origine vient du sacrifice réalisé par Abraham à la demande de Dieu (Caratini et Raïs, (2003). Il est à noter, par contre, que les trois religions diffèrent quant aux protagonistes de cet épisode ainsi que pour sa conclusion. Mais le sacrifice d'Abraham est bien un événement majeur dans chacune des trois grandes religions monothéistes (Deffous, 2004).

Selon la grande majorité des musulmans dont les maghrébins, la bête doit être consciente au moment de l'abattage (il semble que certains mouvements acceptent l'étourdissement, sujet polémique en ce moment surtout en France et en Suisse (Grégoire, 2005)). Elle doit être placée en direction de la Mecque au moment de l'égorger. Aussi, avant de procéder à l'acte rituel, le sacrificateur, qui doit être musulman, doit prononcer "bismillah", ce qui signifie "Au nom de Dieu". On laisse, ensuite, le corps se vider de son sang jusqu'à la mort de l'animal (CCMT, 2006).

La viande dite *halal* est la viande issue d'animaux abattus selon ce rituel. Aussi, l'alimentation licite, en général, est dite *halal* par opposition à *haram* (illicite) (Deffous, 2004). On retrouve dans le Coran les principaux interdits en matière d'alimentation, à savoir, le porc, la viande non halal, les animaux abattus au nom d'un autre que Dieu, la charogne, le sang répandu et tous les intoxicants tel que l'alcool (CCMT, 2006). Cela incite les hommes à s'éloigner du vice et des aliments qui ne sont pas en conformité avec l'hygiène alimentaire souscrite par l'Islam pour ses adeptes.

De ce fait, les ingrédients et produits alimentaires « haram » que les immigrants risquent de trouver sur leur chemin en faisant leur épicerie ou en allant au restaurant concernent le porc

sous toutes ses formes (jambon, cochon, bacon, lard), les produits dérivés du porc (gélatine, saindoux, collagène, graisse animale, enzyme animale) et les produits ou aliments à base de porc ou dont les ingrédients sont à base de porc ; l'alcool sous toutes ses formes (vin, spiritueux, liqueur, bière, alcool fort, alcool éthylique), les boissons alcoolisées même moindrement alcoolisées (cocktail, apéritifs, etc.) et les produits ou aliments à base d'alcool ou dont les ingrédients sont à base d'alcool ; et les viandes provenant d'animaux qui ne sont pas abattus selon le rituel religieux (poulet, bœuf, veau, agneau) (Syed, 2005).

Il y a, également, une inquiétude au sein de la communauté musulmane concernant les additifs alimentaires, tel que le mono sodium glutamate (MSG), qui peuvent utiliser des enzymes dérivées de graisses animales (porc, bœuf) durant leur processus de production (Syed, 2005). En effet, plusieurs plats et/ou aliments ne contenant pas de viande et même certains desserts ou yogourts contiennent de la graisse de porc, de la gélatine ou d'autres substances non conformes aux standards diététiques islamiques. L'alcool, spécialement le vin, le cognac et le rhum, sont fréquemment utilisés, aussi, pour la cuisine. Il sont, largement, utilisés dans les sauces et gâteaux et sont, aussi présent, en tant qu'ingrédient dans la vanille et autres extraits. Cependant, certaines personnes considèrent qu'il n'y a pas à s'inquiéter d'un additif alcoolisé, du moment que l'alcool a été, entièrement, brûlé durant le processus de cuisson.

Ainsi, selon les exigences des lois et pratiques alimentaires islamiques, les musulmans se doivent de confirmer la source des ingrédients et aliments avant leur consommation. Les aliments suspects doivent être évités ainsi que les ingrédients douteux. L'un des Hadiths du prophète Mahomet stipule, à ce sujet, que « *Dieu n'acceptera pas les prières des musulmans durant 40 jours si un petit morceau de produits haram venait à être consommé* » (Syed, 2005 :8, traduction libre). Lire l'étiquette et/ou la liste des ingrédients d'un produit consommable, dans un supermarché, est, donc, une étape préalable à chaque achat alimentaire étant musulman dans un pays qui ne l'est pas.

Toutefois, il est très difficile d'éviter de tels additifs alimentaires lorsqu'on sait qu'ils sont, largement, utilisés dans les endroits publics tels que les restaurants, les cafés et cantines d'écoles ou au travail. Ces additifs ne sont, malheureusement, pas déclarés dans les menus et à moins d'interroger le personnel du restaurant, café ou cantine sur le contenu détaillé du plat, il est quasiment impossible de le savoir. Aussi, dans certains restaurants, même les plats les plus basiques, tels qu'une salade, sont garnis de jambon ou de viande non halal.

Quiconque étant musulman en Amérique du Nord fait, donc, face à ce genre de dilemme dans sa vie de tous les jours. De ce fait, vivre dans un pays non musulman peut poser peu ou d'énormes difficultés pour un immigrant musulman, suivant la position à laquelle il choisit d'adhérer quant à l'application stricte et conforme des standards religieux musulmans, en matière de consommation alimentaire. Autrement dit, l'Islam exige de ses adeptes une

alimentation saine et conforme. Cependant, chaque musulman juge et décide des aliments qui sont impropres ou impures à la consommation, selon sa définition (subjective) du terme halal.

Néanmoins, étant donné la croissance de la population musulmane en Amérique du Nord, certaines organisations, telles que le Groupe des Consommateurs Musulmans de produits alimentaires (Muslim Consumer Group), ont émergé afin de faciliter la tâche aux disciples en leur offrant un éventail de produits et ingrédients alimentaires étiquetés halal. Ce groupe est une organisation à but non lucratif et non politique qui a été établie en 1993 en tant qu'organisation pédagogique de nourriture halal et de certification halal pour les consommateurs musulmans et l'industrie alimentaire. Il est un exemple d'organisations qui placent des étiquettes certifiées halal (H-MCG) pour identifier le statut halal de différents produits de consommation comestible et non comestible. Cette organisation enseigne à l'industrie alimentaire, les exigences de la nourriture halal, à travers des publications dans des magazines alimentaires professionnels. Leur certification halal est basée sur les exigences strictes de la diète islamique et de la science alimentaire.

En plus d'offrir la possibilité aux musulmans de faire leur épicerie de façon plus rapide et sûre en repérant les articles étiquetés halal sur les tablettes des supermarchés qui les proposent, l'organisation a publié un livre « A comprehensive list of Halal food products in U.S. and Canadian supermarkets: 7th edition » pour le seul bénéfice des communautés musulmanes au Etats-Unis et au Canada. Cette édition révisée inclut 33 supermarchés de la Côte Ouest à la Côte Est des Etats-Unis et 6 supermarchés au Canada. C'est le seul livre qui procure le statut halal des marques des supermarchés locaux au Canada. Cette édition couvre les supermarchés de Baltimore, Boston, Chicago, Chattanooga, Detroit, Dallas, Orlando, Houston, Los Angeles, New Jersey, New York City, la zone de Philadelphie, San Francisco, St. Louis, Toronto et Washington, DC. Ce livre représente, donc, un autre moyen pour les musulmans, en plus des étiquettes halal, de repérer les produits alimentaires qui ne sont pas étiquetés halal mais qui souscrivent, tout de même, aux normes et standards de la nourriture halal.

Dans le cadre de notre étude, on s'attend à ce que les immigrants musulmans, maghrébins au Québec se dénotent par des différences marquées par rapport à la population québécoise de souche, en matière de consommation alimentaire. Ces différences se situent en partie au niveau des pratiques religieuses ainsi que des coutumes découlant de la foi musulmane. Bien qu'il soit indéniable que ces immigrants fassent face à des changements énormes après leur arrivée au Québec, selon le modèle de Berry (1980), ces différences peuvent soit s'atténuer, soit s'amplifier après l'arrivée au Québec. En d'autres termes, un immigrant musulman, en provenance du Maghreb, peut soit choisir de s'adapter pleinement au mode de vie des Québécois tout en adoptant leurs valeurs et coutumes, ou conserver ses propres façons de faire et décider de reproduire du mieux qu'il peut son mode de vie d'origine. Ainsi, plus l'immigrant

musulman sera fidèle aux pratiques musulmanes quant à sa consommation alimentaire moins il participera à des activités alimentaires non traditionnelles à sa culture et religion musulmanes. Ce qui nous amène à notre première hypothèse de recherche.

H1 : Après immigration au Québec, les pratiques religieuses prescrites par l'Islam auront un effet négatif sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle.

En somme, nous assistons à un duel continu entre les habitudes et pratiques culturelles et religieuses, en matière d'alimentation, des immigrants d'origine musulmane, en provenance du Maghreb, et les habitudes et pratiques alimentaires courantes au Québec. Il s'agit d'un conflit, au quotidien, auquel doivent faire face les immigrants de confession musulmane dans une province telle que le Québec dont les résidents sont, pour la plupart, de confession chrétienne. De ce fait, quelque soit l'intensité du changement culturel, alimentaire que subira l'immigrant musulman, maghrébin, en arrivant au Québec, nous pensons que cette variation dépendra fortement de la religion qui fait partie intégrante de son identité ethnique et dont on fait référence dans la littérature sous le terme de *religiosité*.

2.2 Religiosité

Dans les pages subséquentes, nous allons tenter de clarifier la nature du concept de *religiosité* et de circonscrire ce dernier par rapport à une variété de construits connexes ou sous-jacents. La revue de la littérature qui suit révélera au lecteur qu'il n'y a pas de consensus, parmi les auteurs ayant traité du sujet, quant à sa définition, sa structure dimensionnelle mais aussi en ce qui concerne son appellation. Il s'agira, aussi, de traiter, en parallèle, d'une variété de mesures de ce concept. Évidemment, les mesures proposées reflètent souvent les lacunes liées à un manque de clarté conceptuelle en ce qui a trait à ce construit.

Prééminent dans presque toutes les cultures sont les croyances et pratiques de nature religieuse représentant des forums d'expression de la spiritualité et servant une variété de fonctions psychologiques (Ryan, Rigby et King, 1993). Ces fonctions incluent (mais ne sont pas réductible à) l'explication de l'inconnu (Goodenough, 1986), la protection contre la peur de mourir (Solomon, Greenberg et Pyszczynski, 1991) et de manière plus générale procurent un système de significations partagées et de pratiques sociales (Becker, 1962 ; Berger, 1969). Cependant, en dépit des fonctions communes attribuées aux systèmes de croyances religieuses ces derniers varient largement dans leur contenu et dans leur pratique prescrite (Smart, 1969).

En effet, les croyances et activités religieuses représentent un domaine particulièrement intéressant car elles varient, souvent, d'une culture à une autre et sont centrales aux systèmes

de valeurs et identités sociales des individus qui y participent. C'est la centralité de la religion dans la vie culturelle et psychologique qui amène à faire l'hypothèse que la manière dont la religion est intériorisée aurait des implications sur la santé mentale et les comportements (Tarakeshwar, Pargament et Mahoney, 2003) ainsi que sur l'identité ethnique (Phinney, 1990). Aussi, cette intériorisation réfère aux processus par lesquels les pratiques et croyances culturelles sont adoptées par l'individu (Ryan, Connell et Deci, 1985). Séparer les effets de la religion des effets de la culture est, donc, difficile car il existe un chevauchement considérable entre les valeurs sociétale et religieuse (Biblique, ou Coranique dans notre cas) (Holden, 2001). Respecter les autres et traiter les personnes de la manière dont on aimerait être traité sont, aussi bien des principes fondamentaux qu'on inculque aux individus afin de vivre dans une saine communauté et à plus grande échelle société, que des préceptes de base de toute religion.

De ce fait, la religion apporte un système interprétatif qui permet à l'individu de donner un sens à son existence (Petersen et Roy, 1985). Hadaway et Roof (1978) soutiennent que la religion conceptualisée comme un système de signification agit comme une ressource qui contribue au bien être psychologique de l'individu. Ainsi, l'individu tire des avantages subjectifs du fait que les systèmes de signification religieux offre une structure pour l'interprétation (Petersen et Roy, 1985). Aussi, McGuire (1981) montre clairement quels sont ces avantages subjectifs qu'une personne peut tirer d'un système de signification interprétatif. En particulier, ce système informe l'individu sur « quel type de personne il est, l'importance des rôles qu'il joue, le but des événements auxquels il participe et la signification d'être ce qu'il est » (McGuire, 1981 : 24, traduction libre). En d'autres termes, un système de signification donne du sens à l'identité d'une personne et à son existence sociale. Il amène, donc, des éléments servant à la définition du concept de soi.

De plus, la religion peut être définie comme « a search for significance in ways related to the sacred » (Pargament, 1997:32). Cette recherche du « sacré » consiste en de multiples chemins qu'empruntent les personnes pour atteindre leurs buts. Les chemins religieux peuvent se manifester à travers de multiples dimensions telles que l'idéologie, les rituels, une conduite éthique, des relations sociales et le savoir (Tarakeshwar, Pargament et Mahoney, 2003). Les buts à atteindre sont, donc, très divers. Ils comportent l'atteinte de buts personnels, tels que le sens de la vie et le développement personnel, et de buts sociaux, tels que les relations avec les autres et la justice dans le monde. Cette manière de définir la religion la rend applicable à toutes les fois. Des études conduites avec des échantillons chrétiens ont noté l'importance d'utilisation de comportements religieux privés (prière, étude de la bible) et publics (assister à la messe) comme des éléments de mesure de la pratique religieuse (Fetzer institute, 1999, cité par Tarakeshwar et al., 2003 : 329). Car même dans le Christianisme, il y a une disparité

considérable en matière de croyances et de pratiques (Holden, 2001). Par conséquent, le degré d'influence de la religion sur le comportement d'un individu peut varier d'une personne à l'autre.

Toutefois, telle que définie par Pargament (1997), la religion peut, également, référer à la spiritualité étant donné qu'aussi bien la religion que la spiritualité comprennent un processus de recherche ou de quête du sacré (Hill et al., 2000). Un processus à travers lequel les personnes cherchent à découvrir, à s'accrocher et lorsque nécessaire transforment tout ce qu'ils considèrent comme sacré dans leur vie (Pargament, 1997, 1999). Cette quête a lieu dans un large contexte religieux qui peut être traditionnel ou pas (Hill et al., 2000). En d'autres termes, « le sacré n'est pas automatiquement connu et il ne s'impose pas par lui-même à l'individu » (Hill et al., 2000 :, traduction libre).

Selon Hill et ses collègues (1998), la spiritualité est définie comme « les sentiments, pensées, expériences et comportements qui résultent d'une recherche du sacré » (Hill et al., 1998 :21, traduction libre) alors que la religion est définie comme « (a) les sentiments, pensées, expériences et comportements qui résultent d'une recherche du sacré... et/ou (b) une recherche ou quête d'un objectif non sacré tel que l'identité, l'appartenance, la signification, la santé ou le bien être dans un contexte qui a pour principal but la facilitation de (a), et (c) les moyens et méthodes (rituels ou comportements prescrits) de recherche qui ont reçu la validation et le support d'un groupe de personnes identifiable » (Hill et al., 1998 :21, traduction libre).

Ainsi, la définition de la religion inclut, aussi bien, les croyances personnelles, telles que la croyance en Dieu ou en une forte puissance, que les croyances institutionnelles, telles que les pratiques religieuses (présence à l'église) et l'engagement au système de croyances d'une religion organisée (Hill et al., 2000). Selon Marty et Appleby (1991) la religion traite, non seulement, d'un aspect ultime mais procure, aussi, une identité personnelle et sociale, des modèles de comportements et encourage les adhérents à pratiquer certaines formes d'expressions religieuses, caractéristiques que plusieurs formes de spiritualité ne supportent pas (Marty et Appleby, 1991).

En effet, à travers la plupart de l'histoire de la psychologie moderne, le terme *religion* a été un construit institutionnel et individuel à la fois (Hill et Pargament, 2003). William James (1902) a distingué entre « la religion *de première main* (en anglais, *firsthand*) fondée sur l'expérience directe et immédiate et la religion institutionnelle *de seconde main* (en anglais, *secondhand*) qui est une tradition héritée » (James, 1902 :328, traduction libre). Pour James (1902), « les deux éléments font partie du corps de la religion » (Hill et Pargament, 2003 :64, traduction libre).

Toutefois, la signification de la religion a évolué et a, récemment, pris une différente direction. Le terme *religion* devient de plus en plus compris tel « un système d'idées et d'engagements idéologiques fixes » (Hill et Pargament, 2003 :64, traduction libre) qui « faillit à représenter l'élément personnel et dynamique de la piété humaine » (Wulff, 1996 :46, traduction libre),

tandis que la spiritualité est de plus en plus utilisée pour, justement, référer à ce côté personnel et subjectif de l'expérience religieuse (Hill et Pargament, 2003). La Pierre (1994) a, dans ce sens, identifié différents composants de la spiritualité, à savoir, « la recherche d'un sens à la vie, la rencontre d'une transcendance, un sens de la communauté, la recherche de la vérité ultime ou fortes valeurs, le respect et l'appréciation du mystère de la création et une transformation personnelle » (Hill et al., 2000 :57, traduction libre).

De ce fait, on assiste à une distinction entre la religion qui représente « une expression institutionnelle, formelle, extérieure, doctrinale, autoritaire et inhibitrice (Koenig, McCullough et Larson, 2001) et la spiritualité qui, elle, représente une expression individuelle, subjective, émotionnelle, intérieure, non systématique et libératrice (Koenig, McCullough et Larson, 2001) » (Hill et Pargament, 2003 :64, traduction libre). La religion est, donc, de plus en plus mal vue alors que la spiritualité est perçue tel un phénomène évolutif positif qui tend à réunir les différents systèmes de croyances religieuses à un niveau que l'on pourrait qualifier de « mystique ». C'est pourquoi, les personnes actives dans leur recherche spirituelle auront tendance à rejeter les religions traditionnelles, organisées, en faveur d'une spiritualité individuelle (Zinnbauer et al., 1997).

Cependant, bien que cette distinction puisse être utile à certains chercheurs du domaine pour une meilleure compréhension de la manière dont les individus intègrent et traitent avec la religion, au sens large du terme, dans leur vie quotidienne (Allport 1950 ; Fromm, 1950 ; Hall, 1917 ; James, 1902 et Maslow, 1964), elle représente des risques de duplication quant à sa conceptualisation et sa mesure (Hill et Pargament, 2003). En effet, ces deux concepts représentent deux construits liés plutôt qu'indépendants (Hill et al., 2000). Aussi, différencier la religion de la spiritualité en référant à des domaines institutionnel et individuel ignore le fait que, pratiquement, toutes les formes d'expression de la spiritualité se déroulent dans un contexte social et religieux organisé (Wuthnow, 1998) et que relativement toutes les confessions traditionnelles sont intéressées à guider et à ordonner les affaires personnelles des individus (Hill et Pargament, 2003). De ce fait, dans un contexte empirique, les individus auront du mal à séparer ces deux phénomènes (Marler et Hadaway, 2002 ; Zinnbauer et al., 1997) qui sont implicitement définis, dans cette perspective simpliste, comme, à la rigueur, le bon (spiritualité) et le mauvais (religion) côté de l'expérience religieuse (Pargament, 2002).

La spiritualité et la religion doivent être vues comme des phénomènes complexes, fondamentalement socio-psychologiques et de nature multidimensionnelle ; et toute tentative de définition reflètera vraisemblablement une perspective limitée (Hill et al., 2000). L'idée que les personnes puissent changer et grandir spirituellement est centrale à la plupart des traditions religieuses et spirituelles (Ullman, 1989). Il n'est, donc, pas nécessaire de les séparer et encore moins de les considérer comme deux opposés. Car « pour qu'un examen scientifique se

produise, il faut qu'il y ait un consensus concernant la signification du phénomène observé » (Ellison, 1983 :331, traduction libre) qui n'est autre que l'expérience religieuse. Dans cet ordre d'idées, il est nécessaire de comprendre que la religion et la spiritualité sont des phénomènes typiquement exprimés en groupe ou sont influencés par des groupes de référence (Preus, 1987 ; Stark et Bainbridge, 1980) et que plusieurs des mœurs et normes de toute culture sont enracinées dans des perspectives religieuses qui procurent une gamme acceptable d'alternatives à des comportements normatifs (Stark, 1984 ; Stark et Bainbridge, 1985).

En effet, une grande attention a été portée à la religion par des psychologues sociaux tels qu'Allport et Ross (1967). Il est facile de savoir pourquoi les sociologues qui examinent les groupes sociaux et les institutions, ont reconnu la religion comme une variable clef. Au cœur de l'impact de la religion sur les individus se trouvent les attitudes, les perceptions, les croyances, les valeurs, les attributions et les émotions, noyau des variables psychologiques (Holden, 2001). Il n'est, donc, pas surprenant que le comportement et les relations interpersonnelles soient fortement influencés par les croyances religieuses. De ce fait, la religiosité est « un phénomène très complexe avec de nombreuses conséquences qui défient les simples interprétations » (Bergin, 1983 : 170, traduction libre). En effet, une tendance dans la littérature qui a amélioré la compréhension de la dimension religieuse est la tentative de subdiviser le phénomène en différents facteurs avec différentes caractéristiques et conséquences. Cependant, avant de passer à la structure dimensionnelle de la religiosité il est important de la définir en tant que construit. Parmi les premières tentatives de définition de la religiosité, on retrouve celle de Clark (1958) qui définit l'expérience religieuse comme « l'expérience intime ou intérieure d'un individu qui ressent la présence d'un au-delà et tente d'harmoniser sa vie avec » (Clark, 1958 : 23, traduction libre). Cette définition rejoint de près la conception d'origine de la religion mature d'Allport (1950) qui s'est, par la suite, traduite en religiosité intrinsèque et que nous aborderons plus loin. En effet, les termes « religion », « religiosité », « expérience religieuse » et bien d'autres encore sont souvent utilisés dans la littérature pertinente de façon interchangeable et ceci porte à une certaine confusion conceptuelle.

Peut être que la chose la plus définitive qui ressort de la littérature est que les phénomènes religieux sont très complexes et multidimensionnels (Bergin, 1983). Autant que 21 facteurs dans la religiosité ont été identifiés dans une seule étude (King et Hunt, 1975). Cependant, selon Van Wicklin (1990) et Donahue (1985), les trois contributions majeures à la compréhension de la dimensionnalité de la religion sont : les dimensions intrinsèque et extrinsèque d'Allport (1950), la distinction de la religiosité consensuelle et engagée d'Allen et Splika (1967) et enfin la notion de quête de Batson et Ventis (1982).

Bien que le modèle d'Allport concernant l'orientation religieuse intrinsèque et extrinsèque ait été le support philosophique de la plupart des recherches sur l'étude psychologique de la religion

(Genia, 1993), chacune de ces remarquables conceptualisations de l'orientation religieuse, va être examinée en détail.

2.2.1 Religiosités intrinsèque et extrinsèque

Il est essentiel, au début, de distinguer trois approches de mesure de la dimension de l'expérience religieuse. La première, étant bien exemplifiée par le travail de Glock et Stark (1965), traite de la nature à facettes de la religion en la divisant en un nombre de composantes cognitive, affective et comportementale. Une seconde façon de mesurer l'expérience religieuse est axée sur le développement religieux et est, peut être, mieux expliquée par le travail de Fowler (1981) sur les étapes de la foi. La troisième et principale approche, largement basée sur le travail d'Allport (1950), mets plus l'accent sur l'approche, en général, d'une personne envers la religion au lieu d'en analyser les composantes telles que la connaissance, les croyances et les pratiques rituelles. Ceci est expliqué par l'utilisation d'Allport et Ross (1967) des dimensions intrinsèque et extrinsèque pour distinguer entre les personnes vraiment engagées et celles qui sont plus utilitaristes.

Aucune approche de la religion n'a eu un impact aussi grand sur la psychologie empirique de la religion que les deux concepts de religiosité intrinsèque et extrinsèque de Gordon W. Allport (Meadow et Kahoe, 1984). En effet, il existe un large accord selon lequel ces dimensions constituent la seule contribution importante à l'étude empirique de la religion (Donahue, 1985 ; Hunt et King, 1971 ; Spilka, Kojetin, et McIntosh, 1985). Tel que Meadow et Kahoe (1984) l'ont observé, près de 70 études publiées se sont servies de l'échelle d'orientation religieuse (ROS) (Allport et Ross, 1967), basée sur les dimensions I/E d'Allport, faisant d'elle l'une des mesures de la religion la plus fréquemment utilisée. Aussi, les études d'autres dimensions religieuses telles que le « Q » représentant la notion de « Quête » (Batson et Ventis, 1982) et la religion engagée et consensuelle (Spilka, Hood, et Gorsuch, 1985) que nous examinerons plus tard, découlent de la structure I/E proposée par Allport et Ross, (1967). Leur apport conceptuel est jugé comme remarquable et important dans la littérature portant sur la religion. C'est pourquoi nous allons procéder à leur examen dans les pages subséquentes.

Au départ, dans « *The Individual and His Religion* », Allport (1950) avait opposé la religion mature comportant six caractéristiques à une religion immature. Plus spécifiquement, des motivations religieuses dérivées et fonctionnellement autonomes étaient opposées à des origines défensives et égocentriques (Allport 1950, 1960). Plus tard, le développement de ses concepts religieux mettait l'accent sur des termes bipolaires. Ses deux premiers types de religiosité, dans « *The Nature of Prejudice* » (Allport, 1954), étaient appelés « institutionnalisée » et « intériorisée », essentiellement sous l'influence de Bettelheim et Janowitz (1949). Il a aussi

appelé le dernier type « dévot ». En 1959, il s'est résolu aux termes extrinsèque et intrinsèque, adoptés de l'axiologie, étude philosophique des valeurs.

Plus tard, Allport (1963, 1968) indique que les concepts intrinsèque et extrinsèque concernent seulement l'un des traits de la religion mature, le principal critère, à savoir, la « nature dérivée mais dynamique du sentiment mûr » (Allport 1950, 1960 : 71, traduction libre). Une telle religion est devenue largement indépendante de ses origines « fonctionnellement autonome » (Allport 1950, 1960 : 72, traduction libre). Allport est, donc passé, lors de sa réflexion, d'une autonomie fonctionnelle, à une religion mature dérivée mais dynamique pour enfin se résumer à une orientation religieuse intrinsèque (Kahoe, 1985).

Les I et E sont communément distingués dans la littérature par l'énoncé succinct d'Allport et Ross (1967 : 434, traduction libre) : « la personne extrinsèquement motivée utilise sa religion alors que l'intrinsèquement motivée vit sa religion ». En d'autres termes, les personnes extrinsèquement orientées trouvent du sens et de l'importance dans leur religion essentiellement dans des termes instrumentaux et utilisent ces croyances dans des intérêts de considération matérielle tels que le statut, l'autojustification, la sécurité et la consolation (Morris et Hood, 1981) mais aussi la sociabilité (en anglais, *sociability*) et la distraction (Kahoe, 1985). « Ces personnes sont, donc, disposées à utiliser la religion comme un moyen pour leurs propres fins. Elle (la religion) sert d'autres intérêts personnels plus ultimes que la religion en elle-même » (Allport, 1968 : 242, traduction libre). En des propos théologiques, « le type extrinsèque se tourne vers Dieu mais sans se détourner de sa personne » (Allport, 1968 : 243, traduction libre). Il est, donc, plus centré sur lui-même. Allport (1968), va même jusqu'à dire que les personnes qui sont motivées par leur religion de manière extrinsèque assistent à la messe de l'église pour des buts instrumental et utilitaire. Leur participation à des activités et pratiques religieuses n'est, donc, pas toujours une preuve de fidélité envers leur foi.

Dans un contexte d'immigration au Québec, les immigrants musulmans, en provenance du Maghreb, ayant un tel engagement envers leur confession, auront tendance à maintenir ce genre de comportements et d'attitudes. En effet, étant dans un environnement différent de celui d'où ils viennent, en termes de valeurs, croyances et pratiques religieuses, rien ne les oblige à se montrer plus religieux qu'ils ne le sont en réalité. Il est plus probable que ces personnes là se montrent sous leur vrai visage à moins d'être contraint à faire autrement. Par exemple, étant entouré de personnes du même groupe ethnique ou de même confession que lui, l'immigrant musulman sera plus enclin à être démonstratif et fidèle envers ses pratiques et activités religieuses afin de faire bonne figure devant les autres et de se conformer aux règles et standards religieux du groupe auquel il appartient.

Un domaine de la vie quotidienne qui risque d'être sensible à ce type de comportements est celui qui nous intéresse dans le cadre de cette étude, à savoir, la consommation alimentaire.

Sachant que l'Islam exige de ses adeptes une alimentation assez stricte et conforme aux lois et standards religieux qu'il est souvent difficile de retrouver une fois au Québec, les immigrants maghrébins ayant une orientation religieuse extrinsèque et se retrouvant face à des coutumes et habitudes de consommation alimentaire différentes des leurs, auront tendance à délaisser leur pratiques religieuses en matière d'alimentation. Autrement dit, plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse extrinsèque moins il sera fidèle aux pratiques religieuses musulmanes quant à sa consommation alimentaire. De ce fait, nous avons émis une deuxième hypothèse.

H2 : Après immigration au Québec, l'orientation extrinsèque aura un effet négatif sur les pratiques religieuses prescrites par l'Islam.

Au contraire, les personnes avec une orientation intrinsèque « find their master motive in religion » (Allport, 1968 : 243). Ces individus trouvent du sens et de l'importance dans leur religion dans une considération « ultime et intégrée dans et en elle-même » (Morris et Hood, 1981 : 246, traduction libre). « Les autres besoins, aussi forts qu'ils puissent être, sont considérés d'une signification ultime moindre et sont tant que possible amenés à une harmonie avec les croyances et les prescriptions religieuses » (Allport, 1968 : 243, traduction libre). Ainsi, les personnes intrinsèquement motivées se tournent envers leur foi pour la signification et les conseils qu'elle leur apporte. Ayant embrassé cette foi, l'individu s'efforce de l'intérioriser et de la suivre à la lettre (Morris et Hood, 1981). C'est dans ce sens qu'« il vit sa religion » (Allport et Ross, 1967 : 434, traduction libre), qui est considérée comme une fin en soi selon les termes de Frenkel-Brunswik et Sanford (1948), fonctionnant comme une fondation pour les choix de sa vie, et donnant du sens aux expériences de celle-ci (Genia et Shaw, 1991).

Le premier travail d'Allport (1950) concernait la compréhension des forces motivationnelles et cognitives derrière le comportement religieux. Allport (1960, 1966a ; Allport et Ross 1967) devient particulièrement intéressé par les motifs derrière les croyances et pratiques religieuses. Son identification bien connue des orientations intrinsèque et extrinsèque n'a jamais été précisément définie mais contenait clairement des aspects cognitifs et motivationnels (Dittes, 1971 ; Hunt et King, 1971). En particulier, sa conceptualisation implique, d'une part, des considérations motivationnelles par rapport aux activités et comportements qu'un individu s'efforcera d'avoir en termes de croyances religieuses et d'autre part, des considérations cognitives par rapport à quel phénomène un individu définira comme religieux (Morris et Hood, 1981).

Par conséquent, « les personnes religieusement intrinsèques ne sont pas, simplement, satisfaites avec des vies garnies d'accomplissements instrumentaux ; mais sont continuellement à la recherche d'intégration et de perfectionnement de leur personne, qu'ils entreprennent avec

une véritable humilité pour devenir plus complet et entier » (Morris et Hood, 1981 : 247, traduction libre). Ces individus poursuivent, sans cesse, un objectif de surpassement de leur personne. Encore une fois, dans les termes d'Allport et Ross (1967), « vivre sa religion » comprend un effort constant de perfectionnement de soi. De ce fait, non seulement, « les personnes intrinsèques utilisent leur engagement envers leur foi comme un standard de comparaison qui sert à intégrer les activités de leur vie de tous les jours dans le sens de cette considération ultime mais, dans cette considération, chaque personne s'efforce de devenir plus parfaite » (Morris et Hood, 1981: 247, traduction libre).

Il est, donc, évident que ces personnes en quête de perfection feront tout leur possible pour satisfaire aux exigences de leur foi et ceci dans tous les domaines. Par conséquent, dans le cadre du présent travail, on s'attend à ce que les immigrants maghrébins ayant une orientation religieuse intrinsèque soient fidèles aux lois et pratiques alimentaires musulmanes qu'ils tenteront de conserver avec vigueur. D'où notre troisième hypothèse de recherche.

H3 : Après immigration au Québec, l'orientation intrinsèque aura un effet positif sur les pratiques religieuses prescrites par l'Islam.

Allport a, donc, développé une théorie sur la motivation religieuse selon deux catégories (voir tableau 1) qui ont été utiles à l'étude empirique de la religion en suggérant une méthode d'exploration de la manière dont la religion d'un individu contribue à la formation de son monde personnel (Allport, 1950, 1954, 1959, 1960, 1963, 1966a ; Allport et Ross, 1967). Bien qu'Allport (1963) projetait de construire une conception théorique de la motivation religieuse qui transcenderait les frontières de toute foi religieuse et donc généralisable, la plupart des recherches ont mis l'accent sur des échantillons protestants. Conséquemment, la considération des différences parmi les groupes religieusement divers a, rarement, été un centre principal de recherche dans ce domaine et révèle une lacune importante en ce qui a trait à l'utilisation pratique de la conceptualisation d'Allport et Ross (1967) pour des échantillons tirés de différentes dénominations religieuses.

**Tableau 1 : Les concepts associés aux religiosités intrinsèque et extrinsèque
dans les écrits d'Allport**

| Religiosité | |
|---|---|
| Intrinsèque | extrinsèque |
| Se rattache à toute la vie (a, b, c, d, f, g, h, j) | Compartimentée (a, c, d, h) |
| Tolérante, sans préjugés (a, b, c, h, i) | Pleine de préjugés, exclusive (a, b, c, d, e, h) |
| Mature (a, d) | Immature, dépendante, réconfort, sécurité (a, b, d, f, g, h, i, j) |
| Intégrative, unifiante, signification fondatrice (a, c, d, f, g, h, i) | Instrumentale, utilitaire, au service de soi (a, c, d, e, f, g, h, i, j) |
| Présence régulière à l'Eglise (e, g, h) | Présence irrégulière à l'Eglise (e, g, h, i) |
| Sert à la santé mentale (f, g) | Mécanismes de défense ou de fuite (d, f, g) |

Note: Les lettres entre parenthèses correspondent aux références suivantes : (a) Allport (1950), (b) Allport (1954), (c) Allport (1959), (d) Allport (1961), (e) Allport (1962), (f) Allport (1963), (g) Allport (1964), (h) Allport (1966a), (i) Allport (1966b), (j) Allport et Ross (1967).

Source: Donahue, Michael J (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48(2), 400-419.

Un examen de ce tableau récapitulatif amènera sûrement le lecteur à conclure que les domaines ou univers de contenu de ces concepts sont vastes et, à la rigueur, peu circonscrits. Nonobstant, afin de distinguer entre les types intrinsèque et extrinsèque, Allport et Ross (1967) ont développé une échelle de mesure de l'orientation religieuse (ROS) qui sera présentée dans la section suivante. Une version améliorée de cette dernière sera, par la suite, proposée.

2.2.1.1 Mesure du ROS (échelle d'orientation religieuse)

Les premières tentatives d'opérationnalisation des dimensions I/E sont retrouvées dans le travail de Wilson (1960) et Feagin (1964). L'échelle des valeurs religieuses extrinsèques de Wilson (ERV) consiste en 15 énoncés qui mesurent essentiellement la présence ou l'absence de religiosité extrinsèque. L'analyse factorielle de Feagin (1964) de 21 énoncés I/E a résulté en deux facteurs séparés I et E, avec une échelle de 6 énoncés pour chacun d'eux. La mesure de religiosité intrinsèque et extrinsèque de Feagin (1964) consiste presque exclusivement en un sous-ensemble du ROS (Allport et Ross, 1967). Hood (1971) a même stipulé que la courte version de Feagin (1964) des deux échelles I et E est, au moins, aussi fiable que celle du ROS.

L'échelle d'orientation religieuse (ROS), créée par Allport et Ross (1967) consiste en 20 énoncés divisés en deux échelles (E, 11 énoncés; I, 9 énoncés). Cependant, le ROS semble avoir été construit plus intuitivement que sur la base empirique d'analyse de facteurs résultants ou sur celle d'un développement formel d'énoncés ancrés dans des définitions précises (Van Wicklin, 1990), tel que proposé par Churchill (1979). Par conséquent, il n'est pas surprenant que les énoncés du I du ROS faillissent à corrélérer à des niveaux acceptables (Hunt et King, 1971). Dans le but de pallier à ce problème, Hoge (1972) a révisé l'échelle du I pour offrir un niveau plus acceptable d'inter-corrélation entre les énoncés. Toutefois, bien que l'échelle E de Feagin (1964) et l'échelle I de Hoge (1972) aient été les mesures psychométriques les plus saines de I/E, l'échelle ROS (Allport et Ross, 1967) a été la plus largement utilisée (Van Wicklin, 1990). Sa notoriété est ressortie peut-être du fait qu'Allport ait lancé le débat interminable sur la relation qui existe entre les deux dimensions intrinsèque et extrinsèque de la religion. Ces deux orientations ont, longtemps et largement, servi en tant que variables indépendantes et ont été pratiquement ignorées en tant que variables dépendantes (Kahoe, 1985).

À l'origine, Allport (1950) avait conçu le I/E comme des opposés bipolaires, croyant que les deux dimensions ne peuvent survenir simultanément chez une personne. Ces deux types de religiosité étaient, donc, considérés comme les deux extrémités d'un continuum. Mais dès le départ de la recherche empirique, le doute était lancé quant à la convenance de caractériser ces deux échelles dans ce sens (Donahue, 1985). Ce débat reflète plusieurs autres qui ont marqué les sciences sociales. Par exemple, dans la littérature sur les émotions, il a, aussi, été question de la dimensionnalité et du caractère bipolaire des mesures (Russell et Carroll, 1999). Il en est de même dans la littérature qui traite de l'acculturation et de l'identité ethnique (Phinney, 1990).

En effet, des recherches empiriques subséquentes, incluant plusieurs analyses factorielles (Carey, 1974 ; Feagin, 1964 ; Patrick, 1979) supportent fortement l'indépendance relative des deux facteurs I/E. Tel que mentionné plus haut, Feagin (1964) a découvert de manière inattendue, lors d'une analyse factorielle de ses données, deux dimensions avec les énoncés

émis pour l'orientation intrinsèque ayant des corrélations de structure marquées sur un facteur et ceux exprimés ou rédigés pour l'orientation extrinsèque sur l'autre.

Dans son article, Kahoe (1985) a présumé que les deux dimensions intrinsèque et extrinsèque étaient indépendantes pour la raison empirique suivante : aucune recherche publiée, jusqu'à lors, n'a démontré une interaction significative entre les deux dimensions (Kahoe, 1976). En effet, d'après la revue et méta-analyse de Donahue (1985), une manière de connaître la nature de la relation qui existe entre les facteurs I et E est d'examiner les corrélations rapportées entre eux dans les études précédentes. Ainsi, la moyenne de la corrélation rapportée, entre facteurs, pour les études ayant utilisé l'échelle du ROS était de (-0.20). De ce fait, il semble y avoir un « accord universel » (Kirkpatrick, 1989 : 2, traduction libre) sur le fait que les énoncés utilisés dans la mesure du ROS sont mieux décrits par deux dimensions séparées au lieu d'une dimension bipolaire (Allport et Ross, 1967 ; Dittes, 1971 ; Feagin, 1964 ; Hood 1971 ; Hunt et King 1971).

Toutefois, à cause de la contradiction entre la théorie et les données (deux facteurs sensiblement indépendants au lieu d'un seul bipolaire), Hoge (1972) a cité le travail de Hunt et King (1971), qui a énuméré et analysé la multiplicité des définitions associées aux termes « intrinsèque » et « extrinsèque » par Allport dans ses divers écrits, comme une évidence de manque de clarté théorique des deux dimensions. Ce problème touche, donc, à la validité des mesures de ce concept. Au fond, il relève surtout de l'importance d'avoir une bonne définition d'un concept avant de passer à l'élaboration d'une mesure de celui-ci, faute de quoi, une variété de problèmes risque de surgir par la suite (Churchill, 1979). Cette lacune touche aussi directement à la validité discriminante entre ces deux dimensions car si elles représentent vraiment deux pôles sur un même axe au lieu de deux dimensions relativement indépendantes, elles ne seront pas discriminantes par le fait que leur corrélation sera alors vraisemblablement d'une valeur s'approchant de -1. En effet, une conceptualisation bipolaire impliquerait que plus un individu se dénote par une religiosité intrinsèque, moins il aurait tendance à démontrer des éléments liés à une religiosité extrinsèque ; et vice versa. Alors que si les deux dimensions sont vraiment relativement indépendantes, des aspects de chacune des deux dimensions pourraient être visibles simultanément chez des individus interrogés.

De plus, il nous semble que le nombre d'énoncés proposé pour chaque dimension soit insuffisant pour saisir le vaste domaine conceptuel de chacun des deux construits tel qu'indiqué par les éléments du tableau 1 et, là encore, ceci amènerait potentiellement un problème de validité car les domaines ou univers de contenu de ces construits ne seraient pas entièrement saisis par les mesures proposées. Ce phénomène se retrouve souvent dans le développement d'échelle de traits car ces construits ont traditionnellement des univers de contenu plutôt vaste. Dans ce cas et pour contrer ce problème, la tendance des chercheurs a été d'introduire

d'emblée un grand nombre d'énoncés dans leurs mesures (voir Little, Lindberger et Nesselroade, 1999).

Finalement, la mesure du ROS a subi de larges controverses qui ont incité certains auteurs à entreprendre une révision de cette dernière. En effet, la mesure d'« âge universel » (Gorsuch et Venable, 1983) représente l'une des tentatives d'amélioration du ROS que nous allons, précisément, présenter dans la section suivante.

