

Sous la direction de
Roxanne D. Marcotte
Géraldine Mossière

L'ISLAM VÉCU AU QUÉBEC

Voie/x de musulmans
et musulmanes

Préface d'Amélie Barras
Postface de Khadiyatoula Fall



SCIENCES
RELIGIEUSES



**Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada**

Titre: *L'islam vécu au Québec: voie/x de musulmans et musulmanes* / dirigé par Roxanne D. Marcotte et Géraldine Mossière; préface de Amélie Barras; postface de Khadiyatoulah Fall.

Noms: Marcotte, Roxanne D., 1961- éditeur intellectuel. | Mossière, Géraldine, 1975- éditeur intellectuel.

Description: Mention de collection: Sciences religieuses | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants: Canadiana (livre imprimé) 20250033402 | Canadiana (livre numérique) 20250033410 | ISBN 9782766305414 | ISBN 9782766305421 (PDF) | ISBN 9782766305438 (EPUB)

Vedettes-matière: RVM: Musulmans—Québec (Province)—Conditions sociales. | RVM: Vie religieuse—Islam. | RVM: Islam—Québec (Province) | RVM: Québec (Province)—Relations interethniques.

Classification: LCC BP67.C32 Q8 2025 | CDD 305.6/9709714—dc23

L'ISLAM VÉCU AU QUÉBEC
Voie / x de musulmans
et musulmanes



SCIENCES
RELIGIEUSES

COLLECTION DIRIGÉE PAR

JEAN-FRANÇOIS LANIEL ET JEAN-PHILIPPE PERREAULT

La collection Sciences religieuses rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances sur les formes et les expressions du religieux. Ouverte à l'ensemble des traditions religieuses autant qu'aux diverses disciplines en sciences sociales, la collection Sciences religieuses s'intéresse plus particulièrement aux manifestations contemporaines du croire. Elle souhaite contribuer à comprendre le social par le biais du religieux et le religieux par le biais du social, tout en rendant compte des pratiques savantes qui s'y consacrent.

TITRES DÉJÀ PARUS DANS CETTE COLLECTION

David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec : regards d'ici et d'ailleurs*, 2020.

Raphaël Mathieu Legault-Laberge, *Quatre essais d'anthropologie des religions*, 2022.

Géraldine Mossière, *Croyances et confidences de baby-boomers québécois : quelques portraits de la modernité (non) religieuse*, 2024.

Frédéric Dejean et Catherine Foisy (dir.), *Étudier les christianismes dans un contexte de postchrétienté*, 2025.

Réginald Richard, *Psychologie, religion et spiritualité : dialogues et divergences*, 2025.

Raphaël Mathieu Legault-Laberge, Marie-Pierre Robert et Pierre C. Noël (dir.), *Cadavres, cimetières et sépultures : les enjeux historiques, sociojuridiques et religieux de la mort*, 2025.

Dirigé par Roxanne D. Marcotte
et Géraldine Mossière

L'ISLAM VÉCU AU QUÉBEC

Voie / x de musulmans et musulmanes

Préface de Amélie Barras
Postface de Khadiyatoulah Fall



Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC
Québec

Ce livre est publié en libre accès par les Presses de l'Université Laval grâce au soutien financier de la Direction des bibliothèques de l'Université de Montréal.

Révision linguistique: Véronique Hardy

Mise en pages: Emmanuel Gagnon

Maquette de couverture: Laurie Patry

© Presses de l'Université Laval 2025

Tous droits réservés

Imprimé au Canada

Dépôt légal 4^e trimestre 2025

ISBN: 978-2-7663-0541-4

ISBN ePub: 9782766305438

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

L'islam vécu au Québec : voie/x de musulmans et musulmanes sous la direction de Roxanne D. Marcotte et Géraldine Mossière © Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition selon les termes de la [licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International](#).



Table des matières

Préface	XIII
----------------------	------

Amélie Barras

PREMIÈRE PARTIE – L’ISLAM AU QUÉBEC ET AU CANADA: MISE EN CONTEXTE

CHAPITRE 1

L’islam vécu: enjeux, approches et défis	3
---	---

Roxanne D. Marcotte

1. Prismes déformants	4
2. Présence musulmane au Québec (et au Canada)	10
3. Pratiques et croyances au quotidien	13
4. Résumés des contributions	19
Conclusion	25
Bibliographie	25

CHAPITRE 2

L’immigration musulmane au Québec: un entrelacement complexe de courants migratoires hétérogènes	35
---	----

Frédéric Castel

1. Les premiers moments de la présence musulmane	37
2. Accélération et diversification des courants migratoires depuis 1975 par régions du monde	42
3. Quelques grands éléments de synthèse	54
Bibliographie et documents gouvernementaux	59

CHAPITRE 3

L’originalité de l’hyperdiversité musulmane québécoise: ses facettes ethnique et confessionnelle	65
---	----

Frédéric Castel

De l’hyperdiversité ethnoreligieuse	67
1. Origines ethniques et origines nationales	68

2. L'expression des branches confessionnelles de l'islam au Québec	79
3. Hyperdiversité musulmane	90
Bibliographie et tableaux de Statistique Canada	96

DEUXIÈME PARTIE – L'UNIVERS DES EXPÉRIENCES DE VIE

CHAPITRE 4

La voie/x des converties à l'islam au Québec ou l'émergence d'une islamité québécoise?	103
---	-----

Géraldine Mossière

1. Renouveau global de l'islam, institutionnalisation des islams locaux	109
2. L'islam québécois: une religion sans culture?	111
3. L'islam québécois ou la voix des minorités: un programme de reconnaissance intersectionnelle	118
4. Islam québécois, islam local et revitalisation de l'islam	123
Bibliographie	125

CHAPITRE 5

Entre parcours de vie, aspirations féministes et luttes anti-islamophobes: les expériences de la mobilisation féministe musulmane au Québec vues à travers les récits de vie	129
---	-----

Ariane Bédard-Provencher

1. Laïcité et égalité des genres au Québec: les féminismes musulmans en réponse	129
2. Les expériences du féminisme musulman vues à travers le prisme des récits de vie	134
3. Repenser les frontières du « religieux »	149
Bibliographie	150

CHAPITRE 6

La religiosité polarisée au Québec: le cas des femmes d'origine algérienne à Montréal	153
--	-----

Jennifer A. Selby et Kawtare Bihya

1. Méthodologie	158
2. Le Québec et les Algériens: un choix réciproque	160
3. Influence de la vague migratoire sur la polarisation religieuse	165
4. Les politiques provinciales d'intégration depuis 2007	172
5. Discussion	174
Conclusion: sur la « double présence »	177
Bibliographie	178

CHAPITRE 7	
Islam et savoir-être-ensemble: rencontre ethnographique en cinq concepts avec des soufis montréalais	185
<i>Abdelwahed Mekki-Berrada, Karim Ben Driss et Cécile Rousseau</i>	
1. Vivre-ensemble ou « savoir-être-ensemble » ?	185
2. Méthodologie et profil sociodémographique des répondants et répondantes ..	190
3. Une constellation de « concepts expérientiels »	192
Éléments de conclusion	208
Bibliographie	210
TROISIÈME PARTIE – L'UNIVERS DES RAPPORTS À L'INSTITUTIONNEL	
CHAPITRE 8	
Éprouver la diversité au quotidien dans une école musulmane de Montréal	217
<i>Stéphanie Tremblay</i>	
1. Les écoles musulmanes au Québec	219
2. L'islam réinventé dans l'univers scolaire	221
3. Méthodologie	223
4. La rupture migratoire ou l'expérience commune du déracinement	225
5. L'islam imaginé: une quête d'unité	228
6. L'islam vécu, un objet de négociation	230
7. L'agentivité religieuse des enseignants et enseignantes	231
8. L'école comme facteur de protection des jeunes	233
Conclusion	235
Bibliographie	236
CHAPITRE 9	
« Y'a un passage dans le Coran qui dit... »: manifestation du fait religieux lors de la période périnatale	239
<i>Josiane Le Gall et Sylvie Fortin</i>	
1. Pourquoi la religion vécue ?	241
2. Le jeûne du ramadan	244
3. Le médecin: homme ou femme ?	247
4. L'interruption volontaire de grossesse et l'amniocentèse	249
Conclusion	254
Bibliographie	256

CHAPITRE 10

Transgressions quotidiennes: la religion vécue des fonctionnaires voilées 259

Bertrand LAVOIE

1. Pour un regard sur le vécu des fonctionnaires voilées au Québec 259

2. L'apport de l'approche pragmatique à l'étude de l'islam vécu au Québec: le concept d'épreuve 263

3. Des transgressions quotidiennes, entre négociation et stratégies 267

4. L'apport de l'étude de la quotidienneté 273

Bibliographie 273

Postface 279

Khadiyatoullah Fall

Notices biographiques des auteurs et autrices 285

PRÉFACE

AMÉLIE BARRAS

L'*islam vécu au Québec* nous offre un riche panorama des différentes manières dont l'islam vécu s'articule aujourd'hui au Québec. Cette réflexion collective ancrée dans un cadre inspiré de la théorie de la religion vécue permet au lecteur et à la lectrice de constater à la fois les spécificités québécoises propres à ces articulations et certaines similarités qui transcendent les frontières québécoises et qui sont le résultat, au moins partiellement, d'influences géopolitiques.

L'ouvrage nous invite à tenir compte de l'importance des événements géopolitiques afin de mieux comprendre la complexité des mouvements migratoires, ainsi que la diversité de l'islam et de l'identité ethnoconfessionnelle des musulmans au Québec et ailleurs. Comme l'explique clairement Castel (chapitre 2), cela permet « de mieux comprendre *comment* le monde musulman québécois s'est façonné, au fil des décennies, en particulier en ce qui a trait à son hyperdiversité ». Différents facteurs influencent les routes et trajectoires migratoires : la proximité géographique, le passé colonial, les liens diplomatiques, politiques, culturels et économiques, ainsi que les liens affectifs et mémoriels entre les pays. Au Québec, l'immigration musulmane, qui prend son essor à partir des années 1970-1980, provient principalement du Machrek et du Maghreb, à la suite de débâcles politiques dans les pays d'origine (Castel, chapitre 2). Bien entendu, les trajectoires migratoires prennent d'autres formes ailleurs. Ainsi, en Suisse, 5,5 % des résidents de plus de 15 ans déclaraient être de confession musulmane en 2019 (Henderson et Menichini, 2021). La guerre en Yougoslavie qui débute en 1991 explique en grande partie ce pourcentage helvétique. Les Balkans sont aujourd'hui la première

région de provenance des immigrants musulmans dans ce pays (56,5 %). La proximité géographique, ainsi que le fait que la Suisse soit une destination fréquente pour les travailleurs saisonniers sont des facteurs motivant ce choix migratoire. Dans le cas de la France, où 10 % de la population s'identifie comme musulmane, le passé colonial est une raison primordiale responsable de l'important flux migratoire maghrébin vers ce pays.

La langue et les politiques linguistiques ainsi que les politiques internes d'immigration sont également des facteurs pour expliquer la direction des flux et le profil de l'immigration. Castel (chapitre 2) note par exemple qu'au Québec 83,9 %, des immigrants musulmans peuvent s'exprimer en français, ceux-ci ayant « élu domicile au Québec justement parce qu'ils le savaient francophone ». Les populations musulmanes qui choisissent le Québec sont souvent attirées par les politiques de « valorisation de la francophonie », ce qui explique pourquoi les deux tiers des musulmans au Québec sont originaires du monde arabe, et plus particulièrement des pays du Maghreb (Mossière, chapitre 4). Par contraste, les pays d'origine des immigrants musulmans dans les autres provinces canadiennes sont différents. Ainsi, en Ontario, 39,7 % des immigrants sont nés en Asie du Sud et seulement 2 % au Maghreb. Une certaine familiarité avec l'anglais, due au passé colonial de nombreux pays de l'Asie du Sud, peut expliquer en partie ce choix migratoire¹.

Au-delà des dimensions géopolitiques et des politiques d'immigration, la vie des personnes s'identifiant (ou étant identifiées) comme musulmanes est souvent influencée par les politiques internes de gestion du religieux. En effet, les chercheurs et chercheuses participant à cet ouvrage expliquent comment le quotidien des personnes musulmanes s'est complexifié à la suite des débats québécois portant sur les accommodements raisonnables (2007) et sur la laïcité, qui ont récemment gagné en ampleur avec l'adoption de la loi 21 en 2019. Voir les chapitres de Mossière, Bédard-Provencher, Selby et Bihya,

1. Bien entendu, les politiques publiques internes façonnent elles aussi le profil de l'immigration musulmane. Au Canada, depuis 1967, la politique migratoire est basée sur un système de points privilégiant les migrants éduqués (voir Castel, chapitres 2 et 3).

Le Gall et Fortin et Lavoie à ce sujet². La hausse des actes antimusulmans et d'islamophobie, en particulier envers les femmes musulmanes portant des signes religieux dont la régulation a été au centre de plusieurs projets législatifs, façonne aussi la forme des mouvements sociaux et religieux comme le féminisme musulman de certaines musulmanes (voir Bédard-Provencher, chapitre 5). Ce contexte social influence aussi les adaptations que certains musulmans québécois et musulmanes québécoises font, au quotidien, pour vivre leur religion (voir les chapitres de Lavoie et de Selby et Bihya; cf. Selby et al., 2018). Ce climat peut même en pousser à quitter le Québec pour s'établir dans d'autres provinces canadiennes où les politiques concernant la place du religieux dans la sphère publique ne sont pas les mêmes (Mossière, chapitre 4).

On remarque bien sûr des phénomènes similaires en Europe. En France par exemple, les lois successives sur la laïcité depuis 2004 ainsi que les politiques de lutte contre la radicalisation qui se sont accentuées après les attentats de 2015 et 2016 ont grandement affecté le quotidien des personnes identifiées comme musulmanes. En effet, selon la Commission nationale consultative des droits de l'Homme, les actes antimusulmans ont augmenté de 52 % en 2020 par rapport à 2019 (Onishi et Alami, 2022). L'islamophobie, les débats sociétaux sur la place de l'islam dans la société française, ainsi que les différentes législations sur le sujet ont façonné en France, comme au Québec, les mouvements sociaux tel le féminisme musulman qui, en France, s'est développé en partie en réaction aux débats autour de la loi de 2004 interdisant aux écolières de porter un hijab (voir Barras, 2014)³. Par ailleurs, selon un récent

-
2. Cette tendance est confirmée dans les récentes recherches menées par Kimberley Manning (Université Concordia) et Elizabeth Elbourne (Université McGill) sur l'impact de la loi 21 sur les étudiants (en droit et en éducation) au Québec (pour un résumé exécutif et des articles de presse, voir <<https://www.concordia.ca/artsci/research/law-21.html>>), ainsi que celles par Miriam Taylor pour l'Association des études canadiennes, à consulter sur <<https://acsmetropolis.ca/product/law-21-discourse-perceptions-impacts>>; sur les discours, perceptions et impacts de la loi 21 sur les minorités religieuses et l'étude menée par Nadia Hasan et ses collègues du Conseil national des musulmans Canadiens sur les conséquences de la loi 21 sur les femmes musulmanes, consulter <<https://www.nccm.ca/bill21studyfr/>>.
 3. Il est intéressant tout de même de remarquer que certaines des interlocutrices interviewées par Bédard-Provencher (chapitre 5) qui ont vécu en France et au Québec notent que, aujourd'hui, le climat au Québec reste moins restrictif que celui de la France, et donc plus propice au développement d'une nouvelle compréhension du féminisme musulman comme activisme anti-islamophobie et d'une lutte contre les préjugés dont sont victimes les musulmanes.

article du *New York Times*, de nombreux musulmans français font le choix aujourd'hui de quitter l'Hexagone pour s'établir dans d'autres pays comme l'Angleterre, les États-Unis ou le Canada à cause de ce climat tendu : « On trouve un nombre croissant de Français musulmans qui affirment que la discrimination a été un puissant facteur de leur départ et qu'ils se sont sentis contraints de quitter la France en raison d'un plafond de verre de préjugés, d'un questionnement persistant au sujet de leur sécurité et d'un sentiment de non-appartenance. » (Onishi et Alami, 2022 ; voir aussi Esteves et al. 2024)

En d'autres termes, les politiques internes autour de la gestion du religieux transforment les manières dont l'islam se vit dans les pays occidentaux et elles semblent aussi être à l'origine de nouvelles tendances migratoires entre pays, et même entre provinces, au niveau canadien. Le Québec est la seule province ayant légiféré sur la laïcité. Ce principe se retrouve intimement lié à l'identité nationale. Par conséquent, cela a un impact sur la vie de certains musulmans québécois et musulmanes québécoises, notamment les femmes musulmanes portant le hijab, d'une manière différente que sur celle de leurs voisins des autres provinces canadiennes. Ailleurs au Canada, le mode de gouvernance du religieux n'est pas délimité par une loi, mais par la Charte canadienne des droits et libertés, ainsi que par différentes décisions judiciaires, en particulier les décisions de la Cour suprême (voir Ryder, 2008). Bien que cette différence entre le Québec et le reste du Canada soit notable, nous serions mal avisés, en tant que chercheurs et chercheuses, de focaliser notre attention seulement sur cette distinction dans nos efforts pour documenter l'islam vécu. En effet, d'importantes similarités semblent façonner la vie des minorités ethniques et religieuses à travers le pays, notamment le passé colonial canadien, ainsi que la manière dont le christianisme reste profondément ancré dans les normes et habitudes du Canada.

Dans le livre *Beyond Accommodation* (2018), que j'ai corédigé avec Jennifer Selby et Lori Beaman, nous nous sommes attardées à la manière dont les personnes s'identifiant comme musulmanes vivent leur religion au quotidien. Nos résultats, tirés d'entretiens semi-dirigés avec des personnes musulmanes habitant Montréal (Québec) et Saint-Jean (Terre-Neuve), indiquent que nos participants font face à des problématiques similaires par rapport au rôle que

l'héritage chrétien joue dans leur vie au Canada. Bien qu'il existe d'importantes nuances entre ces deux villes en raison de leur situation géographique et politique ainsi que de leur profil linguistique, ces similarités sont apparues dans nos données de façon significative (voir Selby et al., 2018). De plus, la vie de tous nos participants et participantes est marquée par un climat transnational d'islamophobie en partie dû aux attaques terroristes du 11 septembre 2001, et à toutes celles qui s'ensuivent, ainsi qu'aux nombreuses politiques publiques développées en réponse à ces événements. Cette réalité reflète des tendances canadiennes plus générales. De nouvelles données publiées par Statistiques Canada en 2021 font d'ailleurs état d'une augmentation de 71 % de crimes haineux à travers le Canada⁴. L'attaque meurtrière responsable du décès de quatre membres de la famille Afzaal en juin 2021 dans la ville de London en Ontario en est une tragique illustration. Les débats en Ontario autour du droit de la famille et de la sharia en 2005 (voir Korteweg et Selby, 2012; Sharify-Funk, 2009) ainsi que les débats au niveau fédéral autour du port du niqab lors des cérémonies de citoyenneté (voir Bakht, 2020; Clarke, 2013)⁵, sur la lutte contre la radicalisation⁶ (Beyer, 2014), et plus récemment autour de la Motion 103 portant sur le racisme systémique et la discrimination religieuse⁷, sont tous des événements politiques qui ont contribué à la stigmatisation de l'identité musulmane dans la société (Bakali, 2016; Wilkins-Laflamme, 2018; Zine, 2022) et dans les médias canadiens (Bullock et Jafri, 2000), affectant ainsi le quotidien des personnes identifiées et s'identifiant comme musulmans et musulmanes (voir par exemple Nagra, 2018; Barras et al., 2018; Dossa, 2019; Haque, 2010). Il est donc important de ne pas oublier les dimensions nationale et transnationale du racisme antimusulman et de l'islamophobie qui façonne l'islam vécu, et de

-
4. Voir à ce sujet, Middle East Eye (2021), «Hate Crimes against Muslims in Canada Jump 71 Percent» (4 août). <<https://www.middleeasteye.net/news/hate-crimes-against-muslims-canada-71-percent>>; et Al Jazeera (2022), «Canada Sees Surge in Hate Crimes during Pandemic, New Data Shows» (5 août). <<https://www.aljazeera.com/news/2022/8/5/canada-sees-surge-in-hate-crimes-during-pandemic-new-data-shows>>
 5. Voir aussi le balado de Lauren Sproule sur le sujet. <<https://www.mun.ca/religious-studies/more/producing-islams/podcasts>>
 6. Voir le balado de Jordan Omstead sur le sujet. <<https://www.mun.ca/religious-studies/more/producing-islams/podcasts>>
 7. Pour la Motion 103 émanant de la députée Iqra Khalid (adopté le 23 mars 2017): M – 103, *Racisme systémique et discrimination religieuse*, Chambre des communes, Parlement du Canada, voir <<https://www.ourcommons.ca/members/fr/88849/motions/8661986>>

réfléchir à la manière dont les constructions politiques du Québec, complètement différentes de celles du reste du Canada, peuvent minimiser ou rendre imperceptibles ces similarités. Mieux saisir ces parallèles semble d'autant plus important qu'ils peuvent nous aider à comprendre comment ceux-ci s'inscrivent dans une histoire canadienne commune, marquée par un passé colonial commun et par un racisme systémique touchant de manière disproportionnée les minorités visibles, racialisées et non chrétiennes (Selby et al., 2022, p. 108).

Je voudrais terminer cette préface par une réflexion portant sur le rôle de la chercheuse et du chercheur dans la production du savoir sur l'islam et sur la vie des musulmans au Canada, et en occident plus généralement. Cette réflexion se situe dans la lignée de celle entamée dans l'ouvrage *Producing Islam(s) in Canada*, que j'ai co-dirigé (Barras, Selby et Adrian, 2022). Il est évident que le climat politique influence notre regard de chercheur et de chercheuse et les questions que nous posons. Depuis vingt ans, les musulmans ont souvent été construits, dans la recherche et dans les débats publics, à partir de leur « visibilité » sociale, et comme interpellant nos paradigmes concernant l'intégration et la sécurité (Razack, 2007 ; Emon et Mahmood, 2021). Comme Schirin Amir-Moazami (2022, p. 30) l'explique clairement dans son analyse de la production du savoir sur l'islam et les musulmans en Europe : « [...] les recherches académiques indépendantes comme les études commanditées par le politique [*politically commissioned*] sont structurées autour des mêmes sujets qui préoccupent les autorités politiques – principalement, la radicalisation, la sécurité et l'intégration » [notre traduction].

Cette focalisation produit une certaine image des musulmans en Europe, et en Occident plus généralement, qui demeure partielle. Au Canada par exemple, beaucoup de recherches sont centrées sur les femmes musulmanes portant le hijab (Ahmed, 2022 ; cf. Selby et al., 2022) en réaction, en partie, aux différentes tentatives, aux niveaux fédéral et provincial, de réguler cette pratique religieuse. Bien que ces études soient nécessaires⁸, nous pouvons cependant nous demander, comme plusieurs le font, si ce regard exclusif ne met pas trop l'accent sur certaines manières de pratiquer sa religion au

8. Ce sont aussi des recherches importantes parce qu'elles montrent que les femmes portant le hijab au Canada font disproportionnellement l'objet de racisme et d'islamophobie (Selby et al., 2022, p. 101).

détriment d'autres pratiques et limites, en même temps, notre habilité à saisir la diversité et la complexité des expériences et des manières d'«être» musulman et musulmane (Selby et al., 2022). À mon avis, le présent ouvrage traite avec élégance de ce dilemme. S'inscrivant dans la lignée d'autres études sur l'islam vécu au Canada (Selby et al., 2018) et ailleurs (Dessing et al., 2013, pour l'Angleterre; Deeb et Harb, 2014, pour le Liban), le choix de Roxanne D. Marcotte et Géraldine Mossière d'organiser ce livre autour de cette approche permet aux lecteurs d'entrevoir la richesse des expériences de vie des musulmans et musulmanes au Québec. Cette approche est une invitation à s'attarder à la pratique et à l'expérience d'être musulman et musulmane dans nos sociétés contemporaines plutôt qu'à l'étude des croyances des musulmans ou à l'étude d'institutions religieuses (par exemple la mosquée) et à aller au-delà d'une analyse qui se limiterait à une étude discursive des politiques publiques sur la place de l'islam dans la société⁹. Il faut documenter la manière dont cette expérience s'articule à l'école, au travail, durant la maternité, ainsi que lors d'autres moments de la vie. En analysant des scènes du quotidien, le lecteur peut entrevoir la manière dont la pratique religieuse est vivante, hétérogène, multiple, et s'accorde avec d'autres éléments de nos identités souvent en fluctuation. Loin de mettre les questions de pouvoir en sourdine, cette approche nous permet aussi de mieux comprendre comment celles-ci s'immiscent et structurent le vécu. L'originalité de ce volume se situe donc dans son invitation à élargir notre compréhension de ce que signifie être musulman et musulmane au Québec aujourd'hui, en prenant comme point de départ l'expérience quotidienne. En faisant ceci, Marcotte et Mossière offrent une clé d'analyse qui, j'en suis certaine, sera une source d'inspiration pour de nombreux chercheurs et chercheuses travaillant sur l'islam au Québec, au Canada et ailleurs.

9. D'une manière similaire, comme le note Lavoie (chapitre 10), de nombreux travaux se sont penchés sur «la dimension discursive de la place – de plus en plus interrogée – des musulmans dans la société québécoise», mais beaucoup moins ont opté pour une approche centrée sur la religion vécue.

BIBLIOGRAPHIE

- Ahmed, Sadaf (2022), «Time for a “Hijab Ban”? The Hypervisibility of Veiling in Scholarship on Islam in North America», dans Amélie Barras, Jennifer A. Selby et Melanie Adrian (dir.), *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics*, p. 137-155, Toronto, University of Toronto Press.
- Amir-Moazami, Schirin (2022), «Epistemologies of the “Muslim Question” in Europe: On the Politics of Knowledge Production in a Minefield», dans Amélie Barras, Jennifer A. Selby et Melanie Adrian (dir.), *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics*, p. 27-50, Toronto, University of Toronto Press.
- Bakali, Naved (2016), *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Racism through the Lived Experiences of Muslim Youth*, Rotterdam, Sense Publishers.
- Bakht, Natasha (2020), *In Your Face: Law, Justice and Niqab-Wearing Women in Canada*, Toronto, Irwin Law.
- Barras, Amélie (2014), *Refashioning Secularisms in France and Turkey*, Londres, Routledge.
- Barras, Amélie, Jennifer A. Selby et Lori Beaman (2018), «Rethinking Canadian Discourses of “Reasonable Accommodation” », *Social Inclusion*, vol. 6, n° 2, p. 162-172.
- Beyer, Peter (2014), «Securitization and Young Muslim Males: Is None too Many? », dans Paul Bramadat et Lorne Dawson (dir.), *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, p. 121-144, Toronto, University of Toronto Press.
- Bullock, Katherine et Gul J. Jafri (2000), «Media (Mis)representations: Muslim Women in the Canadian Nation», *Canadian Woman Studies*, vol. 20, n° 2, p. 35-40.
- Clarke, Lynda (2013), «Women in Niqab Speak: A Study of the Niqab in Canada», pour *Canadian Council of Muslim Women*. <<https://www.ccmw.com/publications/2019/1/22/women-in-niqab-speak-a-study-of-the-niqab-in-canada>>
- Deeb, Lara et Jessica Winegar (2015), *Anthropology's Politics: Disciplining the Middle East*, Stanford, Stanford University Press.
- Dessing, Nathal M., Nadia Jeldtoft et Linda Woodhead (dir.) (2013), *Everyday Lived Islam in Europe*, Londres, Routledge.
- Dossa, Parin A (2009), *Racialized Bodies, Disabling Worlds: Storied Lives of Immigrant Muslim Women*, Toronto, University of Toronto Press.
- Emon, Anver M. et Aaqib Mahmood (2021), «Canada v. Asad Ansari: Avatars, Inexpertise, and Racial Bias in Canadian Anti-Terrorism Litigation», *Manitoba Law Journal*, vol. 44, n° 1, p. 255-293.
- Esteves, Olivier, Alice Picard et Julien Talpin (2024), *La France, tu l'aimes mais tu la quittes. Enquête sur la diaspora française musulmane*, Paris, Seuil.

- Hasan, Nadia, Lina El Bakir et Youmna Badawy (2024), *Discorde Sociale et citoyenneté de seconde classe. Une étude sur le projet de loi 21 sur les femmes musulmanes au Québec en lumière de la pandémie du covid-19*. CNMC. Conseil national des musulmans canadiens. <<https://www.nccm.ca/wp-content/uploads/2024/06/Bill-21-Report-FRENCH.pdf>>
- Haque, Eve (2010), «Homegrown, Muslim and Other: Tolerance, Secularism and the Limits of Multiculturalism», *Social Identities*, vol. 16, n° 1, p. 79-101.
- Henderson, Mathieu et Marc Menichini (2021), «Qui sont les musulmans et les musulmanes de Suisses?», *SWI swissinfo.ch* (8 février). <<https://www.swissinfo.ch/fre/societe/qui-sont-les-musulmans-et-les-musulmanes-de-suisse-/46353472>>
- Korteweg, Anna et Jennifer A. Selby (2012), *Debating Sharia: Islam, Gender Politics and Family Law Arbitration*, Toronto, Toronto University Press.
- Lavoie, Bertrand (2018), *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Nagra, Baljit. 2018, «Cultural Explanations of Patriarchy, Race and Everyday Lives: Marginalizing and "Othering" Muslim Women in Canada», *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 38, n° 2, p. 263-279.
- Onishi, Norimitsu et Aida Alami (2022), «Le départ en sourdine des musulmans de France», *The New York Times* (13 février). <<https://www.nytimes.com/fr/2022/02/13/world/europe/musulmans-france-exil-discrimination.html>>
- Razack, Sherene (2007), «"Your Client Has a Profile": Race and National Security in Canada after 9/11», *Studies in Law Politics and Society*, vol. 40, p. 3-40.
- Ryder, Bruce (2008), «The Canadian Conception of Equal Religious Citizenship», dans Richard Moon (dir.), *Law and Society: Law and Religious Pluralism in Canada*, p. 87-109, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Selby, Jennifer A., Amélie Barras and Lori G. Beaman (2018), *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Canadian Muslims*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- (2022), «Who Are "Muslims in Canada"? An Analysis of the Qualitative Literature from 1997 to 2017», dans Amélie Barras, Jennifer A. Selby et Melanie Adrian (dir.), *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics*, p. 91-120, Toronto, University of Toronto Press.
- Sharify-Funk, Meena (2009), «Representing Canadian Muslims: Media, Muslim Advocacy, Organizations, and Gender in the Ontario Shari'ah debate», *Global Media Journal-Canadian Edition*, vol. 2, n° 2, p. 73-89.
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2018), «Islamophobia in Canada: Measuring the Realities of Negative Attitudes Toward Muslims and Religious Discrimination», *Canadian Review of Sociology*, vol. 55, n° 1, p. 86-110.
- Zine, Jasmin (2022), *Under Siege: Islamophobia and the 9/11 Generation*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press.



PREMIÈRE PARTIE

L'ISLAM AU QUÉBEC ET AU CANADA: MISE EN CONTEXTE

CHAPITRE 1

L'islam vécu : enjeux, approches et défis

ROXANNE D. MARCOTTE

L'avènement du XXI^e siècle et les attentats terroristes du 11 septembre 2001 ont marqué un tournant dans la manière de percevoir l'islam et les populations musulmanes établies en Occident : beaucoup d'ignorance, d'idées préconçues, d'incompréhension et de peurs. Le Québec ne fait pas exception. Que sait-on vraiment des Québécois musulmans et des Québécoises musulmanes et de leurs manières de vivre leur islam au quotidien ? Pour répondre à cette question, penchons-nous sur les dynamiques de production de représentation de l'« Autre » québécois musulman, notamment à partir de la fin des années 1990, lorsque la présence musulmane au Québec se fait plus visible à la suite de sa croissance démographique. Cette présence sera de plus en plus médiatisée, notamment à la suite des terribles attentats et des actes de violence ultérieurs perpétrés par des musulmans extrémistes à l'étranger et, plus rarement, au Canada et au Québec, mais aussi en raison des débats sociétaux sur la place du religieux.

Avant de procéder, il nous faut, en préambule, remercier chaleureusement notre collègue, Géraldine Mossière, pour avoir fait preuve d'une patience proverbiale, ainsi qu'à l'ensemble des collègues qui ont participé au volet « Islam vécu au Québec » du colloque international « Penser le religieux, d'hier à demain : objets, savoirs, interventions » organisé par le Département de sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal (août 2019), et qui ont contribué à ce projet de publication. La tenue du colloque a été rendue possible grâce au soutien financier du Département de sciences des religions et de la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal, du Conseil de recherches en sciences humaines (Subvention CRSH Connexion), de la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR), de la Corporation canadienne de sciences religieuses (CCSR), du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ), du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), du Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones contemporaines (GRIAAC), tous les trois de l'Université du Québec à Montréal, et de l'Université Lumière Lyon 2. Nous voudrions également remercier Amélie Barras et Khadiyatoulah Fall pour avoir si généreusement rédigé une préface et une postface¹.

1. PRISMES DÉFORMANTS

Il est important de chercher à comprendre, dans un premier temps, comment la médiatisation des musulmans et de l'islam est filtrée par des « prismes déformants² » qui façonnent ce que certains qualifient de « problème » (Bozec, 2020 ; Khemilat, 2018 ; Leconte, 2022) ou que d'autres appellent la « question » (Bracke et Aguilar, 2021 ; Kazemipur, 2014) de l'islam et des musulmans, des prismes déformants reliés, d'une part, à des questions de « sécurité » et, d'autre part, à des questions d'« intégration ».

-
1. Nous voudrions également remercier Géraldine Mossière et Frédéric Castel pour leurs judicieux commentaires et suggestions sur notre chapitre.
 2. Expression que je reprends de Jean-René Milot.

1.1 SÉCURITÉ

Le premier prisme déformant est celui de la « sécurité », que la médiatisation incessante d'événements violents ne fait qu'amplifier. Le moment charnière demeure, sans conteste, le 11 septembre 2001, date fatidique des attentats terroristes survenus à New York et à Washington. Malheureusement, les attentats perpétrés par Al-Qaeda, l'État islamique/Daesh, al-Shabab al-Mujahidin, Boko Haram, les talibans, etc., n'ont pas cessé depuis de défrayer les manchettes. À la suite des événements de 2001, plusieurs pays se sont préoccupés de leur sécurité nationale. Le Canada a déployé, comme son voisin américain, des mesures juridiques relatives à la sécurité nationale, notamment son projet de loi (C-36) antiterroriste de 2001 (détention préventive de 72 heures, comparution devant un tribunal, droit d'accès à l'information, minorités visibles ciblées) (Mazer, 2003, p. 23-24), puis sa loi (C-51) de 2015 aux pouvoirs élargis, que certains ont qualifiée de « liberticide », limitant certains droits (détention préventive de 7 jours, durcissement des conditions de libération, nouvelle infraction de « préconiser ou fomenter la perpétration d'infractions de terrorisme ») (Peschard, 2015, p. 4-5). Ces initiatives ont également contribué au façonnage d'une représentation du musulman et de la musulmane comme « figure de l'altérité par excellence », à la fois racisée, en tant que minorité visible (Antonius et Raboudi, 2008 : p. 5 ; Antonius, 2008), soupçonnée d'être dangereuse et, par conséquent, sujette au profilage dans le contexte de la « lutte contre le terrorisme ». (Helly, 2009, 2013)

Le Canada et le Québec ont connu quelques cas de musulmans radicalisés. Comment oublier l'attaque à la voiture-bélier à Saint-Jean-sur-Richelieu, suivie de la fusillade au parlement du Canada à Ottawa en 2014, ou les cas de jeunes Montréalais ayant rejoint l'État islamique/Daesh (Dejean et al., 2016 ; Rousseau, 2019). Mais combien d'autres personnes issues des différentes communautés ethnoconfessionnelles musulmanes ont fait injustement l'expérience de tracasseries, d'ennuis, d'injustices ou de discriminations, alors même qu'on craignait leur marginalisation³ ?

3. Et que dire des actes d'islamophobes radicalisés qui visent les musulmans du Québec, comme ce fut le cas lors de la tuerie à la grande mosquée de Québec en 2017 ? (Potvin et Beauregard, 2019 ; Mekki-Berrada, 2019)

1.2 INTÉGRATION

Le second prisme déformant est celui de « l'intégration ». De nombreux débats dans la sphère publique sur la place de la religion, notamment de l'islam, certains plus houleux que d'autres, ont fait les manchettes (Lefebvre et Beaman, 2014). Les travaux de consultation de la Commission Bouchard-Taylor de 2007-2008 sur les accommodements raisonnables et la télédiffusion de ses audiences publiques ont soulevé de nombreuses malaises, des craintes et des peurs. Ceux-ci ont, en retour, progressivement alimenté la conscience collective : il y existerait une menace musulmane pour l'identité et les valeurs dites « québécoises ». Il faut ajouter les débats entourant le projet de loi 60 de ladite « Charte des valeurs » déposé par le ministre Bernard Drainville en 2013, mais mort au feuillet à la suite de la défaite du Parti québécois aux élections provinciales (Assemblée nationale du Québec, 2013). De vives discussions ont également entouré le projet de loi 62 sur la neutralité religieuse de l'État et l'encadrement des demandes d'accommodement pour motifs religieux, et ont mené à l'adoption de la loi en 2017 (Assemblée nationale du Québec, 2017). Les travaux parlementaires qui ont mené à la loi 21 sur la « neutralité de l'État » de 2019 ont démontré que cette loi a ses pourfendeurs et ses détracteurs, certains ne manquant pas de souligner l'expression de la montée d'un nationalisme ethnique québécois pour expliquer la popularité de telles mesures (Antonius, 2013). C'est sans compter la présence d'un populisme qui affiche des traces de xénophobie, de logiques d'altérisation et de ségrégation respectable, d'ethnisation genrée, etc. (Celis et al., 2020). Ces débats posent tout un défi aux affirmations et négociations identitaires de part et d'autre avec, entre autres, la question de la visibilité de l'expression religieuse dans les espaces civiques, voire publics.