2.2.1.2 Mesure d'âge universel et dimensionnalité de la religiosité extrinsèque

Dans le but d'améliorer l'échelle du ROS, Gorsuch et ses collègues ont adapté les échelles I et E afin de produire une forme d'échelle plus accessible à des populations non adultes tout en cherchant à en valider sa dimensionnalité (Van Wicklin, 1990). Une échelle d'« âge universel », version du ROS, a donc été développée par Gorsuch et Venable (1983) essentiellement parce que le niveau de lecture du ROS la rendait, de toute évidence, inadéquate à l'utilisation avec des enfants et de jeunes adolescents. Ainsi, les échelles d'Allport et Ross ont été révisées pour en faire des mesures plus généralement applicables, qui ne tiennent pas compte du niveau d'instruction, tout en s'assurant qu'elles continuent à mesurer ce qu'elles projetaient mesurer, d'où leur validité (Gorsuch et McPherson, 1989). Telle que construite, la nouvelle échelle peut être utilisée avec des personnes de différents âges, des adultes comme des enfants, peu importe leur niveau d'instruction. C'est pourquoi l'appellation d'échelle d'« âge universel » lui a été attribuée. Précisément, les analyses de corrélations ont montré que c'était une version comparable à celle du ROS avec des coefficients de corrélation de 0.90 pour l'échelle de mesure de l'orientation religieuse intrinsèque et de 0.79 pour l'échelle de mesure de l'orientation religieuse extrinsèque (Gorsuch et Venable, 1983). Aussi, les coefficients de consistance interne pour la mesure d'« âge universel » étaient de 0.66 pour la dimension extrinsèque et de 0.73 pour la dimension intrinsèque comparativement à 0.70 et 0.73 respectivement pour la mesure du ROS (Gorsuch et Venable, 1983).

Un autre problème persistant dans le domaine de la recherche sur la religion a été l'identification conceptuelle et empirique des formes d'engagement religieux. Lorsque la plupart des chercheurs soutiennent l'aspect multidimensionnel de l'engagement religieux, le problème reste à délimiter adéquatement ces dimensions (Hood, 1973). Le thème qui revient le plus souvent parmi les diverses investigations dans ce sens est « la dichotomisation de l'engagement religieux en une orientation personnelle, privée et expérimentale vs une orientation publique, associationnelle et institutionnelle » (Hood, 1973 : 29, traduction libre).

Trois ans avant la publication de l'article classique d'Allport et Ross (1967), Brown (1964) avait introduit une dimension institutionnelle vs individuelle pour distinguer entre les catégories

d'orientation extrinsèque suivantes : « extrinsèque au service de soi » (en anglais, *self-serving extrinsic*) et l'« acceptation conventionnelle » (en anglais, *conventional acceptance*). Plus, particulièrement, on parle d'orientation personnelle vs institutionnelle (Glock et Stark, 1965 ; King et Hunt, 1969 ; Keene, 1967).

De ce fait, malgré la popularité de l'échelle E/I, une tempête de controverses a entouré son interprétation (Park, Murgatroyd, Raynock et Spillett, 1998). En effet, bien que les analyses psychométriques des énoncés I/E aient produit deux dimensions orthogonales, à travers plusieurs études (Feagin 1964 ; Carey 1974 ; Patrick 1979), de récentes investigations indiquent que le modèle assumé de deux facteurs (ROS) peut ne pas être fiable (Ryan et al., 1993) et qu'en fait les énoncés extrinsèques peuvent en réalité être relativement répartis en plusieurs dimensions indépendantes (Hoge, 1972 ; Kirkpatrick, 1989). Au fond, l'échelle du ROS est mieux décrite par une structure à 3 facteurs (Gorsuch et McPherson 1989 ; Kirkpatrick 1989 ; Leong et Zachar 1990) plutôt qu'une structure à deux facteurs généraux, indépendants.

Tandis que la dimension intrinsèque est soutenue comme étant un construit unifié, décrivant une religion telle une « structure fondatrice de signification grâce à laquelle toute la vie est comprise » (Donahue, 1985 : 400, traduction libre), les analyses d'ensembles de données indépendants ont suggéré que la dimension extrinsèque comporte deux composantes distinctes (Park, Murgatroyd, Raynock et Spillett, 1998) : l'utilisation de la religion pour des avantages personnels (Ep) et l'utilisation de la religion pour des récompenses sociales (Es). Ainsi, « la religiosité extrinsèque est, non seulement, une approche instrumentale façonnée pour convenir à soi mais reflète aussi une orientation de confort et de convention sociale, au service de soi » (Donahue, 1985 : 400, traduction libre).

Aussi, dans l'étude de Kirkpatrick (1989), des données recueillies à travers 12 échantillons différents ont été sujettes à des analyses factorielles pour explorer les qualités psychométriques des échelles d'Allport et Ross (1967) et de Feagin (1964). La découverte de trois facteurs, incluant deux facteurs extrinsèques concernant respectivement les récompenses sociales (Es) et l'obtention de soulagement personnel, de protection et de confort (Ep), a été reproduite uniformément à travers les divers échantillons (Kirkpatrick, 1989). La structure à trois facteurs semble, donc, relativement valide.

Bien que certains aient insisté sur le fait que ces découvertes procurent des justifications suffisantes pour l'abandon de l'échelle E/I (Kirkpatrick 1989 ; Kirkpatrick et Hood 1990), d'autres ont préconisé l'affinement de la distinction de I/Ep/Es (Gorsuch 1988 ; Gorsuch et McPherson 1989 ; Masters 1991 ; McFarland 1989). En particulier, Kirkpatrick (1989) soutient que les chercheurs pourraient manquer des relations importantes avec d'autres variables si ses composantes sociale et personnelle distinctes ne sont pas isolées et examinées séparément de la dimension plus globale E.

Ainsi, selon Van Wicklin (1990), la nouvelle échelle I/E-R (Revisée) issue des travaux de Gorsuch et McPherson (1989) peut, réellement, devenir l'instrument de choix pour des recherches futures dans ce domaine. L'échelle E est, à présent, divisée en facettes Es et Ep dans le but de mesurer les composantes sociale et personnelle de la religiosité extrinsèque qui ont été découvertes par analyses factorielles (Gorsuch et McPherson, 1989 ; Kirkpatrick, 1989). De plus, Gorsuch suggère que la nouvelle échelle I/E-R peut être utilisée, non seulement, avec de hauts fonctionnaires adultes mais aussi avec des adolescents et des adultes peu instruits étant donné que les énoncés ont été extraits de l'échelle d'« âge universel » décrite plus haut. En effet, cette nouvelle échelle à 14 énoncés représente un sous ensemble de la mesure d' « âge universel », version du ROS, à 20 énoncés.

2.2.2 Religiosités consensuelle et engagée

Une distinction additionnelle de la religiosité a été proposée dans l'étude d'Allen et Spilka (1967). Ces derniers ont développé une mesure de la religiosité, dans le cadre de leur effort pour la détermination des styles particuliers des croyances religieuses, qui pourrait différencier entre les personnes dont le score est haut sur l'échelle du préjudice social et les personnes dont le score est bas sur cette même échelle (Raschke, 1973).

Bien qu'Allen et Spilka (1967) n'aient pas étudié empiriquement la relation entre la religiosité et le préjudice, ils ont utilisé les études antérieures relatives à la religiosité et au préjudice (Allport, 1954, 1959, 1962, 1966a ; Allport et Ross, 1967 ; Feagin, 1964 ; Wilson 1960) comme point de départ pour la conceptualisation et le développement de mesures de religiosité.

Deux orientations cognitives ont été postulées et caractérisées par la suite reflétant les styles de religiosité engagée et consensuelle. La religion engagée tente de définir une foi authentique et intériorisée avec un style cognitif sincère, ouvert, abstrait et clairvoyant. La religion consensuelle, par contre, est caractérisée par le consentement à une foi qui n'est pas significativement intériorisée, accompagnée d'un style cognitif détaché, restrictif, concret, vague et simpliste (Allen et Spilka, 1967).

La mesure initiale de la religion consensuelle et engagée d'Allen et Spilka était une interview semi structurée de 30 à 45 minutes qui nécessitait une technique assez complexe de codage multidimensionnel. Cependant, à cause de la nature pénible de cette procédure et du format de codage, Allen et Spilka l'ont remplacée par un questionnaire plus standard appelé « l'échelle des points de vue religieux » (Spilka, Read, Allen et Dailey, 1968, cité par Van Wicklin, 1990 : 29). Une version mise à jour de l'échelle, créée par Raschke (1973) consiste en 40 énoncés (21, engagés et 19 consensuels).

Il est à noter que des corrélations de 0.88 et 0.64 ont été observées entre les échelles de mesure de la religion intrinsèque et engagée (Spilka et Minton, 1975, cité par Van Wicklin, 1990 : 30 ; Spilka, Stout, Minton et Sizemore, 1977). Ces corrélations considérables sont faciles à anticiper lorsqu'on apprend que 8 des 9 énoncés du I d'Allport sont inclus dans les 21 énoncés de l'échelle d'engagement.

Les corrélations entre les échelles de mesure de la religion extrinsèque et consensuelle sont plus petites (0.45 et 0.39 respectivement pour les mêmes études citées plus haut) et le chevauchement des énoncés est beaucoup moins étendu.

Spilka, Hood et Gorsuch (1985) plaident pour une dichotomie de la religiosité intrinsèque-engagée versus extrinsèque-consensuelle. En effet, un nombre d'études a révélé que les aspects consensuel et engagé réagissent avec d'autres variables religieuses et non religieuses d'une manière similaire à celle observée pour la religion intrinsèque/extrinsèque (Allen et Spilka, 1967 ; Minton et Spilka, 1976 ; Raschke, 1973 ; Spilka, Kojetin et McIntosh, 1985 ; Spilka et al, 1977).

Spilka a, donc, lié son concept de religion engagée de façon de plus en plus étroite avec l'orientation intrinsèque d'Allport, concluant que « ces formes de religion personnelle représentent réellement différentes facettes du même phénomène et ce n'est pas inapproprié de faire référence aux orientations intrinsèque-engagée et extrinsèque-consensuelle » (Spilka, Stout, Minton et Sizemore, 1977 :170).

D'un autre côté, Fleck (1976) croit qu'il y a une évidence suffisante pour différencier trois orientations de base de la religion, à savoir, intrinsèque, extrinsèque et consensuelle. La différence majeure qu'il a perçue entre les deux dernières orientations est que la religiosité extrinsèque est plus au service de la personne et utilitaire, alors que la dimension consensuelle est plus un consentement dirigé vers les autres pour ceux qui apportent un refuge sécuritaire de confort et d'appartenance (Van Wicklin, 1990).

2.2.3 Notion de « Quête »

Le développement du construit de *quête* résulte d'une insatisfaction vis-à-vis des tentatives d'Allport et celles d'Allen et Spilka à opérationnaliser la religiosité mature (Batson et Ventis, 1982). Le mécontentement principal de Batson envers l'approche d'Allport était « qu'il sentait qu'Allport s'éloignait graduellement de la richesse de sa distinction d'origine entre la religion mature et immature en réduisant le I à une simple *résolution* » (Donahue, 1985 : 411, traduction libre). Batson et Ventis (1982) soutiennent même que les scores intrinsèques peuvent refléter une tendance à identifier le dogme religieux et l'autorité de façon incritiquable et par conséquent ne peuvent pas refléter uniquement les orientations matures. Ils lient la personne

intrinsèquement religieuse d'Allport et Ross (1967) au « véritable croyant » d'Hoffer (1951), suggérant qu'un tel individu peut être rigide si ce n'est fanatique (Baston et Ventis, 1982). De ce fait, telle que mesurée par l'échelle d'orientation religieuse (Allport, Ross, 1967), la religion intrinsèque semble être limitée à un engagement résolu envers la religion et à une confiance envers elle en tant que motif central et dominant d'une vie (Batson et Raynor-Prince, 1983).

Cependant, « bien que l'échelle I d'Allport semble avoir capturé les composantes importantes de résolution et de centralité, elle omet des éléments de complexité, flexibilité et de tentative qui font partie de la première définition d'Allport (1950) de la religion mature » (Van Wicklin, 1990). Tout d'abord, Allport a suggéré que « le sentiment de religion mature était intégratif dans le sens où il encourage l'individu à faire face à des questions complexes... Ensuite, que la religion mature comprenait une disposition au doute et à être autocritique ...et enfin il y a l'emphase sur l'inachèvement et la tentative... » (Batson et Ventis, 1982 : 149, traduction libre). L'orientation religieuse mature était, de cette façon, considérée comme comprenant une recherche continue pour plus de clarté concernant les questions religieuses (Batson et Raynor-Prince, 1983).

Par conséquent, dans le but d'adresser ces défauts perçus et toujours dans une autre tentative de circonscrire une mesure plus satisfaisante de la religion mature d'Allport, Batson (1976) a développé un modèle de religion comme *moyen* (extrinsèque), comme *fin* (intrinsèque) et comme *quête*. Le *Religious Life Inventory* (RLI) comprend trois échelles (externe, interne et interactionnelle) qui, respectivement, mesurent les notions de moyen, de fin et de quête. L'échelle interactionnelle de 6 énoncés (quête) a été conçue pour mesurer à quel point la religion d'un individu implique un dialogue existentiel continu avec les réalités implacables de la vie (Baston, 1976). « La religion comme quête évalue une autocritique, une estimation du doute et une orientation réfléchie de la religiosité » (Ryan, Rigby et King, 1993 : 588, traduction libre). C'est une tentative de mesurer l'ouverture au changement et une approche non dogmatique de la religion qui manquait à l'approche intrinsèque d'Allport et Ross selon Batson et Ventis (1982).

Dans leur étude, Baston et Raynor-Prince (1983) ont démontré que l'analyse factorielle des échelles d'orientation religieuse apporte davantage d'évidence que l'orientation de quête de Batson (1976) est une troisième façon d'être religieux, indépendante des orientations de moyen (extrinsèque) et de fin (intrinsèque).

D'ailleurs, plusieurs études ont illustré la capacité de la dimension de quête à interagir avec des variables sociales et psychologiques telles le préjudice, le caractère désirable social (en anglais, *social desirability*) (Batson et al., 1978), le comportement altruiste (Baston et Gray, 1981) et « worldmindedness » (Spilka, Kojetin et McIntosh, 1985).

Cependant, Donahue (1985) note que la dimension de *quête* a uniformément échoué à corrélérer avec toute autre mesure de religiosité. Bien que cela puisse indiquer que la quête mesure une composante de la religion non explorée par les autres mesures, ça peut aussi indiquer que ça

n'est même pas une mesure de la religion (Van Wicklin, 1990). En effet, il a été suggéré que la quête puisse être une mesure du conflit religieux ou de détresse personnelle (Spilka, Kojetin et McIntosh, 1985) et non pas un aspect de la religiosité en tant que tel.

On retrouve les observations indépendantes qui condamnent le plus le construit de quête dans des études de propriétés psychométriques de l'échelle interactionnelle de Batson (Q). Des études de fiabilité de l'échelle de quête à 6 énoncés ont rapporté des coefficients de corrélation entre paires d'énoncés dans une fourchette aussi décevante que 0.21 à 0.57 (Kojetin et al, 1987 ; Spilka, Kojetin et McIntosh, 1985). Ces résultats soulèvent la question de comment la quête peut être une mesure valide de quoique ce soit si ce n'est pas une mesure stable, consistante et cohérente (Watson, Morris et Hood, 1989).

D'autres analyses factorielles effectuées par Batson indiquent uniformément un facteur de quête, pur, composé des énoncés de l'échelle de quête. Bien que Kojetin et al. (1987) prétendaient qu'ils étaient incapables d'obtenir un facteur de quête pur, il est intéressant de constater que leur analyse factorielle indépendante démontra que 5 des 6 énoncés de l'échelle de quête formaient un seul facteur. Cependant, ces 5 énoncés étaient accompagnés de 4 énoncés d'une échelle de conflit religieux. Ceci a eu pour effet de remettre la véritable identité de quête encore une fois en doute.

Dans leur article, Ryan, Rigby et King (1993) soutiennent que bien que Batson ait projeté que son construit de quête reflète une autocritique d'une orientation religieuse ouverte et flexible, « ce construit, en réalité, dénote une incertitude religieuse, le doute et dans une grande mesure un manque de religiosité » (Ryan, Rigby et King, 1993 : 588, traduction libre). Cela reflète donc une absence d'intériorisation étant donné que la quête représente à l'origine une distanciation de la personne de croyances spécifiques (Batson et Ventis, 1982).

Toutefois, même si quelqu'un permet que le Q soit une dimension de la religiosité en définissant la religion comme une considération existentielle (qui est l'approche prise par Batson et Ventis, 1982), la méthodologie de recherche que Batson a utilisé nécessiterait davantage de précaution (Donahue, 1985).

En particulier, quelques différences observées entre Batson et d'autres chercheurs peuvent être dues aux différentes méthodes de sélection des sujets (Van Wicklin, 1999). Batson utilise des sujets qui déclarent avoir au moins un intérêt modéré pour la religion, alors que Spilka et ses associés utilisent seulement des sujets chrétiens qui ont un intérêt significatif pour la religion.

En somme, un travail additionnel est indispensable concernant la fiabilité de l'instrument, la validité de construit et la méthode de sélection des sujets avant que la dimension de *quête* ne reçoive une large approbation en tant que mesure légitime de l'orientation religieuse.

2.2.4 Mesures additionnelles de l'orientation religieuse

Le bref aperçu, qui a été proposé ci-dessus, des différents concepts fondamentaux et mesures sous-jacentes à la notion de religiosité dénote un manque de consensus et une confusion conceptuelle ainsi que des problèmes conséquents liés aux mesures de ce construit. Néanmoins, il existe bien d'autres mesures de l'orientation religieuse qui ont vu le jour ainsi que de nouvelles approches du concept religieux qui méritent d'être examinés dans cette revue de la littérature.

Un concept qui se rattache de près à la notion de religiosité est celui de *l'engagement religieux*. Ces deux notions exhibent un chevauchement évident. En effet, pour certains, *l'engagement religieux* est même présenté comme un synonyme du terme *religiosité*. Ci-dessous, nous proposons de dresser un tableau plus précis mais non exhaustif de ce qu'est l'engagement religieux.

L'engagement religieux a été opérationnalisé et mesuré de plusieurs manières, incluant l'adhésion ou non à une organisation religieuse, le degré de participation dans des activités religieuses (tel que la présence régulière à la messe), les attitudes et l'importance des expériences religieuses, et la croyance en une foi religieuse traditionnelle (Hill et Hood, 1999). L'engagement religieux est, donc, une variable clef pour comprendre de quelle manière les personnes religieuses voient le monde (Worthington, 1988) et est défini comme « le degré auquel une personne adhère à ses valeurs, croyances et pratiques religieuses et les utilise dans sa vie de tous les jours » (Worthington et al., 2003 : 85, traduction libre).

Une des théories de l'engagement religieux et, non pas des moindres, a été d'assimiler le processus d'intériorisation au concept de religion (Ryan et al., 1993). « En règles générales, des croyances religieuses spécifiques sont maintenues à travers une transmission culturelle de génération en génération. Chacune de ces générations devant adopter à leur tour les pratiques et croyances religieuses transmises » (Ryan et al, 1993 : 586, traduction libre). En effet, plusieurs théories ont insisté sur l'importance des processus d'intériorisation pour la transmission et la stabilité de la culture (Schafer, 1968 ; Kelman, 1958 ; Perry, 1970 ; Berger, 1969 ; Parsons, 1951). En d'autres termes, « les religions doivent être intériorisées par les membres culturels pour survivre et procurer toute valeur fonctionnelle aux adhérents » (Ryan et al, 1993 : 586, traduction libre).

L'*intériorisation* est, donc, « un processus par lequel un individu transforme un règlement ou une valeur externe prescrite, autrefois, en une valeur interne la considérant comme la sienne » (Ryan, Rigby et King, 1993 : 586, traduction libre).

Ryan et ses collègues introduisent, ainsi, une nouvelle conceptualisation et mesure de l'orientation religieuse basée sur la théorie de l'autodétermination (Deci et Ryan, 1985, 1991). Ils

soutiennent que le processus d'*intériorisation* « reflète les tendances intrinsèques des personnes à assimiler et intégrer des règlements externes en règlements plus autodéterminés et de se déplacer de l'hétéronomie à l'autonomie si possible » (Deci et Ryan, 1985, 1991, cité dans Ryan et al., 1993 : 586-587, traduction libre).

Aussi, Ryan et al. (1993) ont distingué deux types d'intériorisation religieuse et leur relation avec les orientations religieuses déjà établies d'Allport et Ross (1967) et celles de Batson et Ventis (1982). Tout d'abord, l'*introjection* qui représente « une intériorisation partielle des croyances et est caractérisée par des pressions basées sur l'approbation de la personne et des autres » (Ryan, Rigby et King, 1993 : 586, traduction libre), ensuite vient l'*identification* qui, elle par contre, représente « une adoption des croyances comme étant des valeurs personnelles et est caractérisée par une plus grande volition » (Ryan, Rigby et King, 1993 : 586, traduction libre). Ces deux types d'intériorisation sont, donc, comparés conceptuellement et empiriquement aux mesures d'orientation religieuse d'Allport et Ross (1967) et celles de Batson et Ventis (1982).

En effet, les deux construits : intrinsèque d'Allport et Ross (1967) et la religion comme *fin* de Batson et Ventis (1982) concernent un fort engagement envers les doctrines religieuses et une évaluation personnelle des pratiques religieuses (Ryan et al., 1993). De cette façon, les études axées sur les procédures corrélationnelles ont démontré que ces deux construits étaient étroitement associés à la dimension d'identification opérationnalisée par Ryan et al., 1993. Des parallèles entre l'orientation extrinsèque d'Allport et Ross (1967), la religion comme *moyen* de Batson et Ventis (1982) et l'*introjection* sont, aussi évidents, bien qu'il y est de subtiles différences. Les deux construits : extrinsèque et moyen entraînent une conception de la religion non seulement comme une façon d'avoir certains biens et récompenses pour avoir participé, mais aussi, comme quelque chose de non centrale à l'intérieur du système de valeurs de la personne (Allport et Ross, 1967, Batson et Ventis, 1982). Ainsi, la mesure de l'orientation religieuse extrinsèque et comme moyen confondent le manque d'engagement et une approche utilitariste de la religion (Ryan et al., 1993). Alors que l'*introjection* « évalue plus spécifiquement des approbations personnelles et autres comme étant les raisons pour lesquelles une personne embrasse la religion » (Ryan, Rigby et King, 1993 : 588, traduction libre). L'*introjection* a, donc, été associée à la religiosité extrinsèque et à la religion comme *moyen* de manière modérée uniquement ; suggérant qu'elle mesurait quelque chose de plus spécifique que ces deux construits.

De façon plus spécifique, les systèmes religieux peuvent être adoptés à cause de la peur, de la culpabilité, de pressions ou contraintes sociales ou alors à cause de la force de leur contenu et de leur signification (Ryan et al., 1993). Ils peuvent, aussi, être adoptés de manière rigide et non réfléchi, ou peuvent être flexible laissant la personne ouverte à la considération et l'assimilation de nouvelles idées (Fromm, 1950). Ainsi, la manière dont les croyances religieuses sont

intériorisées peut varier considérablement et l'impact fonctionnel de la religion peut différer en conséquence. Aussi, les théories de l'intériorisation reconnaissent qu'il peut y avoir divers degrés et types d'intériorisation (Krathwohl, Bloom, Masia, 1974 ; Meissner, 1981 ; Ryan et Connell, 1989). Une telle recherche souligne que la religiosité est multidimensionnelle et que différentes manières d'être religieux ont des conséquences diverses.

D'autres mesures générales servant à saisir certains aspects de la religion ont été développées par Hood (1970) et Pargament et al. (1988). La recherche programmatique des dimensions intrinsèque et extrinsèque de Hood (1970, 1971, 1973, 1978 ; Hood et Morris, 1981) a conduit à une approche qui est plus directement reliée à la compréhension originale, bipolaire de la religiosité (Allport, 1950). Selon cette approche, une personne doit gérer les orientations intrinsèque et extrinsèque en acceptant la religion, comme, soit faisant partie de sa vie, ou comme, le sens de sa vie (Allport, 1950). Il a développé une mesure d'épisodes expérientiels religieux (REEM) comme une mesure opérationnelle d'expérience religieuse. Elle consistait en 15 brèves descriptions, écrites, d'expériences religieuses choisies parmi une variété d'autres, rapportée par James (1902). Le sujet lis chaque description et évalue à quel point il a vécu une expérience similaire. Hood (1970) a rapporté des coefficients de consistance interne (en anglais, *internal consistency*) se situaient entre 0.84 et 0.93. De plus, il ajoute qu'aucun sujet n'a rapporté d'expérience religieuse qui ne soit pas capturée d'une certaine manière par l'un des 15 énoncés du REEM. Selon Hood (1970), la mesure du REEM est, donc, étroitement associée aux dimensions intrinsèque et extrinsèque d'Allport (1950) sachant que la religiosité intrinsèque est une excellente mesure de l'engagement religieux. Son manque de contenu doctrinal et sa définition flexible de la religion la rendent utilisable avec pratiquement n'importe quelle dénomination chrétienne et peut être même avec des religions non chrétiennes (Patrick, 1979). La religiosité extrinsèque, par contre, fait un bon travail de mesure du type de religion qui donne à la religion une mauvaise réputation. Elle est positivement corrélée avec des variables telles que le préjudice, le dogmatisme (Hoge et Carroll, 1973) l'anxiété (Baker et Gorsuch, 1982).

Pargament et al. (1988) ont développé une mesure de trois styles de résolution de problèmes religieux, à savoir, le style directif, le style différé et le style collaboratif. Ces trois styles varient en termes de sens de responsabilité d'une personne et du niveau d'activités en relation avec un être divin (Van Wicklin, 1990). « Les individus appartenant au premier style assument leur responsabilité et prennent des initiatives, dans la résolution de problèmes, croyant que Dieu leur donne une telle liberté et habilité. Ceux avec le deuxième style attendent passivement que Dieu résolve le problème. Enfin, ceux avec un style collaboratif croient que Dieu et l'homme travaillent ensemble pour la résolution des problèmes et aucun d'eux ne prend l'entière responsabilité ou initiative » (Van Wicklin, 1990 : 33, traduction libre).

L'échelle de mesure était constituée de 36 énoncés, 12 énoncés pour chaque style de résolution de problèmes religieux. Aussi, les coefficients de consistance interne se situaient entre 0.89 et 0.93. Trois facteurs ont été rapportés par l'analyse factorielle donnant, ainsi, un support empirique à chaque style. L'étude a, également, apporté une évidence quant à l'interaction des trois styles de résolution de problèmes religieux avec d'autres variables (Pargament et al., 1988) telles la compétence personnelle ou la participation et/ou présence traditionnelle à l'église (en anglais, *Traditional church involvement*). Ces échelles semblent, donc, avoir un bon niveau de fiabilité en plus d'une capacité à interagir avec des variables religieuses et non religieuses en même temps (Van Wicklin, 1990).

Pour finir, une mesure qui se dénote par sa dimensionnalité, dans la littérature sur la religiosité, est celle de Worthington (1988) qui a suggéré un modèle dont la théorie est la suivante : « les personnes qui sont fortement engagées religieusement ont tendance à évaluer leur monde selon des dimensions religieuses basées sur leurs valeurs religieuses » (Worthington, 1988 : 169, traduction libre). La supposition qui est faite, ici, est qu'une personne fortement religieuse évaluera le monde à travers des schémas religieux et par conséquent intégrera sa religion dans la plupart des aspects de sa vie (Worthington, 1988). Cette conception de l'engagement religieux est étroitement liée à la notion de motivation religieuse intrinsèque d'Allport et Ross (1967) qui ont opposé « la personne extrinsèquement motivée qui utilise sa religion à une personne intrinsèquement motivée qui, elle, vit sa religion » (Allport et Ross, 1967 : 434, traduction libre).

Plus tard, Worthington et ses collègues (2003) font un compte rendu de six études qui décrivent le développement d'une mesure de l'engagement religieux à 10 énoncés « *The Religious Commitment Inventory-10* » (RCI-10). Cette mesure a été construite pour être, dans un premier lieu, une brève évaluation sélective de l'engagement religieux et une évaluation œcuménique de l'engagement religieux (Richards et Bergin, 1997). Au départ, la mesure était basée sur 62 énoncés (voir Sandage, 1999, pour la revue), puis 20 énoncés (McCullough et Worthington, 1995 ; Morrow, Worthington et McCullough, 1993) pour, ensuite, arriver à une version contenant 17 énoncés (RCI-17 ; McCullough, Worthington, Maxie, Rachal, 1997). Cette dernière est basée sur la théorie des valeurs religieuses de Worthington (1988).

La série d'études programmées dans le travail de Worthington et al. (2003) cherche à raccourcir et à purifier la version RCI-17 ainsi qu'à procurer des données psychométriques adéquates pour appuyer son utilisation dans le domaine de la recherche et du conseil (en anglais, *counseling*). Après deux analyses factorielles successives des scores de l'échelle à 17 énoncés, 10 énoncés, seulement, ont été retenus. L'analyse a indiqué qu'il y avait deux facteurs qui expliquaient 72% de la variation totale. Le premier facteur comprenait 6 énoncés qui représentait un engagement religieux intrapersonnel (largement cognitif) alors que le second facteur comprenait les 4

énoncés restants représentant un engagement religieux interpersonnel (en grande partie, comportemental). Les coefficients alpha étaient de 0.93 pour l'échelle au complet, 0.92 pour l'engagement religieux intrapersonnel et 0.87 pour l'engagement religieux interpersonnel. Son contenu reflète bien un fort engagement religieux semblable à la motivation religieuse intrinsèque d'Allport et Ross (1967). En effet, « plusieurs énoncés de la nouvelle échelle (RCI-10) partagent des similitudes avec certains énoncés d'autres instruments ayant, à leur tour, utilisé des énoncés similaires (Allport et Ross, 1967 ; Gorsuch et McPherson, 1989 ; Hoge, 1972 ; King et Hunt, 1969) » (Worthington, 2003 : 85, traduction libre).

Toutefois, alors que la plupart des chercheurs qui se sont intéressés de près à la dimensionnalité des orientations religieuses intrinsèque et extrinsèque s'accordent pour dire que l'orientation intrinsèque représente un construit unifié (Gorsuch et McPherson, 1989 ; Kirkpatrick, 1989 ; Kirkpatrick et Hood 1990 ; Leong et Zachar 1990 ; Masters 1991 ; McFarland 1989), Worthington et ses collègues (2003) soutiennent la présence de facteurs intrapersonnel et interpersonnel au sein de la dimension intrinsèque. Ce postulat a été démontré de manière empirique, au cours d'une série d'études effectuées sur des données provenant d'échantillons d'étudiants divers. Les individus, compris dans ces échantillons étaient de différentes confessions dont des musulmans ($n = 12$). Bien que quelques données préliminaires (Worthington et al., 2003 : 96) suggèrent que l'engagement envers d'autres traditions religieuses que le christianisme peuvent être mesurées adéquatement par la version RCI-10, les auteurs restent tout de même perplexes quant à l'utilisation de l'échelle avec d'autres groupes religieux : « les résultats ne sont que suggestifs et ne doivent pas être compris autrement » (Worthington et al., 2003 : 92, traduction libre).

Pourtant, porter attention à d'autres groupes religieux serait important pour établir la validité et la fiabilité des mesures de la religiosité présentées dans cette revue. Une étape subséquente à ces recherches serait, donc, de reproduire et de démontrer la fiabilité et la validité des mesures au sein d'autres traditions religieuses telles que le judaïsme et l'Islam. Le développement d'une mesure œcuménique qui soit appropriée aux diverses affiliations et origines religieuses est nécessaire pour une meilleure compréhension du phénomène religieux à travers les diverses confessions existantes. De façon plus générale, elle faciliterait la recherche empirique auprès d'une variété de groupes socioculturels et ethno-religieux.

Dans cet ordre d'idée, l'étude de Worthington et al. (2003) démontre que les groupes chrétien et musulman n'étaient pas significativement différents l'un de l'autre. Le score des deux groupes était significativement plus haut que celui des bouddhistes sur le RCI-10. Cependant, tel que construit, « de modestes évidences supportent l'utilisation du RCI-10 auprès d'autres groupes religieux et rares sont ces évidences concernant les musulmans » (Worthington et al., 2003 : 95, traduction libre). Encore une fois, avant de pouvoir parler de généralisation des échelles, des

analyses additionnelles avec de nouvelles données de différents groupes religieux doivent être entreprises afin d'établir la fidélité et la validité des instruments de mesure.

Le tableau récapitulatif (Tableau 2) qui suit présente les différentes mesures additionnelles de l'orientation religieuse que nous avons exposées dans cette section.

Tableau 2 : Synthèse des mesures additionnelles de l'orientation religieuse

| Mesure de l'orientation religieuse | Auteurs de la mesure | Dimensions |
|---|--|---|
| Mesure d'intériorisation | Ryan, Richard M, Scott Rigby and Kristi King (1993). | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Introjection ▪ Identification |
| Mesure d'épisodes expérientiels religieux | Hood, R. W., Jr. (1970). | |
| Mesure de résolution de problèmes religieux | Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J. et Jones, W. (1988). | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Style directif ▪ Style différé ▪ Style collaboratif |
| Mesure de l'engagement religieux | Worthington, E. L., Jr. (1988); Worthington, Everett L. Jr, Nathaniel G. Wade, Terry L. Hight, Michael E. McCullough, James T. Berry, Jennifer S. Ripley, Jack W. Berry, Michelle M. Schmitt, Kevin H. Bursley, Lynn O'connor (2003). | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Interpersonnelle ▪ intrapersonnelle |

© A.BOUNAB,2007

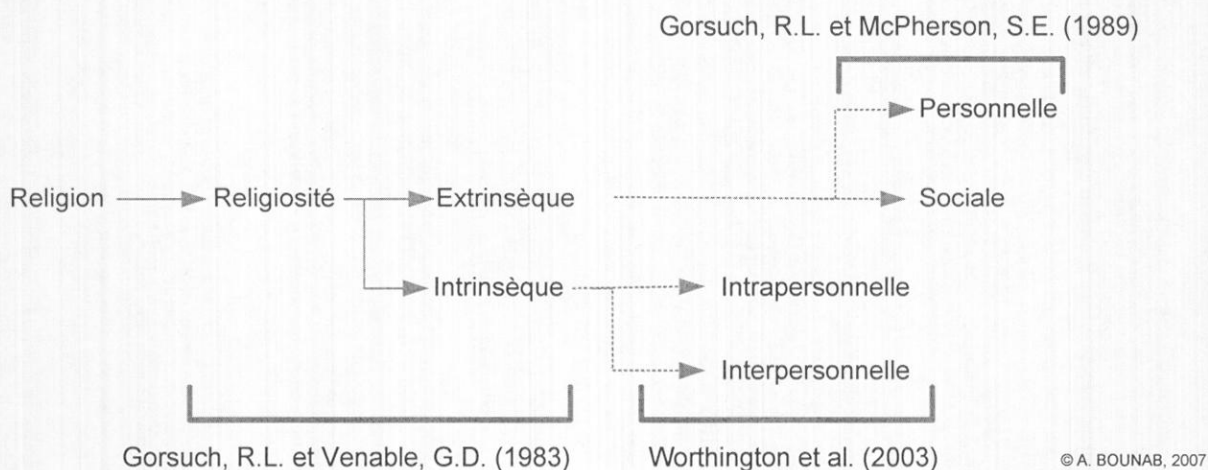
Après avoir passé en revue les différentes mesures de la religiosité, l'échelle d' « âge universel » développé par Gorsuch et Venable (1983) nous semble être la plus appropriée pour capturer le concept d'un fort engagement religieux (orientation intrinsèque) vs une orientation extrinsèque plus utilitariste. Dans le cadre de notre étude, cette distinction est essentielle afin de comprendre la différence de conséquences qui subsiste entre une personne très religieuse et une personne qui l'est moins ou d'une autre façon, sur le comportement de consommation alimentaire non traditionnelle. En plus d'être une version améliorée de l'échelle « ROS », sa

dimensionnalité a été vérifiée à travers des dizaines d'études (voir Meadow et Kahoe, 1984). En effet, comme mentionné plus haut, Donahue (1985) rapporte une moyenne de corrélation entre facteurs, pour les études ayant utilisé l'échelle du ROS, de (-0.20). Ce qui indique une forme de validité discriminante que nous allons essayer de reproduire dans le présent travail. Notre but étant de démontrer que l'échelle d' « âge universel » mesure bien deux construits séparés. A notre connaissance, il s'agit, là, d'une question de recherche qui n'a, jusqu'à lors, jamais été soulevée dans le cadre d'une étude se servant d'un échantillon de confession musulmane. De plus, sa pertinence est mise en exergue par un grand nombre de travaux prônant soit la bidimensionnalité (Carey, 1974 ; Dittes, 1971 ; Feagin, 1964 ; Hood, 1971 ; Hunt et King 1971 ; Patrick, 1979) ou la bipolarité de ces deux construits (Allport, 1950 ; 1954). D'où la convenance de la poser.

Question de recherche : Est-ce que les deux formes d'orientation religieuse sont discriminantes l'une de l'autre ?

Enfin, malgré les divergences d'opinions concernant l'approche de l'engagement religieux, sa dimensionnalité et sa mesure, nous avons réussi à structurer un schéma récapitulatif des concepts sous-jacents à la notion de religiosité que voici :

Figure 3 : Les concepts sous-jacents à la notion de religion



En somme, il est clair que la grande majorité des travaux répertoriés ci-dessus découlent de la conceptualisation proposée par Allport et Ross et que cette conceptualisation bidimensionnelle est fondamentale à toute conceptualisation des phénomènes religieux.

Dans la prochaine section, nous allons passer à l'examen des concepts de stress acculturatif, des embêtements quotidiens liés au processus d'acculturation et des stratégies d'ajustement qu'adoptent les individus en cas de situations stressantes. L'introduction de ces trois notions nous permettra de formuler le reste de nos hypothèses de recherche qui représentent l'essentiel de notre travail académique.

2.3 Stress acculturatif, embêtements quotidiens et ajustement

Durant notre vie, nous sommes, constamment, confrontés à des situations et événements qui suscitent en nous diverses émotions désagréables (colère, peur, anxiété, tristesse,...). Ces situations peuvent être banales et quotidiennes (conflits familiaux, surcharge de travail, problèmes d'argent,...) ou ponctuelles et sérieuses (maladie grave, décès d'un proche, accident,...) (Bruchon-Schweitzer, 2001). C'est lorsque ces diverses expériences sont « perçues par l'individu comme menaçantes pour son intégrité physique et psychique qu'on peut parler de stress » (McEwen, 1999 : 1, traduction libre). Les sources de stress sont, donc, multiples et de différente nature et intensité.

Aussi, une source de stress qui a été examinée de prêt par les psychologues sociaux est celle découlant du processus d'acculturation des immigrants dans un nouveau pays (DeSnyder, 1987 ; Shin, 1994 ; Smart et Smart, 1995). Durant leur adaptation à la nouvelle culture, ces immigrants vont probablement éprouver un stress acculturatif qui est le résultat direct des changements culturels qu'ils subissent (Berry et al., 1987 ; Berry, 1998 ; Donà et Berry, 1994). Ce stress acculturatif comprend des difficultés dues aux différences de langue, aux incompatibilités culturelles des valeurs, pratiques, croyances et comportements perçus (Gil, Vega et Dimas, 1994 ; Padilla et al., 1988).

Ainsi, en plus des contrariétés quotidiennes non spécifiques (typiques à la société d'accueil) au processus d'acculturation, ces individus éprouveront des embêtements quotidiens relatifs à l'acculturation. Ces embêtements auront des implications sur leur bien-être psychologique et leur comportement (Williams et Berry, 1991). De ce fait, en identifiant et en isolant les sources distinctes de stress que les immigrants peuvent éprouver (général, statut minoritaire, socioéconomique ou acculturatif), nous pourrions avoir une meilleure compréhension des défis d'ajustement (en anglais, *coping*) auxquels ils doivent faire face à leur arrivée dans un nouveau pays (Rodriguez et al., 2002).

Dans la section suivante, nous allons tenter de présenter une revue non exhaustive des notions de stress acculturatif qui est traduite par des embêtements quotidiens liés au processus d'acculturation et des stratégies d'ajustement (Coping) à ces contrariétés fréquentes.

2.3.1 Stress acculturatif

Le stress est une notion complexe qui ne peut être définie de manière claire, complète et avec l'assentiment de l'ensemble des chercheurs. Hans Selye (1956) a été parmi les premiers à découvrir la notion du stress humain qu'il a défini comme « *La réponse non spécifique du corps à n'importe quelle demande* » (Selye, 1956 : 43, traduction libre). Il s'agit bien, ici, d'une définition vague dont le concept de base reste abstrait. Toutefois, il existe bien, de nos jours, une idée générale selon laquelle le stress est défini comme un processus interactif entre l'individu et son environnement. Ainsi, Ivancevich et Matteson (1980) définissent le stress comme « *La conséquence d'un manque d'adéquation entre la personne et son environnement* » (Ivancevich et Matteson, 1980 : 19, traduction libre). Aussi, la définition la plus communément acceptée est attribuée à Lazarus et Folkman (1984) qui ont défini le stress psychologique comme « *Le produit d'une transaction particulière entre la personne et son environnement dans laquelle la situation est jugée comme débordant ses ressources et mettant en danger son bien-être* » (Lazarus et Folkman, 1984 : 19, traduction libre).

Le stress n'est, donc, plus considéré, aujourd'hui, ni comme un simple déclencheur d'états émotionnels et physiologiques particuliers, ni comme une réaction de détresse induite. Il s'agit bien d'une réaction particulière face à une situation spécifique (Pearlin et Schooler, 1978). Ce n'est pas l'intensité, la fréquence ni la gravité de l'évènement qui sont stressantes en soi, mais leur retentissement émotionnel et leur signification pour un individu particulier (Cohen et Lazarus, 1973). Aussi, un même agent « stressueur » (en anglais, « *stressor* ») ou évènement stressant de la vie n'aura pas le même impact sur différents individus.