Il est indéniable que les débats entourant ces projets de loi et les lois 62 et 21 ont eu un impact sur le quotidien des musulmans et, plus particulièrement, sur celui des musulmanes (Selby et al., 2022, p. 95-96). Voilà pourquoi certaines d'entre elles se sont engagées socialement à « déconstruire » les raisons invoquées pour défendre la loi 21 sur la laïcité de l'État, en soulevant les impacts de cette loi, à l'évidence plus importants pour celles qui sont voilées (Celis et al., 2020). Ces débats sur la nature de la laïcité et

des « valeurs québécoises » ont également alimenté de nouvelles polarisations sociale et politique autour d'un « clivage religieux » qui résulte non seulement d'une méconnaissance des musulmans et de l'islam, mais également des « crispations identitaires » des natifs majoritaires, d'une part, et des musulmans minoritaires issus de l'immigration, d'autre part (Antonius et Raboudi, 2008, p. 9). Bien que certaines pratiques quotidiennes puissent servir de barème de « religiosité », à l'évidence, cette dernière ne peut, à elle seule, constituer l'indice d'une intégration sociale réussie. La construction d'une altérité musulmane, conçue comme une menace pour la sécurité nationale et la cohésion sociale, ne constituerait-elle pas un des indices d'un malaise collectif propre à la société québécoise, peu au fait de la grande diversité de ses populations musulmanes (Brodeur, 2008) ?

1.3 MÉDIATISATION ET REPRÉSENTATIONS

Une surmédiatisation de ces débats et controverses⁴ ne cesse d'alimenter la production de représentations négatives et essentialisantes de l'« Autre », soit le Québécois musulman ou la Québécoise musulmane. L'altérisation qui en découle rend incompatibles ces populations musulmanes avec les sensibilités québécoises. Bon nombre de ces représentations associent tous les types d'expression religieuse musulmane visible à de l'intégrisme islamiste (primauté de l'islam, refus d'adaptation à la société québécoise, refus d'intégration, application de la sharia, etc.). Ces représentations négatives sont projetées sur l'ensemble des musulmans. Ces derniers en viennent à représenter une menace qu'il faut absolument contrer, en brandissant, voire en instrumentalisant la laïcité et le principe de l'égalité homme-femme (Antonius et Raboudi, 2008, p. 10 ; Benhadjoudja, 2017). Comment peut-on, dès lors, « être » musulman ou musulmane au Québec avec toute cette tourmente et ces polarisations sociale et politique (LeBlanc, Le Gall et Fortin, 2008 ; McAndrew et Bachshaei, 2012) ? Rappelons que l'expression religieuse dans l'espace public est, elle aussi,

4. Entre autres, les tribunaux islamiques (Korteweg et Selby, 2012), les nombreuses questions liées au port du voile (niqab, burqa, tchador, hijab, etc.) (Bakht, 2020) ; cf. Lavoie, chapitre 10 ; cf. Frégosi, 2016, la nonmixité (système de santé et d'éducation), etc. (Selby et al., 2018c).

polysémique. Il ne faut pas négliger la nature multiple, complexe et fluide des rapports que les personnes musulmanes entretiennent avec leurs croyances et leurs pratiques religieuses quotidiennes.

1.4 COCONSTRUCTION DU CORPS SOCIAL

Comment peut-on envisager le « vivre-ensemble » dans le contexte sociopolitique actuel d'altérisation de l'« Autre » musulman ? Bouchard et Taylor (2008, p. 98) ont écrit que « l'intégration dans le pluralisme, l'égalité et la réciprocité est de loin le parti le plus louable et le plus raisonnable », notamment dans la recherche, à terme, d'un certain consensus sur la question de l'incorporation sociale des musulmans (Kazemipur, 2014). Cette position leur a semblé, à l'époque, pourtant nécessaire tant pour le renouvellement du « lien social » que pour l'aménagement de la « différence », à la suite de l'accroissement de la diversification ethnoreligieuse, « en luttant contre la discrimination » et en faisant la « promotion » d'« une identité, une culture, une mémoire, sans créer ni exclusion ni clivage » (*ibid.*). Parmi les « voies d'avenir » rassembleuses, crédibles et porteuses, ils ont proposé de « rejeter les peurs et la tentation du repli sur soi⁵ » et de « penser la pluri-ethnicité autrement que comme une série de “Nous” juxtaposés » ; tout aussi important, ils ont invité à « être davantage conscient des répercussions que peuvent avoir sur les minorités les mouvements d'humeur du groupe majoritaire. » (*ibid.*, p. 90-92)

En revanche, un tel projet de coconstruction dynamique et évolutif du tissu social de demain n'advientra évidemment pas sans heurts. Procéder à la reconnaissance de l'« Autre » implique, semble-t-il, une remise en question de l'« autochtonie » des majoritaires – compte tenu de la diversité et de l'hétérogénéité croissantes du corps social à coconstruire. Le modèle de « réintégration » sociale, envisagé par Bastenier (2005) pour les sociétés en perpétuelle reconfiguration, permet d'envisager une « réincorporation » des minorités musulmanes dans le corps social québécois dynamisé par la gestion, d'une part, des rivalités statutaires et, d'autre part, des nouvelles solidarités. Les

5. Certaines revendications identitaires des populations, tant musulmanes que québécoises (les natifs), peuvent également mener à des replis identitaires, le nouvel angle mort, il nous semble, des rapports entre les « majoritaires » et les « minoritaires ».

affirmations identitaires, tant des minoritaires que des majoritaires, semblent prendre forme par un « jeu d'imputations croisées », se répondant en vue « d'organiser leurs rapports, fût-ce de manière conflictuelle » (Bastienier, 2005, p. 44). Ces affirmations identitaires ne cherchent pas simplement à « faire coexister entre elles des conceptions du monde culturellement différentes » ; elles visent plus particulièrement une « réintégration » à la « société globale » qui ne peut s'envisager sans un certain degré de conflictualité, dimension utile et créatrice (*ibid.*, p. 49) de l'agir citoyen qui déploie ses efforts pour la réalisation d'une société plus inclusive à laquelle tous et toutes peuvent participer. Ce projet « pose précisément la question des institutions qui permettent les différences » (*ibid.*, p. 50 ; cf. Honneth, 2013, 2000).

Cette coconstruction devra tenir compte de ce que Lamine identifie comme étant les trois « impensés sociologiques » sur le fait religieux qui relèvent, premièrement, d'une norme implicite de ce que devrait être un islam socialement acceptable ; deuxièmement, l'« illusion » que foi, croyances et pratiques ne peuvent se vivre qu'intégralement (vivre son islam à « 100 % ») ; et troisièmement, de ne pas distinguer le discours symbolique / expressif du discours scientifique qui cherche à comprendre ces discours comme fait social (contexte politique et social, trajectoire migratoire, etc.) (Lamine, 2018, para. 2-3). Une survalorisation de l'affiliation religieuse demeure un écueil (normatif) important à éviter pour pouvoir analyser la « complexité de l'articulation entre fidélité à une tradition, un héritage », d'une part, et « inscription dans le présent », d'autre part (Amiriaux et Garcia, 2020, p. 228). Ces impensés façonnent les représentations des personnes musulmanes en les associant « essentiellement » à leurs croyances et à leurs pratiques religieuses, de telle sorte que leur agentivité et l'ensemble de leurs actions ne seraient déterminés que par une impulsion religieuse sous-jacente incontrôlable, voire involontaire (*ibid.*). Ces impensés sont « souvent instrumentalisés par des conceptions de la laïcité hostiles aux appartenances religieuses » (Lamine, 2018, para. 21). Voilà, en somme, une essentialisation praxéologique des plus déconcertantes.

Dans ce qui suit, il sera question de la présence musulmane au Québec, de la question de l'islamité des populations québécoises musulmanes, de l'approche de la « religion vécue » et de l'« islam vécu » et, pour conclure, d'une présentation des chapitres de l'ouvrage.

2. PRÉSENCE MUSULMANE AU QUÉBEC (ET AU CANADA)

2.1 QUELQUES JALONS

La présence musulmane au Canada s'étale sur plus de 150 ans. Selon le recensement de 1879, l'Ontario accueillait les 13 « Mohamétan (*Mohammedans*) » du pays. Vingt ans plus tard, il n'y a plus que 10 musulmans qui habitent au Québec parmi les 47 recensés en 1901. Ce n'est qu'à la toute fin du XIX^e siècle que les premiers musulmans s'installent dans la province. Ils passent à 58 en 1911 (des 797 recensés au Canada). Au Québec, ils ne sont que 31 en 1921 (des 478 recensés au Canada), alors qu'en 1931, ils seront 45. Par la suite, leur nombre augmente lentement, et ce, jusqu'à la fin des années 1960 (cf. Daher, 2003). Il s'ensuivra un accroissement substantiel à partir des années 1970. Leur nombre augmente davantage, et se diversifie à partir du dernier quart du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle. Deux facteurs permettent d'expliquer cette situation initiale de quasi-absence d'immigration musulmane et de son augmentation progressive tout au long du XX^e et du XXI^e siècle.

Le premier facteur est lié aux différentes politiques d'immigration canadiennes dès le début du XX^e siècle. Entre 1907 et 1923, le Canada a cherché à réduire l'immigration asiatique et indienne, favorisant une immigration caucasienne et chrétienne. Cela a eu d'importantes répercussions sur l'immigration de musulmans provenant du sous-continent indien. Ce n'est qu'à partir de la fin de la Deuxième Guerre mondiale que le gouvernement canadien fait preuve d'une timide ouverture à l'immigration sud-asiatique, notamment avec la loi de 1952. En revanche, il faut attendre la loi de 1962, qui élimine les éléments discriminatoires de la précédente loi (année de la création du ministère de l'Immigration au Québec), et, plus tard, l'introduction d'un système de pointage avec critères de sélection (scolarisation, qualification professionnelle, connaissance des langues officielles), pour que l'immigration musulmane augmente.

Le second facteur relève de la conjoncture géopolitique particulière affectant les pays d'émigration à majorité musulmane, notamment pendant les trente années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, marquées par la période des décolonisations et des indépendances. Selby et Bihya (chapitre 6) présentent un excellent exemple avec le cas des deux grandes vagues d'émigration algérienne vers le Québec.

À partir des années 1970, la présence des musulmans au Canada et au Québec devient plus importante avec l'accélération des flux migratoires de plus en plus diversifiés. En 2011, l'ensemble de la population canadienne comptait 1 053 945 musulmans. En 2021, il y avait 1 775 715 musulmans, soit 4,9 % de la population canadienne. Quant à la population musulmane du Québec, elle augmente rapidement. Le nombre de musulmans passe de 12 129, en 1981, à 44 930, en 1991, puis à 108 120, en 2001. En 2011, le nombre de musulmans passe à 243 340, soit 3,1 % de la population du Québec; plus du quart étaient nés au Canada (incluant quelques milliers de convertis). En 2021, les musulmans sont au nombre de 421 710, représentant 4,96 % de la population québécoise (Statistique Canada, 2023a, 2023b; Castel, chapitre 2).

Les populations musulmanes du Québec s'installent majoritairement dans la grande région métropolitaine de Montréal. En 2011, plus de 221 040 d'entre eux, soit 5,9 %, résident dans la région (Annuaire statistique de l'agglomération de Montréal, 2014). En 2021, leur nombre est passé à 365 675 individus, soit 8,7 %. Cependant, ils sont plus nombreux dans la grande région métropolitaine de Toronto, qui en accueille 626 010, soit 10,2 %, alors que la grande région métropolitaine d'Ottawa et de Gatineau en accueille seulement 114 780, soit 7,8 % (Statistique Canada, 2023c). La fondation de la première mosquée, érigée en 1965 à Ville-Saint-Laurent par le Centre islamique du Québec, marque le début de l'institutionnalisation de l'islam au Québec, qui prend graduellement de l'ampleur avec l'accroissement des populations musulmanes et de leur diversité ethnoconfessionnelle. En revanche, le premier cimetière musulman (sunnite et chiite) ne verra le jour qu'en 1990, à Laval (Daher, 2003, p. 5).

Nous renvoyons aux excellents chapitres de Castel, qui s'est penché d'une manière beaucoup plus détaillée sur les données démographiques. Son chapitre 2 met à jour la très grande diversification des courants d'immigration musulmane présents aujourd'hui au Québec, et des formes qu'a prises cette immigration. Son chapitre 3 présente l'hyperdiversité musulmane québécoise d'une manière tout aussi détaillée, en abordant la mosaïque ethnoconfessionnelle musulmane du Québec. Voilà deux chapitres qui sont essentiels pour saisir adéquatement la très grande diversité et la pluralité des populations musulmanes.

2.2 ISLAMITÉ QUÉBÉCOISE

Il y a plus de vingt ans, Ali Daher (2003, p. 5-6) identifiait certaines caractéristiques propres à l'« islamité québécoise en train de se construire ». Cette dernière est loin d'être monolithique puisqu'elle ne peut pas se réduire à une « appartenance » confessionnelle, par exemple sunnite ou chiite (Le Gall, 2003; Shahsavari Zadeh, 2018). Cette islamité englobe, en fait, la même diversité qui caractérise les populations musulmanes du Québec en ce qui concerne l'origine ethnique, le pays d'origine, l'âge, le statut professionnel, voire l'orientation politique, auxquels il faut ajouter les dimensions du genre, de l'histoire pré et post-migratoire et les dynamiques de compétition entre les différents groupes musulmans (associations islamiques ou ethnoconfessionnelles, mosquées, etc.). Daher (2000, p. 7) s'est également penché sur les discours de « leaders musulmans » sur l'intégration à la société québécoise. Cette diversité permet de rendre compte de la multitude des configurations de la pratique religieuse ou de son absence (musulmans pratiquants, musulmans sociologiques non pratiquants, etc.), du croire (individualisation, courants intra-islamiques, etc.), courant de pensée et de l'affiliation politique ou de son absence (musulmans politisés, etc.). Il est également nécessaire de tenir compte de la diversité multiethnique et multilingue des populations musulmanes au Québec, ce que les deux chapitres de Castel démontrent fort éloquemment et de manière très détaillée, notamment dans le chapitre 3 où y est explorée la diversité « ethnoconfessionnelle ».

Plus récemment, des recherches ont souligné la contribution des convertis, hommes et femmes, à l'essor d'un islam propre au contexte québécois. Mossière (2008; voir également le chapitre 4) soulève leur perspective résolument « critique », en particulier celle des femmes converties, qui proposent non seulement des interprétations originales, mais aussi des « versions locales », approche dite « globale⁶ », de l'islam, qui leur permettent d'envisager les conditions et les possibilités de leur participation citoyenne. Ne sont-elles pas à la fois Québécoises et musulmanes, deux identités conciliables ?

6. L'approche « globale », ou « locale/globale », du champ discursif religieux, est tout à fait pertinente à l'ère de la mondialisation et de l'accès à de nouvelles ressources au moyen des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) (cf. Tauil, 2020, p. 67).

Ne peuvent-elles pas imaginer des projets de société plus inclusifs, voire alternatifs ? Plus généralement, il importe de s'attarder aux nouveaux discours de l'« islamité québécoise » (dynamiques, tensions, contradictions, ajustements, résistances, etc.) dans le contexte sociopolitique québécois actuel, ainsi qu'au potentiel créatif qu'offre l'individualisation du croire et son impact sur les pratiques et les croyances locales (improvisation, bricolage, créolisation, etc.) (Hervieu-Léger, 2010, p. 45, 51-52 ; 2003, p. 48-150).

3. PRATIQUES ET CROYANCES AU QUOTIDIEN

3.1 RELIGION VÉCUE

Notre ouvrage trouve sa genèse dans le colloque international « Penser le religieux, d'hier à demain : objets, savoirs, interventions » qui s'est tenu à l'Université du Québec à Montréal en août 2019⁷. Nous y avons organisé un volet « Islam vécu au Québec » pour faire connaître les recherches québécoises sur les expériences personnelles de musulmans et musulmanes, qu'ils soient nouvellement installés, arrivés en bas âge, nés ici, de deuxième ou troisième génération, ou convertis à l'islam. À la suite de ce colloque et en collaboration avec notre collègue Géraldine Mossière, d'autres universitaires, ayant entrepris des travaux auprès de différentes populations musulmanes du Québec, ont été sollicités. L'objectif principal a été de comprendre et d'expliquer les mécanismes de négociation identitaire et religieuse que les Québécois musulmans et musulmanes doivent déployer, tout en négociant le « vivre-ensemble », au quotidien et dans le contexte sociopolitique québécois actuel, caractérisé par une très grande pluralité ethnoconfessionnelle, d'une part, et une plus importante polarisation religieuse, sociale et politique⁸, d'autre part.

7. Le colloque a été organisé par le Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) pour célébrer son 50^e anniversaire depuis la fondation de l'université en 1969.

8. À la suite de la montée d'un « nationalisme identitaire québécois » qui définit la nation presque exclusivement à partir de « l'identité du groupe majoritaire », les groupes minoritaires ne s'y reconnaissent pas (Antonius, 2013, p. 104).

Dès la conception du projet, notre parti pris pour l'inclusion d'études empiriques et qualitatives centrées sur les réalités vécues par des Québécois musulmans et des Québécoises musulmanes nous a permis de demeurer à l'écoute de leurs « voix », trop souvent ignorées, déformées, voire délégitimées. En préconisant des approches qualitatives, il devient alors possible, en les interpellant, de mettre en récit les significations qu'ils et qu'elles attribuent à leurs expériences et pratiques individuelles, tant positives que négatives. Ces expériences sont façonnées par les différents contextes social, politique, juridique et économique propres à chacun d'eux et chacune d'elles. La nature plus inductive de l'analyse des données qualitatives permet de relever divers aspects de cet islam vécu. Par exemple, Tremblay (chapitre 8) opte pour l'approche de la « théorisation ancrée » (Glaser et Strauss, 2010), Bédard-Provencher (chapitre 5) préfère une « approche narrative » du sens donné aux histoires personnelles, façonnées par les conjonctures historique, sociale, politique, etc. (Hall, 1997b), alors que Mossière (chapitre 4) et Le Gall et Fortin (chapitre 9) optent pour des approches résolument ethnographiques et anthropologiques.

Notre parti pris s'inscrit dans le prolongement de la perspective de recherche distincte – de la « religion vécue » – que propose Meredith McGuire (2008, p. 12), entre autres. C'est la religion telle qu'elle est pratiquée, vécue et comprise par les individus dans le cadre de leur vie quotidienne. Cette approche permet de distinguer des croyances, pratiques et normes prescrites et définies socialement et institutionnellement (discours théologique, jurisprudentiel, social. etc.), d'une part, et ce dont les individus font eux-mêmes l'expérience, d'autre part.

Cette approche de la « religion vécue » déplace la recherche vers les expressions, les expériences et les discours de la vie sociale quotidienne (De Certeau, 1991 ; cf. Ammerman, 2020, 2021) et du religieux qui s'incorporent dans la pratique du corps matériel (McGuire, 2008, p. 39-41), selon les significations qui leur sont attribuées (Knibbe et Kupari, 2020, p. 161). Il faut être à l'affût des « signes et pratiques tels que les individus les décrivent, les comprennent et les utilisent, dans les circonstances de leurs expériences, et aux structures et conditions d'où émergent ces signes et ces pratiques » (Orsi, 2003, p. 172, cité dans Knibbe et Kupari, 2020, p. 161 ; cf. Orsi, 1997). Cette approche, plus pragmatique et à l'écoute

de la « religion de tous les jours », s'attarde autant au « vécu » qu'à la « pratique » de la religion des gens au quotidien (cf. Hall, 1997a ; Orsi, 2005). La perspective de la « religion vécue » délaisse la religion institutionnalisée pour se tourner vers la « religion ordinaire », notamment les pratiques et croyances au cœur des processus de la religion « en train de se faire » et « de se défaire » au quotidien (Piette, 2022, 2003 ; cf. Beaman, 2022a). La « religion vécue » peut également prendre la forme d'expériences d'inclusion ou d'exclusion quotidiennes. Ces dernières peuvent, en retour, exacerber les polarisations sociale, politique et religieuse, surtout lors des débats relatifs à la gestion sociopolitique de la religion dans l'espace civique (projets de loi et leur adoption).

3.2 ISLAM VÉCU

Avant 2001, peu de chercheurs et de chercheuses se sont penchés sur les expériences des populations musulmanes du Québec (Haddad, 1983 ; Kelly, 1999, 1997). En revanche, au cours des deux dernières décennies, plusieurs ouvrages portant sur les expériences vécues de musulmans habitant différents contextes nationaux ont vu le jour, qu'il s'agisse de l'Europe (Dessing et al., 2016 ; Jeldtoft, 2012 ; Gélard, 2017 ; Marchal, 2018), de la France (Gélard, 2017), des États-Unis (O'Brien, 2017), de l'Asie (FurrukhZad, 2022) ou de l'Asie du Sud (Ahmad et Reifeld, 2018 ; Mohamad, 2018). Au cours de la dernière décennie, une nouvelle génération de chercheurs travaillant sur les populations musulmanes canadiennes et québécoises a privilégié l'approche de l'« islam vécu ».

Selby et ses collègues (2022) ont publié une synthèse fort utile des études qualitatives publiées entre 1997 et 2017 portant sur les musulmans du Canada. Les autrices notent que 22,5 % des 77 études qualitatives anglophones portant sur les musulmans au Canada (entre 1997 et 2017) sont consacrées au Québec (Selby et al., 2022, p. 95). Alors que le Québec est fréquemment considéré comme un terrain de recherche à part dans le champ des études des populations musulmanes au Canada, en raison des contextes historique, politique et juridique qui lui sont propres, il n'en demeure pas moins que les expériences de « navigation et négociation quotidienne » de quatre-vingt-dix musulmans de Montréal et de Saint-Jean de Terre-Neuve (Selby et al., 2018a) partagent

plusieurs similitudes (Selby, 2022, p. 97). Notons également les travaux sur les expériences d'islamophobie de jeunes musulmans (Bakali, 2016)⁹, sur la religiosité au quotidien de musulmans (certains plus religieux) de Saint-Jean de Terre-Neuve (Selby, 2016; Selby et al., 2018a, 2018b) et sur l'autorité religieuse en ligne chez les musulmans du Canada (Selby et Saeed, 2023).

Parmi les travaux réalisés sur le Québec, notons ceux qui portent sur différentes dimensions de la vie de convertis (homme, femme, jeune) à l'islam (Mossière, 2013, 2021a, 2021b), et sur leurs rapports au politique, qui diffèrent selon leurs contextes nationaux respectifs (Mossière, 2013). L'étude de récits ancrés dans la quotidienneté révèle également la complexité des rapports souvent subtils de pouvoir (réglementations publiques, lois restrictives, etc.) – à la fois racialisés (Antonius, 2008) et genrés (Mekki-Berrada, 2018, 2024; Benhadjoudja, 2017, 2018) – qui façonnent leurs subjectivités musulmanes.

Notons également les travaux qui portent sur les écoles islamiques (Tiflati, 2021; Tremblay, 2014; Cherblanc et Tremblay, 2019), sur le sens de la prière pour les jeunes (Le Gall, 2013), sur la négociation de la piété au quotidien (Barras, 2016; Le Gall, 2013), sur l'impact de la « sécuritisation » sur les Montréalais musulmans issus de l'Asie du Sud (Jamil, 2014), et sur les négociations identitaires d'étudiantes musulmanes à l'université (Riikonen, 2016), etc. L'étude de l'islam au quotidien s'avère utile pour aller au-delà des stéréotypes (Selby et al., 2018b) et des nombreux discours (souvent islamophobes) en circulation sur l'islam et les musulmans (Selby et al., 2018a, p. 178-179; cf. Razack, 2011; Zine, 2022). Des études se penchent sur l'islamophobie genrée subie par les musulmanes (Mossière et Bédard-Provencher, 2019; Benhadjoudja, 2018). Enfin, voir l'excellent survol des approches utilisées pour l'étude de l'islam et des musulmans au Québec proposé par Amiraux et Garcia (2020).

9. Le Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM) a lancé (octobre 2021) une campagne nationale anti-islamophobie sur les médias sociaux (Facebook, Twitter, Instagram, LinkedIn et TikTok) qui propose 15 histoires « d'espoir » et de « résilience » (capsules vidéo) d'expériences vécues, de haine, de racisme et d'islamophobie par des femmes, des filles et des personnes non binaires musulmanes au Canada, <<https://www.daretobeaware.ca/guerir2lahaine>>. Cette initiative s'inscrit dans leur projet Éducation antiraciste numérique 2 (D.A.R.E.2). <<https://www.daretobeaware.ca/french>>

D'autres facteurs explicatifs sont tout aussi importants, sinon plus. Ainsi, il faut tenir compte des aspects idéologique (ressource symbolique de positionnement vis-à-vis des autres, de justification ou de posture), relationnel, émotionnel et contextuel, car « l'interprétation qu'un individu effectue de sa religion est forcément un produit social » (Lamine, 2018, para. 21) : « Leur interprétation (déclarée) n'est donc pas simplement le produit de "la" religion, mais de leur parcours social, dans lequel des éléments religieux (tels que localement disponibles) sont des ressources (parmi d'autres) de construction et d'affirmation de soi. » (*ibid.*)

La dimension heuristique de l'approche de l'« islam vécu » permet également de dégager certains profils sociologiques pour mieux saisir et comprendre les diverses dimensions, réalités et expériences de l'islam au Québec. Les auteurs et les autrices des chapitres de notre collectif se penchent sur plusieurs de ces facteurs explicatifs. Pensons, par exemple, à l'idéal type (« archétype ») d'une nouvelle « islamité québécoise » propre à certaines converties (Mossière, chapitre 4), ou à la posture « optimiste critique » de certaines musulmanes fonctionnaires voilées (Lavoie, chapitre 10). Bertrand Lavoie (chapitre 10) opte pour le concept d'« épreuve » et propose une lecture « pragmatique » de l'islam vécu par ses participantes¹⁰. Pour Géraldine Mossière (chapitre 4), il s'agit de « saisir les marqueurs, pratiques, représentations et discours » que les nouvelles converties « mobilisent pour se penser et se construire » en tant que musulmanes, tout en se penchant sur les spécificités du contexte sociopolitique actuel au Québec et leurs incidences sur leurs expériences, croyances et pratiques au quotidien (cf. Mossière, 2021a ; Bédard-Provencher, chapitre 5). Le Gall et Fortin (chapitre 9) soulignent l'importance de se pencher sur certaines dimensions non religieuses de la vie quotidienne où se profile une « variabilité » des comportements. C'est ce que dévoilent certaines études qualitatives auprès des populations musulmanes du Québec, études qui se sont multipliées à la suite des débats sur les accommodements raisonnables et les travaux de la commission Bouchard-Taylor en 2007 et 2008 (Bouchard et Taylor, 2008). Notons les travaux de Barras (2016), Côté (2008), Lefebvre (2008), Mahrouse (2010),

10. Il s'inspire des « logiques d'accord et de désaccord » d'individus contraints, dans leur quotidien, par les normes sociales de Boltanski et Thévenot (1991).

Selby et al. (2018a), Sharify-Funck (2010) et Selby (2022, p. 95). Certains de ces travaux sont consacrés au quotidien de musulmans et musulmanes qui se sont retrouvés dans l'arène, bien malgré eux, des débats de la Commission Bouchard-Taylor et des accommodements raisonnables (Selby et al., 2018a) et des différents projets de loi. Plus récemment, Beaman (2022a, 2011) a noté que le principe de la « tolérance » et les approches et concepts de hiérarchisation qu'implique la notion juridique d'accommodement raisonnable demeurent problématiques et inadéquats. Beaman (2017) propose plutôt d'envisager la recherche d'une « égalité profonde » (*deep equality*) qui serait « constituée de microprocessus qui affirment l'inclusion et la reconnaissance des similitudes (et non de l'uniformité) » (Beaman, 2022b, 187) : « gestes de soutien », actions, ou « actes de résistance » « partagés » qui sont fondés sur la sollicitude, le respect et la bienveillance entre citoyens (Beaman, 2022b, p. 186). Ainsi, les interactions de la vie quotidienne permettent de mettre en œuvre le « bien vivre ensemble » – engagement intercommunautaire et bon voisinage – qui fait place aux « processus de résistance et de collaboration qui façonnent et renouvellent le paysage social. » (Beaman, 2022b, p. 187-188 ; Selby et al., 2018a, 2020)

S'il fallait identifier un thème récurrent, voire transversal, qui relie la plupart des contributions de notre ouvrage, ce serait assurément celui de l'importance que prend la « fluidité » du religieux lorsque l'on s'attarde, plus particulièrement, à l'islam tel qu'il est pratiqué, expérimenté, compris et exprimé au quotidien par des Québécois musulmans et des Québécoises musulmanes. Cette fluidité nous rappelle que les valeurs, les croyances et les pratiques peuvent être, tant pour l'individu que pour une partie de la communauté, malléables et adaptables selon le contexte et l'époque. Pour certains, cela peut favoriser l'intégration sociale, pour d'autres, cela l'entrave. Le sens attribué aux pratiques et croyances culturelles et religieuses peut donc prendre différentes formes : « tamisées », négociées, réévaluées, refaçonnées ou modifiées dans le temps, selon les circonstances changeantes de la vie et en fonction des besoins de chacun et de chacune (Stirling et al., 2014).

4. RÉSUMÉS DES CONTRIBUTIONS

Cet ouvrage comporte dix chapitres répartis en trois sections. La première section contient une mise en contexte en trois chapitres. Le premier chapitre introduit les divers enjeux en lien avec la question de l'islam et de la présence musulmane au Québec. Les deux autres chapitres se penchent sur la diversité des différents courants d'immigration musulmane vers le Québec, abordant les dimensions démographique et ethnoculturelle, d'une part, et l'hétérogénéité « ethnoconfessionnelle », d'autre part, surtout à partir des années 1970, et ce, jusqu'au recensement de 2021.

Frédéric Castel (chapitre 2) présente la genèse et l'histoire du profil démographique des différentes populations musulmanes présentes au Québec. Il détaille les causes et les formes que prendront les différents flux migratoires musulmans, à partir de leur lent début à l'aube du ^{xx}e siècle. Il se penche simultanément sur les développements des contextes législatifs de la gestion nationale et provinciale de l'immigration. Il précise, tour à tour, les différents foyers régionaux ou aires géographiques de provenance de ces populations (Machrek, Maghreb, Asie occidentale non arabe, etc.), puis leur évolution démographique, de plus en plus importante à partir du milieu des années 1970, principalement en raison des diverses vagues migratoires d'immigrants et de réfugiés, selon l'évolution des politiques d'immigration et les aléas et conjonctures géopolitiques mondiales. La présentation détaillée de l'évolution démographique des flux migratoires fait alors apparaître la diversité et la complexité croissantes des trajectoires migratoires des populations musulmanes s'installant au Québec.

Castel (chapitre 3) brosse ensuite un portrait détaillé de la diversité ethnoconfessionnelle musulmane québécoise, incluant les milieux convertis, en croisant les variables « religion » et « origine ethnique », procédant ensuite à leur répartition en aires ethnolinguistiques et culturelles (arabo-berbères, turciques, iraniques, etc.). Il esquisse également l'évolution du paysage intra-religieux des populations musulmanes du Québec¹¹. Il rappelle,

11. Pour une présentation exhaustive des données de 1991 et de 2001, voir Castel (2010, p. 537-593, p. 625-534).

avec justesse, que certains courants de pensée dans l'islam – tels le salafisme, le frérisme, le réformisme ou l'humanisme¹² – contribuent également à la diversification du paysage doctrinal et idéologique musulman. Il s'attarde ensuite à la présence des populations sunnites, majoritaires, et les populations chiites – telles les duodécimains imamites majoritaires, les septimains, les ismaéliens (ismaïlis) aga-khanites, etc. –, les confréries soufies, à la fois sunnites et chiites, les groupes apparentés (druzes) et les groupes issus de l'islam – tels les ahmadis, les ibâdites et les membres de la Nation de l'Islam. Pour rendre compte de la complexité ethno-confessionnelle propre à la grande région métropolitaine de Montréal, Castel fait appel à la notion d'« hyperdiversité. » (Vertovec, 2007 ; Meissner et Vertovec, 2015, p. 551-552)

La seconde section thématique contient quatre études de cas qui mettent en exergue les différents processus de négociation identitaire et de développement du sentiment d'appartenance à la société québécoise (ou canadienne) à l'œuvre dans l'islam vécu au quotidien chez des converties à l'islam, des musulmanes se disant « féministes », des musulmanes algériennes et des soufis marocains montréalais.

Géraldine Mossière (chapitre 4) explore le discours novateur de certaines Québécoises converties à l'islam (cf. Mossière, 2013, 2021a). L'analyse de ses données l'amène à postuler l'émergence de l'« archétype » d'une nouvelle « islamité québécoise » (cf. Daher, 2003, p. 5-6, 2000) en devenir, fondée sur la capacité des converties à conjuguer à la fois leur posture « critique de l'islam ethnique ou culturel » et leur revendication d'un islam « épuré » d'accrétions non islamiques (cf. Roy, 2012). Cette « posture de l'entre-deux » et les prises de position face aux « tensions sociales et identitaires » influencent, en retour, leurs croyances, leurs expériences et leurs pratiques quotidiennes, qui, elles-mêmes, s'arriment « aux enjeux politiques et sociaux d'insertion et d'appartenance et de reconnaissance » des « identités complexes » qu'elles revendiquent. Elles développent, par la même occasion, une « éthique locale » qui valorise l'« épanouissement de l'individu » et l'égalité entre les genres prônés par certains discours féministes islamiques où elles puisent. Cette éthique s'incarne dans

12. Pour lesquels il existe toujours trop peu de données.

leurs pratiques spirituelles et dans leur « engagement » social et « transnational », qui pourraient bien mener éventuellement à une « institutionnalisation » de cet islam local novateur et, à terme, contribuer à la « revitalisation » de l'islam « par le bas ».

Ariane Bédard-Provencher (chapitre 5) étudie les expériences de « mobilisation féministe » de quelques Québécoises musulmanes, à la suite des débats mis en exergue, entre autres, par le projet de loi 60 et celui de la Charte des valeurs : laïcité de l'État et de l'espace civique, place des signes religieux dits « ostensibles » et principe d'égalité entre les hommes et les femmes. En mettant en rapport les trajets de vie de ses participantes, leurs aspirations religieuses et leurs luttes contre l'islamophobie genrée, elle démontre comment ces luttes sont au cœur de leur identification au « féminisme musulman », un de leurs outils de « résistance », notamment par sa dimension de justice sociale et son discours anti-hégémonique pour « déconstruire », sur la place publique, les discours d'inégalité de l'islamophobie genrée (Mossière et Bédard-Provencher, 2019) « créés » à partir d'une vision particulière de la laïcité, tout en œuvrant pour la défense des droits des femmes musulmanes (Benhadjoudja, 2017). Certaines participantes ont pris part aux débats publics portant sur la laïcité et l'égalité homme-femme, étant tout particulièrement conscientes de l'impact concret que toute politique ou loi sur la laïcité pourrait avoir sur leurs vies. Depuis l'entrée en vigueur de la loi 21 en 2019, on mesure son impact sur certains projets professionnels de musulmanes voilées devenus désormais irréalisables au sein de la fonction publique, de l'école publique, de la police et de la judicature, etc.

Jennifer A. Selby et Kawtare Bihya (chapitre 6) étudient les récits de vie de Montréalaises et de Lavalloises d'origine algérienne dans lesquels elles ont décelé des « polarisations » politique et religieuse importantes, en particulier chez celles dont l'appartenance religieuse est « visible » au quotidien (port du voile), et celles qui ont vécu en Algérie lors de la période de la « décennie noire » (des années 1990). Leurs expériences passées, en Algérie, et présentes, au Québec, influencent leurs expériences de l'islam, leur « bien-être », leurs sentiments d'appartenance citoyenne, et cela, indépendamment de leur religiosité et de leurs discours sur la place de la religion et de sa gestion dans l'espace public et civique québécois. Quant à la visibilité de la religiosité des Algériennes installées au

Québec après 2006, elle ravive les « débats sur l'indissociabilité de la laïcité et de l'identité nationale québécoise » dans le contexte de surmédiation de ces débats. En revanche, les Algériennes de la génération 1.5 et de la 2^e génération ont tendance à rejeter les polarisations politique et religieuse, ainsi que toute « assignation » ou « catégorisation » identitaire dont elles peuvent faire l'objet en tant que femmes « racisées et présumées musulmanes. » (Selby, 2014) Selby et Bihya s'attardent à leur individualité, tout en prenant en compte l'importance de l'impact de la « double historicité » socio-politique algérienne et québécoise dans laquelle leurs trajectoires migratoires s'inscrivent, pour rendre compte de la complexité du vécu de chaque femme.