Durant le processus d'acculturation, les individus sont, non seulement, confrontés à différentes options d'attitudes mais aussi à de nouvelles valeurs et de nouvelles façons de vivre (Donà et Berry, 1994). Les difficultés et évènements stressants qui émanent de ce processus d'adaptation constituent le construit de *stress acculturatif* (Anderson, 1991 ; Neff et Hoppe, 1993) qui représente le stress relié au transfert de la culture d'origine à une autre culture (Berry, 1998).

En effet, le concept de stress acculturatif réfère aux incommodités psychologiques qui résultent d'un conflit culturel (Berry et Annis, 1974). Il provient des contrariétés éprouvées, jour après jour, par les immigrants et qui sont la conséquence du conflit entre les valeurs, croyances et façons de vivre de la culture majoritaire et celles des immigrants (Williams, Anderson et Jones, 1996).

Berry et Annis (1974) ont utilisé pour la première fois le terme *stress acculturatif* pour illustrer les réactions des immigrants et/ou cultures migratrices découlant du processus d'immigration. Selon, Berry et al. (1987), le stress acculturatif se limite à « l'incommodité psychologique (en

anglais, *Psychological discomfort*) que les individus (généralement les immigrants) éprouvent après un contact à long terme avec des idées, valeurs et croyances différentes des leurs » (Berry et al., 1987 : 492, traduction libre). Vue de cette manière, le stress acculturatif réfère à l'impact psychologique de l'adaptation à une nouvelle culture (Smart et Smart, 1995).

Aussi, l'une des plus évidentes et fréquentes conséquences d'acculturation rapportées est la désintégration sociale qui donne lieu à une crise personnelle (Williams et Berry, 1991). En effet, « Le stress acculturatif qui prend sa source du processus d'acculturation donne souvent lieu à un ensemble particulier de comportements tel la confusion identitaire » (Williams et Berry, 1991 :634, traduction libre). Souvent, l'ancien ordre social et normes culturelles disparaissent, après l'immigration dans un nouveau pays, et les individus peuvent être perturbés par ces changements. Pris ensemble, ces derniers constituent le coté négatif de l'acculturation qui est fréquemment mais non inévitablement présent (Williams et Berry, 1991).

En effet, une adaptation réussie peut aussi arriver. « Le résultat de l'acculturation varie en fonction d'un ensemble complexe de variables culturelle et psychologique parmi lesquelles des facteurs situationnel et personnel interagissent pour produire un niveau particulier d'adaptation » (Williams et Berry, 1991 :634, traduction libre). Selon, Kim (1988) les individus qui choisissent le mode d'intégration présentent des niveaux de stress plus bas que ceux qui favorisent les modes de séparation, assimilation ou marginalisation. En fait, les immigrants en processus d'acculturation qui interagissent avec leur communauté ethnique et le groupe dominant, à la fois, présentent des niveaux de stress plus bas que les autres (Berry et al., 1987). Le niveau de stress des immigrants est, donc, fonction du choix du mode d'acculturation qu'ils décident d'adopter.

Cependant, il est nécessaire de distinguer entre le stress lié au processus d'acculturation et le stress de la vie en général (en anglais, *generic life stresses*) qui est éprouvé par tout le monde et peut être indépendant ou, seulement, indirectement affecté par le niveau d'acculturation de la personne (Rodriguez et al., 2002). Quiconque peut subir une situation représentant un défi de la vie, à savoir, des conflits avec ses amis ou sa famille, des pertes interpersonnelles, des difficultés au travail ou à l'école (Joiner Jr. Et Walker, 2002). Ces situations stressantes concernent les difficultés quotidiennes que chaque personne affronte à un moment ou un autre durant son existence.

Dans cet ordre d'idées, Anderson (1991) suggère, par exemple, que le stress acculturatif qu'éprouvent les Afro-américains va au-delà du stress général de la vie, pour inclure des « stresseurs » particuliers qui sont relativement uniques à l'expérience Afro-américaine (discrimination perçue, réactions négatives des membres de la famille quant au désir d'adaptation, etc.). Il s'agit, là, du stress lié au statut minoritaire des personnes qu'il faut, également, différencier du stress lié à l'acculturation. Le premier concerne le stress dû à la

position raciale et ethnique de la personne alors que le second stress est directement dû au processus d'acculturation.

En définitive, dans un contexte d'acculturation, nous nous intéressons aux contrariétés quotidiennes liées à l'expérience d'adaptation des immigrants dans un nouveau pays. Ces embêtements peuvent revêtir plusieurs formes que nous allons discuter dans la section suivante.

2.3.2 Embêtements quotidiens liés au processus d'acculturation

Les individus rencontrent une variété d'expériences stressantes dans leur vie. Ces expériences consistent en des événements majeurs de la vie (perte d'un emploi) et en des contrariétés quotidiennes mineures. Ces dernières impliquent des irritations chroniques que l'on rencontre sur une base fréquente (Lay et Nguyen, 1998) telles que les frustrations causées par la congestion de la circulation en allant au travail, le manque de temps pour régler les choses qu'on a à faire, les disputes avec les membres de la famille et/ou amis, les pressions que l'on éprouve à l'approche d'une date limite, les difficultés financières, les changements climatiques, les troubles du sommeil et les règles bureaucratiques en général (Iwasaki, 2001).

Ces événements mineurs sont source d'embêtements quotidiens qui peuvent être de diverses nature et intensité. Selon Kanner et ses collègues (1981), ils représentent « ...des demandes irritantes, frustrantes et affligeantes qui caractérisent, à un certain degré, les transactions quotidiennes avec l'environnement » (Kanner et al., 1981 :3, traduction libre). Ces demandes sont éprouvées par chacun d'entre nous indépendamment de son statut, origine, culture, valeurs, croyances et autres (Lay et Nguyen, 1998).

D'autre part, dans le cas d'un immigrant dans un nouveau pays et une nouvelle culture, on s'attend à ce qu'en plus de ces embêtements quotidiens et généraux, il éprouve des contrariétés quotidiennes qui seront spécifiques à son statut d'immigrant et au processus d'acculturation continu telles que la discrimination et le racisme (Utsey et Ponterotto, 1996). Il pourra faire face à des problèmes chroniques spéciaux (ex. manque d'aisance lors de l'utilisation de la langue de la société d'accueil), non seulement dans ses relations avec la société d'accueil mais aussi avec sa famille et les membres de son groupe ethnique (Berry, 1990 ; Dion et Dion, 1996).

En effet, durant le processus d'acculturation, les personnes de groupes minoritaires de deuxième génération peuvent s'exposer à des conflits entre les valeurs et attentes culturelles de leurs parents et membres du groupe de première génération et celles de la culture d'accueil. Particulièrement, les immigrants vivant dans deux cultures différentes et, venant de culture collectiviste qui met l'accent sur l'harmonie du groupe (Triandis, 1994). Dans cet ordre d'idées, Saldana (1994) a identifié deux sources distinctes de stress associées à l'acculturation dans un

échantillon d'étudiants universitaires hispaniques aux USA. Des embêtements au sein du groupe et des embêtements en dehors du groupe. Les embêtements au sein du groupe sont les événements stressants qui émanent des conflits à l'intérieur du groupe ethnique (conflits de valeurs et de comportements culturels et sociaux dont ceux liés à la religion). Ce type d'embêtements a rarement été étudié dans la littérature traitant de l'acculturation (Saldana, 1994). Les embêtements en dehors du groupe réfèrent aux problèmes d'interaction entre les individus du groupe ethnique minoritaire et les membres d'autres groupes ethniques de la société d'accueil (sentiments de préjugés et de discrimination).

Ainsi, selon le groupe ethnique minoritaire auquel on appartient et le degré de divergences des deux cultures, on aura tendance à affronter plus ou moins de problèmes et/ou situations stressantes et de différentes manières. Pour cette raison, dans leur article, Lay et Nguyen (1998) considèrent l'importance variable des différentes catégories de contrariétés ou embêtements chez les différents groupes ethniques et stades d'acculturation.

En effet, chez des immigrants musulmans d'origine maghrébine, au Québec, ces fréquents embêtements risquent de se faire ressentir à différents niveaux et dans divers domaines (au travail, à l'école, au sein des administrations publiques, à la maison, etc.). Dépendamment de leur identification à leur groupe ethnique et de la force de leur engagement envers la religion musulmane, ces individus éprouveront plus ou moins de contrariétés chroniques. Aussi, le domaine de la consommation alimentaire faisant partie de la vie quotidienne de tout un chacun, la plupart des immigrants maghrébins éprouveront probablement des embêtements face à une alimentation différente de la leur et souvent défendue par les lois et standards alimentaires musulmans (ex. Il pourrait s'agir de situations dans lesquelles les immigrants ne seront pas certains de la présence ou non de porc, d'alcool, ou de nourriture non Halal parmi les ingrédients d'un plat servi au restaurant ou chez des amis québécois), comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. C'est pourquoi nous pensons que ces embêtements liés à la consommation alimentaire non traditionnelle influenceront de manière négative le comportement de consommation alimentaire des immigrants maghrébins. Autrement dit, Plus l'immigrant éprouvera des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle moins il participera à des activités alimentaires de ce type. D'où notre quatrième hypothèse de recherche.

H4 : Après immigration au Québec, les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle auront un effet négatif sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle.

Toutefois, ces embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire ne seront pas ressentis par tous les immigrants de la même manière. En effet, nous pensons que cela

dépendra principalement de l'orientation religieuse de chaque individu faisant partie de ce groupe. Une fois au Québec, un immigrant maghrébin qui ne considère pas la religion comme un guide de valeurs, principes et comportements de sa vie de tous les jours ne s'empêchera probablement pas de consommer des aliments non traditionnels à son groupe ethnique sous prétexte qu'ils ne sont pas conformes aux lois et exigences islamiques en matière d'alimentation. Cet immigrant ayant une orientation extrinsèque ne va vraisemblablement pas éprouver d'embêtements liés à la consommation alimentaire non traditionnelle. Ce qui nous mène à notre cinquième hypothèse.

H5 : Après immigration au Québec, l'orientation extrinsèque aura un effet négatif sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle.

Par ailleurs, de part la différence variable des contrariétés fréquentes éprouvées par chaque groupe ethnique (Lay et Nguyen, 1998), il n'est pas surprenant de trouver plusieurs mesures des contrariétés quotidiennes qui ont été développées de manière spécifique à chaque étude ou population concernée. Il existe plusieurs échelles de mesures telles que la mesure pour étudiants universitaires (Crandall, Preisler et Aussprung, 1992 ; Kohn, Lafreniere et Gurevich, 1990) référant aux contrariétés quotidiennes reliées au domaine académique mais aussi aux contrariétés qui font typiquement partie de la vie estudiantine. Il existe, également, des échelles de contrariétés spéciales concernant certains aspects de la vie quotidienne de certains individus. Par exemple, Crnic et Greenberg (1990) ont développé une mesure d'embêtements pour les parents concernant leurs relations avec leurs enfants. Aussi, Utsey et Ponterotto (1996) ont récemment créé une échelle pour évaluer le stress éprouvé par les Afro-américains résultant de leurs rencontres quotidiennes avec le racisme et la discrimination (IRRS).

Ces mesures de contrariétés, pertinentes pour des groupes particuliers et des aspects particuliers de leur vie, ont prouvé leur importance quant à la compréhension et la prédiction de la détresse psychologique et de l'approche ou stratégie de réponse à ces contrariétés dans chaque groupe (Lay et Nguyen, 1998). En effet, les individus éprouvant de l'anxiété qui, résulte d'une interaction culturelle et sociale auront tendance à s'ajuster pour réduire ce sentiment de stress. Cet ajustement se traduira par le retrait du sujet de l'interaction qui cause ce stress ou alors par un changement de mode de comportements culturels destiné aux interactions sociales (Williams, Anderson et Jones, 1996). Ces différentes options font partie d'un éventail de stratégies connues, dans la littérature psychologique, sous le nom de *stratégies de coping* et qui seront développées dans la prochaine section.

2.3.3 Ajustement ou « coping »

La clarification de la notion de stress grâce à l'approche transactionnelle de Lazarus et Folkman (1984) a été une étape préalable, indispensable, pour élucider d'autres concepts comme ceux d'« évaluation » et de « coping ». L'étude du coping est, donc, fondamentale pour comprendre « comment le stress affecte les personnes pour le meilleur et pour le pire » (Skinner, Edge, Altman et Sherwood, 2003 : 216, traduction libre).

En effet, les individus ne subissent pas passivement les situations difficiles qui s'imposent à eux, mais interviennent constamment pour établir des conditions qui leur soient propices (Bruchon-Schweitzer, 2001). Cette tentative de maîtrise des événements stressants poursuit deux buts essentiels: éliminer ou réduire les conditions environnementales stressantes, mais aussi le sentiment de détresse qu'elles induisent (Heszen-Niejodek, 1997).

Il existe, donc, différentes stratégies mises en place par les individus en réponse à des situations stressantes et qui permettent ou non l'ajustement à de telles situations (Parkes, 1986). Cette réponse qui est nommée « *coping strategy* » par les Anglo-saxons, est connue sous le nom de « stratégie d'ajustement » dans la littérature scientifique française (Bruchon-Schweitzer, 2001).

Participe présent du verbe « to cope », qui signifie « faire face », le « coping » est un concept, relativement récent, qui a été élaboré en 1966 par l'éminent chercheur Richard S. Lazarus. Il désigne « *L'ensemble des processus qu'un individu interpose entre lui et un événement perçu comme menaçant, pour maîtriser, tolérer ou diminuer l'impact de celui-ci sur son bien-être physique et psychologique* » (Lazarus, 1966 : 63, traduction libre). Cette définition souligne le caractère actif et conscient du processus, qu'il convient donc de distinguer des mécanismes de défense, rigides et inconscients auxquels il a souvent été associé (Somerfield et McCrae, 2000). En effet, il est intéressant de noter que les premiers travaux consacrés au « coping » se situent dans la lignée de ceux consacrés aux mécanismes de défense (Costa et al., 1991 ; Parker et Endler, 1996) . Les processus de « coping » seraient, donc, subordonnés aux mécanismes de défense, plus archaïques et même inconscients (Vaillant, 1977).

Aussi, après son affiliation aux mécanismes de défense, le concept de « coping » a pris sa source dans les théories relatives à l'adaptation et à l'évolution des espèces (Cohen et al., 1983). L'individu disposerait d'un répertoire de réponses innées et acquises lui permettant de survivre face à diverses menaces vitales (Rosenbaum, 1983). Certains auteurs considèrent que le coping et le stress font partie intégrante des processus d'adaptation aux difficultés de la vie (Cohen et al., 1983). Toutefois, selon Lazarus et Folkman (1984), il convient de distinguer, nettement, entre « coping » et « adaptation ». « *L'adaptation est un concept, extrêmement large, qui implique des réactions d'ajustement répétitives et automatiques. En revanche, le « coping » est un concept beaucoup plus spécifique qui comprend des efforts cognitifs et comportementaux*

conscients, changeants, spécifiques et parfois nouveaux pour l'individu et pour l'espèce » (Lazarus et Folkman, 1984 : 283-284, traduction libre). En somme, selon Pearlin et Schooler (1978) : « *Le Coping n'est certainement pas un comportement unidimensionnel. Il fonctionne à de nombreux niveaux et est atteint par une pléthore de comportements, cognitions et perceptions* » ((Pearlin et Schooler, 1978 : 7-8, traduction libre). Ainsi, la notion d'ajustement, flexible, est préférée à celle d'adaptation, notion jugée trop normative et finaliste (Lazarus et Folkman, 1984).

Par conséquent, face à une situation émotionnellement difficile et stressante, les personnes disposent d'un éventail de stratégies plus ou moins variées pour y faire face (Fleming, Baum et Singer, 1984). C'est pourquoi, le « coping » peut prendre des formes très diverses. Ses stratégies mises en œuvre par l'individu peuvent être de nature cognitive (évaluation de la situation stressante, évaluation de ses ressources, recherche d'informations), affective (expression ou au contraire répression de la peur, de la colère, de la détresse) ou revêtir des formes de comportement (résolution du problème, recherche d'aide) (Pearlin et Schooler, 1978).

De ce fait, selon Lazarus et Folkman (1984) le « coping » est défini comme « *L'ensemble des efforts cognitifs et comportementaux destinés à maîtriser, réduire ou tolérer les exigences internes et externes qui menacent ou dépassent les ressources d'un individu* » (Lazarus et al., 1984 : 141, traduction libre). Ces efforts cognitifs et comportementaux varient, constamment, en fonction des évaluations incessantes que fait le sujet de sa relation avec son environnement (Lazarus, 1966). A leur tour, ces évaluations consistent en des processus cognitifs, continus, par lesquels le sujet évalue la situation stressante (évaluation primaire) et ses ressources disponibles pour y faire face (évaluation secondaire).

2.3.3.1 Processus d'évaluation

Dans leur modèle de processus de stress, Lazarus et Folkman (1984 ; Folkman, 1984) ont défini l'évaluation cognitive comme « *Le processus de catégoriser une rencontre et ses différentes facettes tout en respectant leur signification pour le bien être de la personne* » (Lazarus et Folkman, 1984 :31, traduction libre). Ils ont, également, distingué entre deux types d'évaluation : l'évaluation *primaire* et l'évaluation *secondaire*, qu'ils ont conceptualisées en considérant le potentiel contrôle que peut avoir une personne sur l'évènement, mais aussi, en considérant les croyances individuelles quant aux comportements nécessaires, à avoir, lui permettant de gérer l'évènement avec succès (Bandura, 1977). Sachant que les notions de contrôle perçu (en anglais, *perceived control*) et d'efficacité personnelle (en anglais, *self-efficacy*) peuvent être conceptuellement (Litt, 1988) et empiriquement (Terry, 1991a) distingués, les effets de l'évaluation primaire (niveau de stress évalué) et les deux composants de l'évaluation

secondaire (les croyances de contrôle situationnel et l'efficacité situationnelle) devraient être considérés séparément (Lazarus et Folkman, 1984).

2.3.3.1.1 Évaluation primaire

L'évaluation primaire peut être considérée comme étant centrale quant à la perception personnelle d'un événement à tel point qu'elle reflète le degré auquel l'évènement est considéré comme stressant ou comme menaçant pour le bien être de la personne (Anderson, 1977 ; Terry, 1991a). L'individu se demande quelle est la nature de la situation, quel est son sens ainsi que l'impact qu'elle pourrait avoir sur lui. D'une perspective phénoménologique, l'évaluation que fait la personne de la nature et des demandes de l'évènement (perceptions subjectives) influence, plus, le processus de stress que les caractéristiques objectives de ce même événement (Lazarus et Folkman, 1984). Dans le contexte du coping, une telle perspective suppose que l'évaluation situationnelle sera plus puissante pour prédire des réponses de coping que la nature de la situation elle-même (Terry, 1994).

De nombreux chercheurs ont étudié la relation entre une vaste série d'évaluation et le bien être mental et physique de la personne (Folkman, Lazarus, Gruen, et DeLongis, 1986; Gall et Evans, 1987). Selon ces chercheurs, il existe de nombreuses dimensions selon lesquelles un événement peut être évalué, telles que son impact, son importance, la négativité et la menace qu'il représente (Parkes, 1984), sa contrôlabilité et/ou sa maîtrise (Aldwin, 1991 ; Carver et al., 1989 ; Folkman et Lazarus, 1980), sa désirabilité, sa stimulation (McCrae, 1984), sa prédictibilité mais aussi son ambiguïté, son incertitude et l'aspect inattendu de l'occurrence (Stone et Neale, 1984). Ces études ont, uniformément, trouvé des relations significatives entre l'évaluation de la situation et les stratégies de coping rapportées (Coyne et al., 1981 ; Parkes, 1986).

Aussi, ces évaluations peuvent ne pas être, uniquement, de nature négative. Au contraire, la personne peut penser à la situation ou l'évènement, rencontré, comme une opportunité ou un défi à surmonter au lieu de l'interpréter comme une situation indésirable (Mishel et Sorenson, 1991). L'utilisation des réponses de coping varie, donc, en fonction de l'évaluation du degré de stress de la situation (Anderson, 1977 ; Terry, 1991a) et des divers dimensions susmentionnées (Terry, 1994).

2.3.3.1.2 Évaluation secondaire

De la façon d'évaluer la situation aversive (perte, menace, défi) dépendront des cognitions et émotions particulières (tristesse, anxiété, excitation) (Bruchon-Schweitzer, 2001). Une fois la situation évaluée, le sujet se demande ce qu'il peut faire pour faire face à cette situation, de

quelles ressources et de quelles réponses il dispose, et quelle sera l'efficacité de ses tentatives (Lazarus et Folkman, 1984). En effet, il peut disposer de nombreuses options pouvant être envisagées, comparées et sélectionnées afin de maîtriser la situation. Ces alternatives se traduisent en différentes stratégies de coping telles que la recherche d'informations, l'élaboration d'un plan d'action, la demande d'aide ou de conseils, l'expression des émotions, l'évitement du problème ou bien la distraction et la minimisation de la situation (Aldwin et Revenson, 1987 ; Folkman et al., 1986 ; Vitaliano et al., 1985).

En effet, lors d'une situation stressante, un individu tente d'évaluer le problème, d'estimer ses conséquences et d'implémenter un plan d'actions possibles mais aussi de réguler ses réponses émotionnelles. De cette façon, les qualités et capacités individuelles ainsi que la constellation de compétences d'adaptation auxquelles Rosenbaum (1983) réfère comme « ressources apprises » influencent les stratégies disponibles pour la gestion d'un épisode stressant particulier (Parkes, 1986). Ainsi, l'évaluation secondaire a lieu lorsque la personne considère les différentes possibilités qui s'offre à elle pour traiter avec l'évènement stressant. Ce n'est qu'à ce moment, là, qu'une stratégie de coping est choisie, parmi tant d'autres, pour s'ajuster à la situation ou rencontre stressante.

2.3.3.2 Deux stratégies générales de coping

Il n'y a pas de consensus concernant la manière dont les stratégies d'ajustement (en anglais, *ways of coping*) doivent être conceptualisées ou mesurées (Skinner et al., 2003). Tel que l'ont mentionné Compas et ses collègues : « Malgré le besoin évident de distinguer entre les dimensions ou sous-types de coping, il n'y a pas eu de consensus concernant les dimensions ou catégories qui discriminent le mieux parmi les différentes stratégies de coping » (Compas, Connor-Smith, Saltzman, Thomsen et Wadsworth, 2001:5, traduction libre).

Au sens large, le terme de « stratégies de coping » signifie « *Les catégories de base utilisées pour classifier la manière dont les personnes s'ajustent* (en anglais, *cope*) » (Skinner et al., 2003 : 216, traduction libre). Ces catégories décrivent ce qui se passe sur le terrain durant les épisodes d'ajustement. Ainsi, les stratégies de coping (en anglais, *coping strategies*) ou les façons de s'ajuster ou encore les dimensions du coping (en anglais, *dimensions of coping*) sont tous des termes interchangeables (Skinner et al., 2003) à ne pas confondre avec les styles de coping (en anglais, *coping styles*) que l'on abordera plus loin.

Le problème fondamental dans l'identification des catégories centrales du coping vient du fait que le coping ne soit pas un comportement spécifique qui peut être clairement observé ou une croyance particulière qui peut être reportée de manière fiable. Il s'agit plutôt d'un construit

organisationnel utilisé pour comporter une myriade d'actions que les individus utilisent pour traiter avec les expériences stressantes (Skinner et al., 2003).

Les réponses spécifiques de coping sont « *Des comportements, des cognitions et des perceptions dans lesquels une personne s'engage lorsqu'elle combat, réellement, les problèmes de la vie* » (Pearlin et Schooler, 1978 : 5, traduction libre). Ce sont les mécanismes au travers desquels le coping a, aussi bien, des effets, à court terme, sur la résolution du problème stressant que des effets, à long terme, sur le bien être physique et mental de la personne (Lazarus et Folkman, 1984). Les stratégies de coping peuvent, donc, être conceptualisées comme étant les efforts comportementaux et cognitifs utilisés par un individu pour réduire les effets du stress (Fleming, Baum et Singer, 1984).

Pour cela, deux stratégies générales de « coping » ont été distinguées par Lazarus et Folkman (1984) : les stratégies *centrées sur le problème* qui sont les efforts que l'on déploie pour alléger les circonstances stressantes ; et les stratégies de « coping » *centrées sur l'émotion* qui comprennent les efforts pour réguler les conséquences émotionnelles des événements stressants ou potentiellement stressants.

2.3.3.2.1 Stratégie centrée sur le problème

La stratégie de coping centrée sur le problème vise à gérer la situation stressante elle-même en réduisant les exigences de celle-ci (Lazarus et Folkman, 1984). L'individu s'oriente vers la tâche (situation stressante) sur laquelle il agit directement, en augmentant ses propres ressources, pour mieux y faire face (Bruchon-Schweitzer, 2001). L'ensemble des efforts entrepris pour affronter la situation stressante peut prendre la forme de multiples activités séparées ou jumelées : la résolution du problème par la recherche d'informations et/ou l'organisation d'un plan d'actions et l'affrontement de la situation grâce à des efforts et actions directs pour modifier le problème (Lazarus et Folkman, 1984).

2.3.3.2.2 Stratégie centrée sur l'émotion

La stratégie de coping centrée sur l'émotion comprend l'ensemble des tentatives effectuées pour contrôler la tension émotionnelle induite par la situation stressante (Lazarus et Folkman, 1984). Cette stratégie est centrée sur le sujet lui-même qui tente de contenir les débordements émotionnels et de conserver un équilibre psychoaffectif acceptable (Gall et Evans, 1987).

La régulation des émotions peut se faire de diverses façons (émotionnelle, physiologique, cognitive, comportementale) (Lazarus, 1993). Il existe beaucoup de réponses appartenant à cette catégorie : La réévaluation positive, l'évitement (consommation de substances : drogues,

alcool, tabac) ou le retrait (engagement dans diverses activités distrayantes : exercice physique, lecture, télévision), l'auto-accusation, la réduction de la tension (minimisation de la menace), la dénégation, la distraction imaginative ou l'évasion, l'expression des émotions (colère, anxiété) (Carver et al., 1989).

2.3.3.2.3 Prédominance d'une stratégie par rapport à l'autre

La prédominance d'un type de stratégie par rapport à un autre est déterminé, d'une part, par le style personnel (certaines personnes s'ajustent plus activement que d'autres) et aussi par le type d'événement stressant, par exemple, les personnes emploient typiquement le coping centré sur le problème pour régler des problèmes contrôlables (Aldwin, 1991 ; Fleishman, 1984 ; Carver et al., 1989, Folkman et Lazarus, 1980) tels que les problèmes reliés au travail, à la famille, alors que les événements stressants perçus comme moins contrôlables, tels que certains types de problèmes de santé physique, incitent plus aux stratégies de coping centrées sur les émotions (Anderson, 1977 ; Terry, 1991a ; Folkman et Lazarus, 1980).

Litt (1988) a suggéré que les personnes qui croient être capables de répondre aux demandes de la situation compteront sur des stratégies de gestion du problème (en anglais, *problem-management strategies*) ; alors que les personnes ayant un bas niveau d'efficacité personnelle perçue vont vraisemblablement demeurer sur leur manque de capacité, utilisant des stratégies qui géreront leur niveau de détresse émotionnelle associé à la situation stressante (Terry, 1994).

L'examen des effets de différents efforts de coping sur les niveaux d'ajustement des individus a été central pour la recherche sur le coping (Terry, 1994). Les résultats de plusieurs études ont rapporté que les stratégies orientées sur le problème avaient une association positive avec les mesures du bien-être psychologique (e.g., Folkman et al., 1986). Compter sur les stratégies orientées sur l'émotion, par contre, tend à être associé avec une faible santé mentale (Aldwin et Revenson, 1987 ; Terry, 1991c). Un nombre de chercheurs ont fait la supposition que l'utilisation du coping centré sur le problème sera toujours plus appropriée que le coping centré sur l'émotion (e.g., Folkman et al., 1986). Des recherches subséquentes ont apporté quelques évidences quant à l'efficacité des stratégies de coping, suggérant que pour être efficaces, les efforts de coping d'une personne doivent être congruents avec la maîtrise de l'événement stressant (Forsythe et Compas, 1987 ; Conway et Terry, 1992 ; Vitaliano, Dewolfe, Maiuro, Russo et Katon, 1990).

Les recherches indiquent que les personnes utilisent les deux types de stratégies simultanément ou séparément pour combattre la plupart des situations stressantes (Folkman et Lazarus, 1980). En effet, un individu peut utiliser, à la fois, un coping centré sur le problème et centré sur l'émotion face à un même événement stressant. La recherche du soutien social est une forme

de coping centré sur le problème et sur l'émotion (Terry, 1994). Lorsque l'individu cherche des conseils, des informations, la stratégie est centrée sur le problème ; lorsqu'il recherche un soutien personnel, l'objectif est la régulation émotionnelle. Les personnes sollicitées peuvent apporter un support émotionnel et pratique ou informationnel à la fois.

Bien que la plupart des rencontres stressantes (stressors) provoquent, à la fois, les deux types de coping (Carver et Scheier, 1994), le coping orienté vers le problème tend à prédominer lorsque les personnes sentent que quelque chose de constructif peut être fait alors que le coping orienté sur l'émotion tend à prédominer lorsque les personnes sentent que la situation stressante est quelque chose qui doit être endurée (Folkman et Lazarus, 1980). Ainsi les stratégies centrées sur le problème à résoudre sont davantage utilisées si la situation est susceptible de changer, tandis que des stratégies centrées sur l'émotion le sont si la situation ne peut pas être modifiée ou contrôlable.

Une distinction additionnelle qui est, souvent faite, dans la littérature du coping est entre les stratégies de coping d'évitement (en anglais, « *Avoidant coping* ») et actives. Les stratégies de coping actives sont des réponses comportementales ou psychologiques conçues pour changer la nature de l'évènement stressant en lui-même (Carver et al., 1989), alors que les stratégies de coping d'évitement conduisent les personnes à des activités telles que l'usage de l'alcool ou à des états mentaux tels que le retrait qui les empêchent d'affronter les évènements stressants (Endler et Parker, 1990 ; Vitaliano et al., 1985 ; Folkman et al., 1986).

Pour couvrir la gamme complète des actions de coping, Endler et Parker (1990) ont ajouté à la classification de Lazarus et Folkman (1984) une troisième dimension, de base, du coping : l'Action d'évitement (en anglais, « *avoidance* »). De ce fait, trois stratégies de coping sont distinguées : orienté sur la tâche (en anglais, *task-oriented*), orienté sur l'émotion (en anglais, *emotion-oriented*) et orienté sur l'évitement (en anglais, *avoidance-oriented*) (Endler et Parker, 1990).

Généralement, les stratégies de coping actives, qu'elles soient comportementales ou émotionnelles, sont supposées être la meilleure manière d'affronter les évènements stressants (Folkman et al., 1986) et les stratégies de coping d'évitement apparaissent comme un facteur à risque psychologique ou comme un ensemble de réponses contraires aux évènements stressants de la vie (Holahan et Moos, 1987).

Ce qu'il faut retenir, c'est que les stratégies de coping sont spécifiques à chaque individu et qu'elles sont le résultat d'un apprentissage tel que les autres formes de comportements acquis (Rosenbaum, 1983). Qu'elles soient centrées sur le problème ou sur la gestion émotionnelle, actives ou d'évitement, les stratégies d'ajustement sont spécifiques à la personne et dépendent de sa qualité structurelle (personnalité, besoins et capacités), des contraintes et ressources

environnementales, de la qualité de l'agent stressant et du moment, dans la vie du sujet, où cette rencontre survient.

2.3.3.3 Déterminants du coping

Un certain nombre de chercheurs ont focalisé leur attention sur l'identification des variables qui peuvent influencer le type de stratégies de coping qu'un individu choisit d'adopter lors d'une situation stressante particulière (Carver et al., 1989 ; Holahan et Moos, 1987 ; Parkes, 1984, 1986 ; Terry, 1991a).

Le modèle transactionnel de stress et de coping de Lazarus et Folkman (1984 ; Lazarus, 1990) propose que les variables médiatrices, telle que le coping, dans le processus de stress sont le reflet de l'interaction entre la personne et son environnement. C'est, donc, un processus dynamique qui change en fonction des situations et en fonction de la façon dont l'individu les évalue. Pour certains auteurs tel que Costa et al. (1996), les déterminants du « coping » sont dispositionnels ou personnels (caractéristiques cognitives et conatives de l'individu) alors que pour d'autres, le « coping » est déterminé par des caractéristiques situationnelles ou environnementales (nature du problème, contrôlabilité,...) (Aldwin, 1991 ; Anderson, 1977 ; Ashford, 1988 ; Terry, 1991a, 1994). Aussi, d'autres chercheurs ont documenté la pertinence du type de situation stressante (Billings et Moos, 1981 ; McCrae, 1984 ; Parkes, 1986) et la phase de la rencontre (en anglais, *the stage of the encounter*) (Folkman et Lazarus, 1985) comme déterminants du coping.

Cependant, si on revient à l'approche de Lazarus et Folkman (1984) qui présume que le comportement de coping, comme les autres formes de comportements humains, dépend d'une interaction entre facteurs individuel et situationnel, il est évident qu'aussi bien les facteurs personnels stables ou de disposition (en anglais, *dispositional*) que les facteurs situationnels doivent être pris en considération (Terry, 1994). L'importance de considérer les deux sources d'influence s'accorde également avec la conceptualisation du processus de stress de Moos et Swindle (1990). Ainsi, les facteurs individuel et situationnel jouent un rôle dans la prédiction du comportement de coping.

2.3.3.3.1 Déterminants individuels du coping

En accord avec l'approche de Lazarus et Folkman (1984), certains chercheurs ont supposé qu'il y a probablement des différences individuelles relativement stables dans le processus de coping (Terry, 1994). Tel que noté par Carver et al. (1989), un tel effet peut se manifester de deux façons.

Tout d'abord, il peut y avoir des styles de coping relativement stables ou dispositions qui, indépendants de la situation, influencent les réponses de coping des personnes (Krohne, 1996 ; Miller, 1992). En effet, le style de coping est considéré comme une variable de disposition qui, indirectement, détermine le comportement de coping (Carver, Scheier et Weintraub, 1989).

Selon cette vision des choses, les personnes n'abordent pas chaque contexte de coping de nouveau, mais ont plutôt tendance à soutenir un ensemble préféré de stratégies de coping qui reste relativement fixe à travers le temps et les circonstances (Carver et al., 1989).

Le style de coping a, donc, été défini comme « *Un répertoire de stratégies disponibles et spécifiques à chaque individu, qui les utilise pour s'adapter ou s'ajuster aux rencontres stressantes* » (Heszen-Niejodek, 1997 : 342, traduction libre). De ce fait, les personnes diffèrent, en nombre, et en type de stratégies disponibles dans leur répertoire.

Durant le processus réel de coping, seulement une partie du répertoire de coping est activée. La stratégie de coping utilisée parmi les stratégies disponibles dépend des demandes de la situation stressante, d'une part, et des propriétés du style de coping d'autre part. Il peut, donc, être postulé que les personnes appliquent, habituellement, le même et stable modèle (style) de coping lors de rencontres stressantes d'un genre particulier.

Dans son travail classique, Lazarus (1966 ; Lazarus et Folkman, 1984) a rejeté l'utilité de la notion de style de coping en l'identifiant aux « traits de coping » considérés comme une structure de dispositions de l'individu à certaines formes de comportements de coping. En effet, une distinction « *Trait vs. État* » a été faite entre le style de coping (« *trait* ») qui est une « disposition » et le véritable comportement de coping (« *état* ») qui est « un processus composé de stratégies de coping activées par l'individu » (Heszen-Niejodek, 1997 : 342, traduction libre). Une telle approche implique une stabilité intra individuelle de comportement de coping à travers une variété de transactions stressantes avec l'environnement (Cohen et Lazarus, 1973).

L'autre signification, plutôt différente, du style de coping a émergé de la littérature plus récente (Krohne, 1996 ; Miller, 1992). Il est postulé que les personnes peuvent être distinguées selon la manière dont ils réagissent habituellement lors de situations stressantes particulières (Miller, 1992). De cette façon, le concept de style de coping traduit par les dispositions sous-jacentes à la stabilité individuelle du comportement de coping n'implique pas l'absolue stabilité et/ou rigidité du comportement et n'ignore pas non plus les demandes environnementales (Krohne, 1996 ; Miller, 1992). Au contraire, la flexibilité du comportement selon les exigences de l'environnement peut être considérée comme un préalable à une adaptation réussie (Heszen-Niejodek, 1997). En d'autres termes, la stabilité des modèles de coping d'un individu à travers des situations similaires est sous-entendue, mais pas, la stabilité intra-individuelle du comportement de coping à travers les situations.

Dans son plus récent travail, Lazarus (1993) fait plus attention aux facteurs individuels déterminant la stabilité relative du comportement de coping. Il accepte que « les approches de coping, en tant que style, et, en tant que processus, sont toutes deux essentielles pour traiter différents aspects du problème » (Lazarus, 1993 : 243, traduction libre). D'après lui, « si on insiste sur la consistance du coping à travers le temps et les rencontres, on traite avec le concept de « trait », par contre, si on insiste sur les influences contextuelles et l'inconsistance du coping à travers le temps et les rencontres, on traite avec le concept d'« état » ou le processus » (Lazarus, 1993 : 236, traduction libre).

En définitive, la notion de style de coping suggère que si les personnes ont libre choix quant aux stratégies de coping à utiliser, elles vont, vraisemblablement, s'ajuster selon leurs préférences personnelles à moins que la rencontre stressante nécessite clairement un différent type d'ajustement (coping).

En plus des dispositions de coping, les traits de personnalité, plus généralisés, des personnes peuvent exercer une influence stable sur les efforts de coping que ces mêmes personnes utilisent en traitant avec une situation spécifique (Carver et al., 1989). Les façons préférées de s'adapter au stress sont, donc, dérivées des dimensions plus traditionnelles de la personnalité (McCrae, 1982).

En effet, les premières définitions du coping l'ont conceptualisé comme une prédisposition stable à répondre au stress d'une manière particulière (Moos, 1974). La confiance en soi (Bandura, 1977, 1986 ; Carver et Scheier, 1983, 1990a), l'estime de soi (Chan, 1977 ; Fleishman, 1984 ; Holahan et Moos, 1987 ; Terry 1991a) le sentiment d'efficacité personnelle (Ashford, 1988 ; Terry, 1991a), l'endurance (Kobasa, 1979), le névrotisme (McCrae et Costa, 1986), sont toutes des caractéristiques qui vont favoriser ou pas un « coping » actif, lorsque l'individu est confronté à l'adversité (Carver et al., 1989). « L'association entre personnalité et « coping » est, donc, très marquée par la variabilité interindividuelle » (Costa et al., 1996 : 51, traduction libre). En d'autres termes, le « coping » est spécifique à chaque personne.

Les difficultés à faire face peuvent, aussi, être liées à la structuration de la personnalité telle que l'anxiété, la dépression ou les troubles phobiques (Terry, 1994). De ce fait, un mode de faire face plutôt qu'un autre peut être privilégié par une personne en fonction de certaines de ses caractéristiques stables telles que les traits de personnalité ou encore de ses croyances et de ses motivations (Parkes, 1986). En particulier, dans le cadre du présent travail, nous pensons que suivant l'importance qu'accorde un immigrant musulman, d'origine maghrébine, au Québec, à ses croyances religieuses, dans sa vie de tous les jours, cela aura un impact sur le choix de la stratégie de coping à adopter, lorsqu'il sera confrontée à une situation stressante liée à la consommation d'aliments ou de plats non traditionnels à son pays d'origine.

En effet, un immigrant maghrébin, de confession musulmane, pour qui la religion est à la base de sa façon d'être et d'agir, au quotidien (ayant une orientation religieuse intrinsèque), aura tendance à opter pour des stratégies de coping, face à une alimentation non traditionnelle, qui lui permettront de maintenir ses standards et pratiques religieuses musulmanes en termes de régime alimentaire. Ces situations et/ou activités tracassantes, irritantes ou stressantes ayant trait à la consommation d'aliments locaux ou québécois pourraient surgir au travail, à l'école, à la maison, chez des amis, au restaurant, etc. Il pourrait s'agir de situations dans lesquelles l'immigrant musulman n'est pas certain qu'il y ait ou non du porc, ou de l'alcool, parmi les ingrédients d'un plat servi au restaurant ou chez des amis québécois.

Une façon de s'ajuster à ce genre de situations pour un immigrant d'origine musulmane ayant une orientation religieuse intrinsèque serait d'éviter ce type d'aliments qui ne correspond pas aux pratiques alimentaires prescrites par l'Islam. L'immigrant musulman, au restaurant, pourrait choisir de manger un plat végétarien ou ne contenant que des viandes *Halal* telles que le poisson et les fruits de mer. Il s'agit, là, d'une stratégie de coping centrée sur le problème. L'immigrant musulman tente de minimiser le stress engendré par la situation en trouvant une solution qui lui permette de consommer de la nourriture conforme aux exigences des lois et pratiques islamiques et ceci en évitant l'aliment en question et, si possible, en le remplaçant par un autre. Dans ce cas, l'action d'éviter l'aliment ou le plat causant des embêtements à l'immigrant musulman, ayant une orientation intrinsèque, ne correspond guère à une stratégie d'évitement dont on a discuté dans les pages précédentes, mais bien d'une stratégie de résolution du problème, spécifique au domaine de consommation alimentaire. De ce fait, nous pensons que plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse intrinsèque plus il procèdera à un ajustement alimentaire qui l'amènera à éviter toute transgression aux préceptes religieux de l'Islam liés à l'alimentation. D'où l'émission de notre sixième hypothèse de recherche :

H6 : Après immigration au Québec, l'orientation intrinsèque aura un effet positif sur l'ajustement alimentaire.