Abdelwahed Mekki-Berrada, Cécile Rousseau et Karim Ben Driss (chapitre 7) se penchent sur les expériences de Québécois musulmans marocains et adeptes montréalais de la « voie » (*tariqa*) soufie *Qadiriya Boudchichia*. L'étude explore le rapport que ceux-ci entretiennent « à soi » et à l'« Autre », dans le contexte sociopolitique québécois actuel, tous plus soucieux les uns que les autres de l'avènement d'un « vivre-ensemble » envisagé comme un « savoir-être ensemble » avec l'« Autre ». Les « pratiques de soi » spirituelles, tels les « méditations individuelles » (*dhikr*) et les « méditations collectives » (*wadhifa*), le jeûne, etc., des adeptes masculins, sont étudiées à partir d'une « constellation » de cinq concepts soufis auxquels s'articulent leurs « expériences subjectives » (cf. l'étude des expériences des adeptes féminines, Mekki-Berrada et al., 2024). L'étude révèle qu'un ancrage fort « dans le soi individuel et le soi collectif » permet aux adeptes de développer une ouverture à l'« Autre » et de « se-tenir-en-soi-vers-le-dehors ». Voilà un constat qui s'inscrit à contre-courant de l'idée répandue voulant que tout ancrage fort dans l'islam soit « perçu comme un repli identitaire ghettoïsant et un obstacle au vivre-ensemble », voire qui mène à la radicalisation. En état de bien-être émotionnel, l'adepte soufi, en tant que « sujet éthique et spirituel », peut « mieux aller vers l'Autre », en se consacrant « au savoir-être ensemble et au mieux-vivre-ensemble », en dépit de leur « double marginalisation » puisqu'ils sont à la fois minoritaires au Québec, en tant que musulmans, et minoritaires au sein des populations musulmanes présentes au Québec, en tant que soufis (cf. Castel, chapitre 3).

La dernière section thématique comprend trois études sur les rapports que les membres des populations musulmanes entretiennent avec les milieux institutionnels de l'éducation, du secteur de la santé et de la fonction publique. Ces incursions dans l'univers des rapports avec l'institutionnel permettent de jeter un nouvel éclairage sur les expériences vécues, au quotidien, de Québécois musulmans et de Québécoises musulmanes. Les trois études s'attardent aux différentes postures, actions, aménagements, requêtes, etc., déployés par les Québécois musulmans et Québécoises musulmanes pour négocier leurs interactions quotidiennes avec différents milieux institutionnels québécois. L'enjeu est de taille : leur intégration sociale et professionnelle, notamment eu égard au dispositif législatif sur la laïcité, spécifique au Québec, et aux impacts qu'ont certaines attentes, voire contraintes institutionnelles, pour celles qui portent le voile dans une société qui cherche à nier la visibilité des signes religieux de l'« Autre » dans l'espace civique (institutions publique et parapublique).

Stéphanie Tremblay (chapitre 8) explore la problématique de la « double diversité » dans deux écoles (primaire et secondaire) privées musulmanes de Montréal. L'une, dite diversité « traditionnelle » ou ethnoconfessionnelle (appartenances doctrinales, nationales et culturelles), caractérise l'environnement de l'école islamique et, l'autre, dite diversité « moderne », caractérise le rapport des employés et des étudiants de ces écoles à la société québécoise au sein de laquelle prévaut une « individualisation » et une « subjectivation » du croire de plus en plus marquées. Loin des clichés essentialistes d'endoctrinement ou de « salafisation », les deux écoles musulmanes apparaissent comme des lieux où la réflexion critique trouve une place. Souvent porté par les femmes musulmanes, ce questionnement de l'« islam normatif et vécu » permet de distinguer entre ce qui est du ressort de la « religion », source d'émancipation, et ce qui est du ressort de la « culture », source de normes et valeurs patriarcales, entre autres. L'islam vécu « très fortement » dans ce milieu éducatif confessionnel constitue pourtant bel et bien une « ressource identitaire partagée », une source positive d'agentivité et d'« identité cohésive » (Tiflati, 2021, p. 94-134). En retour, cette dernière nourrit leurs « subjectivités musulmanes », en particulier dans un contexte de « turbulences laïques », ce qui, pour certains, préviendrait également la radicalisation des jeunes (Tiflati, 2016).

L'objectif de ces écoles demeure l'intégration sociale des jeunes qui les fréquentent, comme l'illustre leur « forte adhésion aux valeurs civiques dominantes (environnement, paix, ouverture à la diversité, etc.) », et leur engagement dans les débats sociaux et politiques, qui est à la fois critique et au diapason des valeurs québécoises. Notons les études qui se sont penchées plus récemment sur le discours de jeunes musulmans montréalais au cégep (Tremblay et al., 2018) et sur la gestion des espaces du religieux à l'université québécoise (Dejean et al., 2020).

Josiane Le Gall et Sylvie Fortin (chapitre 9) ont étudié le rapport aux institutions de santé durant la période périnatale d'une cinquantaine de musulmanes originaires du Maghreb. Elles se sont penchées sur la « négociation » des savoirs périnataux en contexte migratoire (Fortin et Le Gall, 2007) et la « manifestation du fait religieux » (croyances et pratiques) dans ce contexte institutionnel séculier de soins de santé. Les autrices ont étudié les questions du jeûne du ramadan durant la grossesse et l'allaitement, du genre du médecin et de l'interruption volontaire de grossesse (IVG). L'étude démontre fort éloquemment la manière dont chaque femme musulmane adapte ses rapports avec les services de santé, en fonction de son bilan de santé et de celui de l'enfant à naître, d'une part, et la « plasticité » inhérente de l'islam, telle que l'illustrent la « diversité de la référence religieuse » et la « variabilité de comportements » rencontrées chez ces femmes pourvues d'une réelle « agentivité » dans le processus de négociation et d'adaptation quotidiennes de leur identité religieuse, d'autre part.

Bertrand Lavoie (chapitre 10) examine le dilemme auquel des fonctionnaires ou de futures fonctionnaires québécoises musulmanes font face lorsqu'elles portent ou envisagent de porter le voile/hijab dans un milieu associé à l'État (ministère, éducation, fonction publique) (Lavoie, 2018a), à l'intérieur d'un contexte de gestion du port de signes religieux de plus en plus encadré dans l'espace civique. L'étude démontre que, même si ces musulmanes sont « largement en désaccord avec l'interdiction » du voile/hijab au travail, elles ne désavouent pas pour autant les fondements de la laïcité, plusieurs adoptant une posture que l'auteur qualifie d'« optimiste critique » face à la « tourmente sociale » des débats autour du projet de loi 60 (2013-2014) (Lavoie, 2018b, p. 30-35). En revanche, cet optimisme critique est mis à rude épreuve au terme de multiples

« négociations stratégiques » personnelles et pragmatiques « ayant pour but de concilier leur identité religieuse avec leur identité professionnelle ». Depuis l'adoption de la loi 21 en 2019, elles sont confrontées à des normes sociales graduellement plus « réfractaires » à l'expression du religieux dans l'espace civique, normes qu'incarne le dispositif législatif sur la laïcité, de plus en plus contraignant quant au port du voile – ce que Frégossi (2016) appelle judicieusement une « domestication de l'islam par la loi ». Leur posture critique, assurément fragilisée par la discrimination et l'exclusion de certains espaces civiques, mériterait d'être étudiée (cf. Karimi, 2023).

CONCLUSION

L'ouvrage a cherché à mettre à jour quelques-unes des dynamiques d'adaptation et de négociation des identités musulmanes au Québec en soulignant certains ressorts de l'expression des croyances, des pratiques et du sentiment d'appartenance, tant à l'islam qu'à la société québécoise, dans leur quotidienneté, là où les questions sociopolitiques se vivent de manière plus tendue. L'ouvrage a fait éloquemment la démonstration, nous l'espérons, de l'existence d'un islam vécu des plus diversifiés et complexes, à l'image de l'hyperdiversité ethnoconfessionnelle des populations québécoises musulmanes, celles-ci œuvrant, dans leur ensemble, à une intégration positive incluant leurs identités culturelles et religieuses au sein de la société québécoise.

BIBLIOGRAPHIE

- Ahmad, Imtiaz et Helmut Reifeld (dir.) (2018), *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict*, Londres, Routledge.
- Amiriaux, Valérie et Paco Garcia (2020), « Approches de l'islam et des musulmans au Québec », dans David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec : regards d'ici et d'ailleurs*, p. 213-237, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Ammerman, Nancy T. (2020), « Rethinking Religion: Toward a Practice Approach », *American Journal of Sociology*, vol. 126, n° 1, p. 6-51.
- (2021), *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, New York, New York University Press [voir la recension de David Hall, dans *Sociology of Religion*, vol. 83, n° 3, p. 407-408].

Annuaire statistique. Agglomération de Montréal (2014), *Enquête nationale auprès des ménages de 2011* (mai), Montréal en statistiques; Montréal, Ville de Montréal. <https://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/mtl_stats_fr/media/documents/annuaire%20statistique_2011_recensement%20et%20enm.pdf>

Antonius, Rachad (2008), «L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation», *Cahiers de recherche sociologique* (septembre), n° 46, p. 11-28.

— (2013), «L'islam intégriste, l'hostilité à l'immigration, et la droite nationaliste: quels rapports?». Dans Micheline Labelle, Rachad Antonius et Pierre Toussaint (dir.), *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, p. 103-119, Montréal, Éditions de l'Institut d'études internationales de Montréal.

Antonius, Rachad et Noomane Raboudi (2008), «Présentation», *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 46, p. 5-10.

Assemblée nationale du Québec (2013), «Projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement», Publications du Québec. <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>>

— (2017), «Projet de loi n° 62, Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (titre modifié)», dans *Recueil annuel des lois du Québec* (chapitre 19), Québec: Publications du Québec. <<https://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html>>

Bakali, Naved (2016), *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Racism through the Lived Experiences of Muslim Youth*, Rotterdam, Sense Publishers.

Bakht, Natasha (2020), *In Your Face: Law, Justice, and Niqab-Wearing Women in Canada*, Toronto, Deve Books.

Barras, Amélie (2016), «Exploring the Intricacies and Dissonances of Religious Governance: The Case of Quebec and the *Discourse of Request*», *Critical Research on Religion*, vol. 4, n° 1, p. 57-71.

Bastienier, Albert (2005), «L'Europe des appartenances ethniques», *La revue nouvelle*, n° 3 (mars), p. 42-54.

Beaman, Lori G. (2011), «“It Was all Slightly Unreal”: What's Wrong with Tolerance and Accommodation in the Adjudication of Religious Freedom?», *Canadian Journal of Women and Law*, vol. 23, n° 2, p. 442-463.

— (2017), *Deep Equality in an Era of Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press.

— (2022a), «Croyance, pratique, religion et culture: le crucifix et la prière dans la sphère publique», *Religiologiques*, n° 43 (printemps), p. 113-129.

- (2022b), « Postface. L'égalité profonde dans la vie urbaine », dans Frédéric Dejean et Annick Germain (dir.), *Se faire une place dans la cité. La participation des groupes religieux à la vie urbaine*, p. 185-188, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Benhadjoudja, Leila (2017), « Laïcité narrative et sécularonationalisme de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, p. 272-291.
- (2018), « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 113-133.
- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport abrégé*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Bozec, Géraldine (2020), « La construction de l'islam comme "problème" dans le champ scolaire. Les enseignant·e·s, entre prisme culturaliste et gestion pragmatique », *Agora débats/jeunesses*, vol. 84, n° 1, p. 81-94.
- Bracke, Sarah et Luis Manuel Hernández Aguilar (2021), « Thinking Europe's "Muslim Question": On Trojan Horses and the Problematicization of Muslims », *Critical Research on Religion*, vol. 10, n° 2, p. 200-220.
- Brodeur, Patrice (2008), « La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre "Québécois" et "musulmans" au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 46, p. 95-107.
- Castel, Frédéric (2006), « Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes », dans Bureau de la statistique du Québec, *Annuaire du Québec*, p. 222-228, Québec, Gouvernement du Québec.
- (2010), « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois (1941-2000) », Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Celis, Leila, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.) (2020), *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Certeau, Michel de (1991), *L'invention du quotidien*, vol. 1, *Arts de faire*, Paris, Édition de Luce Giard.
- Cherblanc, Jacques et Stéphanie Tremblay (2019), « Le religieux socialement acceptable à l'école en France, au Québec et en Suisse romande », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 48, n° 4, p. 528-552.
- Côté, Pauline (2008), « Québec and Reasonable Accommodation: Uses and Misuses of Public Consultation », dans Lori G. Beaman et Peter Beyer (dir.), *Religion and Diversity in Canada*, p. 41-65, Leyde, Brill.

- (2000), « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 149-180.
- Daher, Ali (2003), « *Les musulmans au Québec* », Montréal, Centre culturel islamique de Québec, 4 juin. <http://classiques.uqac.ca/contemporains/daher_ali/musulmans_au_quebec/musulmans_qc.html>
- Dejean Frédéric, Sarah Mainich, Thomas Gulian, Julie Prince et Véronique Raymond (2016), *L'inclusion, le mieux vivre-ensemble et la prévention de la radicalisation menant à la violence*, Montréal, Institut de recherche sur l'intégration professionnelle des immigrants, IRIRP, Collège de Maisonneuve.
- Dejean, Frédéric et Annick Germain (2022), *Se faire une place dans la cité. La participation des groupes religieux à la vie urbaine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Dejean, Frédéric, Bertrand Lavoie et David Koussens (2020), « Détournement des espaces et gestion asymétrique du religieux dans les établissements d'enseignement supérieur québécois », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 49, n° 3, p. 328-346.
- Dessing, Nathal M., Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen et Linda Woodhead (2016), *Everyday Lived Islam in Europe*, Londres, Routledge.
- Fortin, Sylvie et Josiane Le Gall (2007), « Néonatalité et constitution des savoirs en contexte migratoire : familles et services de santé. Enjeux théoriques, perspectives anthropologiques », *Enfances, familles, générations*, vol. 6, p. 16-37.
- Frégosi, Franck (2016), « L'envers de la législation sur les voiles : une domestication de l'islam par la loi », *Revue du droit des religions*, n° 2, p. 83-106.
- FurrukhZad, Syed (2022), « Negotiating Everyday Lived Islam: A Case Study of Pakistani Diaspora in Canada », dans Saeed Zarrabi-Zadeh, Armina Omerika, Thomas K. Gugler et Michael E. Asbury (dir.), *Dynamics of Islam in the Modern World*, p. 236-264, Leyde, Brill.
- Gélard, Marie-Luce (2017), « L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien », *Ethnologie française*, vol. 47, n° 4, p. 599- 606.
- Glaser, Barney G. et Anselm Strauss (2010 [1967]), *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin.
- Haddad, Yvonne Y. (1983), « The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal », dans Earle H. Waugh, Baha Abu-Laban et Regula B. Qureshi (dir.), *The Muslim Community in North America*, p.165-183, Calgary, University of Alberta Press.
- Hall, David D. (dir.) (1997a), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press.
- Hall, David D. (1997b), « Introduction », dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America: Toward a History of the Practice*, p. vii-xiii, Princeton, Princeton University Press.

- Helly, Denise (2009), « La légitimité en panne ? Immigration, sécurité, cohésion sociale, nativisme », *Cultures et conflits*, n° 74, p. 11-62.
- (2013), « Les multiples visages de l'islamophobie au Canada », *Nouveaux cahiers du socialisme* (30 septembre), n° 5, p. 99-106.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, vol. 22, n° 2, p. 144-158.
- (2010), « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'année sociologique*, vol. 60, n° 1, p. 41-62.
- Honneth, Axel (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Du Cerf.
- (2013), « Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance. Rencontre avec Axel Honneth, propos recueillis par Catherine Halpern », dans Christophe André, Philippe Braud et Jean-Pierre Brun (dir.), *La reconnaissance*, p. 52-58. Paris, Éditions Sciences humaines.
- Jamil, Uzma (2014), « The Impact of Securitization on South Asian Muslims in Montreal », dans Lorne Dawson et Paul Bramadat (dir.), *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, p. 145-163, Toronto, University of Toronto Press.
- Jeldtoft, Naida Jul (2012), *Everyday Lived Islam: Religious Reconfigurations and Secular Sensibilities among Muslim Minorities in the West*, Copenhagen, University of Copenhagen.
- John W. Berry (2005), « Acculturation: Living Successfully in Two Cultures », *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 29, n° 6, p. 697-712.
- Karimi, Hanane (2023), *Les femmes musulmanes ne sont-elles pas des femmes ?*, Paris, Hors-Datteinte.
- Kazemipur, Abdolmohammad (2014), *The Muslim Question in Canada: A Story of Segmented Integration*, Vancouver, University of British Columbia.
- Kelly, Patricia (1997), « Integrating Islam: A Muslim School in Montreal », mémoire de maîtrise, Montréal, Université McGill.
- (1999), « Integration and Identity in Muslim Schools in Britain, the United States and Montreal », *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. 10, n° 2, p. 197-218.
- Khemilat, Fatima (2018), « La construction des prières de rue comme problème public », *Confluences Méditerranée*, vol. 106, n° 3, p. 81-94.
- Knibbe, Kim et Helena Kupari (2020), « Theorizing Lived Religion: Introduction », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 35, n° 2, p. 157-176.
- Korteweg, Anna C. et Jennifer A. Selby (2012), *Debating Sharia: Islam, Gender Politics, and Family Law Arbitration*, Toronto, University of Toronto Press.
- Lamine, Anne-Sophie (2018), « L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 184, p. 289-291.

- Lavoie, Bertrand (2018a), *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- (2018b), « S'approprier la laïcité malgré la tourmente sociale : la présence d'une posture "optimiste critique" chez des femmes musulmanes portant le hijab au Québec », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 47, n° 1, p. 2544.
- LeBlanc, Marie Nathalie, Josiane Le Gall et Sylvie Fortin (2008), « Être musulman en Occident après le 11 septembre : présentation », *Diversité urbaine*, vol. 8, n° 2, p. 511.
- Leconte, Cécile (2022), « Outrage sur les plages. La construction de port du burkini en problème public sous l'angle de la panique morale », *Émulations – Revue de sciences sociales*, vol. 41, p. 103-123.
- Lefebvre, Solange (2008), « Between Law and Public Opinion », dans Lori G. Beaman et Peter Beyer (dir.), *Religion and Diversity in Canada*, p. 175-198, Leyde, Brill.
- Lefebvre, Solange et Lori G. Beaman (2014), *Religion in the Public Sphere: Canadian Case Studies*, Toronto, University of Toronto Press.
- Le Gall, Josiane (2003), « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 131-147.
- (2013), « The Meaning of Prayer for Young Muslim Immigrants in Quebec (Canada) », dans Giuseppe Giordan et Linda Woodhead (dir.), *Annual Review of the Sociology of Religion*, p. 141-155, Leyde, Brill.
- Mahrouse, Gada (2010), « Reasonable Accommodation in Québec: The Limits of Participation and Dialogue », *Race and Class*, vol. 52, n° 1, p. 85-96.
- Marchal, Tiffany (2018), « Entre affirmation de soi et interdits : les perceptions du tatouage auprès de jeunes musulmans », mémoire de maîtrise, Louvain, Université catholique de Louvain.
- Mazer, Alex (2003), « Le débat sur le projet de loi antiterroriste : leçons tirées », *Revue parlementaire canadienne* (été), n° 21, p. 21-32.
- McAndrew, Marie et Mahsa Bachshaei (2012), « The Difficult Integration of Muslims into Québec since 9/11: International or Local Dynamics? », *International Journal: Canada's Journal of Global Policy Analysis*, vol. 67, n° 4, p. 931-949.
- McGuire, Meredith B. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Meissner, Fran et Steven Vertovec (2015), « Comparing Super-Diversity », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 4, p. 541-555.
- Mekki-Berrada, Abdelwahed (2018), « Présentation. Femmes et subjectivations musulmanes : prolégomènes », *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 9-33.

- (2019), « Islamophobie viriliste et radicalisation islamophobe. Prolégomènes à une réhabilitation de la notion d'islamophobie ». *Religiologiques*, n° 39 (automne), p. 5-49.
- Mekki-Berrada, Abdelwahed, Karim Ben Driss et Cécile Rousseau (2024), « Être musulmane et sujet éthique et spirituel. Vivre-ensemble et autres concepts expérientiels mobilisés par des soufies montréalaises », *Anthropologica*, vol. 65, n° 1, p. 1-26.
- Mohamad, Siti Mazidah Haji (2018), « Everyday Lived Islam: Malaysian Muslim Women's Performance of Religiosity Online », *Journal for Islamic Studies*, vol. 37, n° 1, p. 74-100.
- Mossière, Géraldine (2008), « Reconnue par l'autre, respectée chez soi : la construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'islam en France et au Québec », *Diversité urbaine*, vol. 8, n° 2, p. 37-59.
- (2013), *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- (2019), « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 186, n° 2, p. 117-138.
- (2021a), « Rupture d'affiliation et continuité de la tradition chez des jeunes convertis à l'islam au Québec », *Anthropologica*, vol. 63, n° 2. <<https://cas-sca.journals.uvic.ca/index.php/anthropologica/article/view/1042>>
- (2021b), « The Interplay of Identity in Ethnographic Conversations: The Grammar of Recognition in Conversion Narratives », dans Amélie Barras, Jennifer A. Selby et Melanie Adrian (dir.), *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics*, p. 261-286, Toronto, University of Toronto Press.
- Mossière, Géraldine et Ariane Bédard-Provencher (2019), « “Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu !” (Dé)construction narrative de l'islamophobie genrée au Québec : entre stratégies, pratiques et lieux communs », *Religiologiques*, n° 39, p. 911-23.
- O'Brien, John (2017), *Keeping It Halal: The Everyday Lives of Muslim American Teenage Boys*, Princeton, Princeton University Press.
- Orsi, Robert A. (1997), « Everyday Miracles: The Study of Lived Religion », dans David Hall (dir.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, p. 3-21.
- (2003), « Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, n° 2, p. 169-74.
- (2005), *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them*, Princeton, Princeton University Press.
- Peschard, Dominique (2015), « Une nouvelle loi liberticide », *Relations*, n° 778 (mai-juin), p. 4-5.
- Piette, Albert (2003), *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.

- (2022 [1999]), *La religion de près*, Paris, Labor et Fides.
- Potvin, Maryse et Mélanie Beauregard (2019), « L'attentat à la mosquée de Québec dans la presse écrite québécoise entre le 30 janvier et le 1^{er} mars 2017 », *Religiologiques*, n° 39, p. 51-89.
- Ramji, Rubina (2014), « Maintaining and Nurturing an Islamic Identity in Canada – Online and Offline », dans Solange Lefebvre et Lori G. Beaman (dir.), *Religion in the Public Sphere: Canadian Case Studies*, Toronto, University of Toronto Press, p. 64-94.
- Razack, Sherene H. (2011 [2008]), *La chasse aux musulmans : évincer les musulmans de l'espace politique*, Montréal, Lux.
- Riikonen, Tanja (2016), « Des identités musulmanes : analyse discursive des négociations identitaires d'étudiants universitaires et immigrantes en Finlande et au Québec », thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- Rousseau, Cécile (2019), « La radicalisation violente au Québec : comprendre, prévenir et intervenir », *Le genre humain*, vol. 61, n° 2, p. 135-145.
- Roy, Olivier (2012), *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- Selby, Jennifer A. (2014), « Un/veiling women's bodies: Secularism and sexuality in full-face veil prohibitions in France and Québec », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 43, n° 3, p. 439-466.
- (2016), « "The Diamond Ring Now is the Thing": Young Muslim Torontonians Women Negotiating Mahr on the Web », dans Adeline M. Masquelier et Benjamin F. Soares (dir.), *Muslim Youth and the 9/11 Generation*, Albuquerque, University of New Mexico Press, p.189-212.
- Selby, Jennifer A., Amélie Barras et Lori G. Beaman (2018a), *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Muslim Canadians*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- (2018b), « Le terroriste, l'homme éclairé et le patriarcat. Les figures qui hantent le quotidien des musulmanes ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 155-182.
- (2018c), « Introduction », dans *Beyond Accommodation: Everyday Lives of Muslim Canadians*, Vancouver, University of British Columbia, p. 3-23.
- (2022), « Who Are "Muslims in Canada"? An Analysis of the Qualitative Literature from 1997 to 2017 », dans Amélie Barras, Jennifer A. Selby et Melanie Adrian (dir.), *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, p. 91-119.
- Selby, Jennifer A., Lori G. Beaman et Amélie Barras (2020), « L'angle mort de la "laïcité ouverte" : les processus de navigation et négociations dans le vécu religieux au Canada », *Social Compass*, vol. 67, n° 1, p. 45-58.
- Selby, Jennifer A. et Rehan Sayyed (2023), « Religious authorities in the digital age: The case of Muslims in Canada », *Contemporary Islam*, vol. 17, n° 3, p. 467-488.

- Shahsavari Zadeh, Elham (2018), « Devenir minorité : une monographie des institutions de la communauté chiite iranienne de Montréal », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.
- Sharify-Funk, Meena (2010), « Muslims and the Politics of “Reasonable Accommodation”: Analyzing the Bouchard-Taylor Report and its Impact on the Canadian Province of Québec », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 30, n° 4, p. 535-553.
- Statistique Canada (2023a), *Recensement de la population de 2021. (Tableau). Profil du recensement de la population de 2021*, produit n° 98-316-X2021001, diffusé le 29 mars 2023, Ottawa, Statistique Canada. <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&SearchText=Quebec&DGUIDlist=2021A000224&GENDERlist=1,2,3&STATISTIClist=1,4&HEADERlist=0>>
- Statistique Canada (2023b), *Recensement de la population de 2021. (Tableau). Profil du recensement de la population de 2021*, produit n° 98-316-X2021001, diffusé le 29 mars 2023, Ottawa, Statistique Canada. <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&DGUIDList=2021A000011124&GENDERlist=1,2,3&STATISTIClist=1,4&HEADERlist=0&SearchText=Canada>>
- Statistique Canada (2023c), *Recensement de la population de 2021. (Tableau). Profil du recensement de la population de 2021*, produit n° 98-316-X2021001, diffusé le 29 mars 2023, Ottawa, Statistique Canada. <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&SearchText=Montreal&DGUIDlist=2021S0503462&GENDERlist=1,2,3&STATISTIClist=1,4&HEADERlist=0>>
- Stirling, Nicole, Sylvie Shaw et Patricia Short (2014), « Sifting, Negotiating and Remaking Religious Identities: A Redefining of Lived Religion among Muslim Migrant Women », *International Journal of Humanities and Social Science*, vol. 4, n° 8, p. 17-29.
- Tauil, Leïla (2020), *Les femmes dans les discours fréristes, salafistes et féministes. Une analyse des rapports de force genrés*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.
- Tiflati, Hicham (2016), « Western Islamic Schools as Institutions for Preventing Behavioral Radicalization: The Case of Quebec », *Journal for Deradicalization*, vol. 6, p. 180-202.
- (2021), *Islamic Schooling and the Identities of Muslim Youth in Quebec: Navigating National Identity, Religion, and Belonging*, Abingdon, Routledge.
- Tremblay, Stéphanie (2018), « Catholicisme et éducation au Québec : une laïcisation entre ruptures et continuités », *Religiologiques*, n° 37 (automne), p. 119-150.
- Tremblay, Stéphanie, Marie-Odile Magnan et Catherine Levasseur (2018), « Religion and Negotiation of the Boundary between Majority and Minority in Québec: Discourses of Young Muslims in Montréal CÉGEPs », *Education Sciences*, vol. 8, n° 4.

Vertovec, Steven (2007), « Super-Diversity and its Implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, p. 1024-1054.

Zine, Jasmine (2022), *Under Siege: Islamophobia and the 9/11 Generation*, Montréal / Kingston, McGill-Queen's University Press.

CHAPITRE 2

L'immigration musulmane au Québec : un entrelacement complexe de courants migratoires hétérogènes

FRÉDÉRIC CASTEL

En dehors de l'univers de celles et ceux qui en sont familiers, le sujet de l'« immigration musulmane » peut donner prise à l'impression qu'il s'agit d'un phénomène tout d'une pièce où les courants migratoires qui la constituent relèvent d'une logique de système à la suite de quoi, au-delà de toute autre réalité culturelle, économique, politique, les actrices et les acteurs en viennent naturellement à former une « communauté musulmane » dans leur terre d'élection. Sur le plan scientifique, on peut déjouer le flou sociologique en mobilisant les observations à l'échelle des différents mouvements migratoires et des divers espaces urbains d'installation. La présente démarche analytique englobe les conditions qui prévalent dans les pays de départ, les chronologies migratoires qui se chevauchent, ainsi que les profils ethnoreligieux et sociologiques des groupes ethniques et religieux. Sans aller plus avant ici, ajoutons que pour comprendre le vécu migratoire couplé au vécu de l'enracinement, il importe de considérer les aspirations socioprofessionnelles des femmes et

des hommes ainsi que les effets collectifs et individuels des années de sédimentation dans le nouveau pays, notamment dans les cycles de déplacements urbains.

Cette approche s'impose peut-être davantage au Canada que dans les pays européens, étant donné que ce vaste pays, donnant sur l'Atlantique et le Pacifique, reçoit des populations immigrantes issues d'un nombre plus varié de partances avec des groupes ethniques et confessionnels qui vont s'installer dans des proportions asymétriques à Vancouver, Toronto ou Montréal.

Au Québec, cette plongée dans le détail des mouvements migratoires revêt un intérêt supplémentaire, celui de mieux comprendre *comment* le monde musulman québécois s'est façonné au fil des décennies. Ce processus touche en particulier son hyperdiversité ethnoconfessionnelle¹, soit le mouvement de croissance de la diversité ethnique et confessionnelle à l'intérieur d'une population religieuse, en l'occurrence musulmane. Ce processus morphologique sera exploré au chapitre suivant. Pour le moment, nous allons porter notre attention, justement, sur les causes et les formes des courants et des vagues migratoires ayant contribué, séparément et ensemble, à la croissance de la population musulmane au Québec².

Bien que notre exposé reprenne les principaux faits, chronologies et constats d'une partie de notre thèse de doctorat de 2010, nous pourrions noter que la présente esquisse historique est renouvelée et complétée par l'analyse d'une tranche de vingt ans d'histoire migratoire supplémentaire, étant donné que dans notre thèse, l'analyse des données des divers recensements de Statistique Canada s'arrêtait à celui de 2001³. Les nouvelles données sont tirées de l'Enquête nationale sur les ménages (ENM) de 2011, du recensement de 2016⁴, et surtout du recensement de 2021.

-
1. Dérivant du concept large de « *Super-Diversity* » de Steven Vertovec (2007), le présent terme se limite cependant aux dimensions culturelles de l'ethnicité et du religieux (voir la section *De l'hyperdiversité ethnoreligieuse* dans le prochain chapitre).
 2. Nous tenons à remercier Roxanne D. Marcotte et Paul-André Linteau pour leurs précieuses observations.
 3. Premier chapitre de la partie IV intitulée « La croissance de la population musulmane au fil des vagues migratoires ».
 4. Les recensements terminant par un « 6 » ne comprennent pas de question sur l'appartenance religieuse.

Au-delà de cette dimension quantitative, mentionnons que notre démarche scientifique générale comprend un travail de terrain échelonné sur deux décennies auprès de multiples associations ethniques et confessionnelles. Ainsi, plusieurs informations factuelles mentionnées ici ont été recueillies, au fil des ans, auprès de membres de diverses associations ethnoculturelles ou religieuses⁵.

1. LES PREMIERS MOMENTS DE LA PRÉSENCE MUSULMANE

1.1 LES PIONNIERS D'AVANT LA SECONDE GUERRE MONDIALE

Entre 1880 et le début du ^{xx}e siècle, l'immigration autre que chrétienne ou juive à l'est du Canada est infime. Le recensement de 1871 nous apprend que 13 « mahométans » sont présents au Canada, tous en Ontario. Celui de 1901 en recense 47, dont dix au Québec, et celui de 1911, 797, dont 500 en Colombie-Britannique et 58 au Québec. Ainsi, la dynamique québécoise se révèle-t-elle bien différente de ce qui prévaut sur la côte du Pacifique⁶.

Dans la période 1878-1913, ponctuée de conflits géopolitiques et internes, l'Empire ottoman perd une série de territoires en Afrique du Nord et dans les Balkans. Les tout premiers sujets de l'Empire se dirigent vers le Canada à la fin du ^{xix}e siècle avant que cette immigration ne prenne de la vigueur dans les années 1900-1914 (Bilge, 2003). Suivant le déclenchement de la Première Guerre mondiale, nombre d'immigrés turcs, considérés comme des ennemis de l'Empire britannique, doivent retourner au pays (Abu-Laban, 1983; Bilge, 2003). En 1915, le régime ottoman entreprend d'éradiquer de l'Asie Mineure, dans des conditions génocidaires, les Arméniens et les Grecs pontiques dont certains trouvent refuge au Canada. Entre la fin de la Guerre et l'effondrement final de l'Empire en 1923, d'autres vagues s'ajoutent, dont celle des Turcs. Le territoire de la Syrie, qui comprend le Liban, est confié, sous mandat de la Société des Nations, à la France (1922-1946). Selon Yazbeck Haddad (1978), les immigrants musulmans sont pour la plupart de jeunes hommes peu instruits issus du monde rural.

5. Ces sources sont détaillées dans Castel (2010).

6. À titre de comparaison, en 1911, on recense à l'échelle canadienne, 27 621 confucéens, bouddhistes, shintoïstes, sikhs et hindous. Au Québec, on dénombre 792 adeptes des mêmes religions. Recensement du Canada, 1931, vol. I, tableau 42 (voir la bibliographie).

Abu-Laban (1983) mentionne que Montréal sera durablement la première destination des Arabes au Canada. Les quatre recensements allant de 1901 à 1931 montrent qu'au Québec, les natifs de « Syrie » sont invariablement plus nombreux que ceux de Turquie⁷. Entre 1911 et 1931⁸, les premiers passent de 836 à 1 440 et les seconds de 296 à 238. Comme les natifs de Turquie sont issus de divers groupes ethniques, les données sur ce qu'on appellerait aujourd'hui les origines ethniques⁹ permettent d'esquisser un meilleur portrait ethnoculturel des immigrants du Proche-Orient que l'on sait massivement chrétiens. Ainsi, en 1921, 2 570 « Syriens » sont établis au Québec, à côté de 42 « Arabes », de 106 Turcs (des Balkans ou d'Anatolie) et de 119 Arméniens¹⁰. Comme on le verra plus loin, étant donné le petit nombre de musulmans présents à cette époque, c'est dire la difficulté qu'il y a à établir la représentativité des Arabes, des Turcs ou d'autres, au sein de ce groupe religieux.

Visant la situation migratoire qui prévaut en Colombie-Britannique, entre 1907 et 1923, le gouvernement fédéral édicte des arrêtés en Conseil afin de réduire les immigrations chinoise et indienne composant la grande catégorie « asiatique ». Le surintendant de l'immigration à Ottawa interprète ces décrets de telle façon que les « Syriens » sont dès lors rangés parmi les groupes asiatiques ségrégués (Yazbeck Haddad, 1978 ; Salem 1986).

En limitant l'immigration asiatique, ces législations fédérales auront un impact négatif sur la démographie musulmane. Au Québec, la population tombe à 31 individus en 1921, avec seulement sept femmes. Dix ans plus tard, sans doute grâce à la croissance naturelle ou à des réunions familiales, on compte 45 musulmans, dont seize femmes¹¹. Finalement, le krach boursier de 1929 et la Seconde Guerre mondiale achèvent de juguler l'immigration asiatique et, par contrecoup, non chrétienne, au Canada. Après 1931, les recensements réduisent le nombre de dénominations religieuses de

7. Curieusement, dans les recensements canadiens d'avant-guerre, l'Empire ottoman n'est pas identifié comme tel parmi les lieux de naissance. On trouve plutôt la « Turquie », d'ailleurs à côté de la « Syrie », bien que cette dernière fasse partie de l'Empire jusqu'en 1920.

8. Recensement du Canada, 1931, vol. I, tableau 24.

9. Depuis 1871, dans les recensements, on utilisera tour à tour les termes « nationalités », « origines » et « origines raciales » (1921-1941).

10. Recensement du Canada, 1921, vol. I, tableau 61.

11. Recensement du Canada, 1931, vol. I, tableau 42.

sorte que l'on n'aura plus de chiffres sur les « mahométans » pendant cinquante ans.

1.2 LA REPRISE PROGRESSIVE DE L'IMMIGRATION (1945-1975)

Au terme de la Deuxième Guerre mondiale, on entre dans une nouvelle ère, inaugurée par trente ans de décolonisation. Les étudiants universitaires internationaux et les immigrants proviendront d'un nombre croissant de nouveaux pays en même temps que la circulation entre les continents change de rythme avec la popularisation du transport aérien.

Sitôt la guerre terminée, coïncidant avec la fin du mandat français en Syrie et au Liban en 1946, l'immigration des « Syriens » est relancée bien qu'elle soit très largement chrétienne (Abu-Laban, 1983; Salem, 1986; Boulad, 2008).

Le démantèlement annoncé de l'Empire britannique commence par les Indes, donnant ainsi naissance, en 1947, à l'Inde, au Ceylan (aujourd'hui le Sri Lanka) et au Pakistan. En 1950, à Colombo au Ceylan, dans un contexte de Guerre froide, des ministres des Affaires étrangères du Commonwealth élaborent le Plan de Colombo afin de combattre la pauvreté, responsable, pense-t-on, de la montée des mouvements communistes. On vise à favoriser le développement économique des pays de l'Asie du Sud, notamment par l'entremise de l'éducation¹². Dans ce cadre, le Canada passe un accord avec ces trois nouveaux pays, ce qui permet aussi la reprise de l'immigration sud-asiatique qui reste toutefois contingentée. Les pionniers de l'immigration musulmane pakistanaise, parmi lesquels se trouvent des étudiants universitaires qui vont s'ancrer, arrivent au Québec dans les années 1955-1965 (Haque Rehman, 2004).

La loi canadienne sur l'immigration de 1952 favorisait encore de toute évidence les Blancs et les Britanniques. En 1962, les éléments discriminatoires de cette loi sont éliminés pour être remplacés par le critère de compétences. En 1967, on élabore une grille de sélection des candidats en accordant des points pour la scolarisation, les qualifications professionnelles et la connaissance des langues

12. À l'origine, le plan se limite aux membres du Commonwealth du bassin Indo-Pacifique, avant que soient intégrés des pays de l'Asie du Sud-Est.

officielles. Ce faisant, cette grille favorise les travailleurs qualifiés. La même année, Québec se dote de son propre ministère de l'Immigration. Ainsi, ces modifications législatives ouvrent-elles plus grandes les portes à l'immigration non chrétienne.

L'immigration des pays du Maghreb s'active avec les indépendances (1956) du Maroc et de la Tunisie, puis de l'Algérie (1962), mais ce sont d'abord des juifs et des natifs de l'Afrique du Nord d'origine européenne (Pieds-Noirs, etc.) qui s'établissent alors au Québec.

Entre 1957 et 1975, les proclamations d'indépendance en série secouent les anciennes colonies européennes de l'Afrique subsaharienne. Au Québec, cela engendre la création de consulats et d'ambassades avec la venue de leurs personnels. Quelques étudiants commencent déjà à fréquenter les universités de Québec et de Montréal. Dans les années 1970, le Canada et le Québec tissent des liens avec l'Afrique en matière d'éducation, d'économie, de culture ainsi que par le truchement d'institutions de développement de la Francophonie (Dimé et Fall, 2011). Du coup, les boursiers des pays de l'Afrique de l'Ouest sont plus nombreux à séjourner au Québec où certains s'établissent une fois les études complétées. Ce courant migratoire comprend des Africains chrétiens et des gens d'origines européenne ou libano-syrienne. À la fin des années 1970, quelques centaines d'Africains autochtones¹³ de religion musulmane se sont établis au Québec.

En 1972, après que le dictateur de l'Ouganda, Idi Amin Dada, eut décrété l'expulsion des Indo-Africains établis dans ce pays depuis des générations, le Canada accepte d'accueillir 7000 réfugiés. Parmi eux, nombreux sont les ismaéliens (*ismaïlis*) (ou chiites aga-khanites)¹⁴. Les femmes et les hommes de cette communauté

13. Rappelons que les autochtones sont les premiers habitants d'un territoire.

14. Si les étiquettes confessionnelles sont d'ordinaire le fait des adeptes, les étiquettes des branches sont plus souvent créées par les spécialistes. En français, deux vocables désignent les adeptes de la branche principale du monde chiite, soit «chiites duodécimains» et «imamites». Le premier est calqué sur l'arabe «*ithnâ 'achari*» (des 12 Imâms). Au sein des communautés duodécimaines/imamites arabophones du Québec, ces derniers se disent «*ithnâ 'achari*» quand ils veulent se distinguer des autres chiites. En ce qui concerne la deuxième branche chiite en importance, on utilise les termes «chiites septimains» (des 7 Imâms) ou «ismaéliens». Si le second terme est plus simple, le premier a l'avantage de s'inscrire dans le même modèle de filiations où «septimains» et «duodécimains» font respectivement référence aux lignées des sept ou des douze Imâms, leurs premiers chefs

sont souvent fortement scolarisés et dotés des compétences entrepreneuriales. Craignant l'extension des vexations ou pour des raisons économiques, d'autres Indo-Africains des pays voisins suivront. Du Zaïre à Madagascar, les migrants des pays francophones s'orientent plutôt vers le Québec.

Au Québec, des quelques centaines d'individus qu'ils étaient à la fin des années 1950, les musulmans franchissent le cap du millier au cours des années 1960¹⁵. Ce n'est toutefois que passé la moitié de la décennie 1970 que la croissance de la population musulmane décolle.

Le Pakistan comprend une partie occidentale avec ses propres ethnies et une partie orientale essentiellement peuplée de Bengalais. À 1 600 kilomètres du pouvoir et brimés culturellement, ces derniers entrent dans un conflit armé avec Islamabad. La répression de l'armée pakistanaise fait fuir de milliers de gens (Ahmed, 2006), et c'est à cette époque que les pionniers de l'immigration bangladaise arrivent au Québec. La partie orientale finit par obtenir son indépendance en 1971 pour devenir le Bangladesh.

Pendant la décennie 1960, la jeune communauté musulmane réunit des Libano-Syriens, des Nord-Africains et des Sud-Asiatiques, flanqués de quelques Iraniens, de Turcs et d'Ouest-Africains.

spirituels (voir chapitre suivant). Bien que le terme d'« ismaéliens » soit d'emploi plus courant, il risque d'engendrer une confusion avec la communauté des fidèles de l'Aga Khan, qui se disent invariablement « *ismâilis* » ou « ismaéliens », au sein de sa frange francophone. Pour éviter les confusions, nous appelons ces derniers « aga-khanites ».

15. Même si les recensements de 1961 et de 1971 ne disent rien sur la présence musulmane, divers tableaux et documents tirés des recensements de 1981, de 1991 et de 2001 permettent de reconstituer la chronologie de plusieurs faits démographiques. Par exemple, le tableau n° 97F0009XCB2001040 du recensement de 2001 donne le nombre d'immigrants musulmans alors établis au Québec par période et par lieu de naissance. Autre exemple, l'ouvrage de 1994 du ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (MAIICC) intitulé *Profil des communautés culturelles du Québec* donne, pour 1991, des chiffres sur les appartenances religieuses de divers groupes ethniques ainsi que sur les années d'installation des cohortes d'immigrants. Aussi, les recensements antérieurs donnent au moins des chiffres sur les groupes ethniques, les langues maternelles et le nombre d'immigrants par pays de naissance, ce qui permet divers recoupements de données. Les recoupements possibles sont détaillés dans notre thèse. Pour jauger l'intensité des courants migratoires, hormis les tableaux de Statistique Canada, les divers documents du gouvernement du Québec énumérés dans la bibliographie ont été fort utiles.

2. ACCÉLÉRATION ET DIVERSIFICATION DES COURANTS MIGRATOIRES DEPUIS 1975 PAR RÉGIONS DU MONDE

2.1 UNE MEILLEURE MESURE DE L'IMMIGRATION ET DE LA DÉMOGRAPHIE MUSULMANES

En 1981, pour la première fois depuis cinquante ans, un recensement canadien donne des chiffres sur la population musulmane ainsi que sur un nombre accru de religions non chrétiennes. On découvre alors que 12 129 musulmans vivent au Québec. C'est en fait un minimum, car ce recensement ne comptabilise pas les résidents non permanents¹⁶. La grille de sélection des immigrants continue de favoriser les personnes hautement scolarisées et qualifiées. On est alors à même de dégager quelques premiers traits socioprofessionnels des musulmans (immigrants et natifs du Canada). Ainsi, 35,8 % des hommes et 23,6 % des femmes âgés de 25 à 44 ans disposent d'un grade universitaire, part qui, en 1991, s'élèvera respectivement à 39,1 % pour les hommes et à 26,3 % pour les femmes¹⁷. C'est dire que dès les années 1970, plusieurs immigrants ont des projets professionnels.

Avant d'entamer la présente section, il faut rappeler qu'en 1991, à la suite de l'Entente Gagnon-Tremblay-McDougall, le Québec obtient le plein contrôle du processus de sélection des immigrants économiques, ainsi que des mécanismes relatifs à l'intégration et à la francisation. Le processus de demande des candidatures à l'immigration pour les catégories de regroupements familiaux et de réfugiés reste cependant de compétence fédérale. Au cours de cette décennie, l'émigration vers le Québec des pays de la francophonie, en bonne partie africaine et arabe, se renforce au moment même où les migrations vers l'Europe deviennent plus

16. Il s'agit a) de titulaires d'un permis d'études ou d'un permis de travail, b) de personnes revendiquant le statut de réfugié, c) des membres de la famille d'un immigrant reçu, nés à l'étranger et vivant au Canada, et qui n'ont pas été admis comme immigrants. Ainsi, les natifs de l'étranger présents au Canada n'ont pas tous le statut d'immigrant. Dans ces pages, « nouveaux arrivants » et « nouveaux venus » sont synonymes d'« immigrants ». À l'exception des données sur les réfugiés. Par pays, tous les *nombre*s présentés sur les « immigrants » concernent toujours les musulmans.

17. Recensement de 1991, « Population de 25 à 44 ans selon certaines religions et le sexe, par plus haut niveau de scolarité atteint, Canada, provinces et territoires, 1981 et 1991 », tableau 5, Religions au Canada, n° 93-319.

difficiles. Examinons la diversité des partances et l'hétérogénéité des mouvements migratoires¹⁸.

2.2 MACHREK

Le lien migratoire entre Montréal et le Levant étant ancien, l'immigration libanaise grimpe d'autant plus facilement avec la guerre du Liban (1975-1990), qui se répercute sur l'immigration syrienne¹⁹. Dans les années 1980, les programmes de réunification des familles gonflent les cohortes. Au sein d'un flux migratoire largement chrétien se glissent quelques milliers de musulmans sunnites et chiïtes duodécimains, ainsi que des druzes (voir le chapitre suivant). Les traumatismes sont durablement ressentis par toutes les communautés (El-Hage, 2010). En dépit des circonstances, la grande majorité des nouveaux arrivants de l'époque ont le statut d'immigrants économiques. Dans les trente dernières années, on part davantage parce que l'on est déçu par une gouvernance considérée comme indifférente ou corrompue. Malgré tout, nombreux sont les diplômés universitaires et les professionnels. Depuis le début du présent siècle, l'immigration libanaise fléchit en même temps que sa composante musulmane augmente. En 2021, seulement 27,8 % des nouveaux arrivants sont de religion musulmane, ce qui représente tout de même 11 750 personnes (voir le tableau 2.1).

Historiquement, l'immigration syrienne est massivement chrétienne. Depuis les années 1980, quelques centaines de musulmans s'installent au Québec chaque décennie. Le mouvement migratoire explose après l'intervention russe de 2015 en Syrie. Depuis 2011, le pays est rongé par une guerre civile où la population subit la répression brutale du régime de Bachar al-Assad, les exactions des milices rebelles, des milices islamistes et de Daesh (ou État islamique) dans un État qui s'est effondré. Durant la

18. Les nombres précis d'immigrants musulmans par pays, pour l'année 2021 ou pour une tranche de temps (2001-2021 ou 2011-2021) relative au présent siècle, sont tirés du tableau n° 98-10-0343-01 du recensement de 2021. Fondée en 1971, Statistique Canada est l'agence du gouvernement fédéral qui collecte et compile les données recueillies lors des recensements.

19. Bien que le terme arabe « Machrek » se traduit littéralement en français par « Levant », en histoire, l'usage du dernier terme le fait correspondre aux pays côtiers, de la Syrie à l'Égypte. Cependant, en géographie contemporaine, le terme de Machrek désigne l'ensemble des pays arabes à l'est de la Lybie.

TABEAU 2.1 – Part des musulmans parmi les immigrants de certains pays (Québec, 2021)

LIEN DE NAISSANCE	IMMIGRATION TOTALE	IMMIGRATION MUSULMANE	
	N	N	%
Maroc	68 870	57 715	83,8
Algérie	72 835	62 320	85,6
Tunisie	20 345	18 020	88,7
Égypte	20 325	4 620	22,7
Liban	42 280	11 745	27,8
Syrie	26 840	7 215	26,9
Irak	4 085	2 760	67,6
Arabie saoudite	3 215	2 400	74,7
Turquie	7 455	4 030	54,1
Iran	20 230	10 220	50,5
Afghanistan	9 545	9 175	96,1
Pakistan	11 250	10 385	92,3
Bangladesh	8 965	7 205	80,4
Sénégal	8 040	6 465	80,4
Guinée	4 605	4 050	87,9
Côte-d’Ivoire	14 580	3 285	22,5

Recensement du Canada, 2021, Tableau 98-10-0345-01

période 2011-2016, 82,4 % des immigrants, toutes religions confondues, sont des réfugiés²⁰. Entre 2011 et 2021, 5 230 musulmans trouvent asile au Québec. Contrairement aux *a priori*, les musulmans ne représentent que 30 % de l’ensemble des immigrants arrivés pendant cette période, les deux tiers étant chrétiens (65,7 %). Les musulmans sont massivement sunnites, auxquels s’ajoutent quelques druzes et ismaéliens (*ismaïlis*).

Les pionniers de l’immigration d’Égypte sont des chrétiens d’origine européenne ainsi que des Égyptiens chrétiens de diverses

20. Les données se rapportant aux catégories d’admission des immigrants par pays, dont celle des réfugiés, sont tirées du tableau n° 98-400-X2016202 du recensement de 2016. Le pourcentage de réfugiés parmi les immigrants d’un pays s’applique à l’ensemble des individus sans égard à leur affiliation religieuse.

confessions. À eux se joignent des musulmans issus des classes aisées appréhendant la montée de Nasser (1956-1970) (Antonius, 2011). Les immigrants musulmans s'accroissent sensiblement à la fin des années 1970 pour atteindre le millier d'individus. Après un long plafonnement, l'immigration musulmane s'accélère au tournant du xx^e siècle de sorte que 3 270 nouveaux arrivants se sont installés au Québec pendant le présent siècle. En 2021, 22,7 % de l'ensemble des immigrants sont de religion musulmane. Parmi ces derniers, le nombre de femmes rejoint celui des hommes au cours des années 2010 (voir tableau 2.2).

TABLEAU 2.2 – Part des femmes dans l'immigration musulmane (Québec, 2021)

LIEN DE NAISSANCE	IMMIGRATION MUSULMANE	FEMMES	
	N	N	%
Tous les pays	421 710	203 460	48,2
Maroc	57 715	28 875	50
Algérie	62 320	30 805	49,4
Tunisie	18 020	8 180	45,4
Égypte	4 620	2 110	45,7
Liban	11 745	5 485	46,7
Syrie	7 215	3 540	49,1
Irak	2 760	1 325	48
Arabie saoudite	2 400	1 050	43,8
Turquie	4 030	1 930	47,9
Iran	10 220	5 470	53,5
Afghanistan	9 175	4 575	49,9
Pakistan	10 385	4 905	47,2
Bangladesh	7 205	3 615	50,2
France	3 325	1 645	49,5
Sénégal	6 465	3 025	46,8
Guinée	4 050	2 055	50,7
Côte-d'Ivoire	3 285	1 510	46

Source : Recensement du Canada, 2021, Tableau 99-010-X2011037.

Si quelques chrétiens palestiniens de Cisjordanie et de Gaza parviennent au Québec à l'issue de la guerre des Six Jours (1967), la majorité d'entre eux se redirigera ailleurs. Ils commencent à être dépassés, dans les années 1980, par des cohortes à majorité musulmane provenant de la diaspora (Liban, Jordanie, États du Golfe). Ces flux migratoires s'amenuisent par la suite.

Dans les années 1950 et 1960, les immigrants de l'Irak sont d'abord des juifs. Ils sont relayés par un flot mince, mais continu, de chrétiens. À partir des années 1980, l'immigration des musulmans va croissant. Ces derniers sont essentiellement des Arabes chiites qui pâtiennent sous le régime de Saddam Hussein. Depuis la chute de ce régime, le pays connaît encore turbulences et conflits, surtout depuis l'intrusion de la milice armée Daesh (État islamique), de sorte que les demandeurs d'asile continuent toujours d'affluer. Certains sont des Kurdes sunnites.

2.3 MAGHREB

L'immigration musulmane des pays du Maghreb se fait vraiment sentir à partir de 1967. Hormis les étudiants universitaires, les ingénieurs et les techniciens sont sollicités par les grands chantiers québécois comme l'Expo 67, la Baie-James et le Stade olympique de Montréal.

L'immigration musulmane du Maroc s'accélère à la fin des années 1980 pour devenir fulgurante à la fin des années 1990. De 2000 à 2015, on dépasse les 3 000 admissions par année. L'immigration des femmes et des hommes est paritaire. Les Marocains cherchent de meilleures perspectives de carrière, en particulier dans les secteurs d'emploi qui sont moins développés au Maroc, par exemple celui des télécommunications. Il y a aussi le cas de membres d'une classe sociale très occidentalisée et mobile qui compte en ses rangs une partie de la bourgeoisie. Ceux-là trouvent au Québec un mode de vie qui leur convient mieux.

Les liens entre le Canada, le Québec et l'Algérie aux plans diplomatiques et économiques facilitent les échanges (Camarasa-Bellaube, 2010). À la fin des années 1980, le nombre d'immigrants algériens admis atteint le millier par année. Aussi, le nombre de gens d'origine ethnique berbère augmente. Le rythme s'accélère

dans le contexte de guerre civile de la « décennie noire » des années 1990, marquées par les violences opposant l'armée à des factions islamistes, et par l'incertitude économique. Pendant la période 1991-2000, le quart (23,9 %) des nouveaux venus sont admis à titre de réfugiés, part qui chute à 1,1 % dans la période 2011-2016. Il n'en demeure pas moins que l'immigration algérienne est surtout économique (Castel, 2012). Dans les années 2002-2014, le cap des 3 000 entrées par année est dépassé. L'immigration des années 1980-1990 compte beaucoup d'hommes célibataires (Camarasa-Bellaube, 2010; Castel, 2012). La part des femmes dans l'immigration devient majoritaire dans les années 2010.

L'immigration de Tunisie prendra du temps pour gagner en intensité. Dans les décennies 1970 et 1980, les musulmans s'installent au Québec par centaines. Au début des années 1990, le mouvement s'accélère pour franchir le cap du millier d'admissions. À partir de 2009, on enregistre un millier d'entrées par année. Depuis 2011, l'immigration est presque paritaire. Sans être pour autant des réfugiés, plusieurs ont fui le régime laïque, mais autoritaire, de Ben Ali (1987-2011), qui a aussi ses partisans à Montréal. Il reste que l'écrasante majorité des nouveaux arrivants est de type économique.

Pendant les décennies suivant les indépendances, les conditions de vie et les économies des pays du Maghreb se sont rapidement améliorées et développées en dépit des turbulences (Charland, 1999). Il reste que depuis quarante ans, les problèmes économiques structurels, dont les cycles du chômage, les retards dans le développement de certaines professions de pointe ou les blocages à l'emploi des femmes contribuent à nourrir l'immigration. Pendant les deux décennies du présent siècle, la population d'origine maghrébine se développe considérablement avec l'enracinement de 48 230 nouveaux arrivants du Maroc, de 52 600 d'Algérie et de 16 070 de Tunisie.

2.4 ASIE OCCIDENTALE NON ARABE

Pendant longtemps, la grande majorité des immigrants de Turquie auront été des chrétiens arméniens et grecs. Les contingents musulmans se font sentir dans les années 1970, pour connaître une

forte montée après 1986. En 1991, les musulmans ne constituent que 27 % des immigrants de ce pays (MAIICC, 1994). Ce n'est que plus tard dans la décennie que les musulmans turcophones se font plus nombreux que les chrétiens²¹. Cette évolution fait en sorte qu'en 2021, à peine 54,1 % des immigrants de Turquie sont de religion musulmane. Ces derniers sont membres des ethnies turque (majoritaire) et kurde. Les demandes d'asile augmentent à la suite d'une série de coups d'État, dont celui de 1980. Depuis 1986, les réfugiés sont des opposants au régime, des intellectuels de gauche ainsi que des Kurdes (Bilge, 2003). En 2016, 25,6 % des immigrants de Turquie arrivés depuis 1980 sont des réfugiés. Bon nombre de nouveaux arrivants sont néanmoins des professionnels issus des milieux urbains auxquels s'ajoutent des cohortes rurales.

Partagé entre la Turquie, l'Irak, la Syrie et l'Iran, le territoire du Kurdistan est, depuis des décennies, secoué par une superposition de conflits. Les Kurdes ont périodiquement à se défendre politiquement et militairement contre l'État turc et l'État irakien et, plus récemment, contre les miliciens de Daesh. Quittant les montagnes de Turquie, les pionniers arrivent au Québec en 1986. Vers 1991, ils sont rejoints par des Kurdes d'Irak. Entre 1991 et 2010, le Québec accueille un millier de Kurdes. La majorité a le statut de réfugié.

À la toute fin de la décennie 1970, alors que le régime de Reza Chah Pahlavi vacille, parmi les Iraniens étudiant dans les universités de Montréal, certains contestent celui-ci, en même temps que certains de ses partisans s'installent au Canada. Suivant la prise du pouvoir par Khomeiny en 1979, le Québec accueille une première vague de centaines de réfugiés dans les années 1980-1982. On compte parmi eux d'anciens dirigeants, des membres de la noblesse et de l'élite intellectuelle (Agdhas, 2003). Elle est suivie par une seconde, plus importante, dans les années 1987-1988. Celle-ci est davantage constituée d'anciens partisans de la Révolution iranienne, qui fuient le durcissement du régime et la sanglante guerre Iran-Irak qui sévit de 1980 à 1988 (Kerstrat et al., 1987; Aghdas, 2003). Dans la période 1980-1990, 38 % des arrivants ont le statut de réfugié, proportion qui monte à 49,3 % dans la période 1991-2000. Dans les années 2001-2016, cette part chute

21. Enquête nationale sur les ménages (ENM), 2011, tableaux n° 99-010-X2011026 et no 99-010-X2011033.

à 8,4 %, l'immigration récente devenant surtout de nature économique. Dans la seule période 2011-2021, 6 040 musulmans ont immigré au Québec. Selon l'enquête d'Aghdas (2003), au tournant du XXI^e siècle, 28 % des immigrés iraniens au Québec penchent à gauche, contre seulement 16 % à Toronto. Depuis les années 1990, les femmes sont plus nombreuses que les hommes à immigrer, au point où les premières représentent 53,5 % des nouveaux arrivants en 2021 (voir le tableau 2.2). Pour maintes femmes, les limitations qui leur sont imposées par le régime renforcent leurs motivations à immigrer (Nasrullah, 2019). Depuis quelques années, beaucoup de jeunes femmes et hommes sont des diplômés universitaires cherchant des débouchés professionnels. En dernier lieu, mentionnons ce fait singulier et significatif voulant qu'en 2021, quatre nouveaux arrivants sur dix (42,9 %) se disent sans affiliation religieuse.

À la suite du coup d'État de 1978, l'Afghanistan entre l'année suivante dans une guerre opposant le nouveau régime communiste, soutenu par l'armée soviétique, aux moudjahidines. Après le départ de l'armée soviétique, en 1989, et la chute du régime, en 1992, le pays plonge dans une guerre civile (1992-1996) où les diverses milices ethno-politiques s'entredéchirent jusqu'à la prise du pouvoir par les talibans (1996-2001). À la fin du régime communiste, autour de 400 Afghans trouvent asile au Québec avant d'être rejoints par près de 600 autres pendant la guerre civile. Sous le régime taliban, plus de 1 700 Afghans musulmans se réfugient au Québec. Cela dit, les trois quarts des immigrants actuels sont arrivés pendant le présent siècle, soit 6 860 personnes. Nombreux sont celles et ceux qui ont eu à pâtir du régime, en particulier les Hazaras, à la fois minorité ethnique et minorité confessionnelle. Parmi les immigrants, on trouve des croyants de diverses branches de l'islam (chiites ismaéliens, chiites duodécimains, sunnites). Incidemment, le poids respectif des groupes se présente dans l'ordre inverse de ce qui prévaut en Afghanistan (voir chapitre suivant). Il y a autant de femmes que d'hommes parmi les nouveaux arrivants. En 2016, 86,2 % des Afghans ayant immigré depuis 1980 ont le statut de réfugiés. En 2021, la reprise du pouvoir par les talibans engendre une nouvelle vague de réfugiés vers le Canada.

2.5 NOUVELLES RÉPUBLIQUES D'ASIE CENTRALE, RUSSIE ET CHINE

En 1991, avec l'effondrement du régime soviétique, l'URSS implose avec l'indépendance de quatorze républiques. Cela entraîne des conséquences indirectes pour les ethnies à majorité musulmane dont les territoires sont en Russie, et directes pour les ethnies qui deviennent majoritaires dans les nouveaux pays d'Asie centrale : Kirghizstan, Ouzbékistan, Kazakhstan, Tadjikistan et Turkménistan. Depuis vingt ans, le régime chinois a durci son contrôle sur la région autonome du Xinjiang, à majorité musulmane, où les Ouïghours forment l'ethnie majoritaire. Les ethnies musulmanes sont soupçonnées d'activités islamistes ou de nationalisme.

En 2021, on dénombre 430 immigrants de Russie de religion musulmane. Ce sont pour l'essentiel des membres de minorités ethniques à majorité musulmane. En ce qui concerne les nouveaux arrivants des nouvelles républiques d'Asie centrale, il appert que ce sont surtout des Russes qui immigreront (Richard, 2011). Au bout du compte, 865 musulmans de diverses ethnies se sont joints à ces flux migratoires. De leur côté, les Ouïghours de Chine doivent dépasser les quatre centaines.

2.6 ASIE DU SUD

En 1980, les immigrants musulmans du Pakistan rassemblent autour de 1 500 individus. Le flot migratoire s'accélère à partir de 1987 pour connaître une montée régulière avant d'atteindre son sommet entre 2001 et 2005, puis retomber. Si, à la fin du siècle, plus de trois milliers de natifs du Pakistan immigreront au Québec, nombreux sont les gens de cette cohorte à ne plus y être en 2011, s'étant vraisemblablement dirigés vers le Canada anglais. Pendant les années 1991-2010, 44 % des arrivants sont des réfugiés. Cette proportion s'abaisse à 28 % dans la période 2011-2016. Certains d'entre eux sont des libéraux ou des militants du Parti du peuple pakistanaï de Benazir Bhutto (Khan, 2012). D'autres sont des membres de minorités religieuses, chrétiennes et musulmanes. Si les chiïtes sont peu prisés sous la République islamique du Pakistan, les ahmadis font l'objet d'une discrimination d'État depuis 1974, lorsqu'ils perdent leur statut de musulmans. C'est sans compter les exactions périodiques de fondamentalistes. Il demeure que,

globalement, l'immigration pakistanaise est marquée par sa forte proportion de professionnels issus des classes supérieures des centres urbains (Khan, 2012). Les deux tiers (67,5 %) des nouveaux arrivants sont arrivés pendant le présent siècle.

La réalité des musulmans qui ont immigré spécifiquement de l'Inde est moins documentée. En 2021, elle concerne à peine 1 375 individus. C'est dire que la majorité des « Indo-musulmans » vivant au Québec sont nés ailleurs qu'en Inde. Certains sont nés au Canada et d'autres sont des natifs de sa « migraspora » (voir chapitre suivant)²².

Le nombre d'admissions d'immigrants du Bangladesh par décennie passe de quelques centaines à trois milliers dans les années 1990, pour fléchir, puis tomber à 1535 entre 2011 et 2021. Après que certains eurent quitté le pays à la suite des désastres écologiques du delta du Gange (1986-1993), d'autres vont fuir les crises politiques, le régime militaire ou les actions des partis islamistes (Ahmed, 2006). Dans la période 1991-2000, 44,5 % des immigrants sont des réfugiés. Il reste que bon nombre des nouveaux arrivants font partie de l'élite instruite. Après avoir atteint son sommet dans les années 1996-1999, ce courant migratoire décline doucement. Dans les années 1980, l'immigration comprenait deux fois plus d'hommes que de femmes. La contribution féminine s'est par la suite accélérée pour devenir majoritaire avec le présent siècle.

2.7 ASIE DU SUD-EST

En 2021, 745 nouveaux arrivants musulmans sont originaires de l'Asie du Sud-Est. Ce sont principalement des natifs de l'Indonésie et de la Malaisie, pays à majorité musulmane, ainsi que des Philippines chrétiennes et du Myanmar bouddhiste. Après avoir subi des campagnes de répression répétées, des centaines de milliers

22. Terme introduit dans notre thèse suivant une préoccupation de faire un usage juste des mots. Il nous paraît plus approprié que « diaspora » pour désigner une population éparpillée à travers plusieurs pays, constituée de l'ensemble des immigrants et de leur descendance, issue d'une même ethnie ou religion. Malgré son utilisation courante, le terme « diaspora » n'a pas grand-chose à voir avec son sens premier qui fait référence à la dispersion d'un peuple, causée par la disparition de son État ou de son foyer national. En ce sens, appliqué à une religion, le terme devient encore plus incongru. Dans son introduction, Boulad (2008) aborde ce problème à partir des réflexions de certains chercheurs.

de Rohingyas, une ethnie d'origine indienne, ont dû fuir le Myanmar en 2017. Quelques dizaines de familles ont trouvé refuge au Québec dès 2008.

2.8 AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Les nouveaux arrivants musulmans de l'Afrique subsaharienne proviennent très majoritairement de l'Afrique de l'Ouest. La participation des autres régions du continent est relativement modeste.

L'immigration musulmane de l'Afrique de l'Ouest met à contribution une chaîne de pays où l'islam est majoritaire, le long de la bande du Sahel aux confins des savanes : Sénégal, Guinée, Mali, Niger, Burkina Faso. En outre, une kyrielle de pays de la côte de l'Atlantique, à majorité chrétienne et ayant des minorités musulmanes au nord, ont aussi contribué à l'immigration musulmane : Côte-d'Ivoire, Bénin, Togo, Nigéria, Ghana, Sierra Leone, etc. Ce sont pour la plupart des pays de la francophonie, hormis les trois derniers.

Jusqu'à la fin des années 1980, les admissions se limitent à quelques centaines d'individus. L'immigration est notamment aidée par le biais du phénomène de la « seconde émigration » (Diop, 2008 ; Fall, 2014), où les immigrants ont séjourné quelques années dans un autre pays, surtout européen. Dans ce modèle, les nouveaux venus sont déjà diplômés. En même temps que les lois migratoires des pays européens deviennent de plus en plus restrictives, les politiques d'accueil du Canada et du Québec souhaitent attirer une « immigration qualifiée ».

En Afrique de l'Ouest, les difficultés structurelles (démographiques, économiques, politiques, écologiques, etc.) poussent un nombre grandissant de Sénégalais, de Guinéens et de Maliens à immigrer directement (Ezéchiél, 2006 ; Fall, 2014), surtout que l'insertion socioprofessionnelle des jeunes diplômés locaux n'est pas facile.

Dans les années 1990, on dépasse le cap du millier d'immigrants ouest-africains admis au Québec. Les musulmans du Sénégal, de la Guinée et du Mali se comptent par centaines. Dans les années 1990-2005, les réfugiés sont majoritaires des Guinéens. On change de rythme avec le nouveau siècle où les divers flux migratoires se développent rapidement. Entre 2011 et 2021, le

Québec accueille 10 970 immigrants musulmans venus d'une kyrielle de pays de la région. Les Guinéens et les Ivoiriens dépassent les trois milliers d'individus, les Sénégalais s'approchant du double. En 2021, 18 360 nouveaux arrivants musulmans proviennent de cette partie de l'Afrique.

D'autre part, à peine 1 760 immigrants proviennent de l'Afrique centrale (Tchad, Cameroun, Centrafrique, Congo, etc.). À l'autre bout du continent, depuis les années 1980, les désastres écologiques, et surtout les conflits armés qui secouent les pays de la Corne de l'Afrique, ont poussé 1 690 musulmans de Djibouti, de Somalie et de l'Éthiopie à immigrer au Canada et au Québec. Enfin, 1 035 nouveaux arrivants musulmans sont des natifs d'une série de pays de l'Afrique orientale, de l'Ouganda à l'Afrique du Sud, et 1 140 autres sont originaires des Mascareignes. Au sein de ces deux courants migratoires, plusieurs musulmans sont d'origine ethnique indienne.

Au total, en 2021, 24 040 nouveaux arrivants musulmans de l'ensemble de l'Afrique subsaharienne ont élu domicile au Québec, qu'ils soient d'origine ethnique autochtone, indo-africaine, arabe ou autre.

2.9 BALKANS

Dans la foulée de la dissolution de l'URSS et de l'effondrement des régimes communistes des pays de l'Est, la Yougoslavie se disloque en 1991 pour donner naissance à cinq nouveaux pays. Plusieurs milices armées vont s'affronter. Coincée entre la Croatie catholique et la Serbie orthodoxe, la Bosnie-Herzégovine, à majorité musulmane, devient indépendante en 1992 avant d'être en proie à une guerre génocidaire où les musulmans sont parmi les principales victimes (1992-1995). Avant la guerre, à peine 150 musulmans des Balkans sont présents au Québec (MAIICC, 1994). En trente ans, le Québec accueille un millier de musulmans de Bosnie-Herzégovine. En 2016, 88,1 % des nouveaux venus ayant immigré depuis 1980 sont des réfugiés.

Dans l'Albanie voisine, la religion musulmane est de peu majoritaire alors qu'elle domine dans la province serbe du Kosovo, peuplée de Kosovars albanophones. En 2016, les deux tiers d'immigrants kosovars (67,4 %) sont des réfugiés. Quelques-uns vont

retourner au Kosovo dès la fin des bombardements de l'OTAN (Vatz Laaroussi, 2002).

À partir de 2002, à l'exception du courant migratoire de l'Albanie, qui en est à ses débuts, les autres courants s'estompent. En 2021, 2 225 nouveaux arrivants de religion musulmane, issus de divers pays des Balkans, sont installés au Québec.

2.10 EUROPE DE L'OUEST ET AMÉRIQUES

Au-delà des pays à majorité musulmane, un certain nombre de nouveaux arrivants musulmans viennent de régions du monde à majorité chrétienne comme l'Europe occidentale, les États-Unis et les Caraïbes. Ces régions sont héritières, voire encore réceptrices, de courants migratoires historiquement liés au colonialisme britannique et français auxquels se sont greffés de nouveaux courants. En 2021, 3 325 immigrants musulmans sont des natifs de la France. Ces derniers sont surtout issus de l'immigration maghrébine, africaine, voire libanaise. D'autre part, en 2021, 2 140 nouveaux arrivants musulmans du Québec sont nés dans d'autres pays des Amériques. D'abord, 1 310 viennent des États-Unis. Ces derniers combinent diverses sources migratoires auxquelles pourraient s'ajouter des Afro-Américains convertis à l'islam. Un demi-millier viennent des Caraïbes, dont une centaine d'Haïtiens et plus de 300 Indo-Caribéens (Trinité-et-Tobago, Guyane).

3. QUELQUES GRANDS ÉLÉMENTS DE SYNTHÈSE

3.1 LA VARIABILITÉ TEMPORELLE DES COHORTES ETHNIQUES ET CONFESSIONNELLES SELON LES PAYS

Prise historiquement, l'immigration dite musulmane est un phénomène complexe et protéiforme, du fait qu'elle implique une multiplicité de pays d'émigration qui s'insèrent dans un maillage de migrations dont les courants sont ténus ou intenses, croissants ou décroissants, réguliers, aléatoires ou momentanés.

Dès lors que l'on invite la variable « religion » dans l'étude de la chronologie des courants migratoires au Québec, généralement focalisée sur les pays, il devient possible de départager l'immigration

proprement musulmane et l'immigration des pays à majorité musulmane (voir le tableau 2.1) qui, comme on l'a bien vu, ne sont pas des phénomènes synonymes. Ainsi remarque-t-on que plusieurs populations issues de pays à majorité musulmane installées au Québec comprennent d'importantes cohortes de chrétiens, et qui se révèlent parfois même majoritaires, comme dans le cas des populations d'origines égyptienne, libanaise, et syrienne. À l'inverse, des cohortes substantielles de migrants musulmans proviennent de pays de tradition chrétienne d'Europe ou des Amériques, sans oublier les vieilles minorités musulmanes des Balkans. En matière de treillis interreligieux complexes, on peut aussi penser aux legs migratoires indiens (Inde, Afrique de l'Est, Caraïbes) qui comprennent des hindous, des sikhs et des chrétiens.

3.2 QUELQUES TRAITS SOCIOLOGIQUES QUÉBÉCOIS

Le phénomène de l'immigration met en jeu une variété de motivations, allant de celles et ceux qui sont « poussés » à fuir des conditions adverses à celles et ceux qui, en majorité, dans le modèle migratoire canadien, sont « attirés » par les conditions professionnelles et économiques qui paraissent prometteuses.