Toutefois, l'ajustement alimentaire auquel se livrera l'immigrant musulman ne se fera pas sans provoquer, chez lui, un certain sentiment de stress ou d'embêtement. Il y a, évidemment, plusieurs circonstances ou facteurs qui pourraient être embêtants, tracassant, irritants ou stressants lorsqu'on se retrouve à devoir s'ajuster, de façon quotidienne, afin de respecter les exigences de la religion musulmane en termes d'hygiène alimentaire. Le fait d'avoir à faire attention à tout ce qu'on mange, éviter certains aliments, remplacer d'autres représente, vraisemblablement, des sources d'embêtements, de tracas, d'irritations et de tensions pour l'immigrant musulman ayant une orientation religieuse intrinsèque. Ainsi, plus ce dernier procèdera à un ajustement

alimentaire face à un ensemble de situations ou activités habituelles lié à la consommation alimentaire non traditionnelle à sa culture et religion musulmanes, plus il éprouvera des embêtements quotidiens liés à ce type de consommation. Ce qui nous mène à notre septième hypothèse de recherche :

H7 : L'ajustement alimentaire aura un effet positif sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle.

D'autre part, tel que mentionné plus haut, le choix de la stratégie de coping à adopter lors d'une situation de consommation alimentaire non traditionnelle dépend fortement du rôle attribué à la religion dans la vie de chaque immigrant d'origine musulmane. Ainsi, tous les immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec, ne réagissent pas de la même manière face à diverses situations.

En particulier, s'agissant du domaine alimentaire, un immigrant musulman qui considère la religion comme faisant partie de sa vie mais non pas comme étant à la base de ses valeurs et principes (ayant une orientation religieuse extrinsèque), en général, sera moins enclin à faire attention à ce que les aliments, qu'il consomme, soient conformes aux règles et lois prescrites par l'Islam. En effet, un immigrant musulman qui utilise sa religion (Allport et Ross, 1967), se trouvant, à présent, au Québec, loin de son pays d'origine et de son environnement socioculturel aura tendance à justifier ses écarts de conduite, quant à la consommation d'aliments non traditionnels, par le biais de différents prétextes tels le manque de disponibilité d'aliments *halal* au Québec, la distance qui le sépare de son pays d'origine et, donc, des habitudes et pratiques de consommation alimentaire habituelle, à l'importance moindre de l'aspect alimentaire religieux face à des actions plus sérieuses et graves en conséquences (le vol, le crime, la malhonnêteté, etc.).

Il nous semble, donc, que face à des situations de consommation d'aliments ou de plats non traditionnels, les immigrants musulmans ayant une orientation religieuse extrinsèque n'opteront pas pour des stratégies de coping actives visant à résoudre le problème, mais pour des stratégies évitantes telles que le déni. En effet, trouvant du sens et de l'importance dans leur religion essentiellement dans des termes instrumentaux et utilisant leurs croyances dans des intérêts de considération matérielle tels que le statut, l'autojustification, la sécurité et la consolation (Morris et Hood, 1981) ou encore la sociabilité et la distraction (Kahoe, 1985), il sera plus facile à ces individus de nier ce qui leur arrive et de se convaincre que s'ils ont consommé de la nourriture *haram*, par opposition à *halal*, c'est parce qu'ils n'avaient guère d'autre choix et que, par conséquent, la faute ne leur incombe pas. Ainsi, plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse extrinsèque plus il s'engagera dans une stratégie de déni. Ce qui nous conduit à la huitième hypothèse de recherche :

H8 : Après immigration au Québec, l'orientation extrinsèque aura un effet positif sur le déni.

Aussi, en adoptant une stratégie d'ajustement de dénégation, en se trouvant face à une situation de consommation de plats ou d'aliments québécois, l'immigrant musulman se permettra de consommer de la nourriture qui ne correspond pas aux standards religieux musulmans, sous divers prétextes dont nous avons donné l'exemple plus haut. Une fois convaincu, qu'il n'est pas en tort et qu'il n'est pas responsable de ce qui arrive, selon sa propre vision et interprétation des faits, l'immigrant musulman n'aura aucun mal à avoir une consommation alimentaire similaire à celle des québécois. De ce fait, plus l'immigrant musulman s'engagera dans une stratégie de déni plus il participera à des activités alimentaires non traditionnelles à sa culture et religion musulmanes. D'où l'émission de notre neuvième et dernière hypothèse de recherche :

H9 : Le déni aura un effet positif sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle.

En somme, les différences dans les choix et applications des stratégies d'ajustement dépendent essentiellement des styles de coping et des différences de personnalité qui sont intrinsèquement liées. Leurs rôles, en tant que déterminants de stratégies de coping, sont plus complémentaires que compétitifs (McCrae et Costa, 1986). Tous deux influencent le comportement de coping d'un individu qui est confronté à une situation stressante (Terry, 1994), en plus d'autres facteurs qui sont pour la plupart situationnels et que nous examinerons dans la section qui suit.

2.3.3.3.2 Déterminants situationnels du coping

Beaucoup d'auteurs pensent, aujourd'hui, que l'évaluation (primaire et secondaire) et le coping, étant des processus transactionnels, dépendent, à la fois, des caractéristiques des individus et de celles des situations rencontrées (Lazarus et Launier, 1978). Ainsi, ces deux processus pourraient être influencés par diverses caractéristiques de l'environnement (telles que : la nature de la menace, son imminence, sa durée, sa fréquence, son ambiguïté, la contrôlabilité du stress (Aldwin, 1991 ; Carver et al., 1989 ; Folkman et Lazarus, 1980) mais aussi, la disponibilité et qualité du soutien social (famille, amis, collègues) pouvant aider l'individu en cas de besoin. En effet, un bas niveau de soutien social dans la vie de l'individu est un facteur de vulnérabilité au stress, alors qu'un niveau élevé de soutien social augmentant la contrôlabilité perçue, émousse les effets du stress et rendrait l'individu davantage à même de faire face (Folkman et al., 1986).

Parmi les facteurs situationnels, la contrôlabilité est considéré comme une variable d'une importance particulière pour le comportement de coping car lors de situations contrôlables, le traitement de l'information concernant l'évènement stressant est adaptatif, tandis que lors de situations incontrôlables il n'a que peu de valeur (Heszen-Niejodek, 1997).

De cette façon, des situations différentes génèrent des réponses différentes chez un même individu. C'est ce qu'on appelle la variabilité intra-individuelle (Roskies et Lazarus, 1980). Cette dernière a un impact sur l'évaluation que l'individu fait de ses capacités de contrôle, ce qui est déterminant pour le choix des stratégies d'ajustement (Moos et Billings, 1982 ; Rosenbaum, 1983 ; Roskies et Lazarus, 1980). C'est pour cette raison que le coping est un processus changeant, momentané, et qu'il est difficile de l'envisager comme étant, uniquement, une disposition stable de la personnalité (Mc Crae, 1984).

Par conséquent, les caractéristiques individuelles et situationnelles (environnement réel ou perçu) ainsi que leur interaction, jouent un rôle évident dans l'évaluation (primaire et secondaire), l'élaboration et le choix des stratégies de « coping » (Parkes, 1986). Il s'agit bien, ici, d'une conception transactionnelle du stress et du « coping » qui ne sont ni des caractéristiques de la situation, ni des caractéristiques des individus, mais des processus impliquant des actions réciproques entre sujet et environnement (l'individu pouvant modifier - et/ou être modifié par - la situation) (Bruchon-Schweitzer, 2001). Le sujet pensant disposer de ressources suffisantes pour contrôler la situation utilisera des stratégies visant à affronter celle-ci. En revanche, le sujet croyant ne pas pouvoir la maîtriser tentera de se modifier lui-même pour mieux la supporter.

2.3.3.4 Mesures de coping

Il y a plusieurs et différentes manières de gérer et de s'adapter à l'adversité de la vie pour qu'on puisse être capable de toutes les mesurer dans un unique inventaire (Carver, Scheier et Weintraub, 1989). De ce fait, une variété de mesures idiosyncrasiques de coping existe (McCrae, 1982, 1984). Cependant, durant ces dernières années, les chercheurs ont typiquement utilisé deux mesures : « *The Ways of Coping Measure* » (Folkman et al., 1986) et le « *COPE* » (Carver, Scheier et Weintraub, 1989).

« *The Ways of Coping Measure* » a été développé par Folkman, Lazarus, et ses associés (Folkman, Lazarus, Dunkel-Schetter, DeLongis et Gruen, 1986). Il s'agit d'un inventaire, dérivé empiriquement, des façons spécifiques avec lesquelles les personnes peuvent faire face aux événements stressants. On demande aux individus de répondre à une situation stressante spécifique telle qu'un crime de quartier et d'indiquer à quel point ils ont utilisé chaque méthode de coping en particulier pour régler le problème. On procède par la suite à une analyse

factorielle pour identifier les styles généraux de coping. Cependant, la structure de facteurs varie selon les études étant donné que les stratégies de coping spécifiques sont déterminées par une analyse factorielle. Il devient, ainsi, difficile de généraliser les résultats à travers différentes études.

A l'origine, Lazarus et Folkman (1984) ont appliqué une échelle de 67 items, la WCC (Ways of Coping Checklist), à 100 adultes qui devaient y répondre chaque mois pendant un an, en pensant à un événement récent qui les avait perturbés et à la façon dont ils avaient réagi. Ils obtiennent, en regroupant ces réponses par des analyses factorielles, huit petits facteurs se regroupant en deux stratégies générales, le coping centré sur le problème et le coping centré sur l'émotion. Le coping centré sur le problème comprenait, à son tour, deux facteurs plus petits, la résolution du problème (recherche d'informations, élaboration de plans d'action) et l'affrontement de la situation (efforts et actions directs pour modifier le problème). Il est, donc, évident qu'une étude différente puisse donner lieu à une structure de facteurs différents ce qui nuit à la consistance de la mesure.

Une autre mesure, communément utilisée pour mesurer une variété de formes de coping, se nomme « COPE ». Le développement du COPE a été réalisé de manière théorique, et les items ont été créés pour correspondre à un ensemble de stratégies de coping prédéterminées (Carver, Scheier et Weintraub, 1989). Ces stratégies sont au nombre de 13 : Le coping actif (en anglais, *active coping*), l'organisation d'un plan d'actions (en anglais, *planning*), la suppression des activités concurrentes (en anglais, *suppression of competing activities*), la rétention du coping (en anglais, *restraint coping*), la recherche d'un support social pour des raisons instrumentales (en anglais, *seeking social support for instrumental reasons*), la recherche d'un support social pour des raisons émotionnelles (en anglais, *seeking social support for emotional reasons*), la réinterprétation positive et l'évolution (en anglais, *positive reinterpretation and growth*), l'acceptation (en anglais, *acceptance*), se tourner vers la religion (en anglais, *turning to religion*), l'évacuation des émotions (en anglais, *focus on and venting of emotions*), le déni (en anglais, *denial*), le désengagement comportemental (en anglais, *behavioral disengagement*) et le désengagement mental (en anglais, *mental disengagement*).

Plus tard, deux autres échelles mesurant deux autres formes de stratégies de coping ont été introduites dans la mesure du COPE, à savoir, l'utilisation d'alcool et de drogues (en anglais, *alcohol and drug use scale*) et l'utilisation de l'humour (en anglais, *use of humor*) (Carver et Scheier, 1994). La mesure complète du COPE comprend 60 items rapportant 15 facteurs (4 énoncés pour chaque facteur) qui reflètent les stratégies de coping actives versus d'évitement. Le formulaire de « trait » du COPE demande aux répondants de désigner quelle est leur réaction typique à des événements stressants alors que le formulaire d'« état » du COPE est complété par les répondants selon un événement stressant spécifique, désigné par le répondant

ou par le chercheur. Le premier réfère aux styles de coping qui sont plus vus comme des dispositions et le second réfère aux tactiques situationnelles de coping qui sont spécifiques à un évènement. Aussi, la mesure du COPE contient un ensemble d'échelles et d'items constant, c'est pourquoi, elle bénéficie d'une large utilisation parmi les chercheurs du coping (Carver et Scheier, 1994). Un avantage additionnel du COPE est le fait qu'il existe un formulaire bref, fiable et valide (Carver, 1997) dont l'utilisation est très aisée.

Pour le moment, l'instrument du COPE est jugé comme la mesure la plus appropriée des stratégies de coping due à sa fréquente utilisation, la simplicité de son administration et ses procédures de scoring standardisées (Carver, 1997).

Nous allons, dans ce qui suit, présenter un résumé des hypothèses de recherche relatives à notre modèle conceptuel illustré à la première section de ce chapitre (voir page 7). Étant donné que dans le cadre de cette étude, nous nous sommes, également, intéressés à la validité discriminante qui peut exister entre les deux formes d'orientation religieuse, nous allons formuler, de nouveau, notre question de recherche énoncée à la page 48 du présent travail.

2.4 Hypothèses et Question de recherche

2.4.1 Hypothèses de recherche

- **H1** : Après immigration au Québec, les pratiques religieuses prescrites par l'Islam auront un effet négatif sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle. Plus l'immigrant musulman sera fidèle aux pratiques religieuses musulmanes moins il participera à des activités alimentaires non traditionnelles à sa culture et religion musulmanes.
- **H2** : Après immigration au Québec, l'orientation extrinsèque aura un effet négatif sur les pratiques religieuses prescrites par l'Islam. Plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse extrinsèque moins il sera fidèle aux pratiques religieuses musulmanes.
- **H3** : Après immigration au Québec, l'orientation intrinsèque aura un effet positif sur les pratiques religieuses prescrites par l'Islam. Plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse intrinsèque plus il sera fidèle aux pratiques religieuses musulmanes.
- **H4** : Après immigration au Québec, les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle auront un effet négatif sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle. Plus l'immigrant éprouvera des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non

traditionnelle moins il participera à des activités alimentaires non traditionnelles à sa culture et religion musulmanes.

- **H5** : Après immigration au Québec, l'orientation extrinsèque aura un effet négatif sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle. Plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse extrinsèque moins il éprouvera d'embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle à sa culture et religion musulmanes.
- **H6** : Après immigration au Québec, l'orientation intrinsèque aura un effet positif sur l'ajustement alimentaire. Plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse intrinsèque plus il procédera à un ajustement alimentaire.
- **H7** : L'ajustement alimentaire aura un effet positif sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle. Plus l'immigrant musulman procédera à un ajustement alimentaire plus il éprouvera des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle à sa culture et religion musulmanes.
- **H8** : Après immigration au Québec, l'orientation extrinsèque aura un effet positif sur le déni. Plus l'immigrant musulman s'identifiera comme ayant une orientation religieuse extrinsèque plus il s'engagera dans une stratégie de déni.
- **H9** : Le déni aura un effet positif sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle. Plus l'immigrant musulman s'engagera dans une stratégie de déni plus il participera à des activités alimentaires non traditionnelles à sa culture et religion musulmanes.

2.4.2 Question de recherche

Est-ce que les deux formes d'orientation religieuse (intrinsèque et extrinsèque) sont discriminantes l'une de l'autre ? (Voir page 48).

Chapitre 3 : Méthodologie

Dans ce chapitre, nous allons aborder les aspects méthodologiques de la recherche. Une première partie sera consacrée à la description du contexte de la recherche. Nous procéderons à la description du type de la recherche, de la méthode de collecte de données et de l'échantillon qui a servi pour le présent travail. La deuxième partie sera consacrée à la description des instruments de mesures utilisés où nous aborderons le développement et l'adaptation de ces derniers.

3.1 Contexte de la recherche

3.1.1 Objectif

L'objectif de notre travail de recherche est de développer et tester un modèle qui a trait à l'impact des dimensions de la religiosité sur le comportement de consommation alimentaire non traditionnelle, chez des immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec. Il s'agit d'une recherche qui vise, principalement, à comprendre la manière dont les immigrants maghrébins d'origine musulmane s'adaptent à une alimentation qui n'est pas traditionnelle à la leur, en prenant compte de leur religion. Le but est, donc, d'étudier le rôle de la religiosité dans la prédiction de l'intention de consommation d'aliments non traditionnels à la culture musulmane et maghrébine.

À notre connaissance, il n'existe pas de tentative préalable à modéliser et tester empiriquement un tel cadre conceptuel et encore moins chez un groupe ethnique de confession musulmane et d'origine maghrébine. Il n'y a pas eu, non plus, d'association entre la religiosité et certains concepts constituant le modèle intégratif, développé dans le cadre de ce mémoire. Néanmoins, cette recherche prendra d'emblée une forme par confirmation car des hypothèses de recherche ont été consolidées au préalable. Par contre, étant donné que certaines des mesures ne démontrent qu'une validité de contenu (en anglais, *face validity*) car elles ont été développées spécialement pour la présente recherche ou ont subi des adaptations au contexte alimentaire de l'étude, nous débuterons la partie empirique par des analyses factorielles exploratoires.

3.1.2 Méthode de collecte des données

La plupart des études qui ont porté sur l'orientation religieuse et les méthodes de sa mesure, à l'exception de l'interview d'Allen et Spilka (1967) et du REEM de Hood (1970), sont fortement dépendantes de la méthode par questionnaire. La plupart de ces instruments, heureusement, ont un niveau de fiabilité acceptable (Van Wicklin, 1990). En effet, l'évaluation de la religiosité par la méthode du questionnaire semble offrir de meilleurs résultats que pour d'autres domaines de psychologie. En particulier, Gorsuch (1984) attribue cela à la popularité de la religion en tant que sujet de discussion qui donne aux individus une pratique considérable pour la classification religieuse. Dans le cadre de cette étude, nous n'allons pas déroger à la tradition.

En effet, étant donné que le but poursuivi par le présent travail est de développer et de tester un modèle prédictif du comportement de consommation alimentaire à l'aide d'un traitement statistique des informations collectées, nous avons opté pour une enquête transversale de nature quantitative. L'enquête par le biais du questionnaire s'est, donc, avérée la méthode la plus appropriée pour mener à bien notre collecte de données.

Nous devons trouver des personnes d'origine maghrébine et musulmane à la fois. Pour ce faire, nous avons fait appel à nos propres connaissances (bouche à oreille) ainsi qu'à des enquêteurs afin de collecter un maximum de données. Ainsi, une partie de la collecte des données a consisté en un sondage à l'aide d'un questionnaire auto administré (dépôt – retrait et/ou envoi - renvoi électronique) alors que l'autre partie s'est faite avec l'intervention d'enquêteurs qui étaient aussi, à la fois, d'origine maghrébine et musulmane. Pour ce qui est de la première méthode (dépôt - retrait), les participants ont été re-contactés suite à la distribution initiale du questionnaire et nous nous sommes portés volontaires pour aller cueillir les questionnaires complétés afin de faciliter la tâche aux participants. Aussi, afin de solliciter leur intérêt, ces derniers ont participé à une loterie de plusieurs chèques d'une valeur de 100\$ et 50\$ chacun.

Pour ce qui est de la seconde méthode, il a fallu faire appel à des enquêteurs du même groupe ethnique qui ont procédé à des séances de collecte de données de plusieurs petits groupes de répondants afin de rassembler un nombre élevé de personnes d'une manière organisée (la salle et les horaires étaient communiqués aux répondants à l'aide d'un envoi de courriel à la liste complète des étudiants de HEC Montréal en précisant que ces derniers devaient être d'origine maghrébine et de confession musulmane) et de s'assurer du bon fonctionnement du sondage. Les répondants ont reçu une rémunération de 5\$ pour leur participation.

Les techniques d'enquête par dépôt – retrait et avec l'intervention d'enquêteurs (aussi dite « de face-à-face ») nous ont permis d'obtenir un meilleur taux de réponse tout en réduisant les frais de collecte. L'enquêteur expliquait la procédure avant que les répondants ne commencent à remplir le questionnaire. Toutefois, afin de ne pas introduire d'artefact méthodologique dû aux différentes méthodes de collecte de données, en aucun cas l'enquêteur n'avait le droit de répondre à des questions concernant le contenu du formulaire. Il n'avait, d'ailleurs, pas connaissance du but de l'étude car ceci se traduit, souvent, par une source d'erreur non systématique, additionnelle, lors de la modélisation.

Le participant était appelé à répondre à plusieurs échelles dont la première partie consistait à se commémorer des situations et/ou activités embêtantes liées à la consommation alimentaire non traditionnelle à son groupe ethnique et à répondre en fonction de ces situations et/ou activités.

Le questionnaire était rédigé en langue française pour deux raisons : (1) une collecte de données connexe est éventuellement prévue en France et (2) le français est la langue seconde des immigrants provenant des pays d'Afrique du Nord (anciennes colonies françaises). La méthode empruntée nous donne la possibilité de faire circuler le questionnaire en un temps relativement court et sans contrainte notable au Canada ni même à l'extérieur du Canada, lors de collectes de données subséquentes. D'autre part, le sondage par questionnaire auto administré permet l'anonymat des répondants tout en offrant la possibilité de catégoriser les

répondants selon les caractéristiques sociodémographiques jugées pertinentes par les chercheurs.

Ceci dit, cette méthode de sondage présente certaines limites dans la mesure où le répondant est livré à lui-même et que le chercheur ne peut clarifier les points délicats ou encore s'assurer que le répondant complète le questionnaire comme il se doit. Nous avons, donc, compté sur la bonne volonté des répondants et l'implication élevée que peut entraîner le sujet de l'étude dans la mesure où l'on traite de situations quotidiennes assez stressantes, voire, marquantes pour les membres du groupe ethnique ciblés par la collecte de donnée.

3.2 La collecte de données

3.2.1 Définition de la population et de l'unité d'échantillonnage

La population ciblée par notre étude est celle des immigrants musulmans à Montréal en provenance des pays d'Afrique du Nord (Tunisie, Libye, Algérie, Maroc, Mauritanie et Sahara Occidental) ou communément appelé *Maghreb*. Ces immigrants que l'on nomme *maghrébins* constituent un groupe ethnique bien connu au Québec.

L'unité d'échantillonnage se définit comme étant toute personne musulmane, d'origine maghrébine ayant été confrontée à une situation embêtante, voire, stressante dans le domaine de la consommation alimentaire non traditionnelle à son groupe ethnique. Par situation embêtante, nous signifions toute activité tracassante ou irritante ayant trait à la consommation de plats ou d'aliments locaux (québécois) qui pourrait surgir au travail, à l'école, à la maison, chez des amis, au restaurant, etc.

Par exemple, il pourrait s'agir de situations dans lesquelles la personne n'est pas certaine qu'il y ait ou non du porc, ou de l'alcool, parmi les ingrédients d'un plat servi au restaurant ou chez des amis québécois. Comme il pourrait s'agir, de manger de la nourriture dont le goût ne vous est pas familier ou de devoir manger de la nourriture non *Halal* et ceci devant des personnes d'origine arabo-musulmane.

3.2.2 Méthode d'échantillonnage et taille de l'échantillon

La collecte des données s'est faite directement auprès des immigrants musulmans, d'origine maghrébine, à Montréal. Ces derniers ont été recrutés sur le terrain (Universités, cafés maghrébins, à la maison) et par voie électronique (envoi de courriels) grâce aux connaissances des chercheurs et au « bouche à oreille ». Il s'agit, donc, d'un échantillon de convenance avec pour deux seules conditions : l'origine maghrébine et la confession musulmane.

La collecte des données s'est déroulée durant les mois de mai et juin 2005 et a duré approximativement 4 semaines au total. Nous avons distribué environ 300 questionnaires dont 217 nous ont été retournés. Cependant, après vérification des questionnaires réunis, nous en avons éliminé 19 qui n'étaient pas complétés correctement (pas de réponses à plusieurs questions) et par conséquent inutilisables. Nous avons, donc, réussi à accumuler un nombre final de questionnaires valides de 198 unités. Ce nombre correspond à un taux de réponses de 66%. Nous attribuons ce bon taux de réponses au bons contacts avec les participants suite à la distribution des questionnaires (Kanuk et C., 1975) mais aussi à l'intérêt porté par l'étude au groupe ethnique cible.

3.2.3 Caractéristiques de l'échantillon final

L'échantillon final compte 198 immigrants musulmans, d'origine maghrébine dont 60,6% d'hommes et 39,4% de femmes. La majorité d'entre eux sont célibataires ou mariés avec un pourcentage de 57,4% et 39% respectivement. Aussi, 92,3% des répondants ont moins de 45 ans dont 58,2% sont âgés entre 25 et 34 ans.

La moyenne de résidence au Canada parmi ces immigrants était de 56,84 mois ce qui correspond à environ 5 années. Cette moyenne est relativement élevée sachant que 65% des immigrants avaient moins de 5 années de résidence, au Canada, dont 9% y résident depuis moins d'une année et 39% y sont depuis 3 ans ou moins. Toutefois, 35% d'entre eux vivent au Canada depuis plus de 5 ans avec un maximum de 365 mois ce qui correspond à environ 30 années. Aussi, 25% de ces immigrants ont le statut de citoyen canadien contre 56% de résidents permanents et 19% ne sont ni l'un ni l'autre. Ces chiffres correspondent parfaitement à la durée de résidence au Canada de ces immigrants sachant que pour avoir le statut de résident permanent, une fois au Canada, pour un immigrant maghrébin, il faut un minimum de 18 à 24 mois, et que pour avoir la citoyenneté canadienne, il est nécessaire de vivre 3 années cumulatives au Canada après avoir été reçu en tant que résident permanent.

D'autre part, l'échantillon final comportait 48% d'immigrants de nationalité tunisienne, 27% de marocains et presque autant d'algériens avec un pourcentage de 25%. Ceci vient confirmer notre volonté de départ, à savoir, de constituer un groupe de personnes d'origine maghrébine ou qui du moins s'identifiaient comme tels. De plus, pour s'assurer que ces personnes étaient bien d'origine et de culture maghrébine, en provenance du Maghreb, nous avons demandé aux répondants de nous communiquer leur lieu de naissance. De ce fait, 45% d'entre eux étaient nés en Tunisie, comparativement à 25% de personnes nées au Maroc et 24% d'immigrants nés en Algérie. Ces chiffres nous permettent de penser que ces personnes partagent les mêmes valeurs et pratiques culturelles et religieuses que les personnes vivant dans leur pays d'origine,

au Maghreb. Aussi, le fait que pratiquement 92,3% des sujets soient âgés de moins de 45 ans et que la moyenne de résidence au Canada est d'environ 5 années, tout porte à croire et à confirmer l'imprégnation des répondants quant à leur culture maghrébo-musulmane. Les 6% restants comprennent les personnes qui sont nées en dehors du Maghreb : au Canada (2%), en France (2%) et autres pays (2%) tels que la Belgique, l'Angleterre et les USA.

En ce qui a trait à leur occupation, la plupart des répondants étaient ou des travailleurs à temps plein (28,3%) ou alors uniquement aux études (32,6%). 24,5% travaillaient à temps partiel dont 14,7% qui le faisaient en poursuivant des études en parallèle. Le pourcentage des personnes sans emploi était de 12,5%.

La plupart des répondants (82,90%) ont reporté avoir complété, au moins, le niveau de premier cycle universitaire dont plus de 40% qui ont complété un niveau de second cycle universitaire. Seulement 12,3% avaient complété leur CEGEP et 4,2% ont terminé leur secondaire. On attribue le haut niveau d'éducation des répondants : (1) à la présence de 49% d'étudiants dans notre échantillon, en plus des personnes actives sur le marché du travail, mais aussi, (2) aux caractéristiques de cette population, au Québec, qui est constituée pour la plupart de personnes avec un niveau d'instruction élevé.

Bien qu'environ le tiers de l'échantillon (27%) n'ait pas répondu à la question concernant le revenu personnel avant impôts, 25% des sujets restants ont déclaré un revenu de moins de 10000\$, 30,6% ont un revenu compris entre 10000\$ et 20000\$, 21,5% entre 20000\$ et 30000\$ et 23% déclarent un revenu de plus de 30000\$ dont 10,4% qui possèdent un revenu compris entre 30000\$ et 40000\$.

Encore une fois, le pourcentage élevé (77%) des personnes à un faible revenu s'explique par la présence majoritaire d'étudiants dans notre échantillon, en plus des travailleurs à temps partiels (24,5%).

3.3 Développement des instruments de mesure

Dans cette section, nous allons présenter les instruments de mesure utilisés dans le cadre de notre étude. Chaque mesure fera l'objet d'une description du processus de son développement et de la raison pour laquelle elle a été choisie.

Étant donné qu'il s'agit d'un échantillon composé de personnes immigrantes au Québec (province francophone), d'origine maghrébine et en provenance de pays d'Afrique du Nord (anciennes colonies françaises), le questionnaire administré était en langue française. En effet, les répondants constituant notre échantillon étaient tous instruits, parlant et écrivant le français qui était leur langue seconde après leur langue maternelle, à savoir, l'arabe.

Afin de mesurer certains de nos construits, nous avons procédé au développement de certaines échelles en langue française qui n'existaient pas dans la littérature et ceci ni en langue française ni même en langue anglaise. Par contre, pour celles qui existaient, déjà, en langue anglaise, nous avons effectué des traductions. Ces dernières ont été réalisées par Mr Marc Alexandre Tomiuk, Professeur agrégé à HEC Montréal et moi-même, étudiante en maîtrise à HEC Montréal. Suite à la soumission, pour vérification, des échelles traduites à Mme Ursula Hess, Professeure à l'UQAM, nous sommes arrivés à un consensus quant aux échelles appropriées pour utilisation dans notre questionnaire.

Toutefois nous demeurons conscients que le processus de traduction puisse introduire un artefact méthodologique dû à la traduction des énoncés d'une langue à une autre. Ceci se traduit souvent par une source d'erreur non systématique additionnelle lors de la modélisation. Aussi, en plus de leur traduction, certaines échelles ont subi une adaptation au contexte et domaine de l'étude. Pour ce faire, des énoncés ont été éliminés, d'autres reformulés ou même, de nouveau, développés.

3.3.1 Religiosité

Une tendance dans la littérature qui a amélioré la compréhension de la dimension religieuse est la tentative de subdiviser le phénomène en différents facteurs avec différentes caractéristiques et conséquences. La structure dimensionnelle de ce construit a attiré l'attention de nombre de psychologues sociaux (Allen et Spilka, 1967 ; Allport et Ross, 1967 ; Batson et Ventis, 1982). Toutefois, aucune approche de la religion n'a eu un impact aussi grand sur la psychologie empirique de la religion que celle de Gordon W. Allport (1950) (Genia, 1993 ; Meadow et Kahoe, 1984). Ce dernier a subdivisé la religiosité en deux dimensions intrinsèque « I » et extrinsèque « E » pour distinguer entre les personnes vraiment engagées et celles qui sont plus utilitaristes (Allport et Ross, 1967). En effet, il existe un large accord selon lequel ces dimensions constituent la seule contribution importante à l'étude empirique de la religion (Donahue, 1985 ; Hunt et King, 1971 ; Spilka, Kojetin, et McIntosh, 1985). Ces deux dimensions sont communément distingués dans la littérature par l'énoncé succinct d'Allport et Ross (1967 : 434, traduction libre) : « la personne extrinsèquement motivée utilise sa religion alors que l'intrinsèquement motivée vis sa religion ».

Pour mesurer le construit de religiosité, Allport et Ross (1967) ont développé une échelle d'orientation religieuse (ROS) qui consiste en 20 énoncés divisés en deux échelles (E, 11 ; I, 9). Tel que Meadow et Kahoe (1984) l'ont observé, près de 70 études publiées se sont servies de l'échelle d'orientation religieuse (ROS) faisant d'elle l'une des mesures de la religion les plus fréquemment utilisées. D'ailleurs, la plupart de ces études (Carey, 1974 ; Feagin, 1964 ; Patrick,

1979) ont confirmé l'existence de deux facteurs indépendants avec une moyenne de corrélation entre facteurs de (-0.20) (Donahue, 1985).

Néanmoins, une amélioration du ROS a été apportée car selon certains chercheurs dont Van Wicklin (1990) cette mesure semble avoir été construite, plus intuitivement que sur la base d'analyse de facteurs ou d'énoncés. De plus, Gorsuch et ses collègues ont critiqué le niveau de lecture du ROS car selon eux, il était de toute évidence inadéquat à l'utilisation avec des enfants et de jeunes adolescents. De ce fait, dans le but d'améliorer l'échelle du ROS, Gorsuch et Venable (1983) ont adapté les échelles I et E afin de produire une forme d'échelle plus accessible à des populations non adultes tout en cherchant à en valider sa dimensionnalité. Une échelle d'« âge universel », version du ROS, a donc été développée pour en faire une mesure plus généralement applicable (Gorsuch et Venable, 1983).

Cette dernière mesure est celle que nous avons utilisée pour mesurer l'engagement religieux de nos répondants. Bien qu'elle ait été conçue pour une population de confession chrétienne, nous avons jugé bon de l'utiliser dans le cadre de notre étude car elle correspond parfaitement à notre cadre conceptuel. Néanmoins, nous y avons apporté quelques modifications pour l'adapter à notre échantillon musulman.

La mesure « d'âge universel » originale comporte 20 énoncés. Nous en avons éliminés deux que nous jugeons inappropriés à l'utilisation avec des répondants musulmans. Aussi, 4 autres énoncés (2, 13, 15 et 17) ont été adaptés à la religion musulmane en remplaçant le mot « Eglise » par « Mosquée » qui est le terme utilisé par les musulmans pour référer à leur lieu de culte. Encore une fois, nous avons demandé aux répondants de noter sur une échelle de type *Likert* allant de 1 (Fortement en désaccord) jusqu'à 7 (Fortement en accord) à quel point chaque énoncé leur correspondait. Après traduction de l'échelle, voici les énoncés tels que présentés dans le questionnaire :

-
1. J'aime lire sur ma religion.
 2. Je vais à la mosquée parce que ça m'aide à me faire des amis.
 3. Peu importe en quoi je crois aussi longtemps que je suis une bonne personne.
 4. Parfois, à cause de ce que peuvent penser les gens de moi, je suis obligé(e) d'ignorer mes croyances religieuses.
 5. Il est important pour moi d'avoir des moments privés de réflexion religieuse et de prières.
 6. J'ai souvent eu une forte opinion concernant la présence de Dieu.
-

-
7. Je prie principalement pour obtenir du soulagement et de la protection.
 8. J'essaie fortement de vivre toute ma vie selon mes croyances religieuses.
 9. Ce que la religion m'offre le plus c'est le réconfort dans les moments difficiles et de chagrin.
 10. Ma religion est importante car elle répond à plusieurs questions concernant le sens de la vie.
 11. La prière est faite pour la paix et la joie.
 12. Je ne laisse pas, le fait que je sois religieux, affecter ma vie quotidienne.
 13. Je vais à la mosquée, principalement, pour passer du temps avec mes amis.
 14. Mon entière approche de la vie est basée sur ma religion.
 15. Je vais à la mosquée, principalement, parce que j'aime voir les personnes que je connais là bas.
 16. Je prie, principalement, parce qu'on m'a appris à le faire.
 17. Les prières que je fais, lorsque je suis seul (e), sont aussi importantes pour moi que les prières que je fais à la mosquée.
 18. Bien que je croie en ma religion, plusieurs autres choses sont plus importantes dans la vie.
-

3.3.2 Ajustement ou (coping)

Il existe plusieurs stratégies d'ajustement auxquelles les personnes font appel lorsqu'elles sont confrontées à des situations stressantes (Lazarus et Folkman, 1984). La littérature sur le coping en rapporte une bonne partie. Toutefois, dans le cadre de notre recherche, nous pensons que les immigrants qui font face à des embêtements quotidiens quant à leur consommation alimentaire non traditionnelle vont choisir parmi un répertoire spécifique de stratégies d'ajustement (Heszen-Niejodek, 1997).

L'une des mesures les plus communément utilisées pour mesurer une variété de formes de coping est le « COPE », développée par Carver, Scheier et Weintraub (1989). Les items de cette dernière ont été créés pour correspondre à un ensemble de stratégies de coping prédéterminées qui sont au nombre de 15 (Carver et Scheier, 1994).

Cet instrument demeure la mesure la plus appropriée des stratégies de coping due à la constance de son ensemble d'échelles, à sa fréquente utilisation, à la simplicité de son administration et à ses procédures de scoring standardisées (Carver, 1997).

Parmi les 15 stratégies d'ajustement qui forment cet instrument de mesure, nous avons choisi 5 que nous avons jugées pertinentes au contexte de l'étude et que les immigrants risquaient de

choisir pour répondre aux situations stressantes dans le domaine de la consommation alimentaire non traditionnelle. Ces stratégies sont représentées par : le coping actif, le déni, se tourner vers la religion, le désengagement comportemental et le désengagement mental (Carver, Scheier et Weintraub, 1989). Chacune de ces dimensions a été mesurée à l'aide des 4 énoncés originaux après les avoir tous traduit de la langue anglaise à la langue française.

Etant donné que la mesure du COPE comporte deux formes de formulaire, nous avons utilisé celui qui admet la désignation d'un événement stressant spécifique par le sujet ou par le chercheur. Dans notre cas l'évènement consistait en une situation dans laquelle le répondant se retrouvait face à des aliments ou plats non traditionnels à son alimentation ethnique habituelle.

En plus des 20 énoncés sélectionnés et tirés de la mesure du COPE, nous avons généré 4 énoncés additionnels que nous avons adaptés au contexte de notre étude. Ces 4 énoncés représentent une nouvelle dimension du « coping », relative au domaine alimentaire et que nous avons intitulée : « *coping* » alimentaire. Nous avons demandé aux répondants de noter la fréquence à laquelle ils s'engageaient dans les différentes activités que constituaient les énoncés, lors d'une situation de consommation d'aliments non traditionnels à leur groupe ethnique (propres aux québécois de souche), en utilisant des choix de réponses allant de 1 à 4, où 1 correspondait à « généralement je ne le fais pas du tout » et 4 « généralement je le fais beaucoup ».

Aussi, trois autres points importants ont été spécifiés aux répondants selon la méthodologie employée par Carver et ses collègues (1989). Le premier étant que les répondants devaient traiter chaque énoncé de manière indépendante des autres. Ensuite, qu'il n'y a pas de bonne ou mauvaise réponse et enfin mais surtout que les réponses devaient refléter ce que chaque répondant fait et non pas ce que la grande majorité des personnes d'origine maghrébo-musulmane aurait tendance à faire. L'échelle de mesure traduite et adaptée a été présentée comme suit :

-
1. Je refuse de croire que c'est arrivé.
 2. Je prétends que ça n'est pas vraiment arrivé.
 3. J'agis comme si ça n'est jamais arrivé.
 4. Je me dis : « ceci n'est pas en train de se passer ».
 5. J'abandonne la tentative d'avoir ce que je veux.
 6. Tout simplement, je laisse tomber l'atteinte de mon but.

 7. J'admets, à moi-même, que je ne peux pas y faire face et j'abandonne.
-

-
8. Je réduis les efforts que je suis en train de fournir dans le but de régler le problème.
 9. Je me tourne vers le travail ou vers d'autres activités dans le but de me changer les idées.
 10. Je vais au cinéma ou je regarde la télévision dans le but d'y penser le moins possible.
 11. Je rêve sur d'autres choses.
 12. Je dors plus que d'habitude.
 13. Je prends des mesures additionnelles pour essayer de me débarrasser du problème.
 14. Je concentre mes efforts en faisant quelque chose au sujet du problème.
 15. Je fais ce qu'il y a lieu de faire, une chose à la fois.
 16. Je prends des mesures directes pour contourner le problème.
 17. Je recherche l'aide de Dieu.
 18. Je m'en remets à Dieu.
 19. J'essaie de trouver du réconfort dans ma religion.
 20. Je prie plus que d'habitude.
 21. J'évite les situations où on pourrait me demander de manger des aliments qui ne sont pas traditionnels à mon groupe ethnique.
 22. J'évite les situations qui m'exigeraient de manger des aliments qui violent mes croyances musulmanes.
 23. J'évite activement les activités de consommation alimentaires qui ne sont pas traditionnelles à mon groupe ethnique.
 24. Je ne m'engage pas dans des activités de consommation alimentaire qui ne sont pas traditionnelles à mon groupe ethnique.
-

3.3.3 Embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle

La littérature distingue entre deux types d'expérience stressante : les événements majeurs de la vie (la perte d'emploi) et les contrariétés quotidiennes mineures (les troubles du sommeil, les règles bureautiques en général, la mauvaise circulation routière) (Iwasaki, 2001). Ces dernières

impliquent des irritations chroniques que l'on rencontre sur une base fréquente (Kanner et al., 1981). Aussi, dans un contexte d'acculturation, il est nécessaire de différencier entre les sources de stress quotidiennes qui sont directement reliées aux expériences d'acculturation des immigrants et celles qui sont plus générales et que constituent les contrariétés ou embêtements quotidiens (Lay et Nguyen, 1998).

Dans le domaine de la consommation alimentaire nous allons parler *d'embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle (CANT)* chez des immigrants d'origine maghrébine et de confession musulmane.

Plusieurs échelles de mesure des contrariétés quotidiennes ont été développées dans la littérature : des mesures pour étudiants universitaires (Crandall, Preisler et Aussprung, 1992 ; Kohn, Lafreniere et Gurevich, 1990), la mesure d'embêtements pour les parents concernant leurs relations avec leurs enfants (Crnic et Greenberg, 1990) et l'échelle de mesure des rencontres quotidiennes avec le racisme et la discrimination (IRSS) (Utsey et Ponterotto, 1996). Ces mesures ont toutes été développées selon un contexte particulier et pour des populations spécifiques (Lay et Nguyen, 1998). Leur pertinence se limite aux personnes ciblées par l'étude ainsi qu'à des aspects particuliers de leur vie.

De ce fait, aucune de ces échelles ne correspond à notre domaine d'étude ni à la population concernée par notre travail. Nous avons, donc, nous-mêmes généré les énoncés de la mesure des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle que nous avons utilisée avec notre échantillon. En nous basant sur la théorie sous-jacente à notre modèle conceptuel, nous avons développé une mesure constituée de 4 énoncés spécifiques aux contrariétés quotidiennes liées au domaine de la consommation alimentaire non traditionnelle. Ceci nous permet de nous assurer de la source acculturative des embêtements qu'éprouvent les immigrants de manière régulière. Aussi, démontrant une validité de contenu, cette mesure va être testée dans le cadre des analyses de l'étude.

Après avoir demandé aux répondants de se remémorer une situation embêtante, irritante, voire, stressante qu'ils rencontrent lors de la consommation d'aliments ou de plats qui ne sont pas traditionnels à leur pays d'origine, nous leur avons demandé de noter l'intensité et la fréquence de ces embêtements liés à la consommation alimentaire non traditionnelle en se référant à une échelle à 5 options de réponses que nous avons, expressément développé, nous-mêmes (de 0, correspondant à « jamais » à 4, correspondant à « tout le temps »). Voici l'échelle de mesure telle que présentée aux répondants :

-
1. En général, la consommation de produits alimentaires et de plats québécois est une source d'embêtements pour moi.
-

-
2. En général, mes tentatives de suivre les traditions, habitudes, coutumes et normes alimentaires des québécois de souche sont une source de tensions pour moi.
 3. En général, m'alimenter de la même manière que les québécois de souche est une source d'irritations pour moi.
 4. En général, c'est une source de tracas pour les immigrants que d'essayer d'adopter les habitudes, traditions, coutumes et normes alimentaires des québécois de souche.
-

3.3.4 Pratiques religieuses

Étant donné que la littérature ne présente que des mesures de pratiques religieuses conçues, spécialement, pour des personnes de confession chrétienne, pour la plupart (Hill et Hood, 1999 ; Tarakeshwar, Pargament et Mahoney, 2003) et que ces mesures sont, parfois même, spécifiques à un groupe de chrétiens en particulier (Holden, 2001), nous avons jugé bon de concevoir une échelle de mesure adaptée aux musulmans en nous basant sur le peu de littérature existante dans le domaine (Alkhazraji et al., 1997). De plus, sachant que le champ des pratiques religieuses est vaste et spécifique à chaque groupe de personnes (Hill et al., 2000), il nous était impossible d'énumérer toutes les pratiques religieuses auxquelles s'adonnent les musulmans. De ce fait, nous avons généré des énoncés généraux mais aussi spécifiques au contexte de la consommation alimentaire chez les musulmans. En d'autres termes, nous avons développé des énoncés conformes aux exigences des lois et pratiques alimentaires islamiques. Ces énoncés étaient au nombre de 6 en plus de deux items plus généraux.

Nous avons demandé aux répondants de noter sur une échelle de type *Likert* allant de 1 (Fortement en désaccord) jusqu'à 7 (Fortement en accord) à quel point chaque énoncé leur correspondait. Les énoncés de la mesure sont présentés ci-dessous :

-
1. Je suis un pratiquant musulman.
 2. Je suis une personne très pieuse.
 3. Je suis les instructions de l'Islam à la lettre.
 4. Je ne mange pas de porc.
 5. Je ne consomme pas d'alcool.
 6. Je ne mange que de la nourriture *Halal*.
-

-
7. Lorsqu'il s'agit de nourriture, je suis les règles du *Halal*.
 8. J'évite tous les produits qui contiennent du porc et/ou ses dérivées.
-

3.3.5 Intention de consommation alimentaire non traditionnelle

Bien que le construit de cette mesure ne fasse pas partie de notre revue de littérature en tant que tel, sa mesure est indispensable afin de tester les hypothèses émises dans le cadre théorique de l'étude. Il s'agit, en effet, du point culminant de notre modèle conceptuel, étant donné que le but de l'étude est de prédire le comportement de consommation alimentaire des répondants.

Cette variable est communément utilisée en recherche marketing, précisément, dans le domaine du comportement du consommateur. Nous nous sommes, donc, inspiré des différentes mesures existantes dans la littérature (Chang, 1998 ; Cronin, Brady et Hult, 2000 ; Shim, Eastlick, Lotz et Warrington, 2001 ; Thompson, Haziris et Alekos, 1994) afin de développer une échelle de mesure adaptée au contexte de notre étude. Ces mesures varient d'une étude à l'autre, selon le contexte, mais elles se basent, pour la plupart, sur les théories des attitudes (Ajzen, 1985 ; 1991 ; Fishbein et Ajzen, 1975 ; Shimp et Kavas, 1984).

De ce fait, afin de mesurer l'intention des répondants à participer à des activités de consommation d'aliments et/ou de plats non traditionnels aux habitudes de consommation alimentaire des musulmans, maghrébins, nous avons généré 3 énoncés généraux mais explicites que nous avons jugés pertinents pour le contexte de notre étude en nous basant sur la théorie sous-jacente à notre modèle conceptuel. Aussi, nous nous sommes assurés de référer, au début de chaque énoncé, à une période fixe dans le temps « durant le mois prochain » afin de standardiser les réponses des répondants. On retrouve cet aspect temporel dans la plupart des échelles de mesure des études susmentionnées. Par la suite, nous avons demandé aux répondants de noter sur une échelle de type *Likert* allant de 1 (Fortement en désaccord) jusqu'à 7 (Fortement en accord) à quel point chaque énoncé correspondait à leur comportement de consommation alimentaire. L'échelle de mesure est présentée ci-dessous :

-
1. Durant le mois prochain, la plupart de mes activités reliées à l'alimentation seront comme celles des québécois de souche.
 2. Durant le mois prochain, la plupart de la nourriture que je consommerai sera comme celle que les québécois de souche consomment.
 3. Durant le mois prochain, je mangerai principalement de la nourriture québécoise.
-

Chapitre 4 : Analyses et Résultats

Dans ce quatrième chapitre, nous allons, dans une première étape, procéder à l'épuration des mesures selon le paradigme classique de développement et de purification des mesures en marketing de Churchill (1979). Ce paradigme se traduit par une séquence d'étapes à travers lesquelles on élimine des items jusqu'à l'obtention d'une mesure valide. En effet, les items qui auront survécu à cette épuration sont considérés comme fiables et formant des échelles valides. Par la suite, afin de répondre à notre question de recherche, nous passerons à l'analyse factorielle confirmatoire des mesures de l'orientation religieuse. Finalement, la partie empirique de ce mémoire culminera dans le test du modèle théorique, présenté à la Figure 1, grâce au calcul d'un modèle d'équations structurelles par la méthode LISREL.

4.1 Épuration des mesures

4.1.1 Religiosité

Sachant que l'échelle de mesure d' « âge universel », version du ROS (Gorsuch et Venable, 1983), comporte deux dimensions relativement indépendantes (intrinsèque et extrinsèque) rapportées dans plusieurs études portant sur la religiosité (Donahue, 1985), nous allons procéder à une analyse factorielle exploratoire à deux facteurs pour vérifier et démontrer la bidimensionnalité de cette échelle. Nous passerons, par la suite, à la vérification de la consistance interne des deux ensembles d'énoncés rapportés.

Tableau 3 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle du "ROS"

| Component | Total Variance Explained | | | | | | |
|-----------|--------------------------|---------------|--------------|-------------------------------------|---------------|---------------|--------------------|
| | Initial Eigenvalues | | | Extraction Sums of Squared Loadings | | | Rotation |
| | Total | % of Variance | Cumulative % | Total | % of Variance | Cumulative % | Total |
| 1 | 5,882 | 32,675 | 32,675 | 5,882 | 32,675 | 32,675 | 5,699 ^a |
| 2 | 2,609 | 14,497 | 47,172 | 2,609 | 14,497 | 47,172 | 3,080 |
| 3 | 1,609 | 8,937 | 56,109 | | | | |
| 4 | 1,127 | 6,261 | 62,370 | | | | |
| 5 | ,854 | 4,742 | 67,112 | | | | |
| 6 | ,834 | 4,631 | 71,743 | | | | |
| 7 | ,725 | 4,026 | 75,769 | | | | |
| 8 | ,669 | 3,718 | 79,486 | | | | |
| 9 | ,618 | 3,435 | 82,922 | | | | |
| 10 | ,505 | 2,807 | 85,729 | | | | |
| 11 | ,454 | 2,523 | 88,252 | | | | |
| 12 | ,404 | 2,246 | 90,498 | | | | |
| 13 | ,384 | 2,136 | 92,634 | | | | |
| 14 | ,349 | 1,939 | 94,573 | | | | |
| 15 | ,282 | 1,565 | 96,137 | | | | |
| 16 | ,273 | 1,515 | 97,652 | | | | |
| 17 | ,223 | 1,237 | 98,889 | | | | |
| 18 | ,200 | 1,111 | 100,000 | | | | |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a. When components are correlated, sums of squared loadings cannot be added to obtain a total variance.

Scree Plot

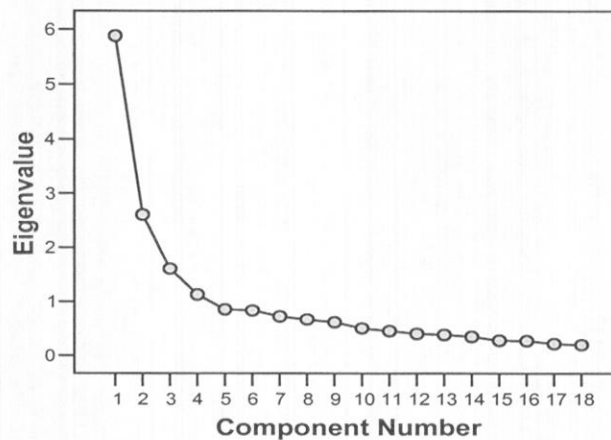


Tableau 4 : Analyse EFA à 2 facteurs de l'échelle du "ROS"

Pattern Matrix(a)

| | Component | |
|----------|-----------|-------|
| | 1 | 2 |
| reli1in | ,726 | -,039 |
| reli2ex | ,256 | ,596 |
| reli3ex | -,187 | ,415 |
| reli4ex | -,124 | ,544 |
| reli5in | ,846 | -,168 |
| reli6in | ,614 | -,064 |
| reli7ex | ,686 | ,234 |
| reli8in | ,768 | ,005 |
| reli9ex | ,768 | ,090 |
| reli10in | ,860 | -,182 |
| reli11ex | ,650 | ,078 |
| reli12ex | ,098 | ,267 |
| reli13ex | ,103 | ,779 |
| reli14in | ,751 | ,098 |
| reli15ex | ,158 | ,749 |
| reli16ex | ,130 | ,662 |
| reli17in | ,596 | ,103 |
| reli18ex | -,088 | ,446 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Oblimin with Kaiser Normalization.

a Rotation converged in 4 iterations.

Les deux facteurs générés par l'analyse factorielle exploratoire expliquent plus de 47% de la variabilité totale. D'après le « Scree plot », nous constatons clairement deux facteurs dominants. Toutefois, bien que les corrélations de structure que nous observons, au tableau ci-dessus,

démontrent bien l'existence de deux dimensions, nous remarquons que trois des énoncés (7, 9 et 11) qui sont supposés mesurer l'orientation religieuse extrinsèque ont des corrélations de facteurs élevées sur le facteur représentant l'orientation religieuse intrinsèque, alors que tous les énoncés qui projetaient mesurer l'orientation intrinsèque ont des corrélations de structure supérieures à 0.59 sur le premier facteur. Une raison qui pourrait expliquer la mauvaise classification des 3 énoncés extrinsèques est l'adaptation de l'échelle de mesure originale au contexte de notre étude. En effet, cette dernière a été conçue pour mesurer l'orientation religieuse de personnes de confession chrétienne. Afin de l'utiliser avec un échantillon musulman, nous avons dû y apporter des modifications. Entre autres, l'élimination de deux énoncés intrinsèques et l'adaptation de 4 énoncés extrinsèques.

Aussi, étant donné que nous possédons suffisamment d'énoncés extrinsèques, 11 au total, nous avons procédé à l'élimination des 3 énoncés extrinsèques qui étaient mal classifiés et qui démontraient un problème de validité discriminante.

D'autre part, l'analyse factorielle exploratoire rapporte un quatrième énoncé extrinsèque avec une corrélation de structure inférieure à 0.4. Selon le paradigme de Churchill (1979), cet énoncé doit être retiré du processus d'analyse car il n'appartient à aucun des deux facteurs. Les 14 items restants ont, de nouveau, été soumis à une analyse factorielle exploratoire. Les résultats de cette analyse sont présentés dans le tableau suivant :

Tableau 5 : Analyse EFA (2) à 2 facteurs de l'échelle du "ROS"

Pattern Matrix(a)

| | Component | |
|---------|-----------|-------|
| | 1 | 2 |
| reli1in | ,785 | ,019 |
| reli2ex | ,296 | ,645 |
| reli3ex | -,192 | ,367 |
| reli4ex | -,111 | ,533 |
| reli5in | ,867 | -,118 |
| reli6in | ,587 | -,059 |
| reli8in | ,797 | ,060 |

| | | |
|----------|-------|-------|
| reli10in | ,830 | -,147 |
| reli13ex | ,117 | ,787 |
| reli14in | ,791 | ,166 |
| reli15ex | ,187 | ,771 |
| reli16ex | ,156 | ,674 |
| reli17in | ,572 | ,146 |
| reli18ex | -,099 | ,421 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Oblimin with Kaiser Normalization.

a Rotation converged in 5 iterations.

A présent, nous distinguons parfaitement deux facteurs d'orientation religieuse expliquant plus de 50% de la variation totale. Les corrélations de structure sont toutes supérieures à 0.57 pour le premier facteur qui représente l'orientation religieuse intrinsèque. En ce qui concerne les corrélations de structure du facteur extrinsèque, elles sont toutes supérieures à 0.42, sauf l'énoncé 3 qui possède une corrélation structurelle de 0.367, inférieure au seuil minimal. Nous allons, donc, le retirer et procéder à une troisième analyse factorielle exploratoire.

Les résultats de cette nouvelle analyse ont rapporté deux facteurs qui expliquent plus de 53% de la variation totale. Toutefois, de nouveau, l'analyse factorielle génère un énoncé extrinsèque qui possède une corrélation de structure (0.307) inférieure au minimum requis. Il s'agit de l'énoncé 18 que nous allons éliminer avant de passer à une quatrième analyse factorielle exploratoire.

Nous constatons qu'il s'agit, là, d'un processus itératif que nous entreprenons, à chaque fois, afin d'épurer nos mesures selon le paradigme de Churchill (1979).

Tableau 6 : Analyse factorielle exploratoire (4) de l'échelle du "ROS"

Total Variance Explained

| Component | Initial Eigenvalues | | | Extraction Sums of Squared Loadings | | | Rotation |
|-----------|---------------------|---------------|--------------|-------------------------------------|---------------|--------------|----------|
| | Total | % of Variance | Cumulative % | Total | % of Variance | Cumulative % | Total |
| 1 | 4,390 | 36,587 | 36,587 | 4,390 | 36,587 | 36,587 | 4,186 |
| 2 | 2,477 | 20,638 | 57,225 | 2,477 | 20,638 | 57,225 | 2,895 |
| 3 | ,958 | 7,982 | 65,207 | | | | |
| 4 | ,837 | 6,975 | 72,183 | | | | |
| 5 | ,735 | 6,127 | 78,310 | | | | |
| 6 | ,543 | 4,521 | 82,831 | | | | |
| 7 | ,453 | 3,777 | 86,608 | | | | |
| 8 | ,399 | 3,329 | 89,937 | | | | |
| 9 | ,353 | 2,942 | 92,879 | | | | |
| 10 | ,329 | 2,744 | 95,623 | | | | |
| 11 | ,276 | 2,304 | 97,927 | | | | |
| 12 | ,249 | 2,073 | 100,000 | | | | |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a. When components are correlated, sums of squared loadings cannot be added to obtain a total variance.

Scree Plot

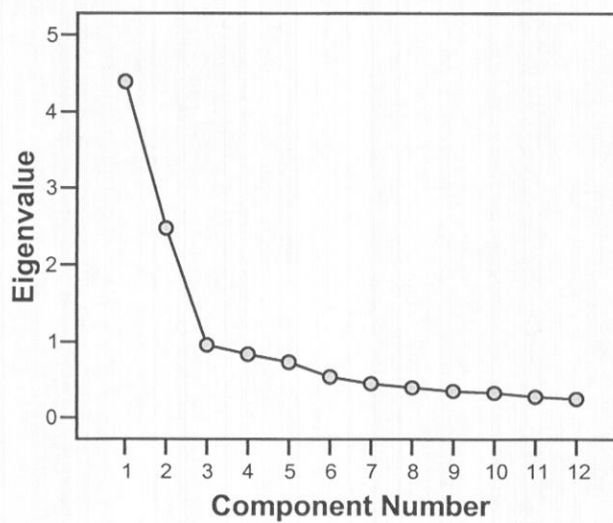


Tableau 7 : Analyse EFA (4) à 2 facteurs de l'échelle du "ROS"

Pattern Matrix(a)

| | Component | |
|----------|-----------|-------|
| | 1 | 2 |
| reli1in | ,790 | ,023 |
| reli2ex | ,170 | ,735 |
| reli4ex | -,195 | ,567 |
| reli5in | ,875 | -,091 |
| reli6in | ,621 | -,090 |
| reli8in | ,792 | ,074 |
| reli10in | ,850 | -,134 |
| reli13ex | -,001 | ,830 |
| reli14in | ,735 | ,218 |
| reli15ex | ,067 | ,818 |
| reli16ex | ,080 | ,651 |
| reli17in | ,568 | ,125 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Oblimin with Kaiser Normalization.

a Rotation converged in 4 iterations.

Après un processus itératif comprenant 4 analyses factorielles exploratoires successives, nous obtenons, finalement, des corrélations de structure supérieures à 0.56 pour l'ensemble des énoncés, indépendamment des facteurs. L'orientation religieuse intrinsèque est représentée par le premier facteur avec un ensemble d'items au nombre de 7. Alors que le second facteur, ayant été purifié, correspond à l'orientation religieuse extrinsèque. Ce dernier facteur comprend 5 énoncés. Nous sommes passés de 47% à 57% de variation totale expliquée par les deux

facteurs. De plus, le « Scree plot » démontre, clairement, à présent, l'existence de 2 dimensions sous-jacentes au construit de religiosité. De ce fait, nous pouvons considérer le construit comme bidimensionnel et passer à l'étape subséquente, à savoir, l'analyse de fidélité des deux mesures d'orientation religieuse.

Tableau 8 : Analyse de fidélité de la dimension intrinsèque

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,869 | 7 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|----------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| reli1in | 30,6417 | 83,489 | ,693 | ,843 |
| reli5in | 30,4759 | 80,014 | ,780 | ,830 |
| reli6in | 29,6096 | 93,949 | ,480 | ,869 |
| reli8in | 30,3529 | 83,692 | ,709 | ,841 |
| reli10in | 29,6203 | 86,086 | ,742 | ,839 |
| reli14in | 31,1818 | 82,504 | ,655 | ,848 |
| reli17in | 30,9733 | 86,532 | ,490 | ,874 |

La valeur du coefficient alpha de Cronbach est de 0.869. L'échelle révèle, donc, une bonne consistance interne. Néanmoins, nous avons relevé deux items avec une corrélation *item-total* inférieure au seuil minimal d'acceptation (0.5) établi par Bearden (1989). Afin d'éviter de remettre en question la fidélité de la mesure, nous allons procéder à l'épuration de celle-ci en retirant les deux items de l'échelle. Après la suppression de ces derniers, la nouvelle valeur

d'alpha est de 0.879 ce qui reflète une très bonne consistance interne. Tous les items possèdent des corrélations *item-total* supérieures à 0.687 ce qui est bien au dessus du seuil critique. Cette nouvelle analyse nous procure une échelle de mesure, à 5 énoncés, fidèle à l'orientation religieuse intrinsèque.

Nous passons, à présent, à l'examen de fidélité de la seconde dimension du construit de religiosité, à savoir, l'orientation religieuse extrinsèque.

Tableau 9 : Analyse de fidélité de la dimension extrinsèque

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,780 | 5 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|----------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| reli2ex | 7,5445 | 22,460 | ,586 | ,730 |
| reli4ex | 8,1518 | 28,056 | ,360 | ,796 |
| reli13ex | 7,9843 | 23,521 | ,686 | ,700 |
| reli15ex | 7,7644 | 22,044 | ,681 | ,695 |
| reli16ex | 7,6963 | 24,097 | ,489 | ,764 |

L'analyse de fidélité rapporte un alpha de 0.78. Cependant, d'après le tableau ci-dessus, nous remarquons des corrélations *item-total* inférieures à 0.5. Ceci dit, nous allons nous limiter, dans cette étape, à éliminer l'item qui présente une corrélations *item-total* relativement faible (0.36) afin de nous garder plus d'options pour les étapes suivantes car la modélisation par équations structurelles requiert un nombre minimum d'énoncés par construit latent pour qu'un modèle soit identifié (voir Bollen, 1989a).

Tableau 10 : Analyse de fidélité (2) de la dimension extrinsèque

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,796 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|----------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| reli2ex | 5,9110 | 16,166 | ,603 | ,748 |
| reli13ex | 6,3508 | 17,597 | ,663 | ,724 |
| reli15ex | 6,1309 | 15,767 | ,710 | ,692 |
| reli16ex | 6,0628 | 17,891 | ,477 | ,810 |

Le coefficient alpha est passé de 0.78 à 0.796, ce qui correspond à une bonne consistance interne. Toutefois, nous constatons que la corrélation *item-total* du quatrième item reste inférieure à 0.5. Comme nous l'avons spécifié plus haut, pour éviter de nous retrouver devant un modèle de mesure sous spécifié (en anglais, *underidentified model*) le cas échéant (Bollen, 1989a), nous allons maintenir cet item dans notre échelle.

4.1.2 Ajustement ou « Coping »

Comme nous l'avons décrite dans la partie méthodologique, la mesure du « coping » est composée des 5 dimensions de la mesure du COPE (Carver, Scheier et Weintraub, 1989) et de 4 énoncés constituant la dimension du « coping » alimentaire, que nous avons créée nous-mêmes. De ce fait, le « coping » représente un construit multidimensionnel à 6 dimensions.

Pareil que pour le construit de religiosité, nous allons, d'abord, procéder à une analyse factorielle pour démontrer la multidimensionnalité de l'échelle, pour ensuite s'assurer de la consistance interne des échelles grâce à l'Alpha de Cronbach.

Tableau 11 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle du "COPE"

| Component | Total Variance Explained | | | | | | |
|-----------|--------------------------|---------------|--------------|-------------------------------------|---------------|---------------|----------|
| | Initial Eigenvalues | | | Extraction Sums of Squared Loadings | | | Rotation |
| | Total | % of Variance | Cumulative % | Total | % of Variance | Cumulative % | Total |
| 1 | 8,398 | 34,993 | 34,993 | 8,398 | 34,993 | 34,993 | 5,587 |
| 2 | 2,484 | 10,348 | 45,342 | 2,484 | 10,348 | 45,342 | 4,901 |
| 3 | 1,843 | 7,678 | 53,020 | 1,843 | 7,678 | 53,020 | 3,657 |
| 4 | 1,495 | 6,231 | 59,251 | 1,495 | 6,231 | 59,251 | 4,032 |
| 5 | 1,258 | 5,240 | 64,491 | 1,258 | 5,240 | 64,491 | 3,270 |
| 6 | 1,143 | 4,762 | 69,252 | 1,143 | 4,762 | 69,252 | 4,277 |
| 7 | ,828 | 3,450 | 72,702 | | | | |
| 8 | ,696 | 2,901 | 75,604 | | | | |
| 9 | ,683 | 2,845 | 78,448 | | | | |
| 10 | ,634 | 2,642 | 81,090 | | | | |
| 11 | ,583 | 2,430 | 83,520 | | | | |
| 12 | ,515 | 2,148 | 85,668 | | | | |
| 13 | ,508 | 2,118 | 87,786 | | | | |
| 14 | ,426 | 1,775 | 89,561 | | | | |
| 15 | ,395 | 1,645 | 91,206 | | | | |
| 16 | ,346 | 1,440 | 92,646 | | | | |
| 17 | ,316 | 1,318 | 93,964 | | | | |
| 18 | ,286 | 1,191 | 95,155 | | | | |
| 19 | ,267 | 1,111 | 96,265 | | | | |
| 20 | ,247 | 1,028 | 97,293 | | | | |
| 21 | ,210 | ,877 | 98,170 | | | | |
| 22 | ,181 | ,752 | 98,923 | | | | |
| 23 | ,149 | ,622 | 99,545 | | | | |
| 24 | ,109 | ,455 | 100,000 | | | | |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a. When components are correlated, sums of squared loadings cannot be added to obtain a total variance.

Scree Plot

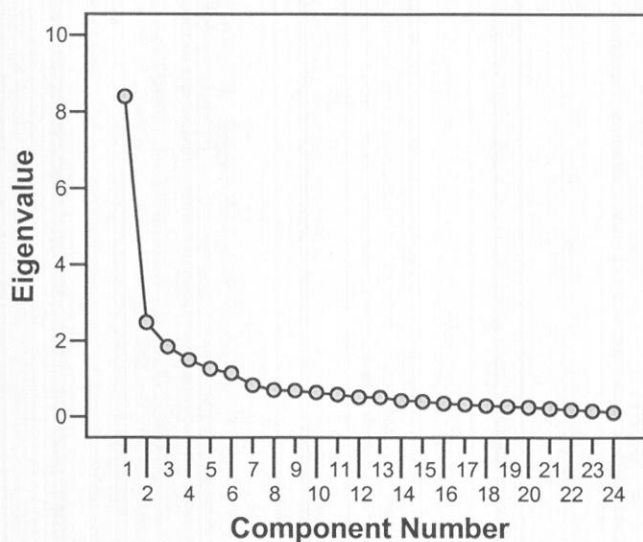


Tableau 12 : Analyse EFA à 6 facteurs de l'échelle du "COPE"

Pattern Matrix

| | Component | | | | | |
|----------|-------------|--------------|-------------|--------------|--------------|-------------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| cop1d1 | -,031 | -,155 | ,798 | ,097 | -,003 | -,047 |
| cop2d2 | -,119 | -,112 | ,801 | ,039 | ,117 | ,134 |
| cop3d3 | ,011 | ,024 | ,644 | -,187 | -,037 | ,008 |
| cop4d4 | ,162 | ,149 | ,760 | ,040 | -,141 | -,092 |
| cop5bd1 | ,268 | ,105 | ,196 | -,615 | ,068 | -,044 |
| cop6bd2 | ,015 | -,023 | -,119 | -,912 | ,009 | ,026 |
| cop7bd3 | -,076 | -,230 | -,034 | -,745 | -,165 | -,002 |
| cop8bd4 | ,109 | ,124 | ,187 | -,410 | -,278 | ,173 |
| cop9md1 | ,054 | -,061 | ,188 | -,310 | -,447 | ,214 |
| cop10md2 | -,019 | -,110 | ,033 | -,023 | -,781 | ,102 |
| cop11md3 | ,000 | -,113 | ,153 | -,331 | -,390 | ,195 |
| cop12md4 | ,067 | -,007 | -,013 | -,019 | -,815 | -,100 |
| cop14ac1 | ,113 | ,047 | -,004 | ,143 | -,142 | ,731 |
| cop15ac2 | ,038 | ,025 | -,056 | ,123 | -,281 | ,741 |
| cop16ac3 | ,057 | -,096 | ,046 | -,117 | ,180 | ,725 |
| cop17ac4 | ,019 | -,078 | ,035 | -,184 | ,184 | ,741 |
| cop18r1 | ,842 | ,008 | ,037 | -,091 | ,019 | ,062 |
| cop19r2 | ,852 | -,175 | -,048 | ,018 | -,003 | -,024 |
| cop20r3 | ,800 | -,234 | -,041 | -,045 | ,032 | -,008 |
| cop21r4 | ,715 | -,002 | ,015 | ,057 | -,076 | ,139 |
| fcop1 | ,179 | -,715 | -,004 | -,068 | ,034 | ,059 |
| fcop2 | ,167 | -,758 | ,027 | ,063 | -,017 | ,053 |
| fcop3 | ,016 | -,875 | ,035 | -,050 | -,079 | -,004 |
| fcop4 | ,029 | -,879 | ,076 | -,006 | -,041 | -,032 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Oblimin with Kaiser Normalization.

a. Rotation converged in 15 iterations.

Nos prévisions étaient bien fondées puisque l'analyse factorielle exploratoire a généré 6 facteurs comme nous pouvons le constater au Tableau 10. Ceci vient confirmer la multidimensionnalité du construit de « coping ». D'après le Tableau 11, chaque ensemble d'énoncés (4 énoncés pour chaque dimension) forme un facteur représentant la dimension de « coping » qu'il projetait mesurer au départ. Les 6 facteurs expliquent plus de 69% de la variabilité totale. De plus, le « Scree plot » démontre, l'existence de 6 dimensions sous-jacentes au construit de « coping ». De ce fait, nous pouvons considérer le construit comme multidimensionnel. Toutes les corrélations de structure sont supérieures à 0.41, sauf pour le troisième énoncé de la mesure du désengagement mental qui est de 0.39. Selon, le paradigme de Churchill (1979), cet énoncé doit être éliminé.

Après avoir éliminé l'énoncé dont la corrélation de structure était de 0.39, nous procédons à une nouvelle analyse factorielle avec 24 énoncés seulement. L'analyse factorielle rapporte de nouveau 6 facteurs expliquant 70,13% de la variabilité totale. Les énoncés forment toujours des ensembles représentatifs de leur dimension de départ. Les corrélations de structure sont toutes

au dessus de 0.44, à présent. De plus, la dimension du désengagement mental est formée de 3 énoncés, à présent, au lieu de 4.

Maintenant que nous avons démontré la multidimensionnalité du construit de « coping », nous allons passer à la vérification de la consistance interne de chacune de ses dimensions. La consistance interne est une estimation de la fidélité basée sur la corrélation moyenne entre les items dans un test donné (Bagozzi, 1994). Pour ce faire, nous allons utiliser le coefficient Alpha de Cronbach qui reflète le nombre d'items et leur corrélation moyenne (Nunnally et Bernstein, 1994).

Tableau 13 : Analyse de fidélité des 6 dimensions du "coping"

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,759 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|--------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| Cop1d1 | 4,5153 | 3,615 | ,592 | ,685 |
| Cop2d2 | 4,5714 | 3,774 | ,580 | ,694 |
| Cop3d3 | 4,3673 | 3,311 | ,513 | ,740 |
| Cop4d4 | 4,5918 | 3,720 | ,570 | ,697 |

La consistance interne de l'échelle de déni est bonne. Le coefficient alpha est de 0.759. Nous constatons d'après le tableau ci-dessus que les corrélations *Item-total* sont toutes supérieures au seuil minimal d'acceptation (0.5) établi par Bearden (1989). Par conséquent, le coefficient alpha ne pourrait être amélioré.

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,782 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|---------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| cop5bd1 | 5,8256 | 6,114 | ,518 | ,767 |
| cop6bd2 | 5,7795 | 5,657 | ,699 | ,670 |
| cop7bd3 | 5,7641 | 5,728 | ,634 | ,704 |
| cop8bd4 | 5,7538 | 6,692 | ,510 | ,766 |

La consistance interne de l'échelle de désengagement comportemental est bonne aussi. Le coefficient alpha est de 0.782. De même que pour l'échelle de déni, nous constatons que d'après le tableau ci-dessus le coefficient alpha ne peut être meilleur.

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,731 | 3 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|----------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| cop9md1 | 3,3265 | 2,642 | ,556 | ,655 |
| cop10md2 | 3,7602 | 2,963 | ,619 | ,566 |
| cop12md4 | 3,8724 | 3,558 | ,507 | ,700 |

L'analyse de fidélité de l'échelle de désengagement mental rapporte un alpha de 0.73. Cette échelle possède une bonne consistance interne.

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,786 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|----------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| cop14ac1 | 6,6173 | 7,396 | ,573 | ,744 |
| cop15ac2 | 6,5255 | 7,133 | ,599 | ,731 |
| cop16ac3 | 6,0816 | 6,834 | ,598 | ,731 |
| cop17ac4 | 6,1837 | 6,756 | ,604 | ,728 |

De même que les échelles précédentes, la consistance interne de l'échelle de « coping » actif est bonne avec un alpha de Cronbach de 0,786.

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,905 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|---------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| cop18r1 | 7,7513 | 11,052 | ,806 | ,871 |
| cop19r2 | 7,7358 | 11,039 | ,846 | ,856 |
| cop20r3 | 7,7565 | 10,716 | ,850 | ,854 |
| cop21r4 | 8,2798 | 12,984 | ,654 | ,921 |

La consistance interne de l'échelle de mesure de la dimension de « coping » qui consiste à se tourner vers la religion est excellente. Son alpha est de 0,905 et toutes les corrélations *Item-total* sont largement supérieures au seuil minimal d'acceptation (0.5).

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,903 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|-------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| fcop1 | 8,1538 | 11,378 | ,743 | ,889 |
| fcop2 | 7,7282 | 11,292 | ,735 | ,892 |
| fcop3 | 8,0821 | 10,519 | ,833 | ,856 |
| fcop4 | 8,1744 | 10,722 | ,822 | ,861 |

L'analyse de fidélité de l'échelle de mesure du « coping » alimentaire rapporte un alpha de 0,903. La consistance interne de cette échelle de mesure est, donc, excellente. Toutes ses corrélations *Item-total* sont, largement, supérieures au seuil minimal d'acceptation.

En définitive, les échelles des 6 dimensions de « coping » sont très bonnes pour mesurer ce qu'elles projetaient mesurer à l'aide de leurs énoncés.

4.1.3 Embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle

L'échelle de mesure que nous avons développée pour ce construit est constituée de 4 énoncés spécifiques aux contrariétés quotidiennes liées au domaine de la consommation alimentaire non traditionnelle. Nous allons procéder pour ce construit et ceux qui suivent dans la même logique que nous avons adoptée pour valider les mesures de religiosité et de « coping ».

Toutefois, contrairement aux deux mesures précédentes, le construit d'embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle est supposé ne comporter qu'une seule dimension.

Tableau 14 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle des embêtements quotidiens

Total Variance Explained

| Component | Initial Eigenvalues | | | Extraction Sums of Squared Loadings | | |
|-----------|---------------------|---------------|--------------|-------------------------------------|---------------|--------------|
| | Total | % of Variance | Cumulative % | Total | % of Variance | Cumulative % |
| 1 | 2,773 | 69,332 | 69,332 | 2,773 | 69,332 | 69,332 |
| 2 | ,639 | 15,974 | 85,306 | | | |
| 3 | ,348 | 8,701 | 94,007 | | | |
| 4 | ,240 | 5,993 | 100,000 | | | |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Scree Plot

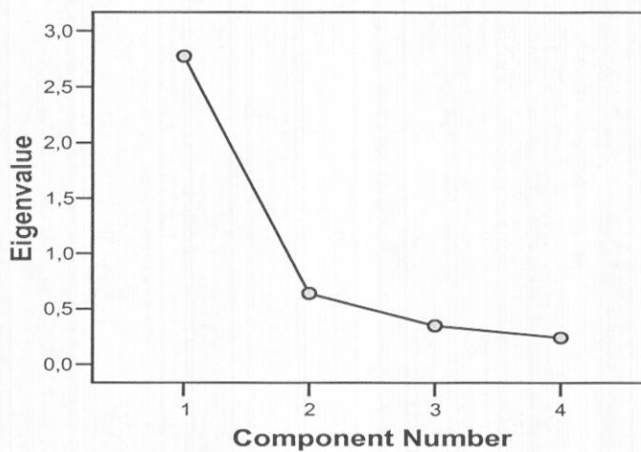


Tableau 15 : Analyse EFA à un facteur de l'échelle des embêtements quotidiens

Component Matrix(a)

| | Component |
|---------|-----------|
| | 1 |
| ntfhas1 | ,820 |
| ntfhas2 | ,868 |
| ntfhas3 | ,911 |
| ntfhas4 | ,720 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a 1 components extracted.

L'analyse factorielle exploratoire aboutit à une solution de facteur unique expliquant environ 70% de la variation totale, ce qui confirme l'unidimensionnalité de l'échelle. Toutes les corrélations de structure sont supérieures à 0,72, ce qui est bien au-dessus du seuil minimum requis. De plus, le « Scree plot » démontre clairement, l'existence d'un facteur unique. Nous passons, donc, à la vérification de la consistance interne de cette échelle.

Tableau 16 : Analyse de fidélité de l'échelle des embêtements quotidiens

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,852 | 4 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|---------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| ntfhas1 | 5,0609 | 9,996 | ,670 | ,821 |
| ntfhas2 | 5,1675 | 9,661 | ,742 | ,790 |
| ntfhas3 | 4,9340 | 8,776 | ,815 | ,755 |
| ntfhas4 | 4,6193 | 11,268 | ,551 | ,866 |

La consistance interne de l'échelle des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle est très bonne. Le coefficient alpha est de 0.852. Nous constatons, aussi, d'après le tableau ci-dessus, que les corrélations *Item-total* sont toutes supérieures au seuil minimal d'acceptation (0.5).

4.1.4 Pratiques religieuses

L'échelle des pratiques religieuses est composée de 8 énoncés relatifs aux exigences des lois et pratiques alimentaires islamiques que nous avons générés, en nous inspirant de la formulation

des items constituant les échelles existantes dans la littérature (Hill et Hood, 1999 ; Tarakeshwar, Pargament et Mahoney, 2003) et qui sont destinées aux chrétiens de manière prépondérante.

Pour apprécier la fidélité et validité factorielle de la mesure des pratiques religieuses nous allons procéder tel que nous l'avons fait pour la mesure précédente. Là encore, les énoncés que nous avons générés sont supposés constituer un construit unidimensionnel.

Tableau 17 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle des pratiques religieuses

| Component | Initial Eigenvalues | | | Extraction Sums of Squared Loadings | | |
|-----------|---------------------|---------------|--------------|-------------------------------------|---------------|--------------|
| | Total | % of Variance | Cumulative % | Total | % of Variance | Cumulative % |
| 1 | 4,710 | 58,878 | 58,878 | 4,710 | 58,878 | 58,878 |
| 2 | ,982 | 12,269 | 71,147 | | | |
| 3 | ,696 | 8,704 | 79,851 | | | |
| 4 | ,505 | 6,312 | 86,163 | | | |
| 5 | ,416 | 5,205 | 91,368 | | | |
| 6 | ,298 | 3,729 | 95,097 | | | |
| 7 | ,264 | 3,299 | 98,396 | | | |
| 8 | ,128 | 1,604 | 100,000 | | | |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Scree Plot

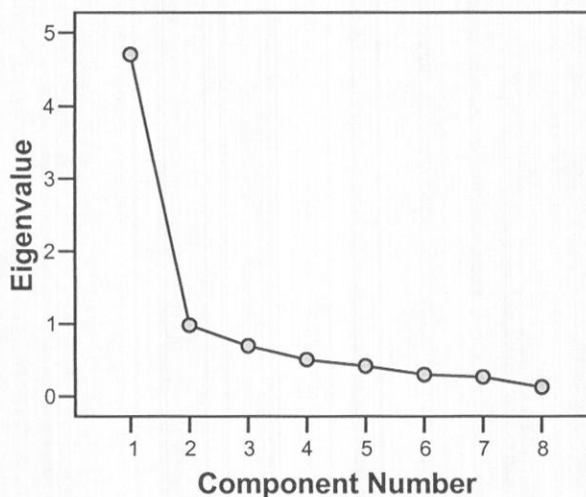


Tableau 18 : Analyse EFA à un facteur de l'échelle des pratiques religieuses

Component Matrix(a)

| | Component |
|----------|-----------|
| | 1 |
| relprac1 | ,831 |
| relprac2 | ,634 |
| relprac3 | ,762 |
| relprac4 | ,839 |
| relprac5 | ,867 |
| relprac6 | ,777 |
| relprac7 | ,621 |
| relprac8 | ,769 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a 1 components extracted.

L'analyse factorielle exploratoire rapporte bel et bien une solution à un facteur expliquant environ 59% de la variation totale. Ces résultats corroborent notre supposition de départ. Toutes les corrélations de structure sont supérieures à 0,62 ce qui est bien au-dessus du seuil minimum requis. De plus, le « Scree plot » démontre clairement, l'existence d'un facteur unique. Nous nous retrouvons, donc, face à un construit unidimensionnel pour lequel, il est nécessaire, de vérifier la consistance interne.

Tableau 19 : Analyse de fidélité de l'échelle des pratiques religieuses

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,882 | 8 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|----------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| relprac1 | 33,7989 | 166,308 | ,745 | ,859 |
| relprac2 | 34,6313 | 179,751 | ,539 | ,878 |
| relprac3 | 34,9330 | 177,333 | ,678 | ,868 |
| relprac4 | 32,8659 | 162,600 | ,757 | ,857 |
| relprac5 | 33,3296 | 157,919 | ,791 | ,853 |
| relprac6 | 33,7486 | 162,942 | ,702 | ,862 |
| relprac7 | 33,4302 | 150,393 | ,531 | ,898 |
| relprac8 | 32,8603 | 168,716 | ,665 | ,866 |

La valeur du coefficient Alpha de Cronbach est de 0.882 et tous les items de l'échelle ont une corrélation *item-total* supérieure à 0.531, tel que l'illustre le tableau ci-dessus. À cette étape de l'analyse, nous allons garder tous les items. L'échelle a une très bonne consistance interne.

4.1.5 Mesure d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle

Une échelle de mesure adaptée au contexte de notre étude a été créée afin de mesurer l'intention des répondants à participer à des activités de consommation d'aliments et/ou de plats non traditionnels (québécois) par rapport à leurs habitudes de consommation alimentaire. Elle comprend 3 énoncés que nous avons jugés pertinents pour le contexte de consommation alimentaire non traditionnelle, en nous basant sur la théorie sous-jacente à notre modèle conceptuel.

Cette mesure projetée de mesurer un construit unidimensionnel. De ce fait nous allons, comme pour le reste des mesures, procéder à une analyse factorielle exploratoire pour en vérifier l'unidimensionnalité.