Dans cette perspective des motivations et du vécu, prendre la mesure du poids relatif des trois grandes catégories d'admission d'immigrants (immigrants économiques, immigrants parrainés par la famille et réfugiés) nous permet de non seulement humaniser notre vision des mouvements migratoires, mais aussi d'enrichir notre compréhension des aléas des destins individuels (voir le tableau 2.1). La proportion de réfugiés a marqué un certain nombre de contingents migratoires. Certains l'ont été de façon momentanée (Algérie, Bosnie-Herzégovine), fluctuante (Bangladesh) ou, malheureusement, incessante (Irak, Somalie), voire intense (Afghanistan). Au cours du présent siècle, il est arrivé que les conditions en cause s'estompent (Guinée), engendrent des modifications des stratégies migratoires (Iran) ou surgissent inopinément (Syrie).

Il demeure que ces situations contrastent avec le profil général de l'immigration musulmane, dominée par les demandeurs de la catégorie économique. En 2011, parmi les musulmans âgés de 25 à 64 ans, 40,8 % des femmes et 48 % des hommes disposent d'un

diplôme universitaire²³. Cela explique le grand nombre de professionnels et de techniciens qualifiés au sein des nouveaux arrivants musulmans. Si cette dimension n'est pas directement liée au thème de la diversité, elle contribue néanmoins à faire en sorte que les nouveaux venus se sont installés, avec le temps, dans une variété de quartiers et de banlieues, sans créer d'enclave musulmane.

En regard du nombre de femmes et d'hommes dans l'immigration, bien que les situations puissent être contrastées entre certains pays (voir le tableau 2.2), on observe que l'écart se réduit globalement depuis une vingtaine d'années. Entre 1991 et 2021, la proportion de femmes au sein de l'immigration musulmane est passée de 39,2 % à 49 %²⁴. Par ailleurs, à l'encontre de certains stéréotypes, le profil socioprofessionnel évoqué plus haut concerne, et depuis longtemps, les femmes, dont un nombre grandissant de diplômées universitaires, éventuellement bloquées dans leur pays de naissance, et aspirant à faire carrière. Mentionnons qu'en 2011, chez les 25-34 ans, 45,3 % des femmes sont détentrices d'un tel diplôme, comparativement à 49,5 % des hommes²⁵. Sans qu'on le réalise trop, la croissance continue du nombre de femmes ayant ce profil professionnel est un autre facteur de transformation collective, et qui se renforce avec la deuxième génération.

Autre élément, central, quand on discute d'immigration au Québec, en 2011, 83,9 % des musulmans peuvent s'exprimer en français, ce qui est un taux relativement élevé pour une population à majorité immigrante. D'ailleurs, on relève qu'un bon nombre de nouveaux arrivants de plusieurs pays ont élu domicile au Québec justement parce qu'ils le savaient francophone.

3.3 SÉDIMENTATION DES COURANTS MIGRATOIRES ET CROISSANCE DÉMOGRAPHIQUE

L'immigration pionnière du début du xx^e siècle et celle des années 1960 auront été aussi minimales que contrastées puisque la première a plutôt impliqué des dizaines de gens d'origine rurale,

23. ENM, tableau n° 99-012-X2011037.

24. Recensement de 2021, tableau no 98-10-0343-01.

25. ENM, tableau 99-010-X2011037.

alors que la seconde a attiré des centaines de gradués en sciences ou en ingénierie (Haque Rehman, 2004).

Il faut attendre le milieu des années 1970 pour que la population musulmane québécoise prenne quelque ampleur. En 1981, on atteint les 12 129 personnes²⁶, auxquelles il faudrait ajouter les résidents non permanents. Cette notable croissance doit beaucoup à l'afflux des réfugiés indo-africains et à ceux qui fuient le début de la guerre du Liban. Dans les années 1980, à cette dernière vague qui continue, s'ajoutent les vagues engendrées par le changement de régime en Iran. Au moment où l'immigration économique commence son envol, notamment avec l'immigration maghrébine qui s'impose, la venue de réfugiés aura teinté ces années.

En 1991, on dénombre 44 930 musulmans au Québec²⁷. Dans la décennie, en même temps que l'immigration libanaise se poursuit et que l'immigration iranienne prend de l'ampleur, l'immigration maghrébine monte en flèche. Cela fait en sorte que le type d'immigration qui est en train de s'imposer est de type économique. Hormis le flux migratoire momentané des Balkans, les contingents musulmans du Pakistan, du Bangladesh, de l'Afghanistan, de la Turquie se font davantage sentir.

En 2001, la population musulmane réunit 108 120 personnes²⁸. Pendant la décennie, les deux tiers des nouveaux arrivants sont des natifs du Maghreb. Si les sources de l'immigration musulmane se sont déjà étendues à de nouvelles régions du monde, on relève que cette diversification géographique se déploie davantage une fois le siècle franchi avec les contributions de divers pays de l'Afrique de l'Ouest et de l'Asie centrale. Sous cet angle, on pourrait argumenter qu'on entre dans une nouvelle période. D'autres mouvements de réfugiés sont à signaler, dont celui de l'Afghanistan, mais le caractère économique de l'immigration, faite de femmes et hommes hautement scolarisés et qualifiés professionnellement, est de plus en plus évident.

26. Recensement de 1981, «Population par religions et sexe», volume 1, tableau 1, n° 92-912.

27. Recensement de 1991, «Population par religions détaillées et le sexe [...]», tableau 1, n° 93-319.

28. «Religion (95A), groupes d'âge (7A) et sexe (3)», n° 97F0022XCB2001002.

En 2011, la population musulmane québécoise s'élève à 243 340 personnes dont 166 590 sont de nouveaux arrivants²⁹. Aussi, 10 870 personnes ont le statut de résidents non permanents. Tout en élargissant le bassin de pays mis à contribution, la part de l'Afrique subsaharienne a presque doublé pendant la décennie. Alors que l'immigration maghrébine reste toujours dominante, les contingents iraniens et syriens bondissent.

En 2021, 421 710 musulmans vivent au Québec. Parmi ces derniers, 252 450 ont le statut d'immigrant et 37 345 autres ont celui de résidents non permanents. Ce dernier groupe connaît une forte croissance, phénomène qui ne pourra être traité ici. Le sujet de la diversité de l'immigration ne doit pas faire oublier que 128 100 personnes sont des non-immigrants nés au Canada. Ce dernier est en fait le premier pays de naissance des musulmans québécois à la hauteur de 30,4 %. C'est aussi la réalité des trois quarts (75,3 %) des Québécois musulmans de moins de quinze ans. En conclusion, la lecture de cette longue frise chronologique permet de jeter un plus grand éclairage sur la complexité des mouvements migratoires où les musulmans sont en nombre. On constate qu'un nombre surprenant de pays sont mis à contribution et qu'au-delà des régions du monde à majorité musulmane, plusieurs nouveaux arrivants sont issus de régions à majorité chrétienne, sans compter les migrasporas. On relève aussi qu'il arrive que les musulmans soient minoritaires dans certaines cohortes de pays à majorité musulmane. Ainsi voit-on l'intérêt qu'il y a à mettre l'accent sur l'immigration des individus de religion musulmane, plutôt que sur les immigrants provenant des « pays musulmans », angle qui nous permet de secouer quelques stéréotypes et idées reçues.

Cette complexité ne tient pas qu'au parallélisme des flux migratoires et à la succession des vagues, mais se caractérise aussi par la grande variabilité des conditions de départ des actrices et des acteurs. Évidemment, au bout de ces périples, les projets de vie individuels et familiaux des nouveaux arrivants tendant à converger avec l'ancrage au Québec. Dès lors entre en action le jeu de la sédimentation des divers apports migratoires et des naissances qui, au-delà de la simple croissance démographique, est

29. ENM de 2011, tableau n°99-010-X2011032.

aussi au fondement du long processus de façonnement des actuelles formes de la diversité ethnoconfessionnelle de la population musulmane québécoise.

BIBLIOGRAPHIE ET DOCUMENTS GOUVERNEMENTAUX

1. TABLEAUX DE RECENSEMENTS CANADIENS ET DE STATISTIQUE CANADA

1.1 Recensement de 1921

«Répartition numérique de la population immigrée, classifiée par lieu de naissance, sexe et année d'arrivée au Canada, par provinces», vol. I, tableau 61.

1.2 Recensement de 1931

«Dénominations religieuses de la population, Canada et provinces, 1871 à 1931», vol I, tableau 42.

«Lieu de naissance de la population, par sexe, Canada et provinces, 1911-1931», vol. I, tableau 24.

«Population féminine classifiée par religions, par provinces, 1931», vol. II, tableau 40.

1.3 Recensement de 1981

«Population selon la religion et le sexe», tableau 1, Religions au Canada, n° 92-912.

«Population de 25 à 44 ans selon certaines religions et le sexe, par plus haut niveau de scolarité atteint, Canada, provinces et territoires, 1981 et 1991», tableau 5, Religions au Canada, n° 93-319.

1.4 Recensement de 1991

«Population selon certaines religions sélectionnées et le sexe», Religions au Canada, tableau 7, n° 93-313.

«Population selon certaines religions et le sexe, par statut d'immigrant», Religions au Canada, tableau 8, n° 93-319.

1.5 Recensement de 2001

«Religion (95A), groupes d'âge (7A) et sexe (3)», n° 97F0022XCB2001002.

«Certaines caractéristiques démographiques et culturelles (69), statut d'immigrant et lieu de naissance du répondant (21B), groupes d'âge (6), sexe (3) et statut d'immigrant et période d'immigration (11) pour la population, pour le Canada, les provinces ...», tableau n° 97F0009XCB2001040.

1.6 Enquête nationale sur les ménages de 2011

- « Citoyenneté (5), lieu de naissance (236), statut d'immigrant et période d'immigration (11), groupes d'âge (10) et sexe (3) pour la population dans les ménages privés du Canada, provinces, territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement ... », tableau n° 99-010-X2011026.
- « Langue maternelle détaillée (158), statut d'immigrant et période d'immigration (11), connaissance des langues officielles (5), nombre de langues non officielles parlées (5), groupes d'âge (10) et sexe (3) ... », tableau n° 99-010-X2011033.
- « Religion (108), statut d'immigrant et période d'immigration (11), groupes d'âge (10) et sexe (3) pour la population dans les ménages privés du Canada, provinces ... », tableau n° 99-010-X2011032.
- « Religion (19), groupes d'âge (10), sexe (3), certaines caractéristiques démographiques, culturelles, de la population active et de la scolarité (268) ... », tableau n° 99-012-X2011037.

1.7 Recensement de la population de 2016

- « Catégorie d'admission et type de demandeur (7), période d'immigration (7), lieu de naissance (272), âge (12) et sexe (3) dans les ménages privés du Canada, provinces et territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement ... », tableau n° 98-400-X2016202.

1.8 Recensement de la population de 2021

- « Religion selon le statut d'immigrant et la période d'immigration, et le lieu de naissance ... », tableau 98-10-0343-01.

2. TABLEAUX ET DOCUMENTS DU GOUVERNEMENT DU QUÉBEC

2.1 Pays d'immigration

- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), (éditions 2007 et 2008), *Tableaux sur l'immigration au Québec*.
- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), (éditions 2009 à 2014), *Tableaux sur l'immigration permanente au Québec*.
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI), (éditions 2016 à 2020). *Tableaux de l'immigration permanente au Québec*.
- Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (1991), *Caractéristiques des immigrants admis au Québec 1981-1990*, Direction des études et de la recherche, Sainte-Foy.

2.2 Origines ethniques et langues

- Ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration (MIFI) (2019). *Portrait statistique, Population d'origine ethnique* [voir les exemples dans la liste ci-contre] *au Québec en 2016*, Québec (bosniaque, kurde, guinéenne, malienne, sénégalaise).
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2014). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique* [voir liste ci-contre] *au Québec en 2011*, Québec (afghane, africaine, algérienne, arabe, bangladaise, berbère, égyptienne haïtienne, indienne, iranienne, latino-américaine, libanaise, maghrébine, marocaine, pakistanaise, palestinienne, russe, sri-lankaise, sud-asiatique, syrienne, tunisienne, turque).
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2014). *Portrait statistique de la population noire au Québec en 2011*, Québec.
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2014). *Portrait statistique des populations immigrées nées en France*, Québec.
- Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (MAIICC) (1994). *Profil des communautés culturelles du Québec* (2^e édition), Sainte-Foy.

3. ARTICLES ET MONOGRAPHIES

- Abu-Laban, Baha (1983), « The Canadian Muslim Community: The Need for a New Survival Strategy », dans Earle H. Waugh, Baha Abu-Laban et Regula B. Qureshi (dir.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton, University of Alberta Press, p.75-95.
- Aghdas, Dadashzadeh (2003), « L'intégration des Iraniens de première génération : analyse comparée Montréal-Toronto », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Ahmed, Kazi Afzal (2006), « Formation of Identities of Bangladeshi Immigrants in Ottawa », thèse de doctorat, Ottawa, Université Carleton.
- Antonius, Rachad (2011), « Les communautés arabes au Canada et au Québec » dans Gema Martin Muñoz (dir.), *Árabes en las dos Américas (Les Arabes en Amérique du Nord)*. Madrid : Casa Arabe. [Texte publié en espagnol ; Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi]
- Bilge, Sirma (2003), *Communalisations ethniques post-migratoires : le cas des "Turcs" de Montréal*, Paris, L'Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle.
- Boulad, Sonia (2008), « La diaspora chrétienne levantine en France et au Québec. Une immigration particulière », mémoire de maîtrise, Aix en-Provence, Université Paul Cézanne – Aix-Marseille III.

- Camarasa-Bellaube, Marion (2010), *La Méditerranée sur les rives du Saint-Laurent. Une histoire des Algériens au Canada*, Paris, Publibook.
- Castel, Frédéric (2010), « La dynamique de l'équation ethnoreligieuse dans l'évolution récente du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (de 1941 à aujourd'hui) », Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- (2012), « “Un mariage qui aurait tout pour marcher” : implantation et conditions de vie des Québécois d'origine algérienne », dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 197-239.
- Charland, Sarah-Danielle (1999), « L'intégration des immigrants d'origine algérienne, marocaine et tunisienne au Québec », mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke.
- Dimé, Mamadou Ndongo et Khadiyatoula Fall (2011), « La mort chez des néo-Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest. Pratiques et questionnements, ou comment sauver la face d'une identité musulmane et du lien communautaire », dans Khadiyatoula Fall et Mamadou Ndongo Dimé (dir.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 117-140.
- Diop, Djibril (2008), « Émigration africaine en Amérique du nord. L'exemple canadien, un cas à part », *Hommes et migrations*, vol. 1274, n° 4, p. 168-180.
- El-Hage, Habib (2010), « Vieillir ailleurs. Options identitaires et paroles d'ainés d'origine libanaise », thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Ezéchiél, Arthur Noël Match (2006), « Les stratégies individuelles d'intégration des immigrants Guinéens, Maliens et Sénégalais au Québec », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Fall, Magatte (2014), « La diaspora sénégalaise au Canada », dans *Hommes et migrations*, vol. 1307, n° 3, p. 9-16.
- Haque Rehman, Salahuddin Hyder Mumtazul (2004), *The Story of Indo-Pakistani Muslim Community in Montreal, Quebec*, Montreal Religious Sites Project, Montréal, Université McGill.
- Kerstrat, Yves-Charles, Amir Mansour Maasoumi et Michel Moreau (1987), « L'immigration iranienne et la question linguistique au Québec », Montréal, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.
- Khan, Tanya Sabena (2012), « A Part of and Apart from the Mosaic: A Study of Pakistani Canadians' Experience in Toronto during the 1960s and 1970s », thèse de doctorat, Montréal, Université McGill.

- Nasrullah, Shakib (2019), « Iranian Immigrants' Interactions within Iranian Communities: An Exploration of Diversity and Belonging », thèse de doctorat, Montréal, Université McGill.
- Richard, Myriam (2011), « Immigrants et forums internet: les représentations de la géographie résidentielle des russophones à Montréal », mémoire de maîtrise, Montréal, Institut national de recherche scientifique.
- Salem, Norma (1986), « La communauté arabophone du Québec / The Arabophone Community of Québec », *Forces*, n° 73 (hiver), p. 70-73.
- Vatz Laaroussi, Michèle (2002), « Réfugiés musulmans en Estrie : histoires, stigmatisations et stratégies », dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 95-112.
- Vertovec, Steven (2007), « Super-Diversity and its Implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, p. 1024-1054.
- Yazbeck Haddad, Yvonne (1978), « Muslims in Canada: A Preliminary Study », dans Harold Coward et Leslie Kawanura (dir.), *Religion and Ethnicity*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, p. 71-100.

CHAPITRE 3

L'originalité de l'hyperdiversité musulmane québécoise : ses facettes ethnique et confessionnelle

FRÉDÉRIC CASTEL

L'analyse de la frise n'a pas manqué de s'allonger au fil du temps, conduit *in fine* à déceler un processus de diversification progressive de l'immigration musulmane au Canada et au Québec, et qui ne se limite pas aux pays arabes ou au Pakistan. La variété des régions du monde mises à contribution fait anticiper que les multiples courants migratoires en action doivent certainement engendrer aussi une diversification culturelle à l'intérieur même de ce que l'on appelle la communauté musulmane du Québec. Or la diversité ethnolinguistique risque d'être plus grande que le nombre de pays d'immigration puisqu'il y a beaucoup plus d'ethnies sur la planète que de pays.

Suivant l'étude, techniquement plus aisée, de l'immigration musulmane fondée sur la variable statistique des recensements canadiens du « lieu de naissance », nous proposons d'explorer un autre angle d'étude de la population musulmane québécoise, soit sa diversité culturelle dont la variable statistique centrale est l'« origine ethnique ». Au surplus, puisque les formes de l'islam ne sont pas les mêmes selon les pays ou les régions du monde, on peut supposer que ces éléments de diversité confessionnelle sont sans doute présents au Québec. Nous allons donc prendre la mesure de

l'«hyperdiversité» ethnoconfessionnelle qui caractérise, selon nous, la population musulmane du Québec.

Cette exploration vise à mettre en lumière la diversité des groupes ethniques et religieux établis au Québec. Ce faisant, cette démarche va mettre en scène certains groupes ethnolinguistiques oubliés ou quantitativement minimisés au sein du monde statistique des recensements canadiens, du fait que la variable sur ladite origine ethnique est, à vrai dire, souvent d'ordre « national » (voir le tableau 1.1 du chapitre précédent). Par ailleurs, l'exercice comprend une exploration de la diversité intraconfessionnelle du monde musulman québécois étant donné que les statistiques canadiennes, en ce qui concerne les appartenances religieuses, ne dénombrent que le nombre de musulmans sans autres distinctions. Pour clore, après avoir placé les diverses pièces à l'étude dans un puzzle spatiotemporel, on pourra voir en quoi la population musulmane québécoise a pu, sans trop le savoir, passer à travers d'importantes métamorphoses aux plans ethnique et confessionnel, tout en conservant ses traits originaux québécois.

Le présent propos reprend les principales observations en matière de diversité ethnique et confessionnelle de notre thèse de doctorat de 2010¹. Cependant, les données sur le nombre de musulmans par origine ethnique sont nouvelles. Elles sont principalement tirées de l'Enquête nationale sur les ménages (ENM) de 2011 ou des *Portraits sur l'origine ethnique* du ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI)². Au-delà de ce volet quantitatif et statistique, précisons que certains constats et observations sont tributaires du volet qualitatif de notre démarche, où maintes informations ont été recueillies sur le terrain auprès des membres de

-
1. Plus précisément, les chapitres trois et quatre de la partie IV intitulée « Les communautés musulmanes ».
 2. Les chiffres précis sont tirés des tableaux de l'ENM de 2011 sur l'origine ethnique n° 99-010-X2011028 et n° 99-010-X2011036 ou de certains *Portraits* (voir la section 2.2 de la bibliographie) du MIDI publiés en 2014. Les données du MIDI proviennent elles-mêmes de la base statistique de l'ENM. Dans les cas de lacunes, nous présentons des estimés arrondis. Parmi les principales sources sur lesquelles on a pu s'appuyer sur les tableaux de l'ENM n° 99-010-X2011033 et 99-010-X2011034 sur les langues maternelles, le tableau n° 98-400-X2016193 du recensement de 2016 ainsi que certains *Portraits* du MIFI parus en 2019 (voir la section 2.3 de la bibliographie). Ces sources indirectes nous ont permis de développer une approche critique et nuancée du fait ethnique.

multiples associations ethniques et confessionnelles rencontrées au fil des années (pour le détail, voir Castel, 2010).

DE L'HYPERDIVERSITÉ ETHNORELIGIEUSE

La notion imagée de «superdiversité» (*superdiversity*), mise de l'avant par Steven Vertovec en 2007, est utilisée dans les sciences sociales pour décrire le phénomène de «diversification de la diversité». À partir d'une adaptation française du vocable, nous parlerons exclusivement ici d'«hyperdiversité ethnoreligieuse» pour rendre spécifiquement compte du processus interne de diversification, à travers lequel on observe un élargissement de l'éventail de «communautés ethnoreligieuses» (Castel, 2010) principalement engendré par 1) l'installation d'une série de groupes ethniques et de familles ethnolinguistiques portés par la succession de mouvements migratoires, ainsi que par 2) l'apparition continue de religions distinctes, suivies de leurs branches confessionnelles (divisions internes) et des multiples écoles de pensée par les voies de l'immigration et de la circulation mondiale des idées.

Du côté ethnolinguistique, à travers le précédent chapitre, nous avons été à même de constater que certains groupes ethniques, souvent issus de régions du monde plus éloignées, ont participé à l'immigration plus tardivement que d'autres. On a aussi noté que le phénomène pouvait s'observer à l'échelle d'un pays où de nouveaux groupes ethniques entrent dans le système migratoire en suivant la route tracée par un groupe pionnier, souvent, mais pas toujours, le groupe majoritaire du pays. Dans les deux cas, on risque de perdre de vue le phénomène de diversification si on ne s'attarde qu'à la population immigrante des pays en ignorant les cohortes ethniques. La diversification s'observe au sein des familles ethnolinguistiques, notamment quand un groupe ethnique entre dans le processus migratoire bien avant les autres groupes apparentés, étant donné que ces derniers sont ancrés dans d'autres pays ou régions du monde.

Du côté religieux, on observe un phénomène de diversification analogue. Certes l'hyperdiversité fait référence au fait que les grandes religions du monde, les unes après les autres, ont fait leur apparition dans divers grands centres urbains du Canada, mais la notion d'hyperdiversité est féconde si elle aide à faire comprendre que la diversification s'exerce aussi à l'intérieur même d'un univers

religieux. Dans le cas musulman, cela se produit, par exemple, au moment où des immigrants chiites duodécimains ou ismaéliens (*ismaïlis*) s'ajoutent de façon notable à une population établie et jusque-là sunnite. Le phénomène peut se produire dans un autre ordre selon les pays. Tout n'est pas lié qu'à l'immigration car des natifs contribuent à la diversification quand ils joignent certains « nouveaux mouvements spirituels » internationaux.

1. ORIGINES ETHNIQUES ET ORIGINES NATIONALES

1.1 LES STATISTIQUES DITES ETHNIQUES DES RECENSEMENTS CANADIENS

Dans le dernier chapitre, nous faisons référence aux pays de naissance des individus et, par conséquent, aux identités nationales. Une autre façon de rendre compte de la diversité, de façon plus culturelle que juridique, c'est d'explorer la variété des identités ethnolinguistiques. Notons qu'il n'y a pas de recoupement géographique automatique entre le territoire d'une nation (par exemple, les Indiens, Afghans, Sénégalais), soit celui d'un pays, et celui sur lequel s'étend une ethnie (par exemple, les Pândjabis, Pachtounes, Wolofs). S'il arrive que des populations de pays voisins partagent la même langue (par exemple la Syrie et le Liban), il est fréquent que plusieurs ethnies vivent au sein d'un même pays (Sénégal, Guinée, Iran, Pakistan, Indonésie, etc.). De plus, certains peuples occupent des territoires qui chevauchent deux ou trois pays (Albanais, Peuls, Kurdes, Pândjabis, Tadjiks).

Notre analyse précédente sur les flux migratoires s'est basée sur la variable du « lieu de naissance » des statistiques canadiennes, alors que le présent propos s'appuie sur la variable « origine ethnique », mais en apportant quelques nuances. Si dans les précédents exemples nous départagions les identités nationales et les identités ethniques (ou ethnolinguistiques), il faut prendre acte que Statistique Canada ne fait pas la différence entre les deux concepts dans sa classification sur l'origine ethnique³. Cela posé, il reste que cette dernière variable a comme avantage d'inclure la descendance née au Canada ainsi que les résidents non permanents.

3. Cet épineux problème de taxonomie, pas toujours soulevé, fait l'objet d'une réflexion générale dans la première partie de notre thèse de 2010 (pages 27-33 et 76-100).

1.2 LES GROUPES ARABO-BERBÈRES

L'importance des pays du Maghreb et du Machrek au sein de la population migrante du Québec fait en sorte que les « Arabes » ainsi que les groupes ethnolinguistiques apparentés, comme les Berbères, occupent une grande place dans la population musulmane québécoise. À partir des identités déclarées lors des recensements, les Arabes sont subdivisés en appartenances nationales. Les musulmans issus du Maghreb se comptent en dizaines de milliers, tels les 45 310 Marocains, les 38 185 Algériens et, tout proches, les 9 940 Tunisiens. On trouve aussi quelques centaines d'individus qui se disent Mauritaniens (Maures) ou Libyens.

Se subdivisant en plusieurs ethnies, les Berbères sont les représentants des cultures autochtones de l'Afrique du Nord. Elles sont représentées au Québec par les nombreux Kabyles, les quelques Chaouias et Zénètes d'Algérie ainsi que par les Rifains et les Tamazight du Maroc. Au Québec, 85 % des Berbères sont originaires d'Algérie et 15 % du Maroc⁴. Ceux qui se définissent selon ces identités font donc référence à une identité ethnique, ce qui entre en concurrence avec les identités nationales algérienne ou marocaine. C'est dire que les 19 295 musulmans qui se déclarent « Berbères » constituent un minimum puisque certains ont pu se déclarer exclusivement Algériens ou Marocains. Parmi les 17 305 immigrants berbères nés en Afrique du Nord, 14 660 sont des natifs de l'Algérie et 2 425 autres sont natifs du Maroc⁵.

Dans les recensements, les Machrékins sont catégorisés comme « Arabes », tout en étant subdivisés en groupes nationaux. Les 17 380 Libanais dominent l'ensemble des musulmans machrékins. Suivent 5 245 Égyptiens, 3 480 Syriens, 3 480 Palestiniens et 3 235 Irakiens. On doit souligner qu'au Québec les Palestiniens et les Irakiens sont les seuls de ces groupes qui soient à majorité musulmane. Selon les estimés communautaires, les chiites duodécimains

4. ENM (2011), tableau n° 99-010-X2011036.

5. À l'échelle de l'individu, les identités peuvent s'additionner ou s'exclure mutuellement à l'occasion des recensements. Par exemple, une personne berbère peut se déclarer d'origine « berbère », une autre se dire à la fois d'origine « berbère » et « algérienne » et une troisième se dire exclusivement « algérienne ». Dans le dernier cas, les individus concernés manquent au total du nombre de Berbères. Sur les aléas du jeu des identités ethniques et nationales du cas algérien, voir Castel (2012): « Un mariage qui aurait tout pour marcher ».

(voir la section 2.6 du présent chapitre) sont majoritaires parmi les populations libanaise et irakienne.

Précisons que les Arabes forment la branche sémite et les Berbères la branche homonyme de la famille linguistique afro-asiatique ou chamito-sémitique. Globalement, en 2011 au Québec, deux musulmans sur trois (67,5 %) déclarent une origine arabe ou berbère, ce qui représente 164 175 personnes. Les seuls Maghrébins représentent plus de 44 % de la population musulmane québécoise⁶ et les Machrékins 23 %.

1.3 LES GROUPES ETHNIQUES TURCIQUES

Les ethnies dites turciques parlent des langues turco-mongoles, branche de la famille linguistique ouralo-altaïque. Leur espace géoculturel, fort éclaté, s'étend de la Turquie et d'une partie des montagnes du Caucase jusqu'aux steppes de l'Asie centrale, jadis traversées par la route de la soie.

Au Québec, hormis les Turcs de Turquie, il est difficile de dénombrer les musulmans appartenant à l'un ou l'autre des groupes ethniques turciques, non seulement à cause des données lacunaires de l'ENM de 2011 sur ces groupes, mais aussi pour des raisons identitaires relevant de l'histoire des pays d'origine. Comme Bilette (2005) et Richard (2011) en ont bien pris la mesure, le problème est épineux pour les groupes provenant de l'ex-Union soviétique. Certains natifs de Russie, surtout s'ils sont russo-phones, peuvent se dire « Russes » en pensant à leur pays de naissance, à la citoyenneté ou à leur ancien passeport. Quant aux immigrants des pays de l'Asie centrale et de l'Azerbaïdjan, indépendants de l'ex-Union soviétique en 1991, la majorité semble être d'origine ethnique russe ou ukrainienne. C'est sans compter qu'après 70 ans de régime soviétique, la russification linguistique et la sécularisation n'ont pas manqué de faire leur œuvre⁷.

6. Sources : MIDI (2014). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique arabe au Québec en 2011*, Québec ; MIDI (2014). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique maghrébine au Québec en 2011*, Québec.

7. En guise d'exemple, si 870 immigrants proviennent de l'Ouzbékistan et 2230 du Kazakhstan, on relève que seulement 320 Ouzbeks et 635 Kazakhs vivent au Québec, qu'ils soient immigrants ou non. Sources : ENM (2011), tableaux n° 99-010-X2011028 et n° 99-010-X2011026.

Au sein de l'univers turcique, les « Turcs » musulmans de Turquie représentent un bloc de 7840 personnes. C'est un maximum, car il est probable que certains recensés, issus de minorités, se soient identifiés comme « Turcs » en référence au pays de naissance. Par ailleurs, Bilge (2003) évoque la présence de quelques familles de Lazes et de Tcherkesses au sein de la communauté turque, même si ces derniers appartiennent à un autre univers ethnolinguistique, celui des Caucasiens. Celle-ci mentionne que les Turcs issus de certaines régions rurales de l'est sont des chiites alévis (voir la section 2.6 du présent chapitre).

Les Azéris sont originaires de l'Azerbaïdjan voisin ainsi que de l'ouest de l'Iran. Les premiers comptent un demi-millier de membres. Les seconds, pouvant aussi se dire « Iraniens », une identité nationale, restent difficile à dénombrer, mais, selon les témoignages, se comptent certainement en milliers (voir la section 1.4 du présent chapitre). Au contraire des autres groupes ethniques turciques, les Azéris sont majoritairement chiites duodécimains (voir la section 2.4 du présent chapitre).

On rencontre aussi d'autres groupes ethniques turciques originaires de la Russie et de l'Asie centrale⁸. Notons qu'après des décennies de régime soviétique, l'appartenance à l'islam n'est plus automatique chez ces peuples historiquement musulmans.

Parmi les 885 musulmans qui se disent d'origine russe (déclaration unique ou combinée à d'autres origines), il est certain que la grande majorité d'entre eux sont des membres de peuples turciques, les Tatars devant être les plus nombreux. La plupart de ces derniers sont des Tatars Kipçak de la région de la Volga et de l'Oural.

En ce qui concerne les populations de l'Asie centrale, on peut évaluer à quelques centaines le nombre de Kazakhs, d'Ouzbeks et de Kirghizes. Un petit nombre de Turkmènes sont aussi présents. Par ailleurs, les 190 Ouïghours du Xinjiang chinois appartiennent à ce même continuum ethnolinguistique. Quelques Huis sont présents, mais ils ne font pas partie de cet ensemble, car les membres de cette

8. Les estimés sont basés sur les données de l'ENM de 2011 selon l'origine ethnique ainsi que sur le travail de terrain. Comme les 445 Tatars peuvent se dire aussi Russes, ce chiffre doit être compris comme un minimum contrairement aux autres peuples de l'Asie centrale qui constituaient des majorités dans leurs pays d'origine.

ethnie métissée, concentrés dans la région autonome chinoise du Ningxia, parlent des variantes du mandarin. L'ensemble des groupes turciques d'Asie centrale dépassent le millier d'individus.

En 2011, les musulmans des groupes turciques totalisent au moins 9 500 personnes, soit 4 % de la population musulmane québécoise.

1.4 LES GROUPES ETHNIQUES IRANIQUES DU MOYEN-ORIENT

Les langues iraniennes forment une branche de la famille linguistique indo-européenne. Bien que l'on parle communément de peuples ou de langues « iraniennes », afin d'éviter la confusion avec les citoyens de l'Iran moderne, nous utiliserons le terme alternatif de peuples iraniques. Souvent voisins des peuples turciques, ces derniers parsèment le Moyen-Orient, des montagnes du Kurdistan aux montagnes du Pamir (Tadjikistan) en passant par le plateau de l'Iran.

Selon Sciortino (2000) les Kurdes de la Turquie et de la Syrie sont portés à immigrer au Québec alors que les Kurdes de l'Iran et de l'Irak sont plus portés à se diriger vers l'Ontario. On peut estimer le nombre de Kurdes musulmans établis au Québec à 1 400 au moins. Ces derniers sont majoritairement originaires de Turquie (Sciortino, 2000 ; Castel, 2010 ; Tremblay, 2011), et un petit nombre viennent de l'Irak, de la Syrie ou de l'Iran. Les premiers sont très majoritairement des chiites alévis, et les seconds, des sunnites.

Les musulmans qui se sont déclarés d'origine iranienne sont au nombre de 9 970. Ce chiffre est problématique si l'on pense aux seuls Perses, étant donné que l'appellation « iraniens », selon les usages, désigne tantôt l'ensemble des citoyens de l'Iran, tantôt ceux que l'on peut désigner comme les Perses, la majorité ethnique de langue persane. Il est cependant certain qu'au Québec, ces « Iraniens » se composent d'une majorité de Perses au sein de laquelle se rencontrent, selon les témoignages sur le terrain, des membres de minorités ethniques, à commencer par une importante proportion d'Azéris de l'Ouest du pays⁹. En parallèle, le nombre

9. À partir d'un sondage, Garousi (2005, p. 16) a pu établir qu'à l'échelle canadienne la population la section 2.6 du présent chapitre était composée de 46 % de Perses et de 41 % d'Azéris, le reste étant représenté par des Kurdes, des Gilaks, des Lors, des Baloutches et des Arabes.

de celles et ceux qui se déclarent sans affiliation religieuse s'élève à 5730 (32,1 %), ce phénomène, qui n'a pas d'équivalent ailleurs, a de quoi étonner comparativement au recensement antérieur.

Encore une fois, les personnes qui se disent « Afghanes » font assurément référence à leur origine nationale. À côté des 7760 musulmans « afghans », un petit nombre s'est plutôt identifié, selon le registre ethnique, comme Hazaras, Pachtoues ou Tadjiks. Néanmoins, divers indices statistiques et documentaires, ainsi que des observations obtenues auprès de membres des communautés conduisent à comprendre que la grande majorité desdits Afghans sont des Hazaras¹⁰. Leur langue est le dari, une forme archaïque de persan. Ces derniers constituent la seule ethnie afghane à être en majorité chiite. S'ils constituent un groupe doublement minoritaire dans leur pays de naissance, ils prédominent au Québec. Conséquemment, bien que majoritaires en Afghanistan, les Pachtoues ont beaucoup moins émigré au Québec. Ils sont au moins un millier¹¹. Certains viennent cependant de la région de Peshawar au nord-est du Pakistan. Aussi, quelques centaines de Tadjiks viennent du Nord de l'Afghanistan et du Tadjikistan. En somme, recoupements de données et sources ismaéliennes (*ismaïlies*) permettent d'affirmer que parmi les Afghans de toutes origines ethniques, les chiites aga-khanites sont nettement les plus nombreux en représentant possiblement les trois quarts. Ils sont suivis par les chiites duodécimains et les sunnites. On peut finalement estimer que l'ensemble des musulmans issus des groupes ethniques iraniques réunissent un minimum de 19 000 personnes, soit près de 8 % de la population musulmane québécoise.

1.5 LES GROUPES ETHNIQUES INDO-ARYENS ET AUTRES GROUPES DE L'ASIE DU SUD

Bien que le sous-continent indien soit le théâtre géoculturel où se rencontrent plusieurs familles linguistiques (indo-européenne, dravidienne, sino-tibétaine et austro-asiatique), les hasards de

10. Pendant l'année scolaire 2003-2004, le ministère de l'Éducation québécois recensait 1 132 élèves ayant le dari comme langue maternelle, et seulement 167 le pachto. Ministère de l'Éducation (2006). *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1994-1995 à 2003-2004*, Québec, p. 54-55.

11. Alors que l'on compte 1 070 locuteurs du pachto, à peine 190 individus se déclarent Pachtoues. ENM (2011), tableaux n° 190 99-010-X2011028 et n° 99-010-X2011034).

l'histoire et de la géographie ont fait que les musulmans soient pratiquement tous issus du bassin linguistique de la première famille, plus précisément de la sous-branche indo-aryenne. On ne sera pas étonné de savoir que l'étude de la diversité ethnique se complique du fait que dans les recensements canadiens entrent en concurrence, tout en se chevauchant, les appellations nationales « Indien », « Pakistanais » et « Bangladais », et les appellations ethniques tels « Goudjrati », « Pendjabi » et « Bengalais ». Comme les recensés sont plus enclins à déclarer une origine nationale, cela fait en sorte que les chiffres sur les origines proprement ethniques, dans ce cas-ci plus qu'ailleurs, sont franchement inutilisables. En dépit des difficultés liées à la variable sur l'origine ethnique, grâce aux pistes dessinées par la variable sur les langues maternelles ainsi qu'à la recherche de terrain, nous sommes néanmoins en mesure de dégager les sous-ensembles ethnoculturels suivants.