Tableau 20 : Analyse factorielle exploratoire de l'échelle d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle

Total Variance Explained

| Component | Initial Eigenvalues | | | Extraction Sums of Squared Loadings | | |
|-----------|---------------------|---------------|--------------|-------------------------------------|---------------|---------------|
| | Total | % of Variance | Cumulative % | Total | % of Variance | Cumulative % |
| 1 | 2,636 | 87,878 | 87,878 | 2,636 | 87,878 | 87,878 |
| 2 | ,257 | 8,578 | 96,456 | | | |
| 3 | ,106 | 3,544 | 100,000 | | | |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Scree Plot

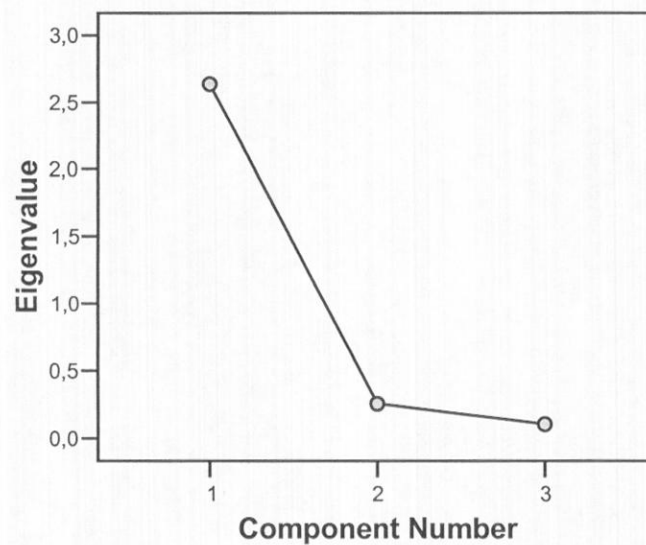


Tableau 21 : Analyse EFA à un facteur de l'échelle d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle

Component Matrix(a)

| | Component |
|---------|-----------|
| | 1 |
| biqueb1 | ,946 |
| biqueb2 | ,957 |
| biqueb3 | ,908 |

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a 1 components extracted.

L'unidimensionnalité de la mesure est bien vérifiée puisque plus de 87% de la variance totale est expliquée par une seule dimension. Comme nous pouvons le constater dans le tableau ci-dessus, la structure factorielle de l'échelle est très bonne. Il n'y a, donc, pas d'items à éliminer avant de passer à l'étape subséquente.

Tableau 22 : Analyse de fidélité de l'échelle d'intention de consommation alimentaire non traditionnelle

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | N of Items |
|------------------|------------|
| ,931 | 3 |

Item-Total Statistics

| | Scale Mean if Item Deleted | Scale Variance if Item Deleted | Corrected Item-Total Correlation | Cronbach's Alpha if Item Deleted |
|---------|----------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|
| biqueb1 | 4,6923 | 6,307 | ,875 | ,886 |
| biqueb2 | 4,7795 | 6,451 | ,899 | ,866 |
| biqueb3 | 5,0000 | 7,103 | ,802 | ,942 |

La consistance interne de l'échelle est excellente. Elle nous procure une mesure fidèle de l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle. L'alpha de Cronbach atteint une valeur de 0,931 et toutes les corrélations *item-total* dépassent de loin le seuil critique de 0.5.

4.2 Test des hypothèses et de la question de recherche

Nous avons soumis notre modèle à une modélisation par équations structurelles (*SEM*) dans le but de vérifier la véracité de nos spéculations théoriques. Le logiciel LISREL VIII a été utilisé à cette fin. Après avoir éliminé, dans une première étape, certains indicateurs qui étaient peu fiables (voir section 4.1 épuration des mesures) et, dans une seconde étape, ceux causant les plus larges résidus de manière itérative, nous avons obtenu un modèle de mesure final dont les résultats sont illustrés dans le tableau 23.

Durant l'étape d'épuration des mesures nous sommes passés d'un total de 57 indicateurs à 47 indicateurs fiables pour l'ensemble des mesures. Ensuite, à partir de ces 47 indicateurs, nous avons procédé à l'élimination de ceux qui causaient les plus larges résidus afin d'augmenter l'adéquation de notre modèle. C'est ainsi que nous sommes parvenus à 12 indicateurs pour le calcul du modèle final, sachant que pour la mesure de « coping », seulement deux dimensions (coping alimentaire et déni) ont été utilisées sous forme de variables agrégées.

En effet, avant de passer au test du modèle conceptuel, nous avons agrégé les items (énoncés) des deux dimensions de « coping » (coping alimentaire et déni) afin de créer deux nouvelles variables de forme agrégée qui ont pour valeur le score moyen des 4 items respectifs et retenus pour chaque dimension (les énoncés de déni sont : « Je refuse de croire que c'est arrivé », « Je prétends que ça n'est pas vraiment arrivé », « J'agis comme si ça n'est jamais arrivé », « Je me dis : « ceci n'est pas en train de se passer » » ; les énoncés de coping alimentaire sont : « J'évite les situations où on pourrait me demander de manger des aliments qui ne sont pas traditionnels à mon groupe ethnique », « J'évite les situations qui m'exigeraient de manger des aliments qui violent mes croyances musulmanes », « J'évite activement les activités de consommation alimentaires qui ne sont pas traditionnelles à mon groupe ethnique », « Je ne m'engage pas dans des activités de consommation alimentaire qui ne sont pas traditionnelles à mon groupe ethnique »). Les scores des 4 énoncés de chaque dimension de « coping » ne pouvant être introduits directement pour le test du modèle d'équations structurelles à l'aide de LISREL, la création de deux nouvelles variables agrégées était nécessaire pour le calcul et l'estimation des paramètres du modèle.

Pour le reste des mesures, nous avons retenu 2 indicateurs par mesure, à savoir, les énoncés 3 et 4 pour la mesure d'embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non

traditionnelle (Section 1 du questionnaire : « En général, m'alimenter de la même manière que les québécois, de souche, est une source d'irritations pour moi » et « En général, c'est une source de tracas pour les immigrants que d'essayer d'adopter les habitudes, traditions, coutumes et normes alimentaires des québécois de souche »), les énoncés 5 et 8 pour la mesure de l'orientation religieuse intrinsèque (Section 2 du questionnaire : « Il est important pour moi d'avoir des moments privés de réflexion religieuse et de prières » et « J'essaie fortement de vivre toute ma vie selon mes croyances religieuses »), les énoncés 2 et 15 pour la mesure de l'orientation religieuse extrinsèque (Section 2 du questionnaire : « Je vais à la mosquée parce que ça m'aide à me faire des amis » et « Je vais à la mosquée, principalement, parce que j'aime voir les personnes que je connais là bas »), les énoncés 23 et 26 pour la mesure des pratiques religieuses (Section 2 du questionnaire : « Je ne consomme pas d'alcool » et « J'évite tous les produits qui contiennent du porc et/ou ses dérivées ») et enfin, les énoncés 1 et 2 pour la mesure de l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle (Section 3 du questionnaire : « Durant le mois prochain, la plupart de mes activités reliées à l'alimentation seront comme celles des québécois de souche » et « Durant le mois prochain, la plupart de la nourriture que je consommerai sera comme celle que les québécois de souche consomment »).

Ces indicateurs ont, donc, été utilisés pour le calcul et l'estimation des paramètres de notre modèle final dont les résultats sont présentés dans le tableau ci-dessous :

Tableau 23 : Résultats de l'analyse factorielle confirmatoire : Modèle de mesure

| Énoncés | Paramètres ^{ac} | Valeur Estimée | Valeur T | Err. St. |
|---|--------------------------|----------------|----------|-------------------|
| Orientation religieuse intrinsèque (ξ_1) : | | | | |
| | $\lambda_{1,1}^c$ | 0.75 | -- | -- |
| | $\lambda_{2,1}$ | 0.74 | 9.08 | 0.11 |
| Orientation religieuse extrinsèque (ξ_2): | | | | |
| | $\lambda_{3,2}^c$ | 1.03 | -- | -- |
| | $\lambda_{4,2}$ | 0.58 | 4.02 | 0.14 |
| Ajustement alimentaire (η_1) : <i>Food coping</i> | | | | |
| | $\lambda_{1,1}^c$ | 0.90 | -- | 0.19 ^b |
| Embêtements quotidiens liés à la CANT (η_2) : <i>NTF Daily hassles</i> | | | | |
| | $\lambda_{2,2}^c$ | 0.91 | -- | -- |

| | | | | |
|---|--------------------|------|-------|-------------------|
| | $\lambda_{3,2}$ | 0.74 | 7.34 | 0.11 |
| Intention de CANT (η_3) : Behavior intention | | | | |
| | $\lambda^c_{4,3}$ | 1.00 | -- | -- |
| | $\lambda_{5,3}$ | 0.91 | 12.74 | 0.07 |
| Pratiques religieuses (η_4) : Religious practices | | | | |
| | $\lambda^c_{6,4}$ | 0.82 | -- | -- |
| | $\lambda_{7,4}$ | 0.77 | 9.83 | 0.10 |
| Déni (η_5) : Denial | | | | |
| | $\lambda^c_{8,5}$ | 0.76 | -- | 0.42 ^b |
| Statistiques d'adéquation du modèle (Goodness of Fit Statistics) : | | | | |
| χ^2 (degré(s) de liberté; valeur de p) | 60.22 (46 ; 0.078) | | | |
| NFI (Normed Fit Index) | 0.95 | | | |
| CFI (Comparative Fit Index) | 0.99 | | | |
| IFI (Incremental Fit Index) | 0.99 | | | |
| GFI (Goodness of Fit Index) | 0.95 | | | |
| AGFI (Adjusted Goodness of Fit Index) | 0.92 | | | |
| RMR (Root Mean Square Residual) | 0.059 | | | |
| RMSEA (Root Mean Square Error of Approximation) | 0.035 | | | |

^a Toutes les estimations des paramètres ont été standardisées.

^b La variance de l'erreur a été fixée à $1-\alpha^2$ (α étant l'alpha de Cronbach calculé pour cette échelle).

^c Le paramètre (λ) a été fixé à 1.

Dans le but de ne pas entraver l'identification du modèle, nous avons fixé la variance de l'erreur des deux variables qui ont fait l'objet de l'agrégation à $1-\alpha^2$ (α de Cronbach) étant donné qu'il s'agit d'indicateurs uniques (Bagozzi, 1980). De plus, tel qu'illustré par le tableau ci-dessus, certaines valeurs T et erreurs standards n'ont pas été calculées. En effet, afin de faciliter l'estimation des paramètres du modèle, nous avons fixé à 1 le premier paramètre λ de chaque mesure. Cette procédure est commune à la modélisation Lisrel (Jöreskog et Sörbom, 1993). De ce fait, aucune valeur n'a été estimée pour ces paramètres là.

Aussi, d'après le tableau des résultats (Tableau 22), tous les liens entre les indicateurs et leur construit latent sont significatifs à 0.05 (les valeurs T sont supérieures à $|1.96|$). Les items sont, donc, bons pour mesurer ce qu'ils projetaient et démontrent un niveau acceptable de fiabilité au niveau de l'item (Gerbing et Anderson, 1988). D'autre part, le modèle de mesure présente une bonne adéquation selon les critères de (Bagozzi et Yi, 1988). En effet, l'appréciation de l'adéquation du modèle s'est faite conformément aux recommandations de Bagozzi et Yi (1988) et à celles de Hu et Bentler (1995; 1999). Tous les indices utilisés ont un niveau d'adéquation acceptable, voire, bon.

Le Chi carré possède une valeur assez faible (60,22 ; degrés de liberté = 46) et n'est pas significatif à 0.5 (0.078). Ce qui démontre une bonne adéquation du modèle. En fait, le Chi carré (χ^2) repose sur le test de l'hypothèse $H_0 : \Sigma - \Sigma(\theta) = 0.0$ indiquant que la spécification des paramètres de la matrice du modèle estimé est valide. Autrement dit, on suppose que la différence entre le modèle estimé et le modèle observé est non significative. Une faible valeur du χ^2 , relative aux degrés de liberté du test, indique une bonne adéquation du modèle. Un Chi carré nul indique, donc, une adéquation parfaite (Jöreskog et Sörbom, 1993). Selon (Bollen, 1989b), lorsque la valeur p du test n'est pas significative, cela indique que l'adéquation du modèle est bonne. Par conséquent, plus la valeur du χ^2 augmente moins bonne sera l'adéquation.

L'analyse factorielle confirmatoire rapporte des valeurs de 0.95, 0.99 et 0.99 pour les indices de comparaison NFI, CFI et IFI respectivement. Ceci indique une adéquation acceptable du modèle selon Bentler (1992). Ces indices non paramétriques découlent de la comparaison entre un modèle hypothétique et un modèle plus contraint (en anglais, *Independence model*). Le NFI (*Normed Fit Index*) a tendance à sous estimer l'adéquation du modèle lorsqu'il s'agit d'un nombre relativement faible d'observations (Bentler, 1990). Le CFI (*Comparative Fit Index*) est une version révisée du NFI proposée par Bentler (1990). Alors que le IFI (*Incremental Fit Index*) a été développé par Bollen (1989b) pour pallier aux problèmes de parcimonie et de taille d'échantillon associés au NFI, dans la mesure où il tient compte des degrés de liberté. Ainsi, une valeur du NFI supérieure à 0.9 indique une adéquation acceptable du modèle (Bentler, 1992).

Aussi, le GFI (*Goodness of Fit Index*) est considéré comme la mesure par excellence de l'adéquation des modèles. En effet, cet indice est robuste face un grand nombre d'observations, contrairement au Chi carré. Il consiste en une comparaison entre le modèle testé et une alternative où il n'existe pas de modèle (Hu et Bentler, 1995). La valeur du GFI est comprise entre 0 et 1. Plus elle est proche de 1, meilleure est l'adéquation du modèle. De ce fait, un GFI=0.9 indique une bonne adéquation du modèle. Ce qui est le cas pour notre modèle estimé, étant donné que la valeur du GFI est de 0.95. D'un autre côté, le AGFI (*Adjusted Goodness of*

Fit Index) est, tout simplement, une version du GFI ajustée aux degrés de liberté, incluant une pénalité pour l'intégration de paramètres supplémentaires dans le modèle. C'est pour cela que sa valeur, illustrée dans le tableau des résultats de notre modèle (Tableau 22), est estimée à 0.92.

Finalement, le RMSEA (*Root Mean Square Error of Approximation*) qui est, également, reconnu comme l'un des indices les plus décisifs dans la modélisation structurelle détient une valeur de 0.035. Cette valeur traduit une bonne adéquation du modèle étant donné qu'elle est inférieure à 0.5 selon Browne et Cudeck (1993), et Byrne (1994). Cet indice repose sur l'émission de spéculations concernant l'adéquation potentielle d'un modèle virtuel, optimal par rapport à la matrice de covariance d'une population donnée (Browne et Cudeck, 1993). Il prend, donc, en compte l'erreur d'approximation due à la population. Toutefois, il est à noter que le RMSEA est sensible au nombre de paramètres et à la complexité du modèle (Browne et Cudeck, 1993; Byrne, 1994).

Le tableau suivant rapporte l'estimation des paramètres de l'aspect du modèle qui touche aux relations entre variables latentes. C'est par le biais de ces résultats que nous vérifierons le bien-fondé de nos hypothèses de recherche :

Tableau 24 : Estimation des paramètres du modèle structurel

| Paramètres ^a | Valeur Estimée | Valeur de T | Err. St. |
|-------------------------------------|----------------|-------------|----------|
| Modèle à variables latentes: | | | |
| γ_{11} | 0.62 | 7.03 | 0.11 |
| γ_{41} | 0.86 | 8.13 | 0.12 |
| γ_{22} | 0.21 | 2.39 | 0.08 |
| γ_{42} | 0.01 | 0.16 | 0.05 |
| γ_{52} | 0.25 | 2.33 | 0.08 |
| β_{21} | 0.26 | 3.10 | 0.08 |
| β_{32} | -0.43 | -5.15 | 0.09 |
| β_{34} | -0.15 | -2.10 | 0.09 |
| β_{35} | 0.23 | 2.64 | 0.11 |

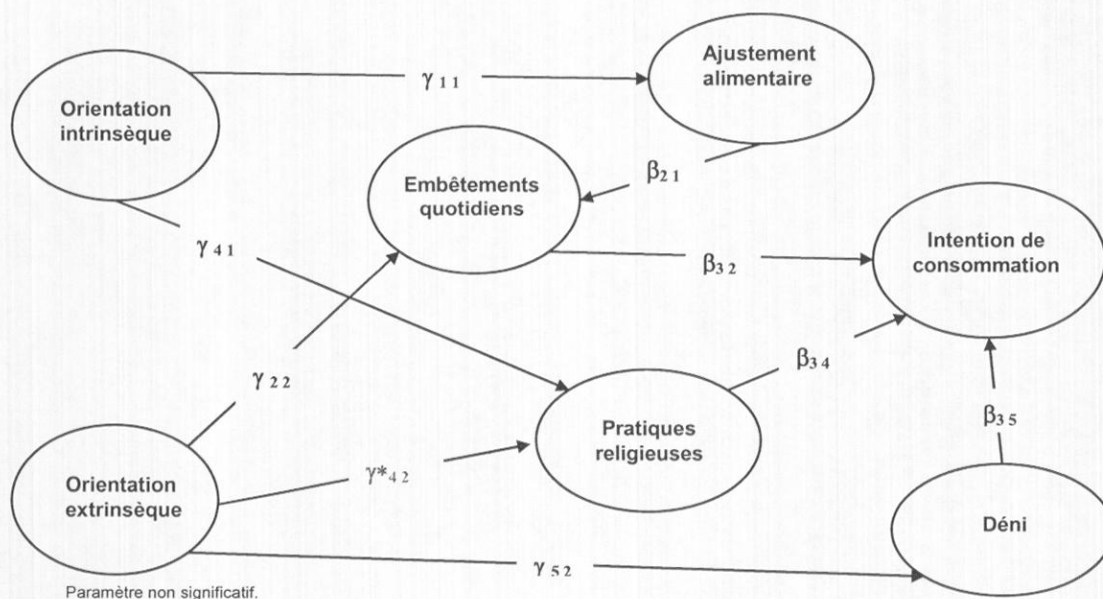
^a Toutes les estimations des paramètres ont été standardisées.

D'après le tableau ci-dessus, illustrant l'estimation des paramètres du modèle structurel, nous pouvons constater que la plupart de nos hypothèses ont été vérifiées. Les valeurs T sont toutes supérieures à $|1.96|$, mis à part celle correspondant à l'hypothèse H2 qui est non significative ($\gamma_{42} = .01$ et valeur $T=0.16$).

Aussi, bien que l'hypothèse H5 soit significative ($\gamma_{22} = .21$ et valeur $T=2.39$), l'effet de l'orientation religieuse extrinsèque sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle n'est pas celui escompté. En d'autres termes, notre hypothèse de recherche a été partiellement confirmée car une relation significative est apparue mais celle-ci s'avère être dans la direction opposée de l'hypothèse (effet positif au lieu de l'effet négatif présupposé).

Par souci de clarté nous avons illustré, à l'aide d'un schéma, les paramètres du modèle structurel, relatifs au test des hypothèses, dans la page suivante :

Figure 4 : Modèle Structurel



Note : Les paramètres sont significatifs à 0.05.

Les corrélatons entre les différents construits latents ont aussi été rapportées dans le tableau suivant :

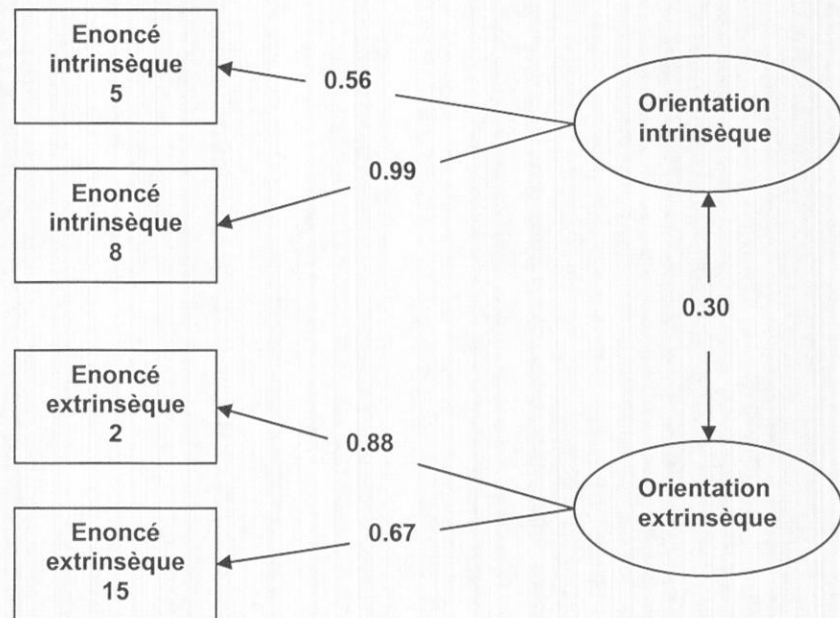
Tableau 25 : Matrice de corrélatons

| <i>Corrélatons entre facteurs</i> | | | | | | | |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|------|------|------|------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| 1. Ajustement alimentaire | 1.00 | | 0 | | | | |
| 2. Embêtements quotidiens | 0.30 | 1.00 | | | | | |
| 3. Intention de consommation | -0.20 | -0.44 | 1.00 | 1 | | | |
| 4. Pratiques religieuses | 0.53 | 0.20 | -0.22 | 1.00 | 1 | | |
| 5. Déni | 0.05 | 0.06 | 0.19 | 0.07 | 1.00 | | |
| 6. Orientation intrinsèque | 0.62 | 0.22 | -0.21 | 0.86 | 0.08 | 1.00 | |
| 7. Orientation extrinsèque | 0.19 | 0.26 | -0.10 | 0.28 | 0.25 | 0.31 | 1.00 |

Mis à part les coefficients de corrélation entre l'orientation intrinsèque et deux variables exogènes représentées par les pratiques religieuses et l'ajustement alimentaire, les corrélatons entre les différents construits, en valeur absolue, sont comprises entre 0.05 et 0.53. Ces valeurs sont clairement distinctes de la valeur |1|. Ceci dénote une forme de validité discriminante entre les différents construits latents du modèle (Kerlinger et Lee, 2000). Précisément, les deux formes de coping ont une corrélation de 0.05. La faible valeur de ce coefficient démontre qu'il s'agit bien de deux dimensions distinctes du coping.

Aussi, le coefficient de corrélation entre les deux dimensions de l'orientation religieuse est assez faible (0.31). Ce qui démontre l'indépendance des deux construits. Néanmoins, afin de répondre, formellement, à notre question de recherche, à savoir, si les deux types de religiosité représentent bien deux formes distinctes de l'orientation religieuse, nous allons examiner de plus près ces deux construits et procéder à une analyse factorielle confirmatoire. Le but étant de démontrer que les échelles utilisées pour mesurer les orientations intrinsèque et extrinsèque discriminent bien entre les deux formes de religiosité.

Figure 5 : Modèle CFA des orientations religieuses



Chi-Square=3.89, dl=2, P-value=0.14, RMSEA=0.067

L'analyse factorielle confirmatoire rapporte une bonne adéquation du modèle. Tous les paramètres du modèle sont significatifs à 0.05. La valeur du Chi-carré est très faible et non significative. Les indices d'adéquation NFI, CFI, IFI sont tous bien supérieurs à 0.90. Le GFI est très proche de 1 avec une valeur de 0.99. Toutefois, la valeur du RMSEA n'est pas inférieure à 0.05 mais elle reste quand même comprise entre 0.05 et 0.08, ce qui correspond à une adéquation raisonnable. Il ne faut pas oublier que le RMSEA est sensible au nombre de paramètres et à la complexité du modèle (Browne et Cudeck, 1993; Byrne, 1994). Nous pouvons, donc, en conclure que notre modèle de mesure a une bonne adéquation selon les critères de Bagozzi et Yi (1988; voir aussi Byrne, 1998). Les résultats de l'analyse sont rapportés dans le tableau suivant (Tableau 25) :

Tableau 26 : Résultats d'analyse factorielle de confirmation des mesures des orientations intrinsèque et extrinsèque

| Énoncés | Paramètres ^a | Valeur Estimée | Valeur de T | Err. St. |
|---|-------------------------|----------------|-------------|----------|
| Orientation religieuse intrinsèque (ξ_1) : | | | | |
| Énoncé intrinsèque 5 | $\lambda_{1,1}$ | 0.56 | 4.52 | 0.12 |
| Énoncé intrinsèque 8 | $\lambda_{2,1}$ | 0.99 | 5.13 | 0.19 |
| Orientation religieuse extrinsèque (ξ_2): | | | | |
| Énoncé extrinsèque 2 | $\lambda_{3,2}$ | 0.88 | 15.3 8 | 0.06 |
| Énoncé extrinsèque 15 | $\lambda_{4,2}$ | 0.67 | 9.73 | 0.07 |
| Statistiques d'adéquation du modèle (Goodness of Fit Statistics) : | | | | |
| χ^2 (degré(s) de liberté ; valeur de p) | 3.89 (2 ; 0.14) | | | |
| NFI (Normed Fit Index) | 0.98 | | | |
| CFI (Comparative Fit Index) | 0.99 | | | |
| IFI (Incremental Fit Index) | 0.99 | | | |
| GFI (Goodness of Fit Index) | 0.99 | | | |
| AGFI (Adjusted Goodness of Fit Index) | 0.95 | | | |
| RMR (Root Mean Square Residual) | 0.035 | | | |
| RMSEA (Root Mean Square Error of Approximation) | 0.067 | | | |

^a Toutes les estimations des paramètres ont été standardisées.

Le tableau suivant rapporte l'estimation du paramètre du modèle structurel présenté plus haut. C'est à l'aide de cette estimation que nous répondrons à notre question de recherche, à savoir, *est-ce que les deux formes d'orientation religieuse sont discriminantes l'une de l'autre ?*

Tableau 27 : Estimation du paramètre du modèle structurel

| Paramètre ^a | Valeur Estimée | Valeur de T | Err. St. |
|------------------------|----------------|-------------|----------|
| $\Phi_{2,1}$ | 0.30 | 3.27 | 0.09 |

^a Toutes les estimations des paramètres ont été standardisées.

Pour que la validité discriminante entre les deux construits d'orientation religieuse soit démontrée de manière formelle, il est nécessaire, dans un premier temps, de construire l'intervalle de confiance $\Phi_{2,1} \pm (1.96) * (\text{Err. St.})$. Ceci correspond à [-0.15, 0.2]. Par la suite, nous devons nous assurer que la valeur |1| ne fasse pas partie de cet intervalle (Bagozzi et Philipps, 1982). Si cela est indiqué, alors nous serons face à une indication de validité discriminante. Il est clair que la limite supérieure de notre intervalle est nettement moindre que la valeur |1|. Nous concluons, donc, que les deux orientations religieuses mesurent bien deux formes distinctes de religiosité.

Chapitre 5 : Discussion et conclusion

Dans ce qui suit, nous allons, tout d'abord, examiner les résultats obtenus à l'aide des analyses du modèle, pour ensuite, faire ressortir les contributions majeures et implications managériales du présent travail. Finalement, nous discuterons des limites de notre recherche afin d'y remédier dans des travaux de recherche subséquents.

Les résultats de cette recherche ont, d'abord, mis en relief le rôle inéluctable joué par les deux formes de religiosité dans la détermination des stratégies d'ajustement à la consommation alimentaire non traditionnelle, adoptées par les immigrants maghrébins d'origine musulmane, au Québec, pour démontrer, par la suite, l'impact de ses stratégies d'ajustement sur les embêtements quotidiens, relatifs au contexte alimentaire, menant vers l'intention de consommation des immigrants de ce groupe. En d'autres termes, la religiosité s'avère être un facteur déterminant, affectant indirectement le comportement de consommation des immigrants maghrébins qui optent pour des stratégies d'ajustement spécifiques, lors d'une activité liée à la consommation d'un plat ou aliment non traditionnel aux pratiques alimentaires musulmanes.

Bien que la littérature du marketing international contienne de nombreuses études qui ont contribué, de manière significative, à la compréhension des différences de comportements de consommation à travers les pays (Brass, 1991 ; Chu, Spires et al., 1999 ; Hafstrom, Chae et al., 1992 ; Husted, 2000 ; Lynn, Zinkhan et al., 1993 ; McCarty et Hattwick, 1991 ; Nakata et Sivakumar, 1996 ; Steenkamp, Hofstede et al., 1999), il semble y avoir un manque à combler en ce qui concerne les différences de comportements de consommation entre les sous-cultures (groupes ethniques) à l'intérieur d'un même pays (Andreasen, 1990 ; Heslop, Papadopoulos et al., 1998).

De ce fait, malgré l'importance croissante de la recherche reliée à la culture dans le domaine du marketing, peu d'attention a été portée aux sous-cultures ethniques et à l'acculturation des consommateurs affiliés à ces groupes (Kara et Kara, 1996 ; O'Guinn et Faber, 1985 ; O'Guinn, Lee et al., 1986). Particulièrement, dans le domaine alimentaire, il n'existe pas, à notre connaissance, de recherche antérieure qui ait testé empiriquement un modèle intégrant les effets conjugués de la religiosité et des stratégies d'ajustement sur le comportement de consommation des immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec.

Ce modèle constitue, donc, une première étape qui aidera les praticiens en marketing à mieux cerner les besoins des immigrants musulmans en matière d'alimentation et à identifier les processus cognitifs et psychologiques qui déterminent leur comportement de consommation.

5.1 Discussion des résultats

Bien que nous ayons développé certaines des mesures utilisées dans le présent travail, nous avons réussi à démontrer la qualité psychométrique de toutes les échelles de mesure tout en confirmant les structures factorielles d'un bon nombre d'entre elles. En effet, les énoncés de mesure des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle, des pratiques religieuses ainsi que ceux de l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle ont tous été générés pour les besoins de l'étude et n'ont, donc, jamais servi pour les fins d'autres travaux de recherche dans le domaine. Ainsi, la fidélité de ces échelles de mesure a été prouvée, pour la première fois, dans le cadre de notre étude, à l'aide de la consistance interne (Nunnally et Bernstein, 1994) de celles-ci.

D'autre part, nous sommes parvenus à reproduire la structure factorielle des échelles de mesure d'« âge universel » de l'orientation religieuse « ROS » (Allport et Ross, 1967) et des différentes formes d'ajustement, développées par Carver, Scheier et Weintraub (1989), grâce aux données recueillies auprès d'un échantillon d'immigrants maghrébins, au Québec, de foi musulmane. Aussi bien l'analyse factorielle du « ROS » que celle du « COPE » ont généré le nombre de facteurs escompté, à savoir, deux dimensions pour l'échelle du « ROS » et six autres pour la mesure du « COPE », dont celle représentant la mesure d'ajustement alimentaire que nous avons développée. Ainsi, le « COPE » ressort, dans cette étude, comme une mesure ayant d'excellentes qualités psychométriques. En vérité, nous étions très surpris d'avoir pu récupérer une structure multidimensionnelle aussi nombreuse en termes de facteurs. Aussi, ces résultats constituent un point de départ important quant à la généralisation possible de l'échelle de mesure d'« âge universel » (Gorsuch et Venable, 1983), version du « ROS », et à son utilisation, après adaptation, avec d'autres groupes religieux, étant donné qu'elle a été conçue pour une population de confession chrétienne et qu'à notre connaissance, elle n'a été utilisée, jusqu'à lors, qu'avec des échantillons comportant des sujets de foi chrétienne et dont la plupart étaient protestants (voir Donahue, 1985 ; Van Wicklin, 1990).

Par ailleurs, l'étape d'épuration des échelles de mesure était importante, dans le cadre de cette étude, car elle a permis d'élaborer un modèle d'équations structurelles et d'estimer les paramètres de ce dernier sans problèmes notables et/ou attribuables à un manque de fidélité des échelles. Ce processus de purification des échelles a également facilité l'estimation des paramètres du modèle visant à confirmer la validité discriminante de la mesure d'orientation religieuse « ROS » à l'aide d'une analyse factorielle confirmatoire. En effet, le but de cette dernière était de démontrer que l'échelle d'« âge universel » (Gorsuch et Venable, 1983), version du « ROS », mesurait bien deux construits séparés. Ainsi, nous avons réussi à répondre à notre question de recherche, de manière formelle, et à prouver que les deux types de religiosité (orientations intrinsèque et extrinsèque) représentent bien deux formes distinctes de l'orientation religieuse. Bien que cette évidence ait été reproduite

à maintes reprises (voir Donahue, 1985), à l'aide de diverses méthodes, elle n'a jamais été confirmée dans le cadre d'une étude se servant d'un échantillon de confession musulmane. D'où l'apport considérable de ce résultat pour la recherche portant sur la religion et sa mesure.

De plus, nous sommes parvenus à vérifier la totalité de nos hypothèses de recherche à l'exception de deux d'entre elles. Tout d'abord, l'hypothèse H2 supposant l'effet négatif de l'orientation religieuse extrinsèque sur les pratiques religieuses prescrites par l'Islam a été réfutée. Cette supposition avait pour postulat que plus l'immigrant musulman s'identifierait comme ayant une orientation religieuse extrinsèque moins il serait fidèle aux pratiques religieuses musulmanes. Précisément, nous avons relevé une valeur T relative à cette hypothèse de 0.16, ce qui est loin d'être une valeur significative à un niveau d'erreur alpha=5%. Ceci dit, nous ne pensons pas que l'infirmité de cette hypothèse relève d'un problème de taille d'échantillon, étant donné que le nombre d'observations est de n=198, mais plutôt de la difficulté d'opérationnaliser convenablement les deux concepts liés à cette hypothèse.

En effet, il est nécessaire de rappeler que nous avons, nous même, développé la mesure des pratiques religieuses prescrites par l'Islam en nous basant sur la littérature découlant du cadre théorique de l'étude (Deffous, 2004 ; Fleuhr-Lobban, 1994 ; Lippman, 1990 ; Nydell, 1996 ; Syed, 2005) mais aussi sur nos propres connaissances en la matière (l'auteur du présent travail étant elle-même d'origine maghrébine et de confession musulmane). D'autre part, bien que la construction de cette mesure ait été inspirée de l'échelle des pratiques religieuses développée par Alkhazraji et al. (1997) et utilisée dans le contexte de l'acculturation des immigrants musulmans aux cultures nationales et des organisations américaines, la mesure que nous avons créée pour les besoins du présent travail n'a jamais servi dans d'autres études et par conséquent, la fiabilité et validité de l'échelle n'ont en aucun cas été démontrées auparavant. Bien que nous soyons convaincus de la validité de contenu de l'échelle, ceci n'engendre pas nécessairement un niveau de validité de construit adéquat. Ainsi, il s'avère que la conceptualisation du construit de pratiques religieuses puisse constituer une importante lacune, dans cette étude, contribuant à la non significativité de la relation entre l'orientation religieuse extrinsèque et les pratiques religieuses musulmanes.

Aussi, la mesure de l'orientation religieuse extrinsèque, à 11 énoncés, telle que développée par Allport et Ross (1967) n'était guère destinée à une population musulmane. Afin de la soumettre à des répondants d'origine musulmane nous avons dû y apporter certaines modifications que nous avons jugées pertinentes au contexte de l'étude (ex : le mot « église » fut remplacé par le mot « mosquée »). Il est clair qu'une telle adaptation puisse introduire des artéfacts méthodologiques qui ont favorisé l'infirmité de l'hypothèse de recherche H2. De ce fait, l'orientation religieuse extrinsèque ne semble pas jouer un rôle clé dans la détermination des pratiques religieuses prescrites par la religion musulmane.

La deuxième hypothèse à ne pas avoir été confirmée est l'hypothèse H5, relative à l'effet de l'orientation religieuse extrinsèque sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle. Le problème se situe plus précisément au niveau de la direction de cette hypothèse puisque la significativité de celle-ci est bien vérifiée. En effet, l'estimation des paramètres du modèle structurel a rapporté une valeur positive T, relative à H5, de 2.39 ce qui représente une valeur significative à un niveau d'erreur $\alpha = 5\%$. Toutefois, l'effet positif de l'orientation religieuse extrinsèque sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle n'était pas le résultat escompté. Nous nous attendions, plutôt, à ce que la relation entre ces deux construits soit négative étant donné la nature utilitariste de la religiosité extrinsèque. Cette hypothèse a été formulée suivant le postulat que plus l'immigrant musulman s'identifierait comme ayant une orientation religieuse extrinsèque moins il éprouverait d'embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle à sa culture et religion musulmanes.

L'une des raisons qui pourrait expliquer cet effet contraire est d'ordre méthodologique. En effet, le contexte de l'étude portant sur la religion, étant un sujet assez délicat et surtout personnel, les réponses des répondants reflétaient, peut être, ce que la majorité des immigrants d'origine maghrébo-musulmane aurait tendance à donner comme réponses, plutôt que celles propres à chacun d'eux. Autrement dit, les réponses renvoyaient à une certaine conformité et traduisaient probablement ce qu'un musulman ayant un fort engagement religieux aurait éprouvé face à une alimentation non traditionnelle, au lieu de représenter ce que chaque répondant aurait éprouvé dans une telle situation. Il semblerait que sachant que l'auteur de ce travail ainsi que les enquêteurs devant récolter les questionnaires une fois complétés (dépôt – retrait et/ou envoi - renvoi électronique), étaient eux-mêmes d'origine maghrébine et de confession musulmane, les répondants eussent été mal à l'aise et gênés de donner les véritables réponses les concernant, qui inciteraient les personnes s'occupant de la collecte de données (auteur et enquêteurs) à les juger. Leur doute quant au respect de l'anonymat de l'identité des répondants les a, vraisemblablement, empêché d'être honnêtes dans leurs réponses.

De plus, il est à noter que plusieurs répondants ont, d'emblée, refusé de répondre à notre questionnaire. Par exemple, l'association des étudiants maghrébins de l'ETS (École de Génie de l'UQAM) a décidé de ne pas distribuer le questionnaire à ses membres car elle trouvait la nature du questionnaire suspect et croyait que ce questionnaire était peut-être un moyen furtif d'identifier des Islamistes dans le contexte universitaire québécois.

Il n'est, donc, pas insensé de croire que le contenu du questionnaire, le désir de conformité, la volonté de se présenter comme un bon musulman/une bonne musulmane, le contexte politique actuel (ex : terrorisme, guerre en Iraq et en Afghanistan, etc.) qui contribue à une certaine polarisation et suspicion entre cultures hôtes et groupes d'immigrants musulmans ainsi que la potentielle discrimination ressentie par les membres du groupe ethnique, en question, aient été des sources ayant contribué à l'infirmité de l'hypothèse H5.

De plus, cette façon de penser demeure en partie cohérente avec une étude récente de Gaudet et Clément (2005) qui s'est concentrée sur les aspects situationnels de l'identité ethnique dans un contexte d'acculturation. Ces auteurs soutiennent qu'en tant qu'immigrant, la perte de son identité originale ou le maintien de celle-ci peut survenir simultanément et de manière interchangeable, suivant la situation dans laquelle on se trouve. La prémisse sous-jacente à cela, est que les personnes jouent différents rôles dans leurs vies quotidiennes et que ces rôles peuvent amener à montrer différents niveaux d'acculturation ou d'ethnicité (O'Guinn and Faber, 1985). En somme, il s'agit peut-être d'un effet caméléon. De ce fait, dans un contexte de consommation donné, le comportement de consommation d'un immigrant pourra présenter un degré considérable de variabilité situationnelle en fonction de pressions sociales, interpersonnelles et sociétales (Stayman et Deshpande, 1989 ; Zmud et Arce, 1992).

Lors d'une étude antérieure, Clément et Noels (1992) ont examiné l'identité situationnelle, aussi connue sous le nom d'ethnicité situationnelle ou d'ethnicité ressentie (Stayman et Deshpande, 1989), en mesurant l'identité ethnique des immigrants au sein de leur groupe ethnique et en dehors de ce dernier, à travers une variété de situations, créant ainsi un double profil d'identité. Les résultats ont démontré une variabilité dans l'identification des immigrants à leur groupe ethnique, à savoir, il y avait une plus grande identification au groupe ethnique dans le domaine privé que dans le domaine public (Clément et Noels, 1992). Le domaine privé servait d'un contexte protégé où les immigrants pouvaient maintenir leur langue maternelle ainsi que leur identité (Gaudet et Clément, 2005) alors que le domaine public offrait un potentiel d'adoption d'une seconde identité, similaire à celle de la société d'accueil. Le concept d'ethnicité situationnelle suggère, donc, que le niveau d'acculturation peut varier selon le contexte dans lequel le comportement se produit (O'Guinn and Faber, 1985).

En intégrant le concept de maintien d'un modèle d'identification double dans le contexte de notre étude, il est probable que l'immigrant musulman, ayant une orientation religieuse extrinsèque, réagisse de manière différente en étant entouré de membres affiliés à son groupe ethnique, ce qui est considéré dans ce cas comme le domaine public, que lorsqu'il est seul, à la maison (domaine privé) ou en compagnie de personnes qui partagent les mêmes croyances et pratiques religieuses que lui, et/ou en présence de personnes appartenant à la société d'accueil. En d'autres termes, une fois au Québec, l'immigrant musulman n'étant pas habituellement fidèle aux pratiques religieuses musulmanes dans le domaine privé aura du mal à agir de la sorte étant en compagnie de personnes faisant partie du même groupe ethnique que lui, sachant qu'eux respectent les pratiques religieuses prescrites par l'Islam en matière d'alimentation.

Ainsi, en répondant au questionnaire de notre étude, les sujets ayant une orientation religieuse extrinsèque considéraient, probablement, qu'ils ne se trouvaient pas dans un domaine privé. Par conséquent, sachant que leurs questionnaires remplis allaient être

recueillis par des personnes appartenant au même groupe ethnique qu'eux, ils se sont abstenus de donner des réponses leur correspondant et qui, en même temps, n'étaient pas conformes aux réponses qu'aurait apportées un musulman ayant un fort engagement religieux. Dans cet ordre d'idées, l'orientation religieuse extrinsèque devrait avoir un effet positif sur les embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle.