La première population en importance est la nébuleuse des ourdouphones.

Celle-ci est très majoritairement constituée de « mohadjirs » du Pakistan et de leur descendance. Au sens premier, il désignait les réfugiés indiens qui, après la partition de 1947, s'étaient installés à Karachi et d'autres centres urbains du pays dont Lahore. La présence de natifs de l'Inde au Québec est attestée par Ledoyen (1992). À partir des années 1970 le terme s'est transformé en appellation ethnique (Khan, 2012). Environ les trois quarts des « Pakistanais » établis au Québec sont ourdouphones. En parallèle un petit nombre d'ourdouphones sont venus directement de la plaine du Gange en Inde. Aussi, un petit nombre d'ourdouphones sont des Hydarabadis de l'Andhra Pradesh, un groupe culturel à part (Burney, 1999). L'ensemble de cette dernière nébuleuse réunit environ 9 000 à 10 000 personnes.

D'autres groupes, souvent absents des statistiques, sont à signaler. Les Pendjabis musulmans viennent de la province pakistanaise du Pendjab et de l'État indien du même nom (où les sikhs constituent la majorité). On trouve aussi un petit nombre de natifs du Gilgit-Baltistan (région au nord du Cachemire sous contrôle pakistanais). La majorité semble constituée de chiites aga-khanites. On compte aussi quelques centaines de Sindhis de la province pakistanaise du Sind. Les Goudjrâtis sont originaires de l'État indien du Goudjrat, de Mumbai ou de l'Afrique orientale. Mis à part les hindous et les jaïnes, les musulmans goudjrâtis se subdivisent, au

Québec, en sunnites, chiïtes duodécimains et chiïtes septimains). Les Biharis musulmans constituent un petit groupe originaire de l'État indien du Bihâr, auquel s'ajoutent quelques Biharis établis au Bangladesh. Réunissant près de 6 000 personnes, les Bengalais musulmans constituent le second groupe en importance. Ils proviennent essentiellement du Bangladesh et sont flanqués d'un petit nombre issu de la province indienne du Bengale occidental (à majorité hindoue). Au Québec, au contraire des ourdouphones et des gens du Cachemire, ces groupes ne sont guère homogènes sur le plan religieux.

Il ne faut pas oublier les gens issus des migrasporas indiennes. Ce sont les descendants de travailleurs engagés et de commerçants qui s'étaient établis, il y a des générations, dans une kyrielle de colonies britanniques. La distance géographique et temporelle avec l'Inde et le métissage consécutif (entre diverses ethnies indiennes et avec la population locale) ont fait en sorte que les premiers intéressés ont des identités mixtes joignant la référence indienne et le pays de naissance.

En ce qui concerne les seuls musulmans, la majorité des Indo-musulmans du Québec sont issus de la migraspora de l'Afrique de l'Est, principalement de la région des Grands Lacs. D'autres viennent de l'océan Indien (Mascareignes, Madagascar). Beaucoup d'Indo-Africains parlent le kocchi, à mi-chemin entre le sindhi et le goudjrati. Plusieurs sont des chiïtes de diverses branches. Au Québec, il s'agit d'une immigration en bonne partie francophone. Par ailleurs, un certain nombre des Indo-musulmans proviennent de la migraspora des Caraïbes, principalement de Trinité-et-Tobago et de la Guyana. D'un point de vue ethnolinguistique, d'autres petits groupes de musulmans du sous-continent indien sont culturellement à part, tels les Malayâlis musulmans, de langue dravienne, originaires du Kérala indien. Aussi, 540 des musulmans viennent du Sri-Lanka. Il reste à établir dans quelle mesure il s'agit de Maures, d'Indo-Pakistanaïis, voire de Malais.

En 2011, l'ENM dénombre 27 365 musulmans qui déclarent l'une ou l'autre desdites origines sud-asiatiques¹². Ce bloc représente 11 % des musulmans du Québec.

12. MIDI (2014). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique sudasiatique au Québec en 2011*, Québec.

1.6 LES GROUPES ETHNIQUES DE L'ASIE DU SUD-EST

Si l'Asie du Sud-Est est naturellement associée au bouddhisme, cela n'est vrai que pour la péninsule indochinoise, car l'Insulinde est une aire géoculturelle à majorité musulmane. Les groupes ethniques en majorité ou en partie musulmane appartiennent à diverses branches de la famille linguistique austronésienne. Quelques petites minorités ethniques musulmanes parsèment la péninsule indochinoise, mais à peine 200 musulmans en sont originaires, parmi lesquels des Chams du Cambodge et du Vietnam. Naturellement, on compte beaucoup plus de représentants de diverses ethnies malaises de l'Indonésie (le pays musulman le plus peuplé du monde) et de la Malaisie. On doit ajouter 150 musulmans philippins, selon toute vraisemblance, des Moros du sud du pays, lui-même à majorité chrétienne. Les Rohingyas, d'origine indienne, sont des natifs du Myanmar. Ils pourraient avoir été classés par Statistique Canada parmi les groupes ethniques sud-asiatiques. Au total, près de 1 600 musulmans sont issus de l'Asie du Sud-Est. Ici, l'estimé n'inclut pas les populations d'origine indienne ou sri-lankaise implantés dans cette région du monde, notamment en Malaisie et à Singapour.

1.7 LES GROUPES ETHNIQUES DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Le terme « Afrique subsaharienne » englobe plusieurs aires géoculturelles, les musulmans africains se répartissant dans de multiples ethnies. Ce terme générique s'impose par l'état des statistiques canadiennes touchant les réalités ethniques africaines. En effet, et malheureusement, il est impossible de broser quelque tableau précis en regard de la représentativité des ethnies africaines présentes au Québec, étant donné que la nomenclature des recensements canadiens sur l'origine ethnique mêle les identités ethniques (Wolof, Peul, Mandingue) et les appellations nationales (Sénégalais, Malien, Guinéen) créées par le colonialisme. Cet état de choses brouille tous les chiffres de recensements sur le sujet. À titre d'exemple, parmi les gens originaires du Sénégal, étant donné que certains recensés se disent « Sénégalais » (réfèrent national) et que d'autres se disent plutôt « Wolofs » ou « Peuls » (réfèrents ethniques), il est évident qu'aucun des trois chiffres n'est exact. Et l'addition est

impossible puisque tous les Peuls ne sont pas Sénégalais. À partir des données dont on dispose, on peut avancer quelques estimés.

L'Afrique de l'Ouest est une aire géoculturelle où l'islam est majoritaire le long de la bande du Sahel et des savanes. Il importe de souligner que cette aire comprend une diversité ethnoculturelle que les Occidentaux appréhendent à peine. En regard des tendances de l'immigration des pays impliqués, on peut avancer que la grande majorité des musulmans autochtones provenant de l'Afrique de l'Ouest, au moins une douzaine de milliers, sont issus du bassin multiethnique associé à la famille des langues nigéro-congolaises. En 2016¹³, 3080 personnes parlent le wolof, langue de l'ethnie sénégalaise du même nom, et 2105 autres parlent le foulbé (ou pular), l'idiome des Peuls, qui peuvent provenir du Sénégal, du Mali, ou de la Guinée. Sans pouvoir chiffrer précisément, on peut dire que les Bambaras (Mali) et les Malinkés (Guinée, Mali) suivent en importance numérique. Par ailleurs sont aussi présents un nombre indéfini de natifs du Niger et du Tchad issus d'ethnies associées à la famille linguistique nilo-saharienne. On trouve aussi, parmi les natifs du Nigéria et du Niger, des Haussas de la famille linguistique tchadique. En somme, moins de 15 000 musulmans sont issus de l'une ou l'autre des trois familles linguistiques qui se déploient entre la côte atlantique et le Soudan.

La Corne de l'Afrique est une aire géoculturelle de l'Afrique subsaharienne historiquement liée au monde arabe ainsi qu'à l'Égypte chrétienne. L'islam est majoritaire dans le pourtour de l'Éthiopie chrétienne. Ethnies de langue couchitique, les nombreux Somalis (Somalie, Djibouti), quelques Afars (Érythrée, Djibouti) et une poignée de Bilens (Érythrée), réunissent au moins 1 200 individus de religion musulmane. Les Tigrinas et les quelques Tigrés de l'Érythrée, ethnies de langue sémitique, réunissent environ 300 musulmans. Les langues couchitiques et sémitiques sont deux branches de la famille afro-asiatique. Mentionnons qu'un nombre inconnu de musulmans d'origine ethnique bantoue (locuteurs du swahili ou autres), principalement originaires de l'Afrique de l'Est, s'ajoutent sûrement au nombre des Africains musulmans.

13. Recensement de 2016, tableau n° 98-400-X2016193.

Toujours selon les chiffres de l'ENM de 2011, selon la variable sur les minorités visibles, on dénombre 17 430 « Noirs »¹⁴ de religion musulmane, mais tous ne sont pas Africains évidemment. Il faut considérer la présence dans ce nombre de quelques centaines d'afro-descendants, dont 395 personnes d'origine ethnique haïtienne converties à l'islam, ainsi qu'un nombre indéfini d'Afro-Américains convertis, pour ne prendre que ces exemples. On peut ainsi estimer que le nombre de musulmans autochtones originaires de l'Afrique subsaharienne se situe entre 16 500 et 17 000 personnes, ce qui va dans le sens d'autres calculs basés sur l'origine ethnique¹⁵. Leur présence représente près de 7 % des musulmans québécois.

1.8 LES GROUPES ETHNIQUES BALKANIQUES

Après plus de quatre siècles de présence impériale des Ottomans dans les Balkans, certaines populations européennes se sont depuis longtemps islamisées. Ainsi trouve-t-on au Québec des musulmans d'origine ethnique « européenne » qui ne sont donc pas liés aux phénomènes d'émigration vers l'Occident de musulmans africains et asiatiques. Bien qu'elle soit à nette majorité chrétienne, l'immigration balkanique comprend des cohortes musulmanes. En 2011, on compte au Québec 1 905 Albanais, 1 205 Bosniaques et près de 400 Kosovars. Les musulmans sont majoritaires parmi lesdits « Bosniaques » (ou Bosniens), et vraisemblablement les Kosovars, et sont minoritaires parmi les Albanais. Les Bosniaques sont des locuteurs du serbo-croate, une langue balto-slave de la famille indo-européenne, alors que les albanophones d'Albanie et du Kosovo forment une branche indépendante de la même famille indo-européenne. On rencontre aussi quelques musulmans parmi les Monténégrins et les Bulgares.

14. Sources : ENM (2011), tableau n° 99-010-X2011030 ; MICC (2005). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique arabe recensée au Québec en 2001*, Québec. La question complexe sur l'origine ethnique ouvre à une réponse sous forme d'autodéclaration. À la question sur l'appartenance à une minorité visible, on répond en cochant un ou plusieurs cercles associés à des appellations énumérées : Blanc, Sud-Asiatique, Chinois, Noir, Arabe, Asiatique occidentale, etc.

15. En soustrayant aux 131 425 musulmans d'origine « africaine » les 108 095 musulmans d'origine « maghrébine » et les 5 245 musulmans d'origine « égyptienne » ainsi qu'environ 1 400 à 1 500 musulmans d'origine maure, libyenne et soudanaise, on arrive à des résultats dans la même fourchette. Sources des trois premiers chiffres : *Portrait statistique de la population d'origine africaine au Québec en 2011*, *Portrait statistique de la population d'origine maghrébine au Québec en 2011*, *Portrait statistique de la population d'origine égyptienne au Québec en 2011*. Voir aussi le tableau n° 99-010-X2011028 de l'ENM de 2011.

1.9 LES MILIEUX CONVERTIS

Étant donné que l'islam, comme les autres religions non chrétiennes, s'est implanté en Occident par le truchement d'une immigration multiethnique, il est attendu que cette implantation implique à terme l'ajout d'un nouveau bloc culturel : celui des convertis locaux. Ceci implique la question des conversions, un phénomène sociologique qui s'éloigne de celui de l'immigration et documenté au Québec par Mossière (2013). S'il convient de parler, par exemple, des « convertis d'origine française », il est juste aussi d'évoquer les « milieux convertis » si l'on veut faire référence à une dynamique de groupe dans laquelle s'insère la réalité des couples mixtes tel le conjoint converti d'une musulmane ou l'enfant d'un couple mixte élevé dans la religion musulmane (qui n'est pas techniquement un converti). La question des origines mixtes est trop complexe et vaste pour être abordée ici. En 2001, on pouvait avancer que le nombre de convertis québécois nés au Canada dépassait les 3 100 individus, parmi lesquels 84 % étaient francophones. Avec les convertis d'origines antillaises et sud-américaines, on se rapprocherait alors des 3500 personnes (Castel, 2010). Évidemment, ce nombre a cru en 2011. S'ajoutent également au nombre des centaines de convertis d'origines européennes, latino-américains, antillaise, afro-américaines, sans oublier 265 personnes qui ont déclaré une identité autochtone¹⁶.

2. L'EXPRESSION DES BRANCHES CONFESSIONNELLES DE L'ISLAM AU QUÉBEC¹⁷

Après la mort du prophète Mohammed en 632, l'enjeu pour sa succession à la tête de la communauté musulmane engendre des luttes intestines qui entraînent la rupture des khâridjites (en 657), puis des chiites (en 661) avec les sunnites qui constitueront la branche dominante. En 765, une nouvelle crise successorale survient chez les seuls chiites, créant la distinction entre les chiites duodécimains (ou

16. ENM (2011), tableau n° 99-010-X2011037.

17. La présente section résume le propos du chapitre 5 de la partie IV intitulée « Les communautés musulmanes » de notre thèse (Castel 2010). Les données sur les lieux de culte proviennent de notre propre inventaire mis à jour en 2021.

imamites), majoritaires, et les chiïtes septimains (ou ismaéliens) qui, à leur tour, verront leur monde se ramifier encore en nouvelles branches confessionnelles¹⁸. La rupture entre sunnites et chiïtes duodécimains, à l'origine successorale et politique, n'entraîne que bien plus tard une distanciation jurisprudentielle (733-1050), puis théosophique (1450-1700) et, finalement, cléricale.

Élément à souligner, il n'y pas d'autorité religieuse suprême (tel un pape) à la tête du monde musulman. Dans le monde sunnite, les grands oulémas de l'Université Al-Azhar bénéficient d'une certaine notoriété – sans plus – alors que, dans le système chiïte duodécimain, il se développera une hiérarchie de mollahs et d'ayatollahs au sommet de laquelle un petit groupe de « grands ayatollahs » (XIX^e siècle) jouissent d'une certaine autorité morale partagée de façon collégiale. Pour les chiïtes septimains, les choses vont autrement (voir la section 2.6 du présent chapitre).

Aujourd'hui, si les musulmans disposent du même Coran, il y a de substantielles divergences quant à la lecture des textes, sans compter les diverses traditions d'interprétation qui se sont greffées, au fil des siècles, selon les branches confessionnelles et les écoles jurisprudentielles. Sur le plan des croyances, sunnites et chiïtes duodécimains ne sont pas si loin les uns des autres, alors que les chiïtes septimains s'éloignent davantage avec la dimension ésotérique de certaines croyances. Ces brèves prémisses historiques étant posées, nous nous limiterons dans ce qui suit à mesurer la variété des groupes confessionnels en présence au Québec.

2.1 LE PAYSAGE RELIGIEUX MUSULMAN AUJOURD'HUI AU QUÉBEC

Au regard de la religion musulmane, les recensements canadiens ne disent mot sur la représentativité des branches confessionnelles sunnite, chiïte et autres. À partir de la variable de l'origine ethnique, on peut tout de même établir des estimés en se basant sur les réalités qui prévalent dans les pays d'émigration, ainsi que sur les informations et les évaluations faites par les représentants

18. Pour simplifier une évolution complexe, les duodécimains reconnaissent la lignée de leurs douze premiers chefs politico-religieux appelés « Imâms » (litt. « guide »), alors que les septimains n'en reconnaissent justement que sept.

des associations ethnocommunautaires et confessionnelles¹⁹. À l'échelle planétaire, le sunnisme est la branche qui domine dans une proportion de 85 % à 90 % selon les évaluations les plus courantes, le reste étant surtout chiite.

À partir de divers recoupements et informations (voir Castel, 2010), nous pouvons dire qu'en 2011, au Québec, le poids relatif des sunnites se situe autour de 82 % à 84 %. Le fait que la représentation du chiisme soit un peu plus grande tient aux fortes immigrations libanaise et iranienne, auxquelles s'ajoutent les plus récentes vagues de réfugiés afghans. La population chiite duodécimaine pourrait rassembler entre 27 000 et 29 000 personnes, soit 11 % à 12 % des musulmans québécois. Les chiites septimains et les groupes apparentés réunissent entre 4 % et 5 %. Les branches autres que sunnite ou chiite représentent 1 %. Les diverses ramifications confessionnelles vont trouver leur expression concrète à l'échelle des lieux de culte. Précisons d'emblée que la fréquentation régulière des lieux de culte est le fait de la minorité, comme le relate Daher (1998).

2.2 LA DIVERSIFICATION DES LIEUX DE CULTE

En 2021, on compte environ 137 lieux de culte musulmans au Québec : 78 sont établis sur l'île de Montréal, 13 à Laval, 14 dans la couronne métropolitaine et 9 à Québec. Les régions ne sont pas en reste, car 22 centres culturels ont émergé dans la plupart des régions²⁰. C'est sans compter la dizaine d'associations soufies en marge des mosquées (voir la section 2.5 du présent chapitre). Selon l'usage communautaire, on parle de « mosquée » (*masdjid*) ou, plus souvent, de « centre islamique », de « centre communautaire » (*merkaz*) ou encore d'*inambargah* (« salle de congrégation ») en milieu chiite duodécimain iranien ou pakistanais²¹. Ce développement numérique tient à deux phénomènes.

19. Ces acteurs sont souvent au fait des tendances migratoires qui influencent la répartition des appartenances confessionnelles au sein des communautés et, en même temps, plus à même d'expliquer la surreprésentation de minorités confessionnelles parmi les immigrants victimes de vexations religieuses dans leurs pays d'origine.

20. Le présent propos sur les lieux de culte est entièrement basé les informations recueillies ou observées sur le terrain. Nos chiffres sur les lieux de culte ont été compilés pour 2021.

21. Le dénombrement de ces derniers est chose ardue étant donné qu'au Canada les mondes sunnite et chiite duodécimain ne sont pas structurés à la manière d'une Église chrétienne. Les centres naissent à partir d'initiatives indépendantes, fut-ce par le haut (par un mouvement

Le premier est directement lié à notre sujet, car plus la diversité ethnolinguistique et la diversité confessionnelle s'élargissent – ce qu'est l'hyperdiversité – plus elles engendrent l'augmentation du nombre d'établissements qui incarnent lesdites différences. Le second tient au fait que ni la population musulmane dans son ensemble (Castel, 2010) ni la population maghrébine en particulier (Castel, 2012; Manaï, 2018) n'ont tendance à se concentrer dans des quartiers de prédilection à Montréal. Charbonneau et Germain (1998) avaient déjà démontré que les immigrants récents se dirigent d'abord vers des secteurs où le prix des logements est plus abordable (et non pour rejoindre nécessairement des compatriotes). Les constats de Castel et de Manaï vont dans le sens de ceux de Germain et Poirier (2007), qui faisaient valoir que les quartiers de Montréal évoluent dans le sens de la mixité et de la fluidité transurbaine. À Montréal, on est peu enclins à créer, comme jadis, des quartiers monoethniques (qui peuvent perdurer dans les grandes villes du Nord-Est des États-Unis) ou encore des « *ethnoburbs* », comme dans la périphérie de Toronto (Qadeer et Kumar, 2007).

Les communautés ethniques musulmanes, en particulier maghrébines et africaines sub-sahariennes, se dispersent en plusieurs directions pour s'insérer même dans les quartiers sans tradition immigrante ou rejoindre les banlieues de la couronne montréalaise. Les lieux de culte ont naturellement suivi cet étalement. À l'exception du modèle des mosquées anciennes, bien établies et plus volumineuses, cette dynamique de dispersion de la population musulmane favorise le modèle de l'éclosion d'une kyrielle de petits établissements culturels (avec un nombre de places limité) à vocation locale plutôt que le modèle d'un nombre réduit de plus gros établissements à rayonnement régional, comme on peut le trouver dans les univers chrétien, hindou ou sikh. Depuis cinquante ans, les diverses communautés ethnoconfessionnelles musulmanes ne s'installent pas dans les mêmes quartiers et les mêmes banlieues, de sorte que les effets de l'hyperdiversité et de la dynamique de dispersion urbaine se combinent pour accentuer le phénomène d'éclatement spatial.

national ou international) ou par le bas (des croyants locaux). Il n'y a ni fédération ni liste officielle et, quand on trouve quelque compilation, elle est invariablement sunnite. La recherche se complique pour trouver les groupuscules.

2.3 LES SUNNITES

En 2021, on compte 113 lieux de culte sunnites, dont 62 situés sur l'île de Montréal, 23 à Laval et dans le reste de sa couronne. Sept ont émergé dans la région de Québec-Lévis et vingt autres sont dispersés dans toutes les autres régions du Québec. Ce nombre comprend les « centres islamiques » et autres « centres communautaires » dont le culte n'est pas nécessairement l'activité centrale. Dans le monde sunnite montréalais, on trouve aussi quelques lieux de prière, communément appelés « *mossallas* », dont la fonction se borne à l'exercice de la prière selon un horaire plus limité. Cette formule tend à disparaître avec l'extension des mosquées dans les quartiers.

Étant donné que dans la grande majorité des centres, la composante arabophone domine au sein des assemblées de fidèles, l'amalgame entre islamité et arabité se renforce dans les esprits et l'imaginaire – surtout quand l'imam ou le conseil d'administration sont arabophones. Dans les faits, sous l'effet d'une posture universaliste, les fidèles de divers horizons ethniques se côtoient dans l'ensemble du monde sunnite montréalais. Hormis la prière, récitée en arabe classique, la langue du prêche est le plus souvent l'arabe, mais la dynamique évolue à mesure qu'ici et là le prêche est traduit en anglais ou en français, ce dernier cas étant de plus en plus fréquent dans certaines mosquées avec l'émergence de la nouvelle génération et des convertis.

Pour des raisons linguistiques, mais aussi religieuses et socio-historiques, quelques centres ont été créés pour répondre aux besoins de certaines communautés culturelles (Turcs, Africains, Bangladais, Balkaniques). Trois centres ont rapidement été mis sur pied par des Turcs, étant donné que ces derniers ont depuis longtemps l'habitude d'utiliser le turc comme langue du prêche, ce qui facilite par ailleurs la cohésion communautaire. Au fil du temps, deux de ces centres sont devenus pluriethniques. Les Sud-Asiatiques sont majoritaires dans les centres qu'ils ont fondés dans certains arrondissements et secteurs de l'Ouest de l'île. Plusieurs petits centres sont concentrés dans le quartier Parc-Extension. La présence des Sud-Asiatiques reste prégnante dans les autres centres des mêmes secteurs et sur la Rive-Sud. Les Ouest-Africains, les Sénégalais en particulier, pratiquent un « islam soufi imprégné

de syncrétisme » et sont « plutôt discrets » dans les mosquées sunnites (Dimé et Fall, 2011). Au-delà des cercles soufis (voir la section 2.5 du présent chapitre), l'expression de leur pratique singulière se perçoit dans quelques mosquées fondées par des leaders africains.

Ainsi, les dimensions démographiques, linguistiques et culturelles contribuent à ce que les centres sunnites oscillent entre le modèle multiethnique dominant et le modèle ethnocommunautaire pensé pour et par une communauté spécifique. Le modèle multiethnique garde généralement une prédominance arabophone étant donné que les Machrékins et, surtout, les Maghrébins, se rencontrent un peu partout à travers Montréal, certes dans une variété de proportions. Le modèle ethnocommunautaire est plus souvent le fait d'un groupe de culture non arabe. Ce modèle dépasse les seules préoccupations religieuses, car s'y exprime plus naturellement le désir naturel de se retrouver entre gens originaires du même pays, de parler dans la même langue, de partager les mêmes récits mémoriels et expérientiels ou de discuter des défis plus spécifiques face à l'immigration.

Parallèlement à l'existence de ces deux tendances, la réalité spatiotemporelle du terrain est susceptible de changer localement et de l'intérieur ces deux modèles. Comme à Montréal, les groupes ethniques ont des trajectoires d'installation résidentielle éclatées : il arrive qu'une relative prédominance ethnoculturelle émerge dans un centre donné peu importe ce qui prédominait initialement. Dans ce cas, le centre évolue à l'image du quartier. C'est un peu dans cette logique que, hormis les centres dont ils sont les fondateurs dans les arrondissements de l'Est de Montréal et à Laval, les Maghrébins ont fini par devenir majoritaires dans maints centres anciens des arrondissements du centre et du Nord. Quelques centres ethnocommunautaires non arabes ont connu l'évolution inverse en devenant multiethniques.

Dans les régions, de l'Abitibi à la Côte-Nord, les centres émergents sont presque toujours à majorité maghrébine, avec un apport fréquent de Machrékins et d'Ouest-Africains. À Saguenay, ces derniers sont majoritaires parmi les immigrants musulmans même si les membres d'origine arabe de la mosquée locale sont plus présents (Boucher, 2010).

Au plan strictement confessionnel, d'autres réalités contribuent à diversifier le paysage religieux, telles que la circulation de divers courants de pensée (wahhabisme, salafisme, mouvement tabligh, frères musulmans, mouvement ahabache, réformisme, soufisme) et la variété des approches sociétales préconisées.

2.4 LES CHIITES DUODÉCIMAINS (IMAMITES)

En 2021, on compte douze associations culturelles relevant de cette branche, dont dix ont été fondées au siècle passé. Tous ces centres communautaires sont localisés dans les limites de la ville de Montréal.

Comparativement au monde sunnite montréalais, le monde chiite duodécimain est beaucoup moins éclaté linguistiquement. Ce dernier comprend des populations arabophones, persanophones et ourdouophones. Ici, les populations arabophones et non arabophones se présentent dans des proportions presque égales. À côté des questions d'écoles de pensée religieuses, les centres chiites duodécimaux penchent facilement du côté du modèle ethnocommunautaire. Le plus souvent, un centre se crée autour et en fonction de communautés ethniques particulières, surtout que ces dernières se sont installées aux quatre coins de la ville.

Pendant le dernier siècle, trois pôles ethnoculturels ont émergé : les centres libanais et les centres irakiens de langue arabe, les centres iraniens de langue persane et les centres indo-pakistanaïes de langue ourdoue. Au tournant du siècle, avec les nouveaux flux migratoires chiites, et le déplacement urbain des plus jeunes, les assemblées de certains centres se diversifient sur le plan ethnique. Ainsi, tel centre irakien est depuis un moment davantage fréquenté par des Libanais, nombreux dans le quartier, alors que tel autre centre arabe est maintenant majoritairement fréquenté par des Iraniens, depuis que l'imam l'est aussi. D'autre part, les Azéris d'Iran (turcophones) et les Hazâras d'Afghanistan (dariphones) ont naturellement rejoint les centres iraniens puisqu'ils comprennent le persan. Au fil des développements politiques en Afghanistan, les fidèles afghans du Québec croissent en nombre, de sorte qu'ils ont récemment créé leurs propres associations sociales et sont en train de s'organiser pour le culte. Certains réfugiés ont été accueillis en Estrie dès les années 1990 (Vatz Laaroussi, 2002).

Au sein du monde chiite duodécimain montréalais, dans une strate de diversité socioreligieuse, la dimension des filiations religieuses, des écoles de pensée et des approches préconisées, sans parler du rôle créatif de la base, peut se révéler complexe, subtile et parfois changeante. Par exemple, Shahsavar Zadeh (2018) conclut que dans les centres montréalais où les Iraniens sont nombreux, on présente en fait diverses « formes de compréhension de la religion ». Cette variété d'obédiences et d'approches s'observe aussi dans les autres milieux chiites duodécimaux, arabes et autres.

2.5 LES CONFRÉRIES SOUFIES SUNNITES ET CHIITES

Le soufisme constitue la tradition mystique de l'islam. Il a donné naissance à des voies-mères qui se ramifient en plusieurs confréries. Chacune de ces dernières (*tarîqa*) est chapeautée par un maître appelé *cheikh*, résidant le plus souvent au Moyen-Orient, en Afrique du Nord, ou vivant parfois en exil occidental. Contrairement aux autres groupes de cette section, il ne s'agit pas d'une branche confessionnelle de l'islam puisque chaque voie-mère qui le constitue respecte les prescriptions des branches sunnite ou chiite duodécimaine.

La présence et le développement du soufisme en Amérique du Nord, notamment dans les années 1970, tient autant à l'immigration qu'à l'intérêt de jeunes occidentaux pour divers mouvements spirituels venus d'Orient. À Montréal, ce monde évolue en parallèle et à travers l'islam majoritaire (*mainstream*) des mosquées. Les groupes les plus importants, tels les deux suivants, ont une notable activité sur Internet qui les lie avec des pairs de la francophonie (Haddad, 2008). La confrérie Naqshbandiyya-Haqqaniyya s'organise dès 1982, avant de s'adjoindre une mosquée ouverte aux musulmans du quartier. La confrérie Bourhaniyya apparaît en 1989, suivie par la Boutchichiyya en 1999. En 2011 s'installe la 'Alâwiyya. Les ordres chiites Nématollahi et Oveyssi-Shahmaghsoudi s'implantent au tournant du présent siècle. Les adeptes de ces derniers sont ancrés en milieu iranien. Initialement, les adeptes sunnites ont bien souvent la même origine ethnique que la confrérie (marocaine, algérienne, turcique, sénégalaise), avant que des musulmans provenant du *mainstream*, éventuellement issus d'autres milieux ethniques, se joignent à cette forme de démarche spirituelle. La

diversification culturelle s'accroît davantage avec la présence croissante de convertis à l'islam occidentaux.

La pratique religieuse des Ouest-Africains est marquée par le soufisme. Se réclamant des filiations confrériques remontant aux pays d'origine ou de chefs religieux africains, des associations religieuses ont vu le jour sur une base confrérique, surtout en milieu sénégalais, ou non confrérique, comme en milieu guinéen (Dimé et Fall, 2011). D'origine sénégalaise, les mourides s'organisent au début des années 1990. Les adeptes de la Muridiyya ont depuis créé quatre associations à Montréal, Laval, Sherbrooke et Gatineau. Des tidianes (Tidjaniyya) sont aussi actifs.

2.6 LES CHIITES SEPTIMAINS (ISMAÉLIENS) ET LES GROUPES APPARENTÉS

Au Québec, la branche des chiites septimains, aux nombreux groupuscules, est représentée par les aga-khanites, mieux connus comme ismaéliens (ou *ismaïlis*), et les bohras dawoudis. En dépit de leur origine septimaine commune, mais séparés depuis 1094, ces deux groupes se sont éloignés du point de vue des croyances et des pratiques.

Aujourd'hui, les aga-khanites ont pour chef spirituel, que l'on appelle l'*imâm*, Karim Aga Khan IV. En 2018, Lisbonne est devenue le siège mondial de l'imamat ismaélien (*ismaïli*). Au Québec, la communauté naît dans les années 1970 avec l'arrivée de réfugiés indo-africains de l'Ouganda, auxquels se sont ajoutés, dans les années 1980, des immigrants économiques du Kenya, de Tanzanie, de Madagascar et du Zaïre (Carle, 1995). À cette époque, la très grande majorité des ismaéliens est constituée d'Indo-Africains d'origine ethnique goudjrâtie. À partir de 1993 arrivent les premiers réfugiés de l'Afghanistan, en voie de talibanisation, dont le flot migratoire sera régulier au point où les Afghans deviennent majoritaires au sein de la communauté ismaélienne (*ismaïli*). La plupart de ces derniers sont d'origine ethnique hazara (voir 1.4). D'autres immigrants sont aussi venus de l'Asie du Sud et de Syrie. À partir des statistiques de la section du Québec et des provinces maritimes du *Conseil Shia Imami Ismaïli de Son Altesse le Prince Aga Khan* et de l'évaluation personnelle de certains responsables québécois, on peut estimer que la communauté rassemble environ 9 000 membres en 2011. Après

l'établissement, en 1984, du premier centre (*jamat khanat*) à Montréal, la communauté s'est dotée, au fil du temps, de six autres centres, dont celui de Québec, de Sherbrooke et de Granby. Ces centres jumellent les fonctions de lieu de culte et de centre communautaire. Cette expansion hors Montréal, en particulier à Sherbrooke, est tributaire de l'immigration des Hazaras.

Arrivés plus récemment, les bohras dawoudis établissent leur « centre communautaire » (*merkaz*) à Montréal en 2006, qui comprend la fonction cultuelle. Les immigrants sont originaires de l'Afrique de l'Est, de Madagascar, de France, de l'Inde et du Pakistan. Leur chef spirituel (*dâ'i al-mutlaq*) est Syedna Mufaddai Saiduddin, domicilié à Mumbai en Inde.

Ceux que l'on appelle communément alévis et druzes se rapprochent des chiïtes septimains par certains éléments doctrinaux. Si l'ismaélisme est généralement considéré comme un islam hétérodoxe, l'appartenance du druzisme à l'islam est souvent discutée, voire niée, bien qu'il soit indéniable que ce courant dérive du chiïsme duodécimain. Les nombreux petits groupes qui composent cette nébuleuse sont disséminés au Proche-Orient.

Les druzes, qui s'identifient entre eux comme *mowahhidounes* (unicistes), sont originaires du Liban et de la Syrie. Bien que les pionniers, dont plusieurs professionnels, soient arrivés à Montréal dans les années 1940, une réelle communauté émerge avec la forte immigration engendrée par la guerre du Liban. Une association est fondée vers 1984. En 2011, la communauté réunit 700 personnes. Bien que cette dernière soit dotée d'un cheikh qui célèbre les mariages, l'Association des druzes du Québec n'a pas de lieu de culte, la religiosité étant chose individuelle et familiale. Une part croissante de coreligionnaires proviennent de la Syrie.

Au Québec, les alévis, dits aussi nûsayrîs, forment des groupes minoritaires parmi les musulmans d'origines turque et syrienne, mais sont majoritaires, à la hauteur des deux tiers, parmi les Kurdes de Turquie. Les Turcs et les Kurdes s'identifient comme alévis-bektâchîs et les Syriens comme alawites. Le clivage religieux peut surpasser le clivage ethnique. S'il appert que les Kurdes alévis ne connaissent pas nécessairement bien les Kurdes sunnites ou duodécimains (Tremblay, 2011), certains Turcs et Kurdes alévis peuvent se regrouper (Bilge, 2003). Bien que ces petites communautés se

rassemblent en diverses occasions, elles ne disposent pas de lieu réservé au culte. Les associations communautaires ont souvent une courte durée par manque de ressources. L'ensemble de ces groupuscules est difficile à estimer. En 2011, les kurdes alévis doivent réunir un millier de personnes.

2.7 LES IBÂDITES

L'ibâdisme est le seul rejeton vivant du kharidjisme. Il est aujourd'hui présent à Oman, où il est majoritaire, et en quelques points du Maghreb (Algérie, Djerba, Lybie). Il n'y a pas de guide mondial. Les ibâdites du Québec ont été portés par l'immigration algérienne. On se rassemble dès 1982. Les membres sont essentiellement des Berbères Zénètes du Mzab algérien, flanqués de quelques Tunisiens de Djerba. Au début de ce siècle, on fonde une association, récemment renommée l'Association communautaire des mozabites du Canada, secondée, en 2008, par le Cercle des ibadites mozabites du Canada. Bien que l'on organise certaines célébrations culturelles et religieuses, les 250 mozabites présents vers 2011 fréquentent les mosquées sunnites maghrébines. Les ibâdites maghrébins demeurent proches des sunnites sur le plan des croyances et du culte. On doit sans doute ajouter quelques étudiants universitaires ibâdites venus d'Oman.

2.8 LES AHMADIS

Fondé en Inde, en 1889, le mouvement *Ahmadiyya* tranche avec les autres courants de l'islam par le fait que son fondateur, Ahmad Mirza Ghulâm, se présenta comme le Messie (sans rien enlever à Mohammed). Les ahmadis ne voient pas leur mouvement comme une religion nouvelle, mais comme restituant l'islam originel. Au-delà de l'aspect messianique, leurs pratiques restent proches de celles des sunnites. Établie à Londres depuis 1984, l'organisation est dirigée par Sahibzada Mirza Masroor Ahmad Sahib, chef spirituel élu en 2003. Les tout premiers ahmadis arrivent à Montréal dès 1963. La première assemblée (*jama'at*) est mise sur pied en 1982. Elle est suivie d'une mission à Québec en 2009. En 2011, les trois quarts des membres sont d'origine

pakistanaise, les autres provenant du Pendjab indien ou du Bangladesh. De la cinquantaine de membres qu'elle comptait en 1991, la communauté a décuplé dans les vingt années suivantes avant d'approcher le millier de membres en 2011.