Cette supposition vient contredire notre hypothèse de départ H5 et confirme le résultat rapporté lors de l'estimation des paramètres du modèle structurel. Il est, donc, nécessaire de vérifier cette nouvelle hypothèse, dans une recherche subséquente, en introduisant le concept d'identité situationnelle (Clément et Noels, 1992 ; Damji, Clément et Noels, 1996 ; Gaudet et Clément, 2005) dans le modèle conceptuel afin de mieux cerner les déterminants des embêtements quotidiens liés à la consommation alimentaire non traditionnelle qui, à leur tour, mènent à l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle.

Nous tenons, par contre, à insister sur la confirmation des hypothèses H8 et H9 relatives aux effets positifs de l'orientation extrinsèque sur le déni et du déni sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle, respectivement. En effet, dans le contexte du présent travail, il a été prouvé que lorsque l'immigrant, ayant une orientation religieuse extrinsèque, se trouve face à une situation où il doit consommer de la nourriture qui n'est pas conforme aux lois et pratiques religieuses musulmanes en matière d'alimentation, il s'engage dans une stratégie d'ajustement de déni qui encourage sa participation à des activités alimentaires non traditionnelles à sa culture et religion musulmane. Ce résultat souligne l'importance du rôle joué par la dimension religieuse extrinsèque dans la détermination du comportement de consommation alimentaire des immigrants musulmans, maghrébins, au Québec.

D'autre part, nous avons introduit, avec succès, les concepts relatifs aux embêtements quotidiens (Lay et Nguyen, 1998) et aux stratégies d'ajustement (Carver, Scheier et Weintraub, 1989) tirés de la psychologie sociale, dans un contexte de marketing lié à la consommation alimentaire non traditionnelle, chez des immigrants maghrébins, d'origine musulmane, au Québec. Les résultats des analyses indiquent clairement que les immigrants musulmans ayant une orientation religieuse intrinsèque s'engagent dans une stratégie d'ajustement alimentaire afin de respecter les standards musulmans en termes d'alimentation. Cet ajustement procure chez eux un sentiment de stress qui se traduit par des embêtements quotidiens liés à la consommation d'aliments ou de plats qui ne sont pas conformes aux pratiques alimentaires musulmanes et qui, par conséquent, freinent leur participation à des activités alimentaires de ce type. Encore une fois, ces résultats viennent étayer le postulat du rôle prépondérant que semble jouer la religion dans la prédiction de l'intention de consommation alimentaire des immigrants musulmans, au Québec.

Finalement, les résultats de l'étude démontrent que l'orientation religieuse intrinsèque a, également, un impact positif sur les pratiques religieuses et que celles-ci empêchent les immigrants musulmans de participer à des activités alimentaires qui ne correspondent pas

aux directives musulmanes à ce sujet. L'ensemble des conclusions auxquelles nous avons abouti suggère de nouvelles perspectives de recherche dans le contexte de la consommation alimentaire. L'introduction de concepts, empruntés de la littérature sur la psychologie sociale, dans le domaine du marketing ouvre la porte à de nouvelles approches quant à la détermination des facteurs pouvant prédire le comportement du consommateur dans un contexte alimentaire.

5.2 Implications managériales

Bien que les résultats discutés dans la section précédente consistent en une première étape à la compréhension du rôle crucial joué par la religiosité dans la prédiction du comportement de consommation alimentaire des immigrants maghrébins de confession musulmane, au Québec, ils révèlent certaines implications pratiques majeures qu'il est nécessaire de considérer lorsque vient le temps de prendre des décisions tactiques reliées au marketing ethnique.

En effet, dans un contexte alimentaire, la compréhension des différences de consommation entre les micro-cultures et celles de la société d'accueil est essentielle pour l'anticipation du comportement des consommateurs et un meilleur succès des entreprises oeuvrant dans le domaine. Autrement dit, les praticiens en marketing doivent développer leur connaissance quant aux caractéristiques et préférences de consommation alimentaire des consommateurs, à un niveau de groupe, afin de déployer de manière plus efficace les ressources et investissements nécessaires à la satisfaction et au dépassement des besoins croissants des marchés cibles que représentent les groupes ethniques.

Dans le cadre de notre étude, étant donné la croissance démographique rapide du groupe ethnique représenté par la population maghrébine et musulmane, au Québec, au fil des ans, il devient indispensable de savoir si les membres de ce groupe ont les mêmes besoins de consommation que ceux appartenant à la culture dominante (québécoise) et s'ils répondent de la même manière aux tactiques marketings mises en œuvre par les départements marketing des organisations. Différents besoins de consommation nécessitent différentes tactiques marketing et dans certaines circonstances des stratégies marketing complètement différentes. Dans ce cas, la clé de la réussite demeure dans le développement d'un marketing ethnique qui permettra aux diverses entreprises Québécoises, Canadiennes et autres, oeuvrant dans l'industrie alimentaire, d'offrir des produits adaptés à la demande des consommateurs d'origine maghrébine et de confession musulmane.

D'une perspective managériale, certaines compagnies ont, d'ores et déjà, découvert qu'une partie de leur succès dépendait de leur exploitation des opportunités les conduisant à satisfaire les besoins des consommateurs appartenant à certaines micro-cultures, ignorées auparavant. Par exemple, dans le secteur de l'épicerie, la chaîne d'hypermarchés

Québécois « Maxi » réserve, depuis quelques temps et dans certains de ses magasins, des tablettes entières pour les produits étiquetés « halal » et « kasher ». Il en est de même pour « Costco » dans le cas de produits « kasher ». Ces derniers, conformes aux exigences des lois et standards religieux musulmans et/ou juifs, en matière d'alimentation, sont destinés à une clientèle bien précise. En particulier, les magasins « Maxi », se situant dans des localités à forte concentration musulmane et juive, ont, donc, adapté leur offre aux besoins et préférences de consommation de ces deux populations.

Toutefois, bien que ces changements représentent une première étape importante quant à l'amélioration des types de produits alimentaires offerts, destinés à la population musulmane, ils restent limités à un certain nombre de produits, à certaines localités et à certaines entreprises seulement. En effet, ces adaptations sont rares, voire, inexistantes dans le secteur de la restauration qui représente, aussi, une bonne proportion de la consommation alimentaire. Il est évident que les restaurants ont un manque à gagner en ce qui concerne la composition de leur menu qui ne prend pas en considération les préférences de consommation de la population musulmane grandissante au Québec.

De ce fait, les gestionnaires d'établissements tels que les restaurants, cafés, cantines d'école et autres devraient penser à introduire des plats qui correspondent aux préférences alimentaires des musulmans. En proposant, des plats spéciaux (conformes aux règles prescrites par l'Islam), destinés à la population musulmane, dans des lieux où les membres de cette population sont nombreux (quartiers, universités, écoles, etc.), les entreprises pourraient accroître l'achalandage de leur établissement et de ce fait leur chiffre d'affaires, de manière considérable.

D'ailleurs, la grande chaîne Américaine de restauration rapide, McDonald's, offre depuis septembre 2000, à Dearborn, dans le Michigan, une version « halal » de ses pépites au poulet (chicken nuggets) en réponse aux demandes des clients, de la région (voir <http://islam.about.com/od/dietarylaw/a/halalmcd.htm>). Après la première année d'introduction de ce nouveau produit au menu du restaurant, les ventes de ce simple produit étaient si bonnes que l'entreprise a décidé d'étendre son idée à un second point de vente, à Dearborn. En effet, 65% des commandes passées, étaient destinées au produit « halah » propulsant les ventes du premier lieu de vente à environ le double de la moyenne des ventes du reste des restaurants de la chaîne.

Plus de 150 000 musulmans vivent dans la région de Dearborn, à Detroit, représentant la plus grande concentration d'arabes musulmans, dans une même région, en dehors du Moyen Orient et de l'Afrique du Nord, selon l'Institut Arabe-Américain (voir <http://www.aaiusa.org>). Ce n'est, donc, pas surprenant que les magasins et restaurants de cette région aient commencé à s'adapter aux besoins diététiques des musulmans. Aussi, suivant le succès des pépites de poulet « halal » dans le Michigan, la compagnie McDonald's a étendu son offre, relative au produit halal, à certains restaurants en Australie et en Angleterre (voir <http://islam.about.com/od/dietarylaw/a/halalmcd.htm>).

Ainsi, en proposant des plats « halal » à leur menu habituel, les établissements de restauration permettront aux musulmans de ne plus se résigner à manger uniquement de la viande cuisinée à la maison et des plats végétariens ou composés de fruits de mer, lorsqu'ils voudront manger dehors. D'autre part, les entreprises oeuvrant dans le domaine de la restauration et de la grande distribution alimentaire augmenteront, vraisemblablement, leurs ventes en offrant un éventail de produits diversifié et adapté à leur clientèle.

5.3 Limites et avenues de recherche futures

Cette recherche comporte certaines limites qu'il convient de souligner. Tout d'abord, nous avons rencontré certaines difficultés à rassembler un nombre élevé de questionnaires remplis étant donné que notre échantillon devait être composé uniquement d'immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec. Pour ce faire, nous avons dû faire appel à nos connaissances faisant partie de ce groupe ethnique grâce à la technique de « bouche à oreille » et en utilisant différentes méthodes de collecte de données. En effet, une partie de la collecte des données a consisté en un sondage à l'aide d'un questionnaire auto administré (dépôt – retrait et/ou envoi - renvoi électronique) alors que l'autre partie s'est faite avec l'intervention d'enquêteurs qui étaient d'origine maghrébine et de confession musulmane, et qui ont procédé à des séances de collecte de données de plusieurs petits groupes de répondants. Autrement dit, les questionnaires n'ont pas tous été remplis dans les mêmes conditions. Ce qui a pu mener à l'introduction d'erreurs liées à la méthodologie de collecte de données.

Toutefois, cette différence dans les méthodes utilisées pour la collecte de données peut faire l'objet d'une nouvelle étude, pour de futurs chercheurs dans le domaine, s'ils considèrent la comparaison des réponses des deux groupes de répondants, sachant que chaque groupe correspond à une méthodologie de collecte des données. De ce fait, lors d'une recherche ultérieure, utilisant les deux modes de collecte de données, il serait intéressant de vérifier si les réponses des sujets sont les mêmes ou non pour les deux modes de collection de données. Ceci permettrait de nuancer ou d'appuyer les résultats de la présente étude où il n'a pu être possible de procéder à ce genre d'analyse à cause de la petite taille d'échantillon. Un grand échantillon est, donc, nécessaire pour qu'on puisse le diviser en des groupes homogènes, de taille suffisante, qui puissent se prêter à ce type d'analyse.

Par ailleurs, lors de la collecte de données, quelque soit la méthode employée, chaque répondant a été confronté à un membre de son groupe ethnique qui était chargé de récupérer le questionnaire rempli. Ce qui nous conduit à une nouvelle limite, à savoir, l'introduction du doute chez les répondants quant à l'objectif réel de l'étude ainsi qu'au respect de leur anonymat.

De plus, ayant recouru à l'échantillonnage de convenance, composé d'immigrants musulmans d'origine maghrébine, cela ne nous permet pas de généraliser nos résultats à tous les musulmans résidents au Québec car bien que l'élément clé de notre modèle soit le concept de religiosité musulmane, la culture d'origine risque de jouer un rôle important dans la détermination du comportement de consommation alimentaire des musulmans (Gore, 1998 ; Manstead, 1997 ; Reilly et Wallendorf, 1984). En effet, le comportement de consommation alimentaire d'un musulman arabe d'Orient peut différer de celui d'un musulman arabe d'Afrique du Nord ou encore d'un musulman d'Asie du Sud-Est. Nous recommandons, donc, pour les recherches futures, dans le domaine alimentaire, de prendre en compte l'élément de culture qui pourrait avoir un impact considérable sur les résultats. Une comparaison entre musulmans de différentes origines pourrait apporter des éléments nouveaux qui aideraient à cerner les facteurs affectant le comportement de consommation des musulmans selon leur culture d'origine.

Aussi, la collecte de données ayant eu lieu, dans la région de Montréal, au Québec, nous limite d'étendre nos résultats à un niveau national Canadien. Encore une fois, le comportement de consommation alimentaire peut changer suivant la région et/ou le pays d'accueil. C'est pourquoi, nous avons déjà prévu de nouvelles collectes de données, dans d'autres régions du Canada mais aussi en dehors du pays, à savoir, aux Etats-Unis et en France, qui serviront au test de modèles comparatifs dans le cadre d'études subséquentes.

Par ailleurs, certaines mesures ayant été créées pour les besoins de l'étude (mesures d'ajustement alimentaire, d'embêtements quotidiens et des pratiques religieuses) mériteraient d'être développées davantage afin d'en améliorer ou du moins, d'en vérifier, la validité de construit et d'encourager leur utilisation dans le futur. D'autre part, étant donné que les résultats de l'étude ont démontré l'importance du rôle joué par la religion dans la prédiction du comportement de consommation alimentaire des immigrants maghrébins, d'origine musulmane, il est fortement suggéré que des études subséquentes se concentrent sur le développement d'une mesure de l'orientation religieuse adaptée aux musulmans et/ou qui transcenderait les frontières de toute foi religieuse et donc généralisable.

Dans la présente étude, nous avons tenté d'expliquer le comportement de consommation alimentaire des immigrants musulmans d'origine maghrébine selon le type d'orientation religieuse auquel ils s'identifient. En tant que chercheurs, il serait intéressant d'approfondir notre compréhension de ce comportement en étudiant le processus cognitif grâce auquel le consommateur prend une décision quant à la consommation d'un produit alimentaire spécifique. En effet, prépondérant dans la recherche sur l'acculturation des groupes ethniques a été le type de produits à valeur expressive comportant des attributs très symboliques (Ogden, Ogden et Schau, 2004). Ces produits sont sujets aux interprétations psychologique et sociale de l'acheteur ou de l'utilisateur du produit contrairement au produit utilitaire acheté pour ses aspects fonctionnels (Midgley, 1983). On suggère que ces concepts soient appliqués à la recherche sur le comportement de consommation alimentaire

des musulmans étant donné leur mode d'alimentation spécifique aux exigences des lois et standards religieux prescrits par l'Islam. Ainsi, dans un contexte alimentaire, les types de produits à valeur expressive (halal ou non) et utilitaires pourront, vraisemblablement, affecter la décision d'achat des consommateurs musulmans.

En outre, ayant utilisé un échantillon composé uniquement d'immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec, dans le cadre d'une étude portant sur la religion et son influence sur le comportement de consommation alimentaire, il était nécessaire d'identifier l'alimentation traditionnelle selon les lois et standards musulmans de ces personnes là versus l'alimentation non traditionnelle pour ces mêmes gens. Bien que nous n'ayons pas défini avec précision l'alimentation traditionnelle et non traditionnelle pour des immigrants musulmans, du Maghreb, nous avons mis l'accent sur la disparité évidente entre les deux modes alimentaires de part notre observation mais aussi après avoir procédé à de petites entrevues qualitatives pour cerner les principaux aliments et plats des deux groupes (maghrébin et québécois). Nous avons, donc, jugé bon de mentionner uniquement les aliments ou plats qui étaient à la base de cette différence alimentaire (ex. le porc, l'alcool, les aliments non Halal) pouvant, vraisemblablement, influencer ou modifier le comportement de consommation des immigrants. Ceci afin de réduire la confusion qui pourrait survenir d'une définition et énumération trop précises des deux habitudes alimentaires. Car bien qu'il y ait une disparité manifeste, il y a également un grand nombre de similitudes qu'il est impossible d'examiner entièrement dans cette recherche, étant donné que ça n'en est pas le but. C'est pourquoi une étude qualitative formelle pour déterminer ce qu'est l'alimentation québécoise mais aussi maghrébine serait à préconiser dans de prochains travaux de recherche qui porteront sur la consommation alimentaire au Québec.

D'autre part, il serait bon d'étudier les effets de certaines variables sociodémographiques sur le comportement de consommation alimentaire des musulmans, telles que la durée de résidence dans le pays d'accueil qui selon Faragallah, Schumm et Webb (1997) a un impact sur le niveau d'acculturation des immigrants. Bien que cette variable (temps de résidence des sujets en années et en mois) ait été disponible dans la présente étude, elle n'a pas été utilisée lors des analyses car son introduction dans le modèle nécessitait l'utilisation de la méthode du « multi-sample » afin de pouvoir l'employer dans LISREL. En effet, afin d'introduire une variable modératrice dans un modèle dont l'estimation des paramètres se fait à l'aide de LISREL, il faut comparer deux ou plusieurs groupes de répondants ce qui dépasse le but de l'étude. C'est pourquoi il serait bon de se pencher sur la question, de manière plus précise, dans des recherches ultérieures.

Aussi, l'étude des différences de comportement de consommation selon l'âge et le statut matrimonial (célibataire, marié ou en famille) pourrait s'avérer intéressante étant donné l'importance accordée par les musulmans à la vie de famille et au respect des pratiques religieuses par tous ses membres.

En définitive, suivant la croissance démographique liée aux micro-cultures, au Canada, la compréhension des modèles de consommation de ses groupes ethniques devrait être à la base des recherches courantes et futures afin d'aider les praticiens en marketing à l'élaboration de stratégies marketing ethnique spécifiques.

5.4 Conclusion

Dans le passé, un grand nombre d'études se sont intéressées aux effets de la culture sur le comportement de consommation (Hall 1977 ; McCracken, 1988 ; Clark, 1990). Ces études ont mis en exergue plusieurs dimensions sous-jacentes au processus d'adaptation des groupes ethniques à une nouvelle culture. Cependant, la dimension religieuse nous semble avoir été négligée à travers ces études, bien qu'elle fasse partie de l'identité culturelle des immigrants (Phinney, 1990).

Nous nous sommes, donc, intéressés à cette variable et avons développé un cadre théorique dans le but de démontrer son importance dans le contexte de la consommation. Plus précisément, l'objectif général de cette étude était de développer un modèle qui est une première étape en vue de la compréhension du comportement et préférences de consommation alimentaire des immigrants maghrébins, d'origine musulmane, au Québec, selon l'orientation religieuse à laquelle ils s'identifient. Cet objectif a été largement atteint puisque nous avons démontré que les deux formes d'orientation religieuse (intrinsèque et extrinsèque) qui mesurent deux aspects distincts de la religiosité, avaient un impact sur l'intention de consommation alimentaire non traditionnelle des immigrants.

De plus, nous avons développé de nouvelles échelles de mesure qui ont présenté de très bonnes caractéristiques psychométriques et qui devraient être validées dans des études ultérieures. Ces mesures nous ont permis d'introduire des concepts empruntés de la psychologie sociale, tels que les stratégies d'ajustement et embêtements quotidiens, dans un modèle structurel, relatif au domaine du marketing, qui a confirmé la quasi-totalité des hypothèses théoriques avancées.

Autrement dit, nous avons vérifié empiriquement que dans un contexte de consommation alimentaire non traditionnelle à leur culture et religion musulmane, les immigrants procèdent à différentes formes d'ajustement, suivant leur orientation religieuse, qui déclenchent chez eux des embêtements quotidiens affectant leur comportement de consommation alimentaire.

Ce travail de recherche met, donc, en évidence l'importance de l'aspect religieux dans un contexte de consommation alimentaire et plus précisément, dans une situation qui engendre un certain niveau de stress. En effet, les immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec, manquent de produits disponibles qui leur sont destinés pour faire face à de telles situations et choisissent ainsi entre une approche d'ajustement active ou d'évitement régulées par le type d'orientation religieuse à laquelle ils s'identifient.

De ce fait, la présente étude nous fait prendre conscience du rôle crucial de la religion dans la prédiction du comportement de consommation alimentaire chez les immigrants musulmans, d'origine maghrébine, au Québec.

Annexe

Questionnaire

Madame, Monsieur,

Nous sommes des chercheurs de l'école HEC Montréal réalisant une étude sur la perception des produits alimentaires au Canada, par des immigrants d'origine maghrébine. Cette présente étude s'effectue dans le cadre d'un mémoire de maîtrise dirigé par un professeur de HEC Montréal.

Toutes les procédures à suivre vous seront indiquées tout au long du questionnaire.

Il vous faudra 30 minutes environ pour le remplir.

Pour son bon déroulement, vous devez suivre les instructions suivantes :

- Vous êtes tout à fait libre de refuser de participer à cette recherche.
- Le fait de répondre aux questions sera considéré comme un consentement de votre part à participer à la recherche.
- À tout moment, il vous sera possible d'arrêter de répondre aux questions.
- Les réponses recueillies resteront anonymes et strictement confidentielles. Elles ne serviront qu'à des fins statistiques.
- Pour nous, il est important que vous répondiez à toutes les questions suivantes, librement, sans faire attention aux redondances. Il n'y a pas de bonnes ou mauvaises réponses.

Compte tenu des mesures de confidentialité qui seront prises, votre participation ne devrait pas vous causer de préjudices, pas plus qu'elle ne vous profitera directement.

Les informations recueillies resteront strictement confidentielles, et ne seront utilisées que pour l'avancement des connaissances et la diffusion des résultats globaux dans des forums savants ou professionnels. En aucun temps, suivant la remise du questionnaire, il ne sera possible ni pour le chercheur, ni pour aucune autre personne, d'identifier l'individu ayant fourni les réponses à ce questionnaire.

Il est évident que nous comptons sur votre aide, la qualité de **notre sondage** en dépend.

Le comité d'éthique de la recherche de HEC Montréal a statué que la collecte d'information liée à la présente étude satisfait aux normes éthiques, en recherche, auprès des êtres humains.

Asma Bounab, Etudiante à la M.Sc. Marketing, HEC Montréal, asma.bounab@hec.ca

Marc A. Tomiuk, Professeur agrégé, HEC Montréal, tel: 514- 340-6415,
marc-alexandre.tomiuk@hec.ca

Nous vous remercions de votre collaboration!

SECTION 1

Instructions

Maintenant que vous habitez le Québec/Canada, vous êtes régulièrement confronté(e) à des situations et activités dans lesquelles vous êtes possiblement tracassé(e), stressé(e) ou irrité(e) par la consommation d'aliments ou de plats qui ne sont pas traditionnels à votre pays d'origine. Des situations et activités tracassantes, irritantes ou stressantes ayant trait à la consommation D'ALIMENTS LOCAUX ou QUÉBÉCOIS pourraient surgir au travail, à l'école, à la maison, chez des amis, au restaurant, etc. Par exemple, il pourrait s'agir de situations dans lesquelles vous n'êtes pas certains(es) qu'il y ait ou non du porc, ou de l'alcool, parmi les ingrédients d'un plat servi au restaurant ou chez des amis québécois. Comme il pourrait s'agir, de manger de la nourriture dont le goût ne vous est pas familier, de devoir manger de la nourriture non Halal devant des personnes d'origine arabe.

Il y a, évidemment, plusieurs circonstances ou facteurs qui pourraient être embêtants, tracassants, irritants ou stressants lors d'activités de consommation D'ALIMENTS LOCAUX ou QUÉBÉCOIS (ou non traditionnels à votre pays d'origine). Essayez d'y réfléchir, dans l'ensemble, et répondez aux énoncés suivants en utilisant l'échelle ci-dessous. Pour ce faire, veuillez inscrire à l'endroit prévu à cette fin le numéro qui correspond le mieux à votre impression:


| | | | | |
|--------|---------------------|---------|-----------------|------------------|
| Jamais | Très peu souvent | Souvent | Très souvent | Tout le temps |
| 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| | | | | |

1. _____ En général, la consommation de produits alimentaires et de plats québécois est une source d'embêtements pour moi.
2. _____ En général, mes tentatives de suivre les traditions, habitudes, coutumes et normes alimentaires des québécois de souche sont une source de tensions pour moi.
3. _____ En général, m'alimenter de la même manière que les québécois, de souche, est une source d'irritations pour moi.
4. _____ En général, c'est une source de tracas pour les immigrants que d'essayer d'adopter les habitudes, traditions, coutumes et normes alimentaires des québécois de souche.

Instructions

Toujours par rapport à vos activités de consommation D'ALIMENTS LOCAUX ou QUÉBÉCOIS, essayez, à présent, de penser à un ensemble de situations ou activités

habituelles qui représentent pour vous des sources d'embêtements, de tracas, d'irritations et de tensions. Nous voudrions savoir comment vous réagissez à travers cet ensemble de situations irritantes ou stressantes. Pour ce faire, il s'agira de répondre à l'ensemble des énoncés ci-dessous. Notez qu'il est important de répondre à chaque énoncé de façon indépendante, qu'il n'y a pas de bonne ou mauvaise réponse à un énoncé particulier et que vos réponses devraient refléter ce que VOUS faites et non pas ce que la grande majorité des gens d'origine arabo-musulmane aurait tendance à faire. Veuillez utiliser l'échelle suivante et inscrivez le numéro qui vous semble le plus approprié dans l'espace prévu à la gauche de chaque énoncé:

| | | | |
|--|--|--|--|
| Généralement je ne le fais pas du tout | Généralement je le fais très peu | Généralement je le fais en quantité moyenne | Généralement je le fais beaucoup |
| 1 | 2 | 3 | 4 |
|  | | | |

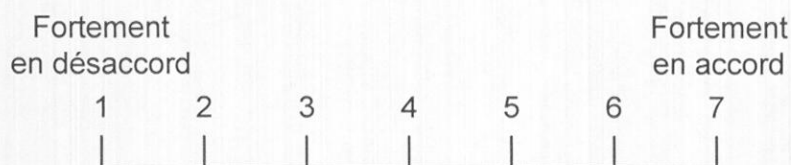
Lorsque je subis une forte irritation, une forte tension ou un stress important, lors d'une activité ou situation de consommation d'aliments non traditionnels à mon groupe ethnique (propres aux québécois de souche):

1. _____ Je refuse de croire que c'est arrivé.
2. _____ Je prétends que ça n'est pas vraiment arrivé.
3. _____ J'agis comme si ça n'est jamais arrivé.
4. _____ Je me dis : « ceci n'est pas en train de se passer ».
5. _____ J'abandonne la tentative d'avoir ce que je veux.
6. _____ Tout simplement, je laisse tomber l'atteinte de mon but.
7. _____ J'admets, à moi-même, que je ne peux pas y faire face et j'abandonne.
8. _____ Je réduis les efforts que je suis en train de fournir dans le but de régler le problème.
9. _____ Je me tourne vers le travail ou vers d'autres activités dans le but de me changer les idées.
10. _____ Je vais au cinéma ou je regarde la télévision dans le but d'y penser le moins possible.
11. _____ Je rêve sur d'autres choses.

12. _____ Je dors plus que d'habitude.
13. _____ Je prends des mesures additionnelles pour essayer de me débarrasser du problème.
14. _____ Je concentre mes efforts en faisant quelque chose au sujet du problème.
15. _____ Je fais ce qu'il y a lieu de faire, une chose à la fois.
16. _____ Je prends des mesures directes pour contourner le problème.
17. _____ Je recherche l'aide de Dieu.
18. _____ Je m'en remets à Dieu.
19. _____ J'essaye de trouver du réconfort dans ma religion.
20. _____ Je pris plus que d'habitude.
21. _____ J'évite les situations où on pourrait me demander de manger des aliments qui ne sont pas traditionnels à mon groupe ethnique.
22. _____ J'évite les situations qui m'exigeraient de manger des aliments qui violent mes croyances musulmanes.
23. _____ J'évite activement les activités de consommation alimentaires qui ne sont pas traditionnelles à mon groupe ethnique.
24. _____ Je ne m'engage pas dans des activités de consommation alimentaire qui ne sont pas traditionnelles à mon groupe ethnique.

SECTION 2

Veillez utiliser l'échelle suivante et inscrire le numéro qui vous semble le plus approprié dans l'espace prévu à la gauche de chaque énoncé:



1. _____ J'aime lire sur ma religion.
2. _____ Je vais à la mosquée parce que ça m'aide à me faire des amis.
3. _____ Peu importe en quoi je crois aussi longtemps que je suis une bonne personne.

4. _____ Parfois, à cause de ce que peuvent penser les gens de moi, je suis obligé(e) d'ignorer mes croyances religieuses.
5. _____ Il est important pour moi d'avoir des moments privés de réflexion religieuse et de prières.
6. _____ J'ai souvent eu une forte opinion concernant la présence de Dieu.
7. _____ Je prie principalement pour obtenir du soulagement et de la protection.
8. _____ J'essaie fortement de vivre toute ma vie selon mes croyances religieuses.
9. _____ Ce que la religion m'offre le plus c'est le réconfort dans les moments difficiles et de chagrin.
10. _____ Ma religion est importante car elle répond à plusieurs questions concernant le sens de la vie.
11. _____ La prière est faite pour la paix et la joie.
12. _____ Je ne laisse pas, le fait que je sois religieux, affecter ma vie quotidienne.
13. _____ Je vais à la mosquée, principalement, pour passer du temps avec mes amis.
14. _____ Mon entière approche de la vie est basée sur ma religion.
15. _____ Je vais à la mosquée, principalement, parce que j'aime voir les personnes que je connais là bas.
16. _____ Je prie, principalement, parce qu'on m'a appris à le faire.
17. _____ Les prières que je fais, lorsque je suis seul (e), sont aussi importantes pour moi que les prières que je fais à la mosquée.
18. _____ Bien que je croie en ma religion, plusieurs autres choses sont plus importantes dans la vie.
19. _____ Je suis un pratiquant musulman.
20. _____ Je suis une personne très pieuse
21. _____ Je suis les instructions de l'Islam à la lettre.
22. _____ Je ne mange pas de porc.
23. _____ Je ne consomme pas d'alcool.
24. _____ Je ne mange que de la nourriture Halal.
25. _____ Lorsqu'il s'agit de nourriture, je suis les règles du Halal.
26. _____ J'évite tous les produits qui contiennent du porc et/ou ses dérivées.

SECTION 3

Les énoncés suivants portent surtout sur vos intentions de participer à des activités de consommation alimentaire non traditionnelles. Répondez en fonction du laps de temps que vous passerez au Canada. Donc, si vous devez voyager bientôt, pensez à une période d'un mois qui suivra votre retour au Canada/Québec. Veuillez utiliser l'échelle suivante et inscrire le numéro qui vous semble le plus approprié dans l'espace prévu à la gauche de chaque énoncé:

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|--|--|--|------------------------|
| Fortement en désaccord | | | | | | | | | | Fortement en accord |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | | | | |
| ----- ----- ----- ----- ----- ----- ----- | | | | | | | | | | |

1. _____ Durant le mois prochain, la plupart de mes activités reliées à l'alimentation seront comme celles des québécois de souche.
2. _____ Durant le mois prochain, la plupart de la nourriture que je consommerai sera comme celle que les québécois de souche consomment.
3. _____ Durant le mois prochain, je mangerai principalement de la nourriture québécoise.

SECTION 4

Les mentions NSP/NRP signifient « Ne sait pas » ou « Ne répond pas ».

1. Depuis combien de temps résidez-vous au Canada? _____ années _____ mois
 NSP/NRP
2. Etes-vous : une femme un homme
3. Etes-vous :
 Célibataire Marié (e) ou conjoint (e) de fait
 Séparé (e) ou divorcé (e) Veuf (ve)
- NSP/NRP
4. Dans quel groupe d'âge vous situez-vous?
 18 à 24 ans 25 à 34 ans 35 à 44 ans

45 à 54 ans 55 à 64 ans 65 ans et plus NSP/NRP

5. Quel est votre revenu personnel avant impôts pour cette année ?

- Moins de 9 999 \$
 De 10 000 \$ à 19 999 \$ De 40 000 \$ à 49 999 \$ De 70 000 \$ à 79 999 \$
 De 20 000 \$ à 29 999 \$ De 50 000 \$ à 59 999 \$ 80 000\$ et plus
 De 30 000 \$ à 39 999 \$ De 60 000 \$ à 69 999 \$ NSP/NRP

6. Quel est le dernier niveau de scolarité que vous ayez complété ?

- Élémentaire Universitaire (1er cycle) NSP/NRP
 Secondaire Universitaire (2ème cycle)
 Collégial (CÉGEP) Universitaire (3ème cycle)

7. Etes-vous citoyen canadien ? Oui Non NSP/NRP

8. Etes vous résident permanent ? Oui Non NSP/NRP

9. Quelle est votre nationalité d'origine? _____ NSP/NRP

10. Quel est votre lieu de naissance (pays)? _____ NSP/NRP

11. Quelle est votre occupation actuelle ?

- Travail à temps plein Sans emploi
 Travail à temps partiel Études uniquement
 Travail à temps plein et études Retraité(e)

Bibliographie

A

- Abraham, R. D. (1983). *African worlds*. New York: Pantheon.
- Ajzen, I. (1985). From intention to action: A theory of planned behaviour. Dans J. Kuhl et J. Beckman (Eds.), *Action control: From cognitions to behaviours*. New York, NY: Springer.
- Ajzen, I. (1991). The theory of planned behaviour. *Organizational Behaviour and Human Decision Processes*, 50, 179-211.
- Aldwin, C. M. (1991). Does age affect the stress and coping process? Implication of age differences in perceived control. *Journal of Gerontology*, 46, 174-180.
- Aldwin, C. M. et Revenson, T. A. (1987). Does coping help? A reexamination of the relation between coping and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 237-248.
- Al-Issa, A. (1990). Culture and mental illness in Algeria. *International Journal of Social Psychiatry*, 36, 230-240.
- Alkhozraji, K. M., Gardner III, W. L., Martin, J. S. et Paolillo, J. G. P. (1997). The acculturation of immigrants to U.S. organizations: The case of Muslim employees. *Management Communication Quarterly*, 11(2), 217-265.
- Al-Krenawi, A. et Graham, J. R. (2000). Culturally sensitive social work practice with Arab clients in mental health settings. *Health and Social Work*, 25(1), 9-22.
- Allen, R. O. et Spilka, B. (1967). Committed and consensual religion: A specification of religion-prejudice relationships. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 191-206.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport, G. W. (1959). Religion and prejudice. *Crane Review*, 2, 1-10.
- Allport, G. W. (1960). *Personality and social encounter*. Boston: Beacon Press.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart et Winston.
- Allport, G. W. (1962). Prejudice: Is it societal or personal? *Journal of Social Issues*, 18(2), 120-134.
- Allport, G. W. (1963). Behavioral science, religion and mental health. *Journal of Religion and Health*, 2, 187-197.
- Allport, G. W. (1964). Mental health: A generic attitude. *Journal of Religion and Health*, 4, 7-21.
- Allport, G. W. (1966a). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447-457.
- Allport, G. W. (1966b). Traits revisited. *American Psychologist*, 21, 1-10.
- Allport, G. W. (1968). *The person in psychology*. Boston: Beacon.
- Allport, G. W. et Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432 - 443.
- Allport, G.W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.
- Anderson, C. R. (1977). Locus of control, coping behaviours and performance in a stress setting: A longitudinal study. *Journal of Applied Psychology*, 62, 446-451.
- Anderson, L. P. (1991). Acculturative stress: A theory of relevance to Black Americans. *Clinical Psychology Review*, 11, 685-702.

Ashford, S. J. (1988). Individual strategies for coping with stress during organizational transitions. *Journal of Applied Behavioural Science*, 24, 19-36.

B

Bagozzi, R. P. (1980). Performance and satisfaction in the industrial sales force: an examination of their antecedents and simultaneity. *Journal of Marketing*, 44, 65-77.

Bagozzi, R. P. (1994). Measurement in marketing research: Basic principles of questionnaire design. Dans R. P. Bagozzi (Ed.), *Principles of marketing research* (pp. 1-49). Oxford, England: Blackwell Publishers.

Bagozzi, R. P. et Philipps, L. W. (1982). Reporting and testing organisational theorie-aholistic construal. *Administrative Science Quaterly*, 27(3), 459-489.

Bagozzi, R. P. et Yi, Y. (1988). On the evaluation of structural equation models. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 16, 74-94.

Baker, M. et Gorsuch, R. (1982). Trait anxiety and intrinsic-extrinsic religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 119-122.

Barakat, H. (1993). *The Arab world: Society, culture and state*. Los Angeles, CA: University of California Press.

Barrette, G., Bourhis, R. Y., Personnaz, M. et Personnaz, B. (2004). Acculturation orientations of French and North-African undergraduates in Paris. *International Journal of Intercultural Relations*, 28, 415-438.

Batson, C. D. (1976). Religion as prosocial: Agent or double agent ?. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 29-45.

Batson, C. D. et R.A. Gray (1981). Religious orientation and helping behavior: Responding to one's own or to the victim's needs ?. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 511-520.

Batson, C. D. et Ventis, W. L. (1982). *The religious experience: A social psychological perspective*. New York: Oxford University Press.

Batson, C. D., Naifeh, S. J. et Pate, S. (1978). Social desirability, religious orientation and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 31-41.

Batson, C. Daniel, Lynn Raynor-Prince (1983). Religious orientation and complexity of thought about existential concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(1), 38-50.

Bearden, W. O., Netemeyer, R. G. et Teel, J. E. (1989). Measurement of consumer susceptibility to interpersonal influence. *The Journal of Consumer Research*, 15(4), 473-481.

Becker, E. (1962). *The birth and death of meaning*. New York: Free Press.

Bentler, P. M. (1990). Comparative fit indexes in structural models. *Psychological Bulletin*, 107, 238-246.

Bentler, P. M. (1992). On the fit of models to covariances and methodology to the Bulletin. *Psychological Bulletin*, 112, 400-404.

Berger, P. L. (1969). *A rumor of angels*. Garden City, New York: Double-Day.

Bergin, Allen E (1983). Religiosity and mental health: A critical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology: Research and Practice*, 14(2), 170-184.

Berry, J. W. (1980). Acculturation as varieties of adaptation. Dans A. M. Padilla (Ed.), *Acculturation: Theory, models and some new findings* (pp. 9-25). Boulder, CO: Westview.

Berry, J. W. (1984). Cultural relations in plural societies: Alternatives to segregation and their socio-psychological implications. Dans M. Brewer et N. Miller (Eds.), *Groups in contact* (pp. 11-27). San Diego, CA: Academic Press.

- Berry, J. W. (1990). Psychology of acculturation: Understanding individuals moving between cultures. Dans R. W. Brislin (Ed.), *Applied Cross-Cultural Psychology* (pp. 232-253). London: Sage Publications.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46, 5-34.
- Berry, J. W. (1998). Acculturative stress. Dans P. B. Organista, K. M. Chun et G. Marin (Eds.), *Readings in ethnic psychology* (pp. 117-122). New York: Routledge.
- Berry, J. W. (2001). A psychology of immigration. *Journal of Social Issues*, 57, 615-631.
- Berry, J. W. and Annis, R. C. (1974). Acculturative Stress: The Role of Ecology, Culture and Differentiation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 5, 382-406.
- Berry, J. W., Kim, U., Minde, T. et Mok, D. (1987). Comparative studies of acculturative stress. *International Migration Review*, 21, 491-511.
- Bettelheim, Bruno et M. B. Janowitz (1949). Ethnic tolerance: A function of social and personal control. *American Journal of Sociology*, 55, 137-45.
- Billings, A. G. et Moos, R. H. (1981). The role of coping responses and social resources in attenuating the stress of life events. *Journal of Behavioural Medicine*, 4, 139-157.
- Bollen, K. A. (1989a). *Structural equations with latent variables*. Oxford, England: John Wiley et Sons.
- Bollen, K. A. (1989b). A new incremental fit index for general structural models. *Sociological Methods and Research*, 17, 303-316.
- Borden, G. A. (1991). *Cultural orientations: An approach to understanding intercultural communication*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Born, D. (1970). Psychological adaptation and development under acculturative stress: Toward a general model. *Social Science and Medecine*, 3, 529-547.
- Bourhis, R. Y., Moïse, L. A., Perrault, S. et Sénécal, S. (1997). Towards an interactive acculturation model: Social psychological approach. *International Journal of Psychology*, 32, 369-386.
- Brannon, R. C. L. (1970). Gimme that old time racism. *Psychology Today*, 3, 42-44.
- Brown, L. B. (1964). Classifications of religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 91-99.
- Browne, M. W. et Cudeck, R. (1993). Alternative ways of assessing model fit. Dans K. A. Bollen et J. S. Long (Eds.), *Testing structural equation models* (pp. 445-455). Newbury Park, CA: Sage.
- Byrne, B. M. (1994). Testing for the factorial validity, replication, and invariance of a measuring instrument: A paradigmatic application based on the Maslach Burnout Inventory. *Multivariate Behavioral Research*, 29, 289-311.
- Byrne, B. M. (1998). *Structural equation modeling with Lisrel, Prelis, and Simplis: Basic concepts, applications, and programming*. Mahwah, NJ: Erlbaum.

C

- Caratini, R. et Raïs, H. (2003). *Initiation à l'Islam : La foi et la pratique*. Paris, France: Edition Presses du Châtelet.
- Carey, R. G. (1974) Emotional adjustment in terminal patients: A quantitative approach. *Journal of Counselling Psychology*, 21, 433-439.
- Carver, C. S. (1997). You want to measure coping but your protocol's too long: Consider the brief COPE. *International Journal of Behavioral Medicine*, 4, 91-100.
- Carver, C. S. et Scheier, M. F. (1994). Situational coping and coping dispositions in a stressful transaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 66(1), 184-195.