2.9 LA NATION DE L'ISLAM

La *Nation of Islam* a été fondée aux États-Unis en 1930 par Wallace Dodd, devenu Fard Muhammad (m. 1934). Devant les maux qui affligent les Afro-Américains, l'organisation se donne pour but d'inciter les Noirs à recouvrer leur dignité et leur indépendance à l'écart des Blancs. Après la gouvernance d'Elijah Muhammad (m. 1975), le mouvement est repris en main par Louis Farrakhan en 1977. La théologie élaborée par Fard et Muhammad combine des principes fondamentaux de l'islam avec des thèses racistes. Les musulmans ne considèrent généralement pas ce mouvement comme historiquement lié à leur religion, du fait que Fard soit présenté comme Mahdi et Messie, et Elijah Muhammad comme « Messenger de Dieu », ainsi que du caractère particulier de leur version de la Genèse de l'histoire humaine. Les premiers intéressés sont néanmoins classés comme musulmans dans les recensements canadiens. Avant Toronto et Ottawa, la *Nation of Islam in Canada* apparaît à Montréal en 1993. C'est la seconde classe d'étude donnée en français après Paris. On fonde le premier *Temple de Muhammad* en 1995. Un deuxième sera en opération une quinzaine d'années. Cette mouvance a principalement recruté ses nouveaux adeptes dans les communautés d'origines antillaises.

3. HYPERDIVERSITÉ MUSULMANE

Examiner de plus près l'hyperdiversité musulmane telle qu'elle se manifeste au Québec dans ses dimensions ethnoculturelles et confessionnelles, c'est prendre la mesure de la complexité interne d'une population que d'aucuns, de l'extérieur, sont enclins à voir monochrome. Cela entendu, à travers les jalons temporels, la complexité des courants migratoires implique une superposition de couches d'implantation qui laisse soupçonner qu'au plan de l'évolution de l'hyperdiversité, l'univers musulman québécois a

dû connaître de véritables métamorphoses au fil des décennies, et maintenant, des générations.

3.1 UNE HYPERDIVERSITÉ AUX FORMES QUÉBÉCOISES

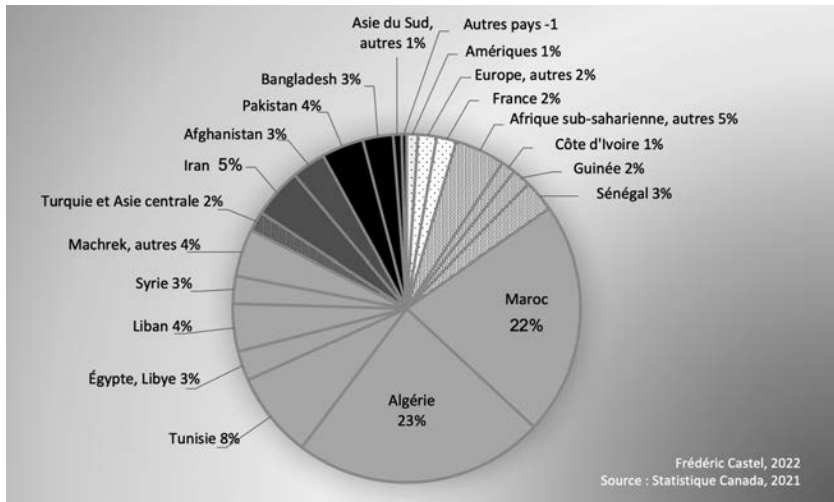
Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'hyperdiversité ethno linguistique de la population musulmane québécoise peut donner le vertige du simple fait qu'elle comprend plus d'une centaine de groupes ethniques ou linguistiques, en ne considérant que ceux dont le nombre permet l'organisation d'une association communautaire. Suivant notre étude, l'éventail de groupes ethniques impliqués est si large que pour en faire un portrait global, il aura été plus facile de regrouper ces derniers en familles linguistiques. Ce type de regroupement a l'avantage d'évoquer la parenté relative des groupes ethniques les plus importants, sans perdre de vue l'existence de plus petits, souvent escamotés dans les statistiques.

On peut rappeler que plus des deux tiers (67,5 %) des musulmans québécois ont une origine arabe ou berbère. Par ordre géographique, les autres origines représentées sont celles des peuples turciques de la famille linguistique ouralo-altaïque (4 %), celles des ethnies iraniques (8 %) et des ethnies indo-aryennes (11 %) de la famille indo-européenne ainsi que celles des ethnies relevant de cinq ou six familles linguistiques de l'Afrique subsaharienne (7 %). D'autres aires culturelles contribuent à élargir cette diversité, mais de façon plus modeste, comme les Balkans, le Caucase et l'Insulinde avec leurs propres blocs ethno linguistiques. Le reste est composé de convertis, surtout des occidentaux nés dans les Amériques ou en Europe.

Il n'est pas possible d'esquisser un semblable portrait pour 2021, les données de recensement sur les origines ethniques n'étant pas encore disponibles. En revanche, on dispose des chiffres sur les pays de naissance²², ce qui permet de voir dans quel sens le paysage ethnique est en train d'évoluer à partir des dernières tendances migratoires (voir la figure 3.1).

22. Recensement de 2021, tableau n° 98-10-0343-01.

FIGURE 3.1 – Pays de naissance des musulmans du Québec nés à l'extérieur du Canada (2021)



Note : Les chiffres incluent les immigrants et les résidents non permanents.

Ainsi, 67,5 % des musulmans nés à l'étranger sont issus des pays arabes. La composante ethnique arabo-berbère continue donc de marquer l'islam québécois. Seulement 7,5 % des musulmans natifs de l'étranger proviennent de l'Asie du Sud. Il s'agit d'une baisse en *proportion* par rapport à 2011. Cette tendance est toutefois, en partie, compensée par l'immigration migrasporique. À partir des récents mouvements migratoires, on peut dire que la part de l'univers turcique tend à fléchir au sein de l'islam québécois, alors que celle de l'univers iranique se maintient. La contribution montante des natifs de l'Afrique subsaharienne (10,7 %) parmi les musulmans nés à l'étranger est en train d'élargir la composante africaine au sein du paysage ethnique musulman québécois.

Au plan de l'hyperdiversité confessionnelle, le paysage que l'on découvre n'est pas davantage monochrome. Les mondes sunnite, chiite duodécimain, chiite septimain, ahmadi, soufi et autres, constituent des ensembles (non des réseaux) de lieux de culte distincts. À l'exception des ahmadis, ces mondes se subdivisent en diverses obédiences, sensibilités et mouvements. À l'intérieur du monde chiite septimain, les aga-khanites se sont dotés d'un véritable réseau unifié de centres culturels.

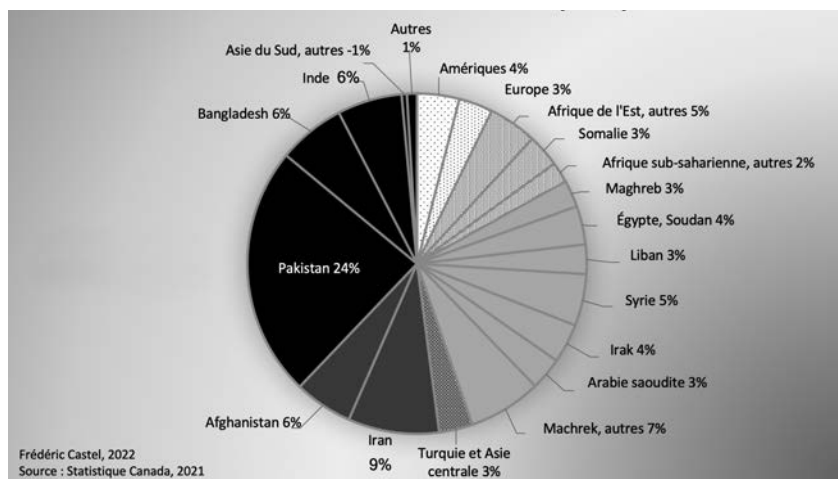
Voilà qui met au jour l'hyperdiversité ethnoconfessionnelle musulmane qui s'est construite au Québec et qui, par ailleurs, tranche avec le profil des communautés musulmanes d'Europe, où certains groupes culturels prédominent nettement. C'est sans compter le fait que le Canada se distingue de l'Europe par le haut niveau de scolarisation des immigrants, comme on l'a vu au chapitre précédent. De ce côté de l'Atlantique, si, en regard de sa grande variété ethnoconfessionnelle, le Québec est similaire au reste du Canada, celui-ci présente néanmoins un profil original étant donné que le poids relatif de chacun des groupes au sein de l'éventail des origines ethniques est très inégal d'une province à l'autre. Par exemple, contrairement au reste du Canada, la population musulmane québécoise est particulièrement marquée par sa majorité arabe au sein de laquelle la proportion des Maghrébins ne cesse de s'accroître (Castel, 2010)²³.

Si on compare avec l'Ontario voisin, les contrastes sont saisissants. En 2021, en ce qui concerne le pays de naissance, sans égard au statut migratoire²⁴ ni à l'origine ethnique, nous venons de voir qu'au Québec les deux tiers des musulmans nés à l'étranger sont issus du monde arabe. Or c'est le cas de moins d'une personne sur trois (27,8 %) en Ontario (voir la figure 3.2). Cela dit, les seuls natifs du Maghreb comptent pour plus de la moitié (53,7 %) des musulmans québécois nés à l'extérieur du Canada, ce qui tranche avec la réalité ontarienne où ce groupe se réduit à 2,6 %. Les seuls natifs du Maghreb comptent pour plus de la moitié des immigrants musulmans (53,7 %), ce qui détonne comparativement à la réalité de l'Ontario où ces derniers ne représentent que 2 % des immigrants musulmans. Par contraste, en Ontario, quatre immigrants sur dix (39,7 %) sont nés en Asie du Sud, alors qu'au Québec c'est la situation d'un immigrant musulman sur dix (9,8 %).

23. Pour aller plus loin dans ce type de comparaisons entre la morphologie ethnoconfessionnelle de l'islam du Québec et celle du Canada anglais, ou avec celle de certains pays d'Europe, voir la section 2 de la partie finale de notre thèse « Mise en perspectives et conclusion » (p. 625 et passim).

24. Il est à noter que les natifs de l'étranger peuvent être des immigrants ou des résidents non permanents.

FIGURE 3.2 – Pays de naissance des musulmans de l'Ontario nés à l'extérieur du Canada (2021)



Note : Les chiffres incluent les immigrants et les résidents non permanents.

Force est de constater que les formes de l'hyperdiversité ethnique et confessionnelle des univers musulmans du Québec et de l'Ontario sont très différentes. Cela tient aux politiques et aux besoins de chaque État, à leur positionnement au sein d'un entrelacement de multiples réseaux migratoires, ainsi qu'aux proximités géographiques, culturelles et même mémorielles entre la population native et les populations qui s'implantent.

3.2 MÉTAMORPHOSES PÉRIODIQUES

Sans qu'on le réalise trop, la succession de vagues migratoires a mis en mouvement deux dynamiques d'élargissement de l'éventail de la diversité ethnique et confessionnelle, ce qui correspond justement à l'idée d'hyperdiversité. Ce double mouvement n'a pas fait que « diversifier » la population musulmane québécoise, mais l'a conduite à connaître une suite de mutations de l'intérieur, qui ne sont d'ailleurs guère soupçonnées à l'extérieur. Les tout premiers musulmans sont des Arabes levantins et des Turcs. Dans la période 1961-1970, le tiers des immigrants musulmans sont nés en Asie du Sud. La prédominance ethnique va cependant tanguer d'une décennie à l'autre. Dans les années 1970 et 1980,

l'immigration arabe du Maghreb et du Machrek distancie l'immigration sud-asiatique. Dans les années 1990, l'arrivée massive des Maghrébins domine nettement dans le paysage musulman. Au tournant du siècle, le paradoxe migratoire fait en sorte que la palette des couleurs ethniques ne cesse de s'élargir, en attirant des contingents des quatre coins du monde, dont le Moyen-Orient et l'Afrique subsaharienne, en même temps que la composante arabe et maghrébine insuffle sa forte coloration. Entre 2001 et 2011, au sein de l'ensemble de la population musulmane, immigrante ou native du Canada, la proportion des Arabo-Berbères passe de 56 % (Castel, 2010) à 67,5 %. En parallèle, en 2001, 17 % des musulmans ont une origine ethnique sud-asiatique, incluant les Indiens de la migraspora (Castel, 2010), part qui glisse à la portion congrue de 11 % en 2011. En 2021, on peut dire que les musulmans de l'Afrique subsaharienne sont en passe de ravir la deuxième place.

Ces transformations ne sont pas sans avoir de conséquences sur la sphère confessionnelle. Dans les années 1960, la communauté musulmane était si petite qu'il n'y avait pas de scission confessionnelle (Haque Rehman, 2004). La vague de l'immigration indo-africaine des années 1970 a fait en sorte qu'à la fin de la décennie, près d'un musulman sur douze est chiite aga-khanite. En 2001, avec l'immigration libanaise et iranienne des années 1975-2000, près du quart (23 %) des musulmans québécois sont chiites, toutes branches confondues (Castel, 2010), avant que cette part tombe à 15 % ou 16 % dix ans plus tard, sous l'effet de l'immigration exclusivement sunnite du continent africain qui s'amplifie rapidement. L'arrivée récente des réfugiés afghans donne néanmoins du souffle à la présence aga-khanite. En parallèle, les confréries soufies n'ont de cesse de croître ce siècle-ci, en obédiences, en variété ethnique et en nombre d'adeptes.

3.3 DIVERSITÉ DES EXPÉRIENCES ET DES MÉMOIRES

À travers cet exposé, nous avons pu mettre en relief le fait que, bien que partageant un fond commun de croyances et de pratiques, les immigrants musulmans proviennent néanmoins de plusieurs aires culturelles où la géographie physique, l'environnement, les modes de vie traditionnels, la mémoire historique et les structures sociales présentent tous les contrastes. Et la confessionnalité est elle-même imbriquée dans ce treillis de réalités.

Par son étendue et sa richesse, l'hyperdiversité mise en lumière a de quoi en surprendre plusieurs, à commencer par bon nombre de Québécois musulmans susceptibles de méconnaître ces « autres » réalités ethnoconfessionnelles qui ne leur sont pas familières, méconnaissance qui est certes facilitée par l'éclatement urbain de la population musulmane en fonction de l'ethnicité et des classes sociales.

Si les Québécois qui s'identifient comme musulmans sont effectivement unis, au minimum, par l'héritage d'un socle commun de croyances religieuses, on peut admettre que les concepts d'« immigration musulmane » et de « communauté musulmane » sont des constructions mentales, sociales et statistiques. Certes, ces découpages aident à penser, mais ils risquent d'engendrer des simplifications et des *a priori*. À la lumière de l'étude des mouvements migratoires, puis de l'hyperdiversité musulmane, on serait certainement plus près de la réalité en parlant de communautés musulmanes. D'ailleurs, il n'est pas rare qu'à Montréal les membres d'une communauté, ethnique ou confessionnelle, n'aient que peu ou pas de connaissances des autres et de leurs réalités.

Dans cette perspective plurielle où l'on découvre que l'histoire des réalités musulmanes du Québec est plus complexe qu'attendue, il n'est guère surprenant d'observer qu'à l'exception des principaux acteurs et actrices des grandes organisations communautaires musulmanes, peu nombreux sont les musulmanes et les musulmans à avoir pris la mesure de la vastitude de l'hyperdiversité à l'œuvre, non plus que des métamorphoses que cette histoire a impliquées.

BIBLIOGRAPHIE ET TABLEAUX DE STATISTIQUE CANADA

1. TABLEAUX DE STATISTIQUE CANADA

1.1 Enquête nationale sur les ménages de 2011

- « Citoyenneté (5), lieu de naissance (236), statut d'immigrant et période d'immigration (11), groupes d'âge (10) et sexe (3) pour la population dans les ménages privés du Canada [...] ». Tableau n° 99-010-X2011026 au catalogue.
- « Origine ethnique (264), réponses uniques et multiples pour origine ethnique (3), statut des générations (4), groupes d'âge (10) et sexe (3) ... ». Tableau n° 99-010-X2011028.

- « Origine ethnique (101), groupes d'âge (10), sexe (3) et certaines caractéristiques démographiques, culturelles, de la population active, de la scolarité et du revenu (327) [...] ». Tableau n° 99-010-X2011036.
- « Minorités visibles (15), statut d'immigrant et période d'immigration (11), groupes d'âge (10) et sexe (3) [...] ». Tableau n° 99-010-X2011030.
- « Langue maternelle détaillée (158), statut d'immigrant et période d'immigration (11), connaissance des langues officielles (5), nombre de langues non officielles parlées (5), groupes d'âge (10) et sexe (3) [...] ». Tableau n° 99-010-X2011033.
- « Langue maternelle détaillée (158), statut des générations (4), connaissance des langues officielles (5), nombre de langues non officielles parlées (5), groupes d'âge (10) et sexe (3) pour la population dans les ménages privés du Canada [...] », Tableau n° 99-010-X2011034.

1.2 Recensement de la population de 2016

- « Langue maternelle (187), statut d'immigrant et période d'immigration (11), nombre de langues connues (11), âge (12) et sexe (3) [...] ». Tableau n° 98-400-X2016193.

2. DOCUMENTS DU GOUVERNEMENT DU QUÉBEC

2.1 Série des Portraits 2001

- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) (2005). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique [voir la liste ci-contre] recensée au Québec en 2001*, Québec (arabe, iranienne, sud-asiatique).

2.2 Série des Portraits 2011

- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2014). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique [voir la liste ci-contre] au Québec en 2011*, Québec (afghane, africaine, algérienne, arabe, bangladaise, berbère, égyptienne haïtienne, indienne, iranienne, latino-américaine, libanaise, maghrébine, marocaine, pakistanaise, palestinienne, russe, sri-lankaise, sud-asiatique, syrienne, tunisienne, turque).
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2014). *Portrait statistique de la population noire au Québec en 2011*, Québec.
- Ministère de l'Immigration de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2014). *Portrait statistique des populations immigrées nées en France*, Québec.

2.3 Série des Portraits 2016

- Ministère de l'Immigration, de la francisation et de l'intégration (MIFI) (2019). *Portrait statistique, Population d'origine ethnique [voir liste ci-contre] au Québec en 2016*, Québec (bosniaque, kurde, guinéenne, malienne, sénégalaise).

2.4 Autre

Ministère de l'Éducation (2006). *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1994-1995 à 2003-2004*, Québec.

3. ARTICLES ET MONOGRAPHIES

Bilge, Sirma (2003), *Communalisations ethniques post-migratoires : le cas des "Turcs" de Montréal*, Paris, Centre d'Études canadiennes de L'Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle.

Billette, Amélie (2005), « Les immigrants russophones à Montréal, une ou plusieurs communautés ? : Étude exploratoire », mémoire de maîtrise, Québec, Institut national de la recherche scientifique.

Boucher, Yannick (2010), « Minorité musulmane en contexte migratoire. Étude de cas d'une mosquée à Saguenay », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.

Burney Shehla, (1999), « Hyderabadis », dans Paul Robert Magocsi (dir.), *Encyclopedia of Canada's Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, p.681-684.

Carle, Martine (1995), « L'ismaélisme », dans Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (dir.), *Profils des principaux groupes religieux du Québec*, Québec, Publications du Québec, p. 155-161.

Castel, Frédéric (2010), « La dynamique de l'équation ethnoreligieuse dans l'évolution récente du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (de 1941 à aujourd'hui) », thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal.

— (2012), « "Un mariage qui aurait tout pour marcher" : implantation et conditions de vie des Québécois d'origine algérienne », dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 197-239.

Charbonneau, Johanne et Annick Germain (1998), « Les modèles d'insertion urbaine des groupes ethniques : discussion à partir du cas des quartiers multiethniques montréalais », *Études ethniques au Canada*, vol. 30, n° 1, p. 97-118.

Daher, Ali (1998), « La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leader », thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Dimé, Mamadou Ndong et Khadiyatoulah Fall (2011), « La mort chez des néo-Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest. Pratiques et questionnements, ou comment sauver la face d'une identité musulmane et du lien communautaire », dans Khadiyatoulah Fall et Mamadou Ndong Dimé (dir.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 117-139.

- Germain, Annick et Cécile Poirier (2007), « Les territoires fluides de l'immigration à Montréal ou le quartier dans tous ses états », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10, n° 1, p. 107-120.
- Garousi, Vahid (2005), « Iranians in Canada: A Statistical Analysis », Ottawa, Université Carleton, <<https://iranian.com/News/2005/June/IraniansCanada.pdf>>
- Haddad, Mouloud (2008), « Zawiya réelle, zawiya virtuelle. Soufisme, francophonie et nouvelles technologies au Québec », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol 11, n° 1, p. 197-208.
- Haque Rehman, Salahuddin Hyder Mumtazul (2004), *The Story of Indo-Pakistani Muslim Community in Montreal, Quebec*, Montreal Religious Sites Project, Montréal, Université McGill.
- Khan, Tanya Sabena (2012), « A Part of and Apart from the Mosaic: A Study of Pakistani Canadians' Experience in Toronto during the 1960s and 1970s », thèse de doctorat, Montréal, Université McGill.
- Ledoyen, Alberte (1992), *Montréal au pluriel : huit communautés ethnoculturelles de la région montréalaise*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, IQRC, Document de recherche n° 32.
- Manai, Bochra (2018), *Les Maghrébins de Montréal*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine (2013), *Converties à l'Islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal.
- Qadeer, Mohammad et Sandeep Kumar (2007), « Les enclaves ethniques et la cohésion sociale », *Canadian Journal of Urban Research*, vol. 15, n° 2, pages supplémentaires 1-20.
- Richard, Myriam (2011), « Immigrants et forums internet : les représentations de la géographie résidentielle des russophones à Montréal », mémoire de maîtrise, Montréal, Institut national de recherche scientifique.
- Sciortino, Josephine Esther (2000), « The Genesis of an Ethnic Community: The Case of Kurds in Canada », mémoire de maîtrise, Montréal, Université McGill.
- Shahsavari Zadeh, Elham (2018), « Devenir minorité. Une monographie des institutions de la communauté chiite iranienne de Montréal », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.
- Tremblay, Guertin (2011), « Kurdes à Montréal. Représentations et identités sociospatiales en diaspora », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Vatz Laaroussi, Michèle (2002), « Réfugiés musulmans en Estrie : histoires, stigmatisations et stratégies », dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 95-112.
- Vertovec, Steven (2007), « Super-Diversity and its Implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, p. 1024-1054.



DEUXIÈME PARTIE

L'UNIVERS DES EXPÉRIENCES DE VIE

CHAPITRE 4

La voie/x des converties à l'islam au Québec ou l'émergence d'une islamité québécoise ?

GÉRALDINE MOSSIÈRE

Parmi les populations musulmanes minoritaires établies dans les pays sécularisés, celles du Québec présentent une singularité qui leur est propre. Leur arrivée dans la province s'inscrit dans l'histoire longue de l'immigration des musulmans au Canada, qui débute vers 1870, en particulier avec les premiers « Turcos ». La géopolitique de leurs pays d'origine combinée à l'évolution des politiques migratoires de la Confédération canadienne rend leur présence plus significative à partir des années 1970, et plus visible dès les années 1990 (voir Castel, chapitre 2). Les populations musulmanes qui s'installent au Québec sont souvent attirées par les mesures de valorisation de la francophonie, et elles sont en provenance essentiellement du Maghreb, du Liban et, dans une moindre mesure, d'Afrique de l'Ouest. Estimé d'abord à 12 120 en 1981, le nombre de musulmans présents au Québec (comme dans le reste du Canada) croît rapidement, passant à 44 930 en 1991 et à 108 620 en 2001 (Statistiques Canada, 2005). En 2011, l'*Enquête nationale auprès des ménages* de Statistique Canada établissait à 243 430 le nombre de personnes se disant musulmanes au Québec, soit 3,14 % de la population. Selon le chercheur Castel (2006), il y aurait aujourd'hui environ 300 000 personnes de confession musulmane au Québec, et

de ce nombre, quelques milliers de personnes seraient des convertis à l'islam. Cette implantation relativement récente s'institutionnalise rapidement, avec la construction en 1965 du Centre islamique du Québec à Ville-Saint-Laurent, la première mosquée de la province. En 2003, le sociologue Ali Daher compte une soixantaine de lieux de culte islamique au Québec, un nombre sans doute sous-estimé si l'on tient compte de l'existence souvent discrète des salles de prières. Les observations montrent que la majorité des personnes de confession musulmane sont établies dans le Grand Montréal, en particulier dans les quartiers de Pierrefonds, Notre-Dame-de-Grâce, Parc-Extension, ville Saint-Laurent, Saint-Léonard, Montréal-Nord et Côte-des-Neiges (Annuaire statistique de l'agglomération de Montréal, 2011¹) (voir Castel, chapitre 3).

Il demeure toutefois ardu de caractériser cette population, en raison de la difficulté même de la définir. Pourtant, son dénombrement est au cœur d'enjeux politiques et idéologiques, comme le souligne la sociologue française Jocelyne Césari (2004) qui interroge les critères d'inclusion dans la catégorie « musulman » des questionnaires officiels de recension, dont certains ne prévoient pas l'identité religieuse – considérée comme relevant de la sphère privée – ou reproduisent des amalgames ethnoreligieux entre arabité et islamité. Être musulman, est-ce pratiquer l'islam ? Être d'origine, de socialisation ou de culture musulmane ? Qu'en est-il des migrants de seconde génération qui n'ont pas été éduqués dans l'islam ? À ces questionnements dont l'acuité doit à la diversité culturelle croissante des sociétés sécularisées, la lecture anthropologique offre une perspective originale et cohérente, partant du point de vue même des musulmans sur ce qui est islamique (Gilsenan, 2001). Considérant la diversité historique interne à l'islam, l'anthropologie de l'islam vise à saisir les marqueurs, pratiques, représentations et discours que les musulmans mobilisent pour se penser et se construire en tant que musulmans.

-
1. Le tableau compile la répartition géographique des groupes de minorités visibles à partir des données du recensement 2011 de Statistique Canada. Il indique notamment la répartition du groupe ethnique arabe qui ne représente qu'une approximation du groupe musulman à Montréal. La structure des vagues migratoires présentée en introduction suggère toutefois que cette approximation est significative. <http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/PAGE/MTL_STATS_FR/MEDIA/DOCUMENTS/09H_MINORIT%C9S%20VISIBLES.PDF>

De fait, les populations musulmanes installées dans les pays sécularisés affichent une grande diversité interne, et celles du Québec n'y font pas exception. En 2003, Daher observait que «[...] outre leur appartenance sunnite ou chiite, les musulmans du Québec se différencient par leurs nationalités, leurs pays d'origine, leurs ethnies. Leur communauté est multiethnique et multilingue. Ils se différencient aussi par les classes d'âge, les statuts socioprofessionnels, leurs orientations politiques, etc.» (p. 30) Le sociologue distingue alors, entre autres

[...] les musulmans pratiquants, sociologiques et politisés. Les musulmans croyants et pratiquants peuvent ne pas être politisés. Les musulmans sociologiques sont désignés ainsi parce qu'ils appartiennent à l'islam par leur naissance et leur origine, sans pour autant être pratiquants. Enfin, les musulmans politisés peuvent ne pas être pratiquants, mais sont engagés politiquement pour défendre l'Islam (*ibid.*).

À ce panorama s'ajoute la disparité des appropriations culturelles de l'islam et des classes sociales, sachant que les niveaux d'éducation des musulmans du Québec sont habituellement plus élevés que la moyenne de la province et que la qualité de leurs diplômes ne se reflète pas toujours sur leur position professionnelle. Par ailleurs, ces disparités peuvent également être source de tensions ou de compétition, par exemple au sein des associations islamiques qui gèrent les mosquées et qui s'organisent souvent sur la base des identités nationales. Les événements du 11 septembre 2001 ainsi que les phénomènes de radicalisation récents ont créé de nouvelles lignes de fracture au sein de ces populations, autour du problème des rapports avec la société majoritaire. La question des droits et obligations des musulmans ainsi que leur participation citoyenne en terre non musulmane en ont amené plusieurs à se tourner vers des jurisprudences islamiques élaborées et diffusées par des oulémas parfois installés en terre musulmane, et d'autres à chercher des réponses éclairées par leurs propres lectures et interprétations des textes sacrés (Coran, sunna, hadiths).

Dans ce paysage diversifié et complexe, les convertis à l'islam affichent un profil particulier : bien qu'ayant souvent rencontré l'islam par l'intermédiaire d'un musulman de naissance (voisin, ami, collègue, amoureux, etc.), ils aiment à proclamer : « Heureusement que j'ai rencontré l'islam avant de rencontrer les musulmans. » La

redondance de cette exclamation recueillie parmi les nouveaux musulmans que nous avons rencontrés dans le cadre d'une enquête ethnographique menée au Québec montre bien la distinction que ces derniers opèrent entre l'islam et les musulmans, le terme étant ici entendu au sens de musulmans nés dans l'islam et souvent associés aux populations arabes. De façon constante et presque consensuelle, les répondants rencontrés expriment leur volonté d'affirmer leur identité québécoise et musulmane (en insistant sur la compatibilité de ces deux référents), et de se distinguer des musulmans sociologiquement nés dans l'islam (puisque du point de vue de la théologie de l'islam, tout être humain naît dans l'islam, c'est-à-dire dans un statut d'être soumis à Dieu). Ces observations corroborent les recherches effectuées en Europe, lesquelles font état d'interprétations uniques et originales de l'islam développées par les convertis, en lien avec leur contexte de vie (Jensen, 2008 ; Özyürek Esra, 2014 ; Piricky, 2018 ; Roald, 2006 ; Stoica, 2012). Ces versions locales de l'islam participent de certaines lectures coraniques diffusées par des islamologues installés en Occident, tels que Umar Faruq Abd-Allah (2004), qui invitent les musulmans résidant en terres non musulmanes à s'insérer dans leur environnement, pourvu que les conditions d'intégration qui y prévalent ne contreviennent pas aux enseignements du Prophète.

Dans ce chapitre, je m'appuie sur des données ethnographiques collectées auprès de Québécois francophones convertis à l'islam pour présenter les conditions d'apparition, les caractéristiques ainsi que les possibilités et orientations de développement de cette « islamité québécoise ». En explorant le type d'islam vécu par cette catégorie de nouveaux musulmans, leurs discours ainsi que leurs pratiques menées dans l'espace privé ou manifestées sur la scène publique, je discute des éléments qui le distinguent et souligne comment cet islam local s'inscrit dans le contexte québécois. Le sociologue Daher est le premier à avoir introduit en 2003 la proposition de l'émergence d'une islamité québécoise, en rappelant notamment que l'immigration musulmane représente une part non négligeable des nouveaux arrivants au Québec au sein desquels Algériens, Marocains, Tunisiens et Libanais constituent le bassin le plus important. Leur processus d'installation au Québec rejoint en de nombreux points celui des musulmans établis en Europe : ainsi, beaucoup tentent de conjuguer leurs références islamiques à leur

environnement sécularisé, s'organisent en des associations actives et travaillent l'image de l'islam sur la scène publique. Daher (2003) observe cependant que l'islamité québécoise se démarque par l'implantation relativement récente des musulmans dans la province, par l'absence de domination d'un groupe ethnique sur les autres groupes et par la faiblesse de son leadership. Le sociologue postule également que la sensibilité des décideurs publics aux revendications des minorités culturelles offre un espace d'expression plus favorable aux affirmations et aux négociations identitaires de ce type de groupe culturel. L'évolution qu'a connue la scène publique au cours des dernières années, animée par de vifs débats et des législations entourant l'expression religieuse des populations musulmanes au Québec, a cependant significativement réduit cette ouverture, encourageant certains à un repli communautaire relatif, et d'autres à des postures d'engagement social et collectif, comme les observations que je présente plus loin le suggèrent.

À partir de données ethnographiques collectées auprès de nouveaux musulmans au Québec de façon non continue depuis 2006, je montre ici que par leur posture de l'entre-deux, les convertis constituent un archétype de cette islamité québécoise en cours de formation. La forte activité communautaire et l'engagement social et politique de ces nouveaux musulmans, ainsi que leur réseautage dense, assurent le dynamisme de leur vision de l'islam et son émergence comme une sous-culture de l'islam. Cette dernière n'est toutefois pas exempte de tensions ; celles-ci se manifestent en particulier dans les espaces de sociabilité et de communautés où se rencontrent et échangent les convertis et musulmans nés dans l'islam, chacun porteur de sa propre compréhension de l'islam ; les compétitions, fractures et alliances qui traversent ces espaces montrent comment la composition de cette islamité québécoise s'articule aux enjeux politiques et sociaux d'insertion, d'appartenance et de reconnaissance à la société québécoise, mais aussi à la communauté musulmane. Bien que l'exposé se concentre essentiellement sur les convertis, il faut signaler que cette islamité québécoise englobe également des musulmans de naissance dits réaffiliés qui, étant nés dans l'islam sans y avoir été socialisés, sont revenus à un islam différent de celui porté par leurs parents, et plus proche de celui des nouveaux musulmans avec qui ils échangent et socialisent volontiers. Après avoir décrit les conditions d'apparition (facteurs globaux

et locaux) de cet islam québécois, j'en présente quelques caractéristiques spécifiques (dynamique ethnicité/religion; pratiques transnationales) et profils spécifiques (islam spirituel, engagement intersectionnel) avant de conclure sur les possibilités d'institutionnalisation de ces discours et pratiques dans la perspective historique longue d'une revitalisation de l'islam.

La démonstration s'appuie sur un travail ethnographique en deux volets mené de façon plus ou moins intensive auprès de nouveaux musulmans (depuis 2006) : une première collecte de données² menée de façon comparative entre la France et le Québec de 2006 à 2008 a permis de rencontrer 78 nouvelles musulmanes dont 40 au Québec, huit de ces dernières ayant fait l'objet d'études de cas longitudinales par le biais de courriels, de rencontres et observations informelles, et de suivi sur les réseaux sociaux. Les entrevues semi-dirigées menées sous forme de récits de conversion ont été complétées par des observations au sein de divers espaces de sociabilités, incluant des mosquées, des centres communautaires affiliés à des salles de prières, cafés et associations étudiantes ou associations musulmanes. Cette première phase de la recherche, essentiellement focalisée sur les femmes, a mis en évidence une forte concentration des convertis au sein de la catégorie d'âge des moins de 35 ans, suggérant ainsi la possibilité d'un phénomène générationnel. Le second volet de la recherche³, mené de 2016 à 2018, a donc porté sur les convertis de moins de 35 ans, sans distinction de sexe, et selon une définition large de la conversion qui inclut autant les personnes ayant formellement prononcé l'acte de foi que celles qui se disent simplement intéressées ou attirées par l'islam. Parmi les 44 répondants rencontrés, la majorité a hérité d'une identité chrétienne. Bien que se déclarant sans allégeance religieuse antérieure à l'islam, ils affirment également n'adhérer à aucun courant dans l'islam, sinon à un islam « simple », « authentique », considéré alors comme le « vrai islam ». Aucun des corpus de données ne comprend de personnes

-
2. Recherche doctorale financée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (2006-2008) puis par le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (2008-2009).
 3. Projet « Jeunes convertis à l'islam : trajectoires d'identification et réseaux sociaux », financé par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (2016-2021), subvention Savoir. L'équipe de recherche était composée de Isabelle Kostecki, Marie Fally, Catherine de Guise, Ariane Bédard-Provencher, Simon Massicotte, Samuel Victor, Hortense Leclercq-Olhagaray, Sophie Laniel et Marie-Josée Guibault.

ouvertement radicalisées, cette population ne constituant pas la cible de l'enquête. En outre, toutes les personnes rencontrées ont revendiqué une identité québécoise, laquelle peut néanmoins référer à des marqueurs divers.

1. RENOUVEAU GLOBAL DE L'ISLAM, INSTITUTIONNALISATION DES ISLAMIS LOCAUX

Hormis les conversions dites « utilitaristes » menées à des fins d'union mixte entre musulman et non-musulman (Therrien, 2020), une grande part des mouvements actuels de conversion à l'islam s'inscrit dans un processus global souvent qualifié de renouveau islamique, qui se caractérise par l'accent porté sur le retour aux écritures, la lecture, l'apprentissage et l'étude des textes sacrés, dans le but de revenir à un islam dit « authentique », généralement travaillé par l'effort de piété et l'exercice des vertus islamiques (Jouilli, 2015; Selby, 2020). D'abord apparue dans les pays de tradition musulmane, cette éthique de l'islam se développe également dans des pays où cette religion est minoritaire, auprès de musulmans nés dans l'islam ou convertis. Dans les sociétés sécularisées, elle se conjugue à des formes d'individualisation et d'appropriation de l'islam et à des enjeux de modernisation de l'islam dont la littérature ethnographique a montré les adaptations dans les milieux institutionnels (cantines scolaires, milieux de santé ou carcéraux) (Zoïa et Visier, 2017); les formes de compensations rituelles (rattrapage des prières quotidiennes à la fin de la journée) (Boursin, 2017); ainsi que les stratégies de contournement des réglementations (pratiques funéraires, abattage rituel du mouton) (Gélard, 2017), souvent en faisant usage des technologies de communication (Selby, 2016; Traoré, 2012). Ces islams locaux développent une culture qui leur est propre et que véhiculent par exemple de nouveaux répertoires musicaux chantés en langue vernaculaires (rap musulman). Pour les enfants d'immigrants maghrébins installés en Europe, l'islam local tend à substituer le référent musulman aux identités culturelles importées par leurs parents d'Algérie, du Maroc ou de Tunisie, habituellement associés au « *bled* » (Bowen, 2004; Nielsen, 2007). Auprès de musulmans francophones du Québec, Fortin et son équipe (2008) montrent également que de telles expériences de l'islam participent de la

reconstruction d'appartenances locales qui s'appuient sur des modes de sociabilité forts. Bien qu'ils entretiennent des liens transnationaux actifs avec des coreligionnaires (Schmidt, 2002), les pratiquants musulmans tendent à relocaliser leurs identification et compréhension de l'islam en des espaces et communautés spécifiques (Ramji, 2014 ; 2008), souvent en calquant leurs discours et représentations sur les catégories de la vie sociale et publique locale : citoyenneté, laïcité et sécularisation, diversité religieuse et ethnique, communautarisation et république (Cesari, 2004 ; Fortin et al., 2008 ; Palmer et Abdullahi, 2001).