- Carver, C. S., Scheier, M. F. et Weintraub, J. K. (1989). Assessing coping strategies: A theoretically based approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 267-283.
- Chang, M.K. (1998). Predicting unethical behaviour: A comparison of the theory of reasoned action and the theory of planned behaviour. *Journal of Business Ethics*, 17, 1825-1834.
- Chung, Ed. et Fischer, E. (1999). It's who you know: Intracultural differences in ethnic product consumption. *Journal of Consumer Marketing*, 16(5), 482-501.
- Churchill, G. A., Jr. (1979). A paradigm for developing better measures of marketing constructs. *Journal of Marketing Research*, 16, 64-73.
- Clark, T. (1990). International Marketing and National Character: A review and proposal for an integrative theory. *Journal of Marketing*, 54(4), 66-79.
- Clark, W. H. (1958). *The psychology of Religion: An introduction to religious experience and behavior*. New York: Macmillan.
- Clément, R. et Noels, K. A. (1992). Towards a situated approach to ethnolinguistic identity: The effects of status on individuals and groups. *Journal of Language and Social Psychology*, 11, 203-232.
- Cohen, F. et Lazarus, R. S. (1973). Active coping processes, coping dispositions, and recovery from surgery. *Psychosomatic Medicine*, 35, 375-389.
- Cohen, R. (1978). Ethnicity: Problem and focus in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 7, 379-403.
- Cohen, S., Kamarck, T. et Mermelstein, R. (1983). A global measure of perceived stress. *Journal of Health and Social Behavior*, 24, 385-396.
- Compas, B. E, Connor-Smith, J. K., Saltzman, H., Thomsen, A. H. et Wadsworth, M. E. (2001). Coping with stress during childhood and adolescence: Problems, progress and potential in theory and research. *Psychological Bulletin*, 127, 87-127.
- Conseil Canadien des Théologiens Musulmans (CCMT), (2006). Halal Monitoring Authority (HMA) Canada, [En ligne], Ottawa, [réf. du 12 mai 2007]. <www.HMACanada.org>
- Constantinou, S.T. et Harvey, M. E. (1985). Dimensional structure and intergenerational differences in ethnicity: The Greek Americans. *Sociology and Social Research*, 69, 234-254.
- Conway, V. J. et Terry, D. J. (1992). Appraised controllability as a moderator of the effectiveness of different coping strategies. *Australian Journal of Psychology*, 44, 1-7.
- Costa, P. T., Jr., Zonderman, A. B. et McCrae, R. R. (1991). Personality, defense, coping and adaptation in older adulthood. Dans E. M. Cummings, A. L. Greene et K. H. Karraker (Eds.), *Life-span developmental psychology: Perspectives on stress and coping* (pp. 277-293). Hills-dale, NJ: Erlbaum.
- Coyne, J. C., Aldwin, C. et Lazarus, R. S. (1981). Depression and coping in stressful episodes. *Journal of Abnormal Psychology*, 90, 439-447.
- Cramer, P. (1998a). Defensiveness and defense mechanisms. *Journal of Personality*, 66, 879-894.
- Cramer, P. (1998b). Coping and defense mechanisms: What's the difference? *Journal of Personality*, 66, 920-946.
- Cramer, P. (2000). Defense mechanisms in psychology today: Further processes for adaptation. *American Psychologist*, 55, 637-646.
- Crandall, C. S., Preisler, J. J. et Ausprung, J. (1992). Measuring life event stress in the lives of college students: The undergraduate stress questionnaire (USQ). *Journal of Behavioural Medicine*, 15, 627-662.
- Crníc, K. et Greenberg, M. (1990). Minor parenting stress with young children. *Child Development*, 61, 1628-1637.

Cronin, J.J., Brady, M.K. et Hult, T.G. (2000). Measuring the effects of quality, value, and satisfaction on consumer behavioural intentions in service environments. *Journal of Retailing*, 76(2), 193-218.

D

Damji, T., Clément, R. et Noels, K. A. (1996). Acculturation mode, identity variation and psychological adjustment. *Journal of Social Psychology*, 136, 493-500.

Deci, E. L. et Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum Press.

Deci, E. L. et Ryan, R. M. (1991). A motivational approach to self: Integration in personality. Dans R. Dienstbier (Ed.), *Nebraska symposium on motivation: Perspectives on motivation* (vol. 38, pp. 237-288). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.

Deffous, Y (2004). *Les interdits alimentaires dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*. Paris, France : Editions Bachari.

Denny, F. (1985). *An introduction to Islam*. New York: Macmillian.

DeSnyder, V.N.S. (1987). Factors associated with acculturative stress and depressive symptomatology among married Mexican immigrant women. *Psychology of Women Quarterly*, 4, 475-488.

Dhruvarajan, V. (1993). Ethnic cultural retention and transmission among first generation Hindu Asian Indians in a Canadian Prairie city. *Journal of Comparative Family Studies*, 24, 63-79.

Dion, K. L. et Dion, K. K. (1996). Chinese adaptation to foreign cultures. Dans M. H. Bond (Ed.), *The handbook of Chinese psychology* (pp. 457-478). Hong Kong: Oxford University Press.

Dittes, J. E. (1971). Typing the typologies: Some parallels in the career of church-sect and extrinsic-intrinsic. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 375-383.

Donà, G. et Berry, J. W. (1994). Acculturation attitudes and acculturative stress of Central American refugees. *International Journal of Psychology*, 29(1), 57-70.

Donahue, M. J. (1985b). Intrinsic and extrinsic religiousness: The empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (4), 418-423.

Donahue, Michael J (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48(2), 400-419.

Donthu, N. et Cherian, J. (1992). Hispanic coupon usage: The impact of strong and weak ethnic identification. *Psychology and Marketing*, 9(6), 501-510.

E

Ellison, C. W. (1983). Spiritual well-being: Conceptualisation and measurement. *Journal of Psychology and Theology*, 11, 330-340.

Endler, N. S. et Parker, J. D. A. (1990). Multidimensional assessment of coping: A critical evaluation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 844-854.

Erikson, E. (1963). *Childhood and society*. New York: W. W. Norton.

F

Faragallah, M. H., Schumm, W. R. et Webb, F. J. (1997). Acculturation of Arab-American immigrants: An exploratory study. *Journal of Comparative Family Studies*, 28, 182-203.

- Feagin, J. R. (1964). Prejudice and religious types: A focused study of southern fundamentalists. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 3-13.
- Fetzer Institute. (1999). *Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research*. Dearborn, MI: Fetzer Institute/ National Institute on Aging Working Group.
- Field, M. (1995). *Inside the Arab world*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fishbein, M. et Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention, and behaviour: An introduction to theory and research*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Fleck, J. R. (1976). Dimensions of personal religion: A dichotomy or trichotomy ?. Dans W. J. Donaldson, Jr. (Ed.), *Research in mental health and religious behaviour* (pp. 191-201). Atlanta, GA. Psychological studies institute.
- Fleishman, J. A. (1984). Personality characteristics and coping patterns. *Journal of Health and Social Behaviour*, 25, 229-244.
- Fleming, R., Baum, A. et Singer, J. E. (1984). Toward an integrative approach to the study of stress. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 939-949.
- Fleuhr-Lobban, C. (1994). *Islamic Society in Practice*. Graineville, CA: University of Florida Press.
- Folkman, S. (1984). Personal control and stress and coping processes: A theoretical analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 839-852.
- Folkman, S. et Lazarus, R. S. (1980). An analysis of coping in a middle-aged community sample. *Journal of Health and Social Behaviour*, 21, 219-239.
- Folkman, S. et Lazarus, R. S. (1985). If it changes it must be a process: Study of emotion and coping during three stages of a college examination. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 150-170.
- Folkman, S. et Lazarus, R. S., Gruen, R. et Delongis, A. (1986). Appraisal, coping, health status and psychological symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 571-579.
- Forsythe, C. J. et Compas, B. E. (1987). Interaction of cognitive appraisals of stressful events and coping: Testing the goodness of fit hypothesis. *Cognitive Therapy and Research*, 11, 473-485.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith*. New York: Harper and Row.
- Frenkel-Brunswik, Else et R. N. Sanford (1948). The anti-semitic personality: A research report. Dans E. Simmel (Ed.), *Anti-Semitism: A social disease* (pp. 96-124). New York: International Universities Press.
- Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Fuertes, J. N. et Westbrook, F. D. (1996). Using the social, attitudinal, familial and environmental (S.A.F.E) acculturation stress scale to assess the adjustment needs of Hispanic college students. *Measurement and Evaluation in Counseling and Development*, 29, 67-76.

G

- Gall, T.L. et Evans, D.R. (1987). The dimensionality of cognitive appraisal and its relationship to physical and psychological well-being. *The Journal of Psychology*, 6, 539-546.
- Gaudet, S. et Clément, R. (2005). Identity maintenance and loss: Concurrent process among the Fransaskois. *Canadian Journal of behavioural Science*, 37(2), 110-122.
- Genia, Vicky (1993). A psychometric evaluation of the Allport-Ross I/E scale in a religiously heterogeneous sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(3), 284-290.

- Genia, Vicky, Dale G. Shaw (1991). Religion, intrinsic-extrinsic orientation, and depression. *Review of Religious Research*, 32(3), 264-283.
- Georgas, J. (1989). Changing family values in Greece: From collectivist to individualist. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 20(1), 80-91.
- Gerbing, D. W. et Anderson, J. C. (1988). An updated paradigm for scale development incorporating unidimensionality and its assessment. *Journal of Marketing Research*, 25(2), 186-192.
- Gil, A. G., Vega, W. A. et Dimas, J. M. (1994). Acculturative stress and personal adjustment among Hispanic adolescent boys. *Journal of Community Psychology*, 22, 43-54.
- Glock, C. Y. et Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Goodenough, E. R. (1986). *The psychology of religious experiences*. Lanham, MD: University Press of America.
- Gore, J. P. (1998). Ethnic marketing may become the norm. *Bank Marketing*, 30(9), 12-14.
- Gorsuch, R. L. (1984). Measurement: The boon and bane of investigating religion. *American Psychologist*, 39, 228-236.
- Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- Gorsuch, R. L. et Venable, G. D. (1983). Development of an « age universal » I-E scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(2), 181-187.
- Gorsuch, Richard L, Susan E. McPherson (1989). Intrinsic/extrinsic measurement: I/E-revised and single-item scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(3), 348-354.
- Graves, T. (1967). Psychological acculturation in a tri-ethnic community. *South-Western Journal of Anthropology*, 23, 337-350.
- Grégoire, D. (2005). Les filières halal, agents de « l'éthicisation » et de la sécularisation de l'islam en occident, mis en ligne le 17 décembre 2005, [En ligne], Paris, [réf. du 20 juin 2007]. <<http://www.oumma.com/spip.php?article1849>>

H

- Hadaway, Christopher Kirk et Wade Clark Roof (1978). Religious commitment and the quality of life in America. *Review of Religious Research*, 19, 173-190.
- Hall, E. T. (1977). *Beyond Culture*. New York: Anchor Press.
- Hall, G. S. (1917). *Jesus, the Christ, in light of psychology (2 Vols.)*. New York: Appleton.
- Hamady, S. (1960). *Temperament and character of the Arabs*. New York: Twayne.
- Harris, P. R. et Moran, R. T. (1991). *Managing cultural differences*. Houston, TX : Gulf.
- Heszen-Niejodek, I. (1997). Coping style and its role in coping with stressful encounters. *European Psychologist*, 2(4), 342-351.
- Hill, P. C. et Hood, R. W., Jr. (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hill, P. C. et Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58(1), 64-74.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., Jr., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B. et Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(1), 51-77.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Swyers, J. P., Gorsuch, R. L., McCullough, M. E., Hood, R. W. et Baumeister, R. F. (1998). Definitions of religion and spirituality. Dans D. B. Larson,

- J. P. Swyers et M. E. McCullough (Eds.), *Scientific research on spirituality and health: A consensus report* (pp. 14-30). Baltimore: National Institute for Healthcare Research.
- Hirschman, E. C. (1981). American Jewish ethnicity, its relationship to some selected aspects of consumer behaviour. *Journal of Marketing*, 45, 102-110.
- Hoffer, E. (1951). *The true believer*. New York: Harper.
- Hofstede, G. (1984). *Culture's consequences*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hofstede, G. (1986). Cultural differences in teaching and learning. *International Journal of Intercultural Relations*, 10, 301-320.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. New York: McGraw-Hill.
- Hoge, D. R. (1972). A validated intrinsic religious motivation scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 369-376.
- Hoge, D. R. et Carroll, J. W. (1973). Religiosity and prejudice in northern and southern churches. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 181-197.
- Holahan, C. J. et Moos, R. H. (1987). Personal and contextual determinants of coping strategies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 946-955.
- Holden, George W (2001). Psychology, religion, and the family: It's time for a revival. *Journal of Family Psychology*, 15(4), 657-662.
- Holmes-Eber, P. (1997). Migration, urbanization and women's kin. *Journal of Comparative Family Studies*, 28(2), 54-73.
- Hood, R. W., Jr. (1970). Religious orientation and the report of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 285-291.
- Hood, R. W., Jr. (1971). A comparison of the Allport and Feagin scoring procedures for intrinsic/extrinsic religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 370-374.
- Hood, R. W., Jr. (1973). Religious orientation and the experience of transcendence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 441-448.
- Hood, R. W., Jr. (1978). The usefulness of the indiscriminately pro and anti categories of religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 419-431.
- Hood, R. W., Jr. et Morris, R. J. (1981). Sensory isolation and the differential elicitation of religious imagery in intrinsic and extrinsic persons. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 261-273.
- Hood, Ralph W. Jr (1973). Forms of religious commitment and intense religious experience. *Review of Religious Research*, 15(1), 29-36.
- Hu, L.-T. et Bentler, P. M. (1995). Evaluating model fit. Dans R. H. Hoyle (Ed.), *Structural equation modeling: Concepts, issues, and applications* (pp. 76-99). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hu, L.-T. et Bentler, P. M. (1999). Cut-off criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling*, 6(1), 1-55.
- Huda, C. (2001). Halal McNuggets: a hit in Detroit. USA [En ligne], New York, [réf. du 17 juillet 2007]. <<http://islam.about.com/od/dietarylaw/a/halalmcd.htm>>
- Hui, C. H. (1988). Measurement of individualism-collectivism. *Journal of Research in Personality*, 22, 17-36.
- Hui, M. K., Joy, A., Kim C. et Laroche, M. (1992). Acculturation as a determinant of consumer behaviour: Conceptual and methodological issues. Dans C. T. Allen, T. J. Madden, T. A. Shimp et al. (Eds.), *Proceedings, AMA winter educator's conference* (Vol. 3, pp. 466-473). Chicago, IL: American Marketing Association.

Hunt, R. A. et King, M. B. (1971). The intrinsic-extrinsic concept: A review and evaluation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 339-356.

I

Inkeles, A. (1983). The American character. *The Centre Magazine*, 16, 25-39.

Inkeles, A. et Levinson, O. J. (1969). National character: The study of model personality and sociocultural systems. Dans G. Lindzey et E. Aronson (Eds.), *The handbook of social psychology: Group psychology and phenomena of interaction* (Vol. 4, pp. 418-506). Reading, MA: Addison-Wesley.

Institut Arabe Américain (AAI), (2000). Arab American population highlights. USA [En ligne], Washington, DC, [réf. du 15 juillet 2007]. <<http://www.aaiusa.org>>

Ivancevich J. M. et Matteson M. T. (1980). *Stress and work: A managerial perspective*. Dallas: Scott, Foresman.

Iwasaki, Y. (2001). Contributions of leisure to coping with daily hassles in university students' lives. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 33:2, 128-141.

J

Jabbara, N. W. (1983). Assimilation and acculturation of Lebanese extended families in Nova Scotia. *Canadian Ethnic Studies*, 15(1), 54-72.

Jabbara, N. W. (1991). Household and family among Lebanese immigrants in Nova Scotia: Continuity, change and adaptation. *Journal of Comparative Family Studies*, 22(1), 39-56.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York: Longman.

Jöreskog, K. G. et Sörbom, D. (1993). LISREL 8: Structural equation modeling with the SIMPLIS command language. Chicago, IL: SSI.

Jöreskog, K. G., et Sörbom, D. (1993). *Lisrel 8: User's reference guide*. Mooresville, IN: Scientific Software Inc.

K

Kahoe, Richard D (1985). The development of intrinsic and extrinsic religious orientations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(4), 408-412.

Kahoe, Richard D. (1976). Comment on Thompson's "open-mindedness and indiscriminate antireligious orientation". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 91-93.

Kang, J. et Youn-Kyung, K. (1998). Ethnicity and acculturation: Influences on Asian American consumers' purchase decision making for social clothes. *Family and Consumer Sciences Research Journal*, 27(1), 91-117.

Kanner, A. D., Coyne, J. C., Schaefer, C. et Lazarus, R. S. (1981). Comparison of two modes of stress measurement: Daily hassles and uplifts versus major life events. *Journal of Behavioural Medicine*, 4, 187-212.

Kanuk, L. et Berenson, C. (1975). Mail surveys and responses rates: A literature review. *Journal of Marketing Research*, 12, 448-449.

Kara, A. et Kara N. R. (1996). Ethnicity and consumer choice: A study of Hispanic decision processes across different acculturation levels. *Journal of Applied Business Research*, 12(2), 22-34.

Keene, J. (1967). Baha'i world faith: Redefinition of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 221-235.

- Kelman, H. C. (1958). Compliance, identification and internalization: Three processes of attitude change. *Journal of Conflict Resolution*, 2, 51-60.
- Kerlinger, F. N. et Lee, H. B. (2000). *Foundations of behavioural research* (4th ed.). New York: International Thomson Publishing.
- Kim, C., Laroche, M., et Tomiuk, M. A. (2005). Similarities in Italian and Greek multidimensional ethnic identity: Some implications for food consumption. *Canadian Journal of Administrative Sciences*, 22(2), 143-167.
- Kim, U. (1988). Acculturation of Korean immigrants to Canada: Psychological demographic and behavioural profiles of emigrating Koreans, non-emigrating Koreans and Korean-Canadians, thèse de doctorat, Queen's University, Kingston, Canada.
- King, M. B. et Hunt, R. A. (1975). Measuring the religious variable: A national replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 13-22.
- King, M. et R. A. Hunt (1969). Measuring the religious variable: Amended findings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 321-323.
- Kirkpatrick, L. A. (1988). A psychometric analysis of the Allport-Ross and Feagin measures of intrinsic-extrinsic religious orientation. Dans D. O. Moberg et M. L. Lynn (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (vol. 1, pp. 1-31). Greenwich, CT: JAI Press.
- Kirkpatrick, L. A. et R. W. Hood (1990). Intrinsic-extrinsic religious orientation: The boon or bane of contemporary psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.
- Kirkpatrick, Lee A (1989). A psychometric analysis of the Allport-Ross and Feagin measures of intrinsic-extrinsic religious orientation. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 1, 1-31.
- Kitayama, S. et Markus, H. (1991). Culture and self: Implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Kobasa, S.C. (1979). Stressful life events, personality, and health: An inquiry into hardiness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37(1), 1-11.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E. et Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Kohn, P. M., LafreNiére, K. et Gurevich, M. (1990). The inventory of college students' recent life experiences: A decontaminated hassles scale for a special population. *Journal of Behavioral Medicine*, 13, 619-631.
- Kojetin, B. A., McIntosh, D. N., Bridges, R. A. et Spilka, B. (1987). Quest constructive search or religious conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(1), 111-115.
- Krathwohl, D. R., Bloom, B. S. et Masia, B. B. (1974). *Taxonomy of educational objectives: Handbook 2: Affective domain*. New York: David McKay.
- Krohne, H. W. (1996). Individual differences in coping. Dans M. Zeidner et N.S. Endler (Eds.), *Handbook of coping: Theory, research applications* (pp.381-409). New York: Wiley.

L

- Lamb, D. (1987). *The Arabs: Journeys beyond the mirage*. New York: Random House.
- Lambert, W. et Taylor, D. M. (1990). *Coping with cultural and racial diversity in urban America*. New York: Praeger.
- Landrine, H. et Klonoff, E. A. (1996). *African American acculturation: Deconstructing race and reviving culture*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- LaPierre, L. L. (1994). A model for describing spirituality. *Journal of Religion and Health*, 33, 153-161.

- Laroche, M., Kim, C. et Tomiuk, M. A. (1998). Italian ethnic identity and its relative impact on the consumption of convenience and traditional foods. *Journal of Consumer Marketing*, 15(2), 121-151.
- Laroche, M., Kim, C., and Tomiuk, M. A. (1998). Test of a nonlinear relationship between linguistic acculturation and ethnic identification. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29(3), 418-433.
- Lay, C. et Nguyen, T. (1998). The roles of acculturation-related and acculturation non-specific hassles: Vietnamese-Canadian students and psychological distress. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 30, 172-181.
- Lazarus, R. S. (1966). *Psychological stress and the coping process*. New York: McGraw-Hill.
- Lazarus, R. S. (1990). Theory-based stress measurement. *Psychological Inquiry*, 1, 3-13.
- Lazarus, R. S. (1993). Coping theory and research: Past, present and future. *Psychosomatic Medicine*, 55, 234-247.
- Lazarus, R. S. et Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Lazarus, R.S. et Launier, R. (1978). Stress-related transactions between person and environment. Dans L.A. Pervin et M. Lewis (Eds.), *Perspectives in interactional psychology* (pp. 287-327). New York: Plenum.
- Leets, L., Giles, H. et Clément, R. (1996). Explicating ethnicity in theory and communication research. *Multilingua*, 15, 115-147.
- Leong, F. T. et P. Zachar (1990). An evaluation of Allport's Religious Orientation Scale across one Australian and two United States samples. *Educational and Psychological Measurement*, 50, 359-368.
- Lippman, T. (1990). *Understanding Islam: An introduction to the Muslim world*. New York: Penguin Books.
- Litt, M. D. (1988). Cognitive mediators of stressful experience: Self-efficacy and perceived control. *Cognitive Therapy and Research*, 12, 241-260.
- Little, T. D., Lindberger, U. et Nesselroade, J. R. (1999). On selecting indicators for multivariate measurement and modeling with latent variables: When good indicators are bad and bad indicators are good. *Psychological Methods*, 4(2), 192-211.

M

- Manstead, A. S. R. (1997). Situations, belongingness, attitudes, and culture: Four lessons learned from social psychology. Dans C. McGarty et S. A. Haslam (Eds.), *Social Psychology* (pp. 239-251). Cambridge : Blackwell Publishers Ltd.
- Marin, G., et Triandis, H.C. (1985). Allocentrism as an important characteristic of the behavior of Latin Americans and Hispanics. Dans R. Diaz-Guerrero (Ed.), *Cross-cultural and national studies in social psychology* (pp.85-104). Amsterdam: North Holland.
- Marler, P. L. et Hadaway, C. K. (2002). "Being religious" or "being spiritual" in America: A zero-sum proposition? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 289-300.
- Marty, M. E. et Appleby, R. S. (1991). *Fundamentalisms observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Maslow, A. H. (1964). *Religion, values and peak experiences*. Columbus, OH: Ohio State University Press.

- Masters, K. S. (1991). Of boons, banes, babies, and bath water: A reply to the Kirkpatrick and Hood discussion of intrinsic-extrinsic religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 312-317.
- McCracken, G. (1988). *Culture and consumption: New approaches to the symbolic character of consumer goods and activities*. Bloomington: Indiana University Press.
- McCrae, R. R. (1982). Age differences in the use of coping mechanisms. *Journal of Gerontology*, 37, 454-460.
- McCrae, R. R. (1984). Situational determinants of coping responses: Loss, threat and challenge. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 919-928.
- McCrae, R. R. et Costa, P. T., Jr. (1986). Personality, coping and coping effectiveness in an adult sample. *Journal of Personality*, 54, 385-405.
- McCullough, M. E. et Worthington, E. L., Jr. (1995). College students' perceptions of a psychotherapists' treatment of a religious issue: Partial replication and extension. *Journal of Counselling and Development*, 73, 626-634.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L., Jr., Maxie, J. et Rachal, K. C. (1997). Gender in the context of supportive and challenging religious counselling interventions. *Journal of Counselling Psychology*, 44, 80-88.
- McEwen, B. S. (1999). Stress. Dans R. A. Wilson and F. Keil (Eds.), *The MIT Encyclopedia of the cognitive sciences*. MIT Press, Cambridge.
- McFarland, S. G. (1989). Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 324-336.
- McGuire, Meredith B. (1981). *Religion: The social context*. Belmont, California: Wadsworth.
- Meadow, M. J. et Kahoe, R. D. (1984). *Psychology of religion: Religion in individual lives*. New York: Harper and Row.
- Meissner, W. W. (1981). *Internalization in psychoanalysis*. Madison, CT: International Universities Press.
- Meleis, A. et La Fever, C. (1984). The Arab American and psychiatric care. *Perspectives in Psychiatric Care*, 12(2), 72-86.
- Mena, F. J., Padilla, A. M. et Maldonado, M. (1987). Acculturative stress and specific coping strategies among immigrant and later generation collage students. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 9, 207-225.
- Midgley, D. F. (1983). Patterns of interpersonal information seeking for the purchase of a symbolic product. *Journal of Marketing Research*, 20(1), 74-83.
- Miller, S. M. (1992). Individual differences in the coping process: What to know and when to know it. Dans B. Carpenter (Ed.), *Personal coping: Theory, research and practice* (pp.77-91). New York: Praeger.
- Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Direction de la recherche et de l'analyse prospective (2006). *Bulletin statistique trimestriel sur l'immigration permanente au Québec, 3ème trimestre 2006, 1-7, Québec*.
- Ministère du patrimoine canadien (2003). *Canada : Un profil démographique 2001, Ottawa*.
- Ministère du patrimoine canadien, Direction générale du multiculturalisme et des droits de la personne. *L'application de la Loi sur le multiculturalisme canadien, rapport annuel 2002-2003, Ottawa*.
- Minor, M. (1992). Comparing the Hispanic and non-Hispanic markets: How different are they?. *Journal of Services Marketing*, 6(2), 29-32.
- Minton, B. et Spilka, B. (1976). Perspectives on death in relation to powerlessness and form of personal religion. *Omega*, 7, 261-267.
- Mishel, H. et Sorenson, S. (1991). Uncertainty in gynecological cancer: A test of the mediating functions of mastery and coping. *Nursing Research*, 40, 167-171.

- Moos, R. H. (1974). Psychological techniques in the assessment of adaptive behaviour. Dans G. V. Coelho, D. A. Hamburg et J. E. Adams (Eds), *Coping and adaptation* (pp. 334-399). New York: Basic Books.
- Moos, R. H. et Swindle, R. W., Jr. (1990). Person-environment transactions and the stressor-appraisal-coping process. *Psychological Inquiry*, 1, 30-32.
- Moos, R.H. et Billings, G. A. (1982). Conceptualizing and measuring coping resources and processes. Dans L. Goldberger et S. Breznitz (Eds.), *Handbook of stress: Theoretical and clinical aspects* (pp. 212-230). New York: Free Press.
- Morris, Ronald J, Ralph W.Hood, Jr. (1981). The generalizability and specificity of intrinsic/extrinsic orientation. *Review of Religious Research*, 22(3), 245-254.
- Morrow, D., Worthington, E. L., Jr. et McCullough, M. E. (1993). Observers' perceptions of a psychologist's treatment of a religious issue. *Journal of Counselling and Development*, 71, 452-456.
- Moyerman, D. R. et Forman, B. D. (1992). Acculturation and adjustment: A meta-analytic study. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 14, 163-200.

N

- Neff, J. A. et Hoppe, S. K. (1993). Race/ethnicity, acculturation and psychological distress: Fatalism and religiosity as cultural resources. *Journal of Community Psychology*, 21, 3-20.
- Nguyen, H. H., Messé, L. A. et Stollack, G. E. (1999). Towards a more complex understanding of acculturation and adjustment: Cultural involvements and psychosocial functioning in Vietnamese youth. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 30, 5-31.
- Nunnally, J. C. et Bernstein, I. H. (1994). *Psychometric theory* (3rd ed.). New York: McGraw-Hill.
- Nydell, M. K. (1996). *Understanding Arabs: A guide for westerners*, revised edition. Yarmouth, ME: Intercultural Press Inc.

O

- Ogden, D. T., Ogden, J. R. et Schau, H. J. (2004). Exploring the impact of culture and acculturation on consumer purchase decisions: Toward a microcultural perspective. *Academy of Marketing Science Review*, 3, 1-22.
- Olmeda, E. L. (1979). Acculturation: A psychometric perspective. *American Psychologist*, 140, 1-55.
- O'Guinn, T. C. et Faber, R. J. (1985). New perspectives on acculturation: The relationship of general and role specific acculturation with Hispanics' consumer attitudes. Dans E. C. Hirshman et M. B. Holbrook (Eds.), *Advances in consumer research*, 12, 113-117. Provo, UT: Association for Consumer Research.

P

- Padilla, A. M., Cervantes, R. C., Maldonado, M. et Garcia, R. E. (1988). Coping responses to psychological stressors among Mexican and Central American immigrants. *Journal of Community Psychology*, 16, 418-427.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.

- Pargament, K. I. (2002). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness. *Psychological Inquiry*, 13, 168-181.
- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J. et Jones, W. (1988). Religion and the problem solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1), 90-104.
- Park, Hae-Seong, Wanpen Murgatroyd, Douglas C. Raynock et Marydee A. Spillett (1998). Relationship between intrinsic-extrinsic religious orientation and depressive symptoms in Korean Americans. *Counselling Psychology Quarterly*, 11(3), 315-324.
- Parker, J. D. A. et Endler, N. S. (1996). Coping and defense : A historical overview. Dans M. Zeidner et N. S. Endler (Eds.), *Handbook of coping* (pp. 3-23). New York: Wiley.
- Parkes, K. R. (1984). Locus of control, cognitive appraisal and coping in stressful episodes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 655-668.
- Parkes, K. R. (1986). Coping in stressful episodes: The role of individual differences, environmental factors and situational characteristics. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1277-1292.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Glencoe, IL: Free Press.
- Patrick, J. W. (1979) Personal faith and fear of death among divergent religious populations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 298-305.
- Pearlin, L. I. et Schooler, C. (1978). The structure of coping. *Journal of Health and Social Behaviour*, 19, 2-21.
- Penaloza, L. et Gilly, M. C. (1999). Marketer acculturation: The changer and the changed. *Journal of Marketing*, 63(3), 83-104.
- Perry, W. G. (1970). *Forms of intellectual and ethical development in the college years*. New York: Holt, Rinehart et Winston.
- Petersen, Larry R, Anita ROY (1985). Religiosity, anxiety, and meaning and purpose: Religion's consequences for psychological well-being. *Review of Religious Research*, 27(1), 49-62.
- Phinney, J. S. (1990). Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research. *Psychological Bulletin*, 108(3), 499-514.
- Phinney, J. S. (1992). The multi-group ethnic identity measure: A new scale for use with diverse groups. *Journal of Adolescent Research*, 7, 156-176.
- Phinney, J. S. (2003). Ethnic identity and acculturation. Dans K. M. Chun, P. B. Organista et G. Marin (Eds.), *Acculturation : Advances in theory, measurement and applied research* (pp. 63-81). Washington, DC: American Psychological Association.
- Phinney, J. S., Lochner, B. T. et Murphy, R. (1990). Ethnic identity development and psychological adjustment in adolescence. Dans A. R. Stiffman et L. E. Davis (Eds.), *Ethnic issues in adolescent mental health* (pp. 53-72). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Preus, J. S. (1987). *Explaining religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

R

- Raschke, V. (1973). Dogmatism and committed and consensual religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 339-344.
- Redfield, R., Linton, R. et Herskovits, M. J. (1936). Memorandum on the study of acculturation. *American Anthropologist*, 38, 149-152.
- Reilly, M. D. et Wallendorf, M. (1984). A longitudinal study of Mexican-American assimilation. Dans T. C. Kinnear (Ed), *Advances in consumer research*, 11, 735-740. Provo, UT: Association for Consumer Research.
- Richards, P. S. et Bergin, A. E. (1997). *A spiritual strategy for counselling and psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.

- Rosenbaum, M. (1983). Learned resourcefulness as a behavioural repertoire for the self-regulation of internal events: Issues and speculations. Dans M. Rosenbaum, C. M. Franks et Y. Jaffe (Eds.), *Perspectives on behavior therapy in the eighties* (pp. 54-73). New York: Springer.
- Roskies, E. et Lazarus, R. S. (1980). Coping theory and the teaching of coping skills. Dans P. Davidson et S. Davidson (Eds.), *Behavioral medicine: Changing health life styles* (pp. 38-69). New York: Brunner/Mazel.
- Rotheram, M. et Phinney, J. S. (1987). Definitions and perspectives in the study of children's ethnic socialization. Dans J. S. Phinney et M. Rotheram (Eds.), *Children's ethnic socialization: pluralism and development*. Newbury Park, CA: Sage.
- Russell, J. A., et Carroll, J. M. (1999). The phoenix of bipolarity: Reply to Watson et Tellegen (1999). *Psychological Bulletin*, 125(5), 611-617.
- Ryan, R. M. et Connell, J. P. (1989). Perceived locus of causality and internalization: Examining reasons for acting in two domains. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 749-761.
- Ryan, R. M., Connell, J. P. et Deci, E. L. (1985). A motivational analysis of self-determination and self-regulation in education. Dans C. Ames et R. E. Ames (Eds.), *Research on motivation in education: The classroom milieu* (pp. 13-51). San Diego, CA: Academic Press.
- Ryan, Richard M, Scott Rigby and Kristi King (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(3), 586-596.

S

- Saldana, D. H. (1994). Acculturative stress: Minority status and distress. *Hispanic Journal of Behavioural Sciences*, 16, 116-128.
- Sandage, S. J. (1999). Religious values scale (Morrow, Worthington et McCullough, 1993) . Dans P. C. Hill et R. W. Hood, Jr. (Eds), *Measures of religiosity* (pp. 108-112). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Schafer, R. (1968). *Aspects of internalization*. Madison, CT: International Universities Press.
- Selye, H. (1956). *The stress of life*. New York: McGraw-Hill.
- Shim, S. et Eastlick, M. A. (1998). The hierarchical influence of personal values on mall shopping attitude and behaviour. *Journal of Retailing*, 74(1), 139-160.
- Shim, S., Eastlick, M.A., Lotz, S.L. et Warrington, P. (2001). An online pre-purchase intentions model: The role of intention to search. *Journal of Retailing*, 77, 397-416.
- Shimp, T.A. et Kavas, A. (1984). The theory of reasoned action applied to coupon usage. *Journal of Consumer Research*, 11, 795-809.
- Shin, K. R. (1994). Psychological predictors of depressive symptoms in Korean-American women in New York City. *Women and Health*, 21, 73-82.
- Skinner E. A., Edge K., Altman J. et Sherwood H. (2003). Searching for the structure of coping: A review and critique of category systems for classifying ways of coping. *Psychological Bulletin*, 129(2), 216-269.
- Smart, J. F. et Smart, D. W. (1995). Acculturative stress: The experience of the Hispanic immigrant. *The Counseling Psychologist*, 23, 25-42.
- Smart, N. (1969). *The religious experience of mankind*. New York: Scribner.
- Smith, E. M. J. (1985). Ethnic minorities: Life stress, social support and mental health issues. *The Counseling Psychologist*, 13, 537-579.
- Solomon S., Greenberg J., et Pyszczynski, T. (1991). A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. Dans M.

- P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 24, 93-159. San Diego, CA: Academic Press.
- Somerfield, M. R. et McCrae, R. R. (2000). Stress and coping research: Methodological challenges, theoretical advances and clinical applications. *American Psychologist*, 55(6), 620-625.
- Spilka, B. et Minton, B. A. (1975). Defining personal religion : Psychometric, cognitive, and instrumental dimensions. Papier présenté dans le cadre de la convention Society for the Scientific Study of Religion, Milwaukee, Wisconsin, Octobre 1975.
- Spilka, B., Hood, R. W., Jr. et Gorsuch, R. L. (1985). *The psychology of religion: An empirical approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Spilka, B., Kojetin, B. et McIntosh, D. (1985). Forms and measures of personal faith: Questions, correlates, and distinctions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(4), 437-442.
- Spilka, B., Read, S., Allen, R. O. et Dailey, K. A. (1968). Specificity vs generality: The criterion problem in religious measurement. Papier présenté dans le cadre de la convention American Association for the Advancement of Science, Dallas, Texas, Décembre 1968.
- Spilka, B., Stout, L., Minton, B. et Sizemore, D. (1977). Death and personal faith: A psychometric investigation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 169-178.
- Stark, R. (1984). Religion and conformity: Reaffirming a sociology of religion. *Sociological Analysis*, 45, 273-282.
- Stark, R. et Brainbridge, W. S. (1980). Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects. *American Journal of Sociology*, 85, 1376-1395.
- Stark, R. et Brainbridge, W. S. (1985). *The future of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Statistique Canada (2005). *Projections de la population des groupes de minorités visibles, Canada, provinces et régions, 2001-2017*, no de catalogue 91-541-XIF, Ottawa.
- Statistique Canada (2006). *Estimations démographiques annuelles, Canada, provinces et territoires, 2005-2006*, no de catalogue 91-215-XIF, Ottawa.
- Stayman, D. M. et Deshpande, R. (1989). Situational ethnicity and consumer behaviour. *Journal of Consumer Research*, 16, 361-371.
- Stone, A. A. et Neale, J. M. (1984). New measure of daily coping: Development and preliminary results. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 892-906.
- Sweet, L., Savoie, Jo. A. et Lemyre, L. (1999). Appraisals, coping, and stress in breast cancer screening: a longitudinal investigation of causal structure. *Canadian Journal of Behavioral Science*, 24, 1-21.
- Syed, R. A. (2005). *A comprehensive list of Halal food products in U.S. and Canadian supermarkets: 7th edition*. Huntley, IL: Muslim Consumer Group for Food Products.

T

- Taft, R. (1977). Coping with unfamiliar cultures. Dans N. Warren (Ed.), *Studies in cross-cultural psychology* (pp. 143-155). San Diego, CA: Academic Press.
- Tarakeshwar, Nalini, Kenneth I. Pargament et Annette Mahoney (2003). Measures of hindu pathways: Development and preliminary evidence of reliability and validity. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 9(4), 316-332.
- Terry, D. J. (1991a). Coping resources and situational appraisals are predictors of coping behaviour. *Personality and Individual Differences*, 12, 1031-1047.
- Terry, D. J. (1991c). Stress, coping and adaptation to new parenthood. *Journal of Personal and Social Relationships*, 8, 527-547.

- Terry, D. J. (1994). Determinants of coping: The role of stable and situational factors. *Journal of Personality and Social Psychology*, 66(5), 895-910.
- Thompson, K.E., Haziris, N. et Alekos, P.J. (1994). Attitudes and food choice behaviour. *British Food Journal*, 96(11), 9-17.
- Tomiuk, M. A. (1993). *The development and content validation of a preliminary multidimensional and multicultural measure of culture change for Italian-Canadians*. Unpublished M. Sc. Dissertation, Concordia University, Faculty of Commerce and Administration.
- Triandis, H. C. (1994). *Culture and social behaviour*. Toronto: McGraw-Hill.
- Triandis, H. C., Bontempo, R., Betancourt, H., Bond, M., Leung, K., Brenes, A., Georgas, J., Hui, C. H., Matin, G., Setiadi, B., Sinha, J., Verma, J., Spangenberg, J., Touzard, H. et Montmollin, G. (1986). The measurement of the ethnic aspects of individualism and collectivism across cultures. *Australian Journal of Psychology*, 38, 257-267.

U

- Ullman, C. (1989). *The transformed self: The psychology of religious conversion*. New York: Plenum.
- Utsey, S. O. et Ponterotto, J. G. (1996). Development and validation of the Index of Race-Related Stress (IRRS). *Journal of Counselling Psychology*, 43, 490-501.

V

- Vaillant, G.E. (1977). *Adaptation to life*. Boston :Little Brown.
- Van Wicklin, John F (1990). Conceiving and measuring ways of being religious. *Journal of Psychology and Christianity*, 9(2), 27-40.
- Vitaliano, P. P., Dewolfe, D. J., Maiuro, R. D., Russo, J. et Katon, W. (1990). Appraised changeability of a stressor as a modifier of the relationship between coping and depression: A test of the hypothesis of fit. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 582-592.
- Vitaliano, P., Russo, J., Carr, J., Maiuro, R. et Becker, J. (1985). The ways of coping checklist: Revision and psychometric properties. *Multivariate Behavioral Research*, 20, 3-26.

W

- Watson, P. J., Morris, R. J., et Hood, R. W., Jr. (1989). Interactional factor correlations with means and end religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 337-347.
- Webster, C. (1994). Effects of Hispanic ethnic identification on marital roles in the purchase decision process. *Journal of Consumer Research*, 21(2), 319-331.
- Williams Flournoy, D. F., Anderson, L.P. et Jones, R. L. (1996). Acculturative stress scale (ACS). Dans *Handbook of tests and measurements for Black populations* (vol. 2, pp. 351-358). Hampton, VA: Cobb et Henry.
- Williams, C. L. et Berry, J. W. (1991). Primary prevention of acculturative stress among refugees: Application of psychological theory and practice. *American Psychologist*, 46(6), 632-641.
- Wilson W. C. (1960). Extrinsic religious values and prejudice. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 60, 286-288.
- Worthington, E. L., Jr. (1988). Understanding the values of religious clients: A model and its application to counselling. *Journal of Counselling Psychology*, 35, 166-174.

- Worthington, Everett L. Jr, Nathaniel G. Wade, Terry L. Hight, Michael E. McCullough, James T. Berry, Jennifer S. Ripley, Jack W. Berry, Michelle M. Schmitt, Kevin H. Bursley, Lynn O'connor (2003). The religious commitment inventory-10: Development, refinement and validation of a brief scale for research and counseling. *Journal of Counseling Psychology*, 50(1), 84-96.
- Wulff, D. M. (1996). The psychology of religion: An overview. Dans E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 43-70). Washington, DC: American Psychological Association.
- Wuthnow, R. (1998). *After heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

Z

- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B. C., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G. et al. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 549-564.
- Zmud, J. et Arce, C. (1992). The ethnicity and consumption relationship. Dans J. Sherry et B. Sternthal (Eds.), *Advances in consumer research*, 19, 443-449. Provo, UT: Association for Consumer Research.