En France, largement invisibilisée jusque dans les années 1980, la présence de l'islam s'est vue captée et institutionnalisée sous l'impulsion de l'appareil étatique, soucieux de trouver un interlocuteur dans la gestion des revendications à l'égalité de traitement et à la liberté religieuse des minorités musulmanes. Cet islam de France, produit sous l'égide du Conseil français du culte musulman (CFCM), créé en 2003 en vue de travailler la compatibilité de l'islam avec les valeurs de la République et de la laïcité, devait s'ériger tel un rempart contre ce qui était présenté comme des menaces fondamentalistes (Amiriaux, 2005). Il fut rapidement mis en concurrence par des communautés musulmanes locales de quartier, désireuses de s'affranchir de la tutelle de l'État. Dans les deux cas, ce passage d'une présence passive de l'islam à un islam plus affirmé (Khoroshkavar, 1997), produit de son contexte, atteste de la compréhension et du sens pratique de leurs sociétés de résidence que l'histoire longue des musulmans en Europe leur a permis d'acquérir.

Au Canada, la présence de l'islam participe d'un panorama plus large de diversité religieuse qui, issue de l'ouverture des frontières du pays au-delà des populations européennes habituelles à partir de 1967, est considérée comme une particularité et une qualité de la confédération, et a permis de renouveler le bassin de références symboliques, éthiques, sociales, identitaires accessible aux populations locales (Moghissi, 2016). Au Québec, ces ressources s'insèrent facilement dans les espaces religieux et éthique laissés vacants par les processus de retrait de l'Église catholique et de sécularisation de la société débutés dans les années 1960. Les transformations qu'a connues le Québec depuis la Révolution tranquille par le biais de la modernisation, de la libéralisation des mœurs et

du relâchement du tissu social ont créé une certaine demande pour des ressources éthiques et morales, et pour des modèles familiaux plus normés. L'islam tient une place particulière sur cette scène locale où son statut a sensiblement évolué au cours des dernières années : lors du premier volet de nos recherches (2006-2008), il s'agissait d'une religion relativement inconnue, perçue comme celle des immigrants, et pourvue d'une charge politique et émotionnelle assez faible ; une nouvelle musulmane nous rapportait alors à la blague cette remarque d'une personne à qui elle avait confié son adhésion à l'islam : « *Ah oui ! Les musulmans, ce sont ceux qui adorent les vaches ?* » Dix années plus tard, lors du second volet de notre recherche (2016-2018), l'islam représentait un enjeu politique central dans la vie publique québécoise, et les populations musulmanes semblaient concentrer l'essence d'une altérité identitaire à contenir, comme en atteste la tenue de vifs débats identitaires autour des accommodements religieux consentis aux groupes minoritaires, de la gestion du port de signes religieux pour les fonctionnaires des institutions publiques, ou des marqueurs d'une identité québécoise essentiellement définie par rapport aux référents des populations religieuses (Benhadjoudja, 2018). Si la loi 21 régulant le port des signes religieux remportait le soutien de la majorité de la population, la question de sa conformité aux orientations de la charte des droits de la personne n'étant pas réglée, le statut et l'image des musulmans au Québec demeurent un enjeu central dans l'opinion publique, et de plus en plus dans l'imaginaire collectif, tandis que l'attrait du Canada anglophone pousse bon nombre d'entre eux à émigrer vers les provinces de l'Ouest. L'islam québécois apparaît alors comme le fruit de ces tensions sociales et identitaires, et peut-être comme leur solution.

2. L'ISLAM QUÉBÉCOIS : UNE RELIGION SANS CULTURE ?

Contrairement aux musulmans issus de lignages et de milieux musulmans, les convertis se démarquent par la dissociation qu'ils établissent entre leurs identités religieuse et ethnique. Bien que certains aiment à jouer de l'ambiguïté de leur phénotype quand ils sont plus latins ou basanés, leurs caractéristiques physiques, dispositions corporelles et style vestimentaire concourent habituellement à construire un profil de musulman différent des stéréotypes

généralement associés aux musulmans. Ainsi, les discours que nous avons recueillis auprès des convertis visent explicitement à développer un islam théologiquement juste, mais distinct des marqueurs des pays de tradition musulmane, et pouvant ainsi justifier l'inscription de l'islam dans un environnement non musulman, et la reconnaissance de l'appartenance des convertis à la communauté musulmane. L'émergence de cet islam occidental se nourrit ainsi de la critique de l'islam ethnique ou culturel, que partagent également certains musulmans réaffiliés. Il est également imprégné de la mentalité et des façons de faire des milieux sécularisés où les convertis ont été socialisés et éduqués.

Ainsi, la plupart des nouveaux musulmans rencontrés dans notre projet distinguent leur lecture des textes sacrés de la compréhension culturelle qu'en font certains musulmans nés dans l'islam qu'ils associent au « *bled* », à la tradition, et de façon plus large à des systèmes patriarcaux volontiers qualifiés de « machistes ». Revendiquant une approche féministe de l'islam, qu'ils présentent comme un retour à une forme épurée des dévoiements de la tradition originelle par les hommes, ils transposent leur interprétation de l'islam autour d'enjeux liés au statut de la femme, et plus généralement aux rapports de pouvoir entourant les dynamiques genrées. Cette herméneutique de l'islam qui emprunte le langage des sociétés libérales attachées à l'égalité homme-femme se manifeste plus clairement au sein des unions mixtes que la plupart des convertis contractent avec des musulmans nés dans l'islam, et qui donnent souvent lieu à des négociations autour de la pratique du « vrai islam ». Julie (29 ans, convertie en 2005) distingue ainsi l'exercice de la piété musulmane du mode de vie arabe :

De ce que j'ai pu remarquer au Maroc, on fait beaucoup plus d'activités religieuses ici qu'au Maroc. Ça paraît drôle à dire, mais c'est le cas, tu as beau dire que c'est un pays musulman. Oui, il y a beaucoup plus de mosquées, oui il y a un peu plus de personnes qui vont s'identifier à l'islam, mais au niveau des activités, c'est-à-dire des comités musulmans et des salles de prière dans les universités, des conférenciers qui viennent d'à travers le monde, les événements spéciaux, il y a pas ça là-bas. [...] Il y a beaucoup de cultures qui se mêlent dans l'islam, dans les pays musulmans.

Le souci de soustraire l'islam aux marquages culturels des pays majoritairement musulmans se manifeste dans divers domaines de la praxis, comme dans les pratiques vestimentaires : de nombreuses

femmes converties se procurent ou confectionnent des vêtements qui respectent les prescriptions islamiques, en prenant soin d'éviter les dentelles et broderies typiquement orientales, préférant arborer des vêtements de couleurs sombres, neutres et unies, et de facture longiligne. Mettant leurs compétences au service de la communauté, certaines offrent des services d'esthétique et de coiffure qui respectent les critères de discrétion des femmes et de séparation entre hommes et femmes. D'autres mettent sur pied des lignes de vêtements islamiques qu'elles présentent lors d'ateliers de couture ou de défilés de mode destinés uniquement aux femmes, selon des slogans du type : « L'excellence dans la qualité avec un haut standard de style et de beauté. » Certaines créent des compagnies dans le but de promouvoir une mode musulmane « occidentale », écologiquement engagée, et soucieuse du bien-être des femmes. La plupart de ces compagnies sont fières de concentrer leurs activités et fournisseurs au Canada et de respecter les normes écologiques et sociales, certaines affirmant que leurs vêtements sont confectionnés avec des matériaux 100 % naturels. La conformité aux critères islamiques ainsi que les besoins spécifiques des femmes musulmanes constituent leurs priorités, de sorte qu'elles proposent des vêtements amples couvrant les formes féminines, pouvant être utilisés dans des milieux publics professionnels et étant compatibles avec d'autres domaines de la vie quotidienne et extérieure (loisirs, vacances). Considérant que la mode des musulmanes occidentales est trop contrainte par le style oriental, les designers de ces compagnies utilisent des tissus similaires au jeans et des matériaux extensibles (*stretch*) avec des couleurs sobres, en combinant les critères de pudeur propres à l'islam et ses sensibilités esthétiques. Ces produits sont vendus comme « la solution parfaite pour les femmes musulmanes occidentales », alors décrites comme des femmes indépendantes, confiantes, intelligentes et professionnelles. Ce profil de la femme musulmane occidentale active et entreprenante constitue une figure centrale de cet islam québécois qui se construit par différenciation avec l'archétype de la féminité musulmane que les convertis associent à la domesticité et à la passivité des femmes des sociétés arabes :

La femme arabe est plus dépendante de son mari, elle s'efface un peu plus, elle est pas fonceuse dans la vie et veut pas nécessairement réussir les études ni un métier, je parle des femmes de là-bas ! La femme occidentale a la mentalité beaucoup plus libre, elle a de l'ambition, elle veut un bon travail, elle veut faire des études, elle s'exprime ouvertement, elle parle,

elle peut aller faire des conférences, est forte, elle gagne sa vie ! [...] [M]on couple, je le vis à la Québécoise : la femme musulmane elle cuisine, excuse, la femme arabe, elle cuisine, elle est dans la maison et quand son mari est là, faut que le souper soit prêt. Nous, on fonctionne pas comme ça. (Amélie, 30 ans, convertie en 2005)

Un tel discours essentialisant l'islam et les femmes musulmanes n'élimine paradoxalement pas la vision exotique que certains convertis entretiennent par rapport au monde arabo-musulman. Ainsi, beaucoup expriment leur fascination pour la culture ou la grandeur de la civilisation arabes ; certaines femmes prennent plaisir à cuisiner des tajines ou des mets orientaux et à boire du thé à la menthe tandis que les jeunes convertis intègrent des expressions arabes telles que *alhamdullilah* (merci à Dieu), *bismillah* (bénédictio), *salam alaykoum* (salutations) dans leur vocabulaire quotidien. À l'image des termes arabes qu'ils mêlent à leur registre de langage francophone, les nouveaux musulmans que nous avons rencontrés s'approprient les pratiques de l'islam dans un cadre local en soulignant la plasticité de cette religion et sa capacité à se mouler dans tout type de substrat culturel. Julie, qui a 29 ans quand nous la rencontrons en 2016, apprécie

[...] le côté converti occidental, je trouve qu'on est cool, comme les Américains ils apportent leurs trucs aussi. On a tellement l'habitude de voir les musulmans comme une ethnie, une tradition ethnique très forte, qu'on oublie que ça peut s'inscrire dans n'importe quelle tradition. L'autre jour, c'était cool, j'ai vu un vidéoclip, des Quechuas du Pérou qui faisaient de la fusion avec un groupe Naqshbandi musulman, ils faisaient de la musique quechua genre soufi.

Julie distingue la dimension exotique et « traditionnelle » de l'islam, qu'elle apprécie en voyage d'une part, et l'islam façonné « à l'occidental » qui lui semble plus accessible et facile à intégrer d'autre part :

[...] avec tout ce qui est Internet, je m'identifie beaucoup aux trucs occidentaux, de musulmans, mais tu sais, brandé un peu à l'occidental. Le côté traditionnel de l'islam, j'aime bien, c'est plus ce que je fais dans mes voyages où je chercherais plutôt la tradition et tout ça, l'expérience. Et en ligne, tout ce qui est plus occidental, on va dire, parce que la manière de relater, de structurer les cursus, les enseignements, il faut que ça passe par quelque chose qu'on connaît. En plus, je ne parle pas arabe, donc je n'ai pas vraiment accès à tous ces enseignements. Tout ce qui est saoudien, je suis pas très chaude.

2.1 DES RAMIFICATIONS TRANSNATIONALES

C'est également la distinction qu'ils établissent entre leur univers local et les représentations qu'ils entretiennent des pays où l'islam est majoritaire qui régule la circulation transnationale et les liens des convertis avec les pays où l'islam est dominant. Tandis que certains jeunes se sentent attirés par l'exotisme des sociétés musulmanes ou nourrissent des projets humanitaires de développement social et économique, la plupart entretiennent une vision péjorative de ces pays dont la culture pervertirait le message originel de l'islam. Ces perceptions tempèrent leur projet de voyage dans les pays musulmans, incluant l'Arabie saoudite qui, bien que berceau de l'islam et du *hajj*, suscite les réticences les plus vives. Andréanne (30 ans, convertie en 2015) explique :

Je sais que le hajj est obligatoire, il fait partie des cinq piliers de l'islam. Mais, tu sais, l'Arabie Saoudite, la politique de ce pays-là, ça ne m'intéresse vraiment pas. C'est dommage que La Mecque soit là, parce que ce n'est vraiment pas un pays dont j'aimerais encourager l'économie. Je n'aime pas la façon dont ils traitent les personnes, non seulement les femmes, mais les journalistes et whatever [peu importe] ...

En réalité, l'islam québécois s'inscrit dans un triangle de circulation transnationale qui relie l'Amérique du Nord, l'Europe, et dans une mesure variable, la région d'Afrique du Nord et de l'Ouest. Le parcours personnel des convertis est souvent marqué par de nombreux contacts avec des pays musulmans, soit au sein de la structure familiale (parents expatriés, parents en unions mixtes), soit dans le cadre de voyages de découvertes ou de missions humanitaires menés à l'adolescence ou comme jeunes adultes. Plusieurs nouveaux musulmans rencontrés au Québec, autant dans la première que dans la deuxième phase de la recherche, proviennent d'Europe francophone (France, Belgique, Suisse) et disent avoir trouvé dans la province l'espace et la liberté nécessaires pour mener à terme leur désir de conversion, loin de la pression et du contrôle familiaux. La mobilité vers les pays musulmans d'Afrique est habituellement motivée par les liens entretenus avec la famille du conjoint, le projet de transmission identitaire aux enfants et le désir (parfois déçu) de suivre des cours sur l'islam et d'apprendre l'arabe : ces motifs ont conduit quelques convertis à s'installer dans un pays musulman (Maroc, Tunisie, Jordanie) pour

quelques années. En dehors des visites, des liens virtuels soutenus peuvent aussi être entretenus par la multiplicité des réseaux sociaux disponibles (Facebook, forums, chats, Instagram) qui se révèlent dans nos données par quelques cas de filières matrimoniales, et ultimement migratoires. Ces stratégies identitaires de circulation transnationale reposent sur des représentations dynamiques des lieux, fluctuant au gré de l'évolution des politiques locales de régulation de l'islam. En 2006, lors de notre première recherche, les nouveaux musulmans présentaient le Québec comme un environnement plus favorable à la pratique de l'islam que les pays musulmans en vertu des droits à la liberté religieuse et du traitement des femmes qui y prévalent, comme l'exprime Amélie :

Je suis allée au Maroc et j'ai pas aimé ça. Je m'imaginais que j'allais être enfin libre, je vais pouvoir être voilée et personne va me regarder, je vais pouvoir mettre mes grandes djellabas et je vais être comme tout le monde, contrairement à ici où je suis une exception ! Mais non, j'aime bien mieux être au Québec, malgré que les gens me regardent croche, je changerais pas ma vie, on est bien ici. Là-bas, pour les femmes, se promener, aller dans des cafés avec des copines, je suis pas certaine que c'est bien vu. Nous, on a cette culture de liberté, quand je me promène avec le voile, je le sais que le monde me regarde, mais je m'en fous, je suis chez nous, je suis libre, je suis dans une démocratie.

Dix ans plus tard, en 2016, les positionnements des convertis semblaient plus polarisés : certains maintenaient leurs réticences et désaccords avec les « façons de faire, mentalités, et politiques » des pays musulmans, tandis que d'autres, échaudés par les contraintes à la pratique ainsi que par l'hostilité vécue dans leur pays d'origine, tendent à valoriser les pays musulmans en vertu de leur organisation autour de la pratique religieuse (heures des prières, ramadan, possibilité de porter le voile) et du modèle familial de transmission identitaire qui y prévaut (éducation à la maison ; éducation religieuse).

2.2 L'ISLAM DANS LE CREUSET SPIRITUEL QUÉBÉCOIS

Au Québec, la période de modernisation, de sécularisation et de libéralisation sociale et culturelle qu'a traversée la province à partir des années 1960 a entraîné de nouveaux régimes de religiosité (Meunier et al., 2011) qui se caractérisent notamment par un

certain engouement pour le spirituel, en substitution aux affiliations religieuses traditionnelles (Mossière, 2018). Cet accent porté sur l'expérience, le développement personnel et la gestion du soi n'est pas sans influencer l'interprétation de l'islam que certains Québécois situent dans un cadre de travail du soi. Ainsi se dessine un profil de convertis à l'islam qui considèrent les pratiques de l'islam (prières obligatoires et surérogatoires, jeûne, pèlerinage, aumône, discipline du corps et de l'hygiène, praxis vestimentaire et régime alimentaire) comme autant d'exercices visant à l'amélioration et à la réalisation du soi. Cette herméneutique du soi menée par l'opérationnalisation de pratiques de piété est comprise comme un *jihad* personnel, c'est-à-dire comme un combat contre son ego qui se réalise dans l'intimité d'une relation personnelle avec le divin, comme l'explique Catherine (27 ans, convertie en 2002) :

Je vois que ma mentalité a changé, des petites améliorations que je vois, que j'accepte et comprends tranquillement, c'est mon jihad personnel qui se manifeste. Même des traits de caractère comme la colère ou la paresse, plein d'affaires qu'il faut améliorer, il faut travailler sur soi pour ne pas éclater pour n'importe quoi, se maîtriser. On a chacun nos défauts, puis il faut travailler sur ça, pour les améliorer. C'est pas juste dans l'islam, tu vas me dire « c'est partout », mais ça fait partie intégrante de l'islam, c'est la religion.

Cette quête d'excellence et de vertu religieuses se déploie par l'acquisition de dispositions corporelles et sociales précises, motivées par l'aspiration à accéder à un modèle comportemental conforme aux règles et normes éthiques associées à l'islam. Beaucoup de converties vivent cet exercice d'autoperfectionnement (Nabti, 2007) comme une pratique à caractère thérapeutique qui vise à améliorer leur bien-être, comme Julia (36 ans, convertie en 2003) :

Après que j'ai accouché de ma fille, j'avais un goût incontrôlable de café. Puis le ramadan arrive, je me disais : « Ah, mon Dieu, qu'est-ce que je vais faire ? » Je ne pourrai plus boire de café jusqu'au soir, et quand tu te réveilles à 5 h matin pour déjeuner, tu ne peux pas boire 3 litres de café ! Mais ça m'a aidée, ça m'a comme désintoxiquée. Après le ramadan, j'étais rendue à une seule tasse par jour, je comblais quelque chose par le café, mais j'avais réussi à maîtriser ce besoin.

De nombreux convertis mènent ces parcours de piété à l'aide de formations, d'ateliers de gestion des émotions et d'outils psychologiques qui empruntent aux techniques de développement personnel qui s'inspirent des pratiques du courant Nouvel âge et

des éléments de la psychologie humaniste. Bien que plusieurs auteurs aient observé des comportements similaires dans d'autres régions du monde (Haenni, 2005 ; Jouilli, 2015 ; Roy, 2002), leurs liens avec les pratiques des spiritualités contemporaines (courants de développement personnel, Nouvel Âge) ne sont pas établis. Au Québec, toutefois, la présence de ces spiritualités liées à la nature et au développement personnel est constitutive d'un imaginaire collectif qui se veut affranchi des autorités et institutions religieuses et ouvert à la redécouverte des héritages autochtones et des ressources religieuses issues de la diversité culturelle. Le parcours de certains convertis à l'islam s'inscrit dans cette éthique locale qui considère l'épanouissement de l'individu comme un moyen et une fin en soi ; il illustre alors une des facettes de cet islam québécois en devenir.

3. L'ISLAM QUÉBÉCOIS OU LA VOIX DES MINORITÉS : UN PROGRAMME DE RECONNAISSANCE INTERSECTIONNELLE

Bien que de nombreux convertis développent une version personnelle, individualisée, intime et parfois invisible de l'islam qui s'accorde bien avec le contexte d'individualisation du religieux propre aux sociétés sécularisées, d'autres intègrent la charge politique que porte l'islam dans les espaces publics des sociétés occidentales dans leurs interprétation et appropriation de cette religion. Ce rôle public que certains nouveaux musulmans s'attribuent fait écho au statut de médiateur culturel que les convertis endossent habituellement, ici, entre musulmans issus de la migration d'un côté, et non-musulmans de l'autre, comme l'indique Amélie :

En tant que Québécoise, je suis beaucoup plus crédible que l'Arabe, et je me le suis fait dire souvent : un Québécois, ça prend un Québécois qui lui parle, si ça vient d'une femme musulmane, ils peuvent penser qu'elle est opprimée ou que c'est son mari ou que c'est sa culture. Les gens sont pas éduqués, c'est pas de leur faute parce que t'entends pas parler de rien de bon sur l'islam, nulle part. Il y a un travail à faire là-dessus : une petite conférence, un peu de bénévolat, aider à défaire les mentalités.

Alors que l'islam et les musulmans représentent la figure de l'altérité radicale dans des sociétés contemporaines qui aiment à polariser les identités, les convertis incarnent celle d'un passage

qui bouscule les frontières d'identification et en montrent les apories et fragilités, tant pour les musulmans nés dans l'islam que pour les non-musulmans; ils forcent ainsi l'acceptation de la possibilité d'un islam local. Ce dernier se situe toutefois dans les zones d'instabilité et de précarité des identités non instituées par les catégories normatives dominantes et reconnues. Pourvus du savoir-faire et de la connaissance des codes culturels locaux, dotés du capital symbolique et social lié à leur position de majoritaire, les convertis disposent donc d'une position unique pour institutionnaliser des voix habituellement tuées et minorisées, faisant ainsi de l'islam un nouveau langage d'expression de la contestation sociale, et d'appel à la reconnaissance des identités complexes.

3.1 L'ISLAM INTERSECTIONNEL

Ce profil de revendication qui se dit par l'islam apparaît dans nos données surtout parmi les nouveaux musulmans de 35 ans et moins que nous avons rencontrés à partir de 2016, dont beaucoup expriment un contre-discours politique qui critique l'hégémonie de certains modèles normatifs, en particulier concernant les structures et identités de genre, les rapports coloniaux, le racisme systémique et la discrimination envers les communautés LGBTQ+. Les discours collectés auprès des nouveaux musulmans corroborent ainsi la littérature établie qui montre comment ceux-ci définissent leurs styles de vie et leur piété, et par opposition à ceux de leurs parents, dont ils blâment la libéralisation des mœurs en matière familiale et sexuelle (Jensen, 2008; Jouilli, 2007). La lecture féministe des structures et rôles genrés dans l'islam, que beaucoup adoptent, présente la répartition des tâches ainsi que l'idée de domesticité de la femme gardienne du foyer comme des modèles qui revalorisent la femme et la soustraient aux dynamiques d'oppression de l'idéologie libérale et de la domination du marché. De telles lectures de l'islam établissent une continuité identitaire et culturelle avec les pratiques de leurs grands-parents, qui aboutit à évincer la génération des baby-boomers jugés dévoyés et athées, tout en intégrant ces pratiques grand-parentales dans un paradigme musulman qui sacralise le rôle des femmes en vertu du hadith répété à l'envi: « Le paradis est au pied des mères. » (Mossière, 2023)

Auprès des jeunes nouveaux musulmans rencontrés après 2016, cette appropriation de l'islam s'inscrit dans une perspective d'intersectionnalité, comme l'illustre le discours de Nour, une femme « reconvertie » de 24 ans. Originaire du Machrek et arrivée au Québec à l'âge de 10 ans, Nour a été éduquée dans une famille musulmane très peu pratiquante : elle cesse de croire complètement à l'adolescence. Ne se sentant pas assez musulmane pour être intégrée à cette communauté, elle ne se sentait pas non plus assez québécoise pour faire partie des « Blancs québécois ». Elle arbora donc le voile d'abord comme stratégie d'affirmation identitaire « pour se différencier des femmes blanches », et continue aujourd'hui de le porter en expliquant qu'il s'agit d'un outil de résistance à l'hypersexualisation des femmes :

C'est très politique aussi. J'ai besoin de faire chier l'autre, si t'es pas content, je vais le garder quand même, tu veux voir mes cheveux, je vais pas te les montrer. Moi j'm'en fous de montrer mes cheveux ou non, mais avoir ce sentiment de « je suis libre de faire ce que je veux avec mon corps ou non », ça me donne très confiance en moi, énormément.

Tout en affirmant qu'elle n'a pas de certitude quant à l'existence de Dieu, elle dit espérer « qu'il y a un Dieu, quelqu'un pour toutes ces personnes qui ont subi de l'injustice, toutes les guerres, toutes les personnes qui vivent la guerre depuis des années ». Très active au sein des luttes féministes, anti-racistes et anti-colonialistes, elle considère qu'« être musulmane, c'est lutter contre les inégalités » et se réapproprie certaines valeurs de l'islam comme la patience, qu'elle interprète à travers un prisme d'activisme politique : « Dans l'islam, on met beaucoup l'emphase sur la patience, et je trouve qu'il y a beaucoup de monde qui ont mal compris c'est quoi être patient. C'est pas [...] se croiser les bras puis attendre, puis tout va bien aller, non. C'est se lever et lutter contre ».

Plus qu'une tradition religieuse, l'islam apparaît ici comme un outil politique de résistance au racisme, au sexisme et au colonialisme qui, pour souligner les apories des sociétés occidentales, entend leur rappeler les principes d'égalité et de justice sur lesquels elles se fondent. Ainsi, le cas de Sandra, une jeune convertie transgenre dont le récit met en parallèle sa transition vers une identité de femme et sa conversion à l'islam. Se positionnant à l'encontre

de nombreux exégètes qui fondent l'interdiction de l'homosexualité dans l'islam sur l'histoire de Loth citée dans le Coran, Sandra reprend l'interprétation qu'en propose l'islamologue d'origine pakistanaise Fazlur Rahman (1982), qui considère que les enseignements de ce passage du Livre portent davantage sur la condamnation de la violence sexuelle que sur la pratique en tant que telle.

Si la culture de la contestation à laquelle l'appropriation de l'islam donne une voix peut constituer un facteur d'attraction pour une catégorie de jeunes sensible à l'originalité et parfois à la déviance, elle offre également les ressources pour promouvoir des valeurs positives de reconnaissance et de droits de la personne auxquelles les nouveaux musulmans offrent de nouveaux terrains de développement. Ainsi, bon nombre de jeunes convertis sont engagés dans des économies de troc et tentent de développer des modèles de vie communautaire; certains promeuvent des modèles d'éducation alternatifs (éducation à la maison, Montessori); la plupart sont concernés par les questions environnementales et mettent sur pied des projets écologiques de retour à la terre, le tout s'appuyant sur leurs aptitudes technologiques et parfois sur un cyberactivisme au service d'une socialité forte.

3.2 ASSOCIATIONS MUSULMANES AU QUÉBEC ET INSTITUTIONNALISATION «PAR LE BAS»

Si beaucoup de nouveaux musulmans limitent la manifestation de leur identité au travail d'un comportement exemplaire, calqué sur le modèle idéal du Prophète, d'autres structurent leurs visions politique et sociale autour d'une forte activité communautaire et d'un réseautage dense qui assurent le dynamisme de leur vision de l'islam. L'émergence de l'islam local québécois se dessine dans la foulée de ces initiatives associatives et de pratiques peu institutionnalisées qui s'appuient sur une forte solidarité intra-groupe et mobilisent la ressource Internet et le relais des médias sociaux. Leurs visions de l'islam et représentations peuvent toutefois se disputer l'espace public. Un examen des tensions et compétitions qui traversent ces espaces met en évidence les éléments et mécanismes de composition de cette islamité québécoise, ainsi que ses zones de fracture.

Fondée en 2002 par une convertie à l'islam dans le but de briser l'isolement des nouveaux musulmans, l'Association musulmane québécoise (AMQ) constitue l'initiative de représentation et d'organisation des musulmans au Québec la plus structurée et la plus visible; elle est majoritairement gérée par des femmes et attire ces dernières. Dès ses débuts, l'AMQ organise des programmes de parrainage des nouveaux convertis, mais aussi de nombreuses activités sociales (sorties aux pommes, etc.) et des activités de jumelage homme-femme ouvertes à tous, qui attirent rapidement des musulmans de naissance. Ces dernières années, l'association a réorienté ses mandat et programme autour des reconvertis et convertis en se renommant l'Association musulmane québécoise des convertis, et en offrant des activités limitées aux convertis telles que des cafés entre convertis et converties les vendredis soir. Cette réorientation vise explicitement à écarter les musulmans nés dans l'islam, considérés comme trop insistants et intéressés par le prototype de la « convertie à la peau blanche et aux yeux bleus » : en somme, il s'agit d'« éviter que les musulmans de naissance en quête de femmes à marier ne s'y présentent ».

FIGURE 4.1 – Logo de l'Association musulmane québécoise



Ce tournant amorcé par l'AMQ suscita de nombreuses réserves parmi les membres soucieux de l'apparition de clivages dans la communauté, et peu convaincus par l'exclusivité de l'expérience des convertis par rapport à celle des musulmans de naissance. Critiques de l'émergence et de la consolidation d'une rhétorique polarisante entre « eux » et « nous », plusieurs converties décidèrent de quitter l'AMQ, disant regretter les orientations sociales de l'association, au détriment de la « vie spirituelle ». Cette scission aboutit à la création d'une autre association qui, sous

couvert du slogan « Nous sommes tous unis », se donne pour mandat de promouvoir des « rencontres d'échanges et de dialogues socioculturels » autour « des différences qui nous enrichissent ». Dirigée par une consultante en immigration, cette association vise à attirer tant les musulmans que les non-musulmans autour de projets et de positions liées au vivre ensemble, la loi 21 sur le port de signes religieux visibles ayant longtemps occupé l'ordre du jour de cette association.

Ces initiatives associatives qui se calquent sur les enjeux d'intégration sociale locale participent de l'institutionnalisation d'un islam québécois structuré et organisé par les acteurs de la base, qui contribue à former la scène publique. S'ils ne constituent pas les interlocuteurs privilégiés des décideurs politiques comme dans d'autres pays occidentaux où leur institutionnalisation est organisée par l'État, leurs dynamisme et activisme visent à diffuser l'image d'un islam compatible avec les identifications et éthiques locales, selon des définitions de l'intégration plus ou moins rassembleuses.

4. ISLAM QUÉBÉCOIS, ISLAM LOCAL ET REVITALISATION DE L'ISLAM

En revendiquant des identités à la fois québécoise et musulmane, les convertis que nous avons rencontrés constituent les archétypes d'un nouveau discours sur l'islam, porteur d'un projet social et politique alternatif. Bien que peu relayé par les canaux médiatiques, le dynamisme de cette vision de l'islam dans la province permet d'y supplanter la diversité des islams culturels qui y sont drainés, sachant que leur masse critique ne leur permet pas de leur opposer un contrepoids important. Bien que la plupart des convertis se montrent réticents à l'idée d'émigrer dans un pays de tradition musulmane, ils participent de la naissance d'une nouvelle culture islamique dans les pays d'immigration, c'est-à-dire d'une composition identitaire inédite à laquelle les immigrants de seconde génération revenus à l'islam participent et s'identifient également.

Ces discours sur l'islam s'appuient sur une volonté manifeste de rompre l'association historique entre islam et arabité, et sur des processus de construction plus ou moins similaires dans les pays où les musulmans sont minoritaires. Ils annoncent ainsi l'émergence d'un islam occidental largement porté par des figures

d'intellectuels convertis dont la pensée et l'engagement social et politique contribuent à la formulation d'un islam intellectuel, à l'image de Eva Torres et de Carmen Chouinard au Québec (ou de Anne Sofie Roald en Suède). Cet islam, qui se produit dans la rencontre de l'islam avec des sociétés récemment sécularisées, aux paysages religieux et culturels diversifiés, et affirmant des principes de libertés et de droits de la personne, intègre des façons de faire et de voir locales (langue de la société d'ancrage; stratégies et modes de représentation dans la sphère publique; rapports et identités de genre; projets de développement personnel; écologie; attachement et sentiment d'appartenance à la société locale; adhésion aux valeurs civiques) pour créer un phénomène qui s'alimente également des tensions liées aux rapports sociaux générationnels, coloniaux, racisés ou genrés.

La justification théologique de ces formulations intellectuelles et modernes de l'islam dans les sociétés sécularisées s'appuie sur la pensée d'islamologues qui, réfugiés ou immigrés dans des pays occidentaux, y ont réfléchi et ont échangé sur les conditions de viabilité et de légalité islamiques de ces formes de revitalisations de l'islam en Occident. À cet égard, les converties que nous avons rencontrées évoquent très fréquemment le philosophe Tariq Ramadan. Duderija et Hane (2019) considèrent Tariq Ramadan et Bassam Tibi comme les deux principaux penseurs, parmi ceux ayant promu l'idée d'un islam occidental comme l'expression culturellement distincte et religieusement authentique des enseignements universels de l'islam, et cohérente avec les postulats idéologiques sur lesquels reposent les démocraties libérales occidentales. Pour Ramadan (2004), la catégorie d'islam occidental découle d'un processus de traduction culturelle par lequel divers degrés d'appropriation et de combinaison de différentes cultures concourent à créer une identité et une vision du monde inédites dans l'islam. Tibi (2014), quant à lui, voit la modernité occidentale comme une inspiration culturelle extérieure à l'islam, comparable à la culture helléniste aux débuts de la Tradition, dont la réconciliation avec l'islam peut être travaillée, sans toutefois aboutir à la fusion. La forte diffusion des idées de Ramadan, assurée par sa visibilité médiatique, son activisme d'intellectuel et son insertion dans des réseaux d'organisations transnationales ont sans aucun doute assuré la réceptivité de ses idées auprès des convertis. Ceux

que nous avons rencontrés ne font pas exception. La créativité religieuse et l'appropriation politique et sociale de l'islam qu'un grand nombre d'entre eux s'autorisent contribuent à produire une compréhension inédite de l'islam qui, travaillée par les valeurs et principes dans lesquels ils ont été socialisés, et nourrie de leur attachement à leur milieu d'origine, offre un discours inédit sur l'islam, adapté aux réalités et défis contemporains des musulmans en terres non musulmanes. Les enfants issus de cette génération de nouveaux musulmans constituent sans nul doute un terreau fertile qui contribuera à complexifier le portrait et la portée de cet islam québécois, vecteur et reflet de la diversité.

BIBLIOGRAPHIE

- Abd-Allah, Umar Faruq (2004), *Islam and the Cultural Imperative*, Burr Ridge, Nawawi Foundation.
- Amiraux, Valérie (2005), « L'institutionnalisation du culte musulman en Europe : perspectives comparées », dans Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, Éditions CNRS, p. 81-98.
- Benhadjoudja, Leila (2018), « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 21-33.
- Boursin, Marie-Laure (2017), « À l'heure de la prière : entre pratiques et expérimentations », *Ethnologie française*, vol. 4, p. 623-636.
- Bowen, John R. (2004), « Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, p. 879-94.
- Castel, Frédéric (2006), « Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes », dans Bureau de la statistique du Québec, *Annuaire du Québec*, Québec, Gouvernement du Québec, p. 222-228.
- Cesari, Jocelyne (2004), *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
- Daher, Ali (2003), *Les Musulmans au Québec*, Québec, Centre culturel islamique du Québec.
- Duderija, Adis et Halim Hane (2019), *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*, Cham, Palgrave McMillan.
- Fortin, Sylvie, Marie-Nathalie Leblanc et Josiane Le Gall (2008), « Entre la Oumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal », *Diversité Urbaine*, vol. 8, p. 99-134.
- Gélard, Marie-Luce (2017), « L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien », *Ethnologie française*, vol. 4, p. 599-606.
- Gilsenan, Michael (2001), *Connaissance de l'islam*, Paris, Karthala.

- Haenni, Patrick (2005), *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- Jensen, Tina G. (2008), « To Be "Danish", Becoming "Muslim": Contestations of National Identity? », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, p. 389-409.
- Jouili, Jeanette (2015), *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford, Stanford University Press.
- Khoroskhavar, Fhrad (1997), *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- Meunier, Édouard-Martin et Wilkins-Laflamme, Sarah (2011), « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, p. 683-729.
- Moghissi, Haideh (2016), « Multiculturalism and Belonging: Muslims in Canada », dans Moha Ennaji (dir.), *New Horizons of Muslims in North America and Europe*, New York, Palgrave McMillan, p. 91-103.
- Mossière, Géraldine (2018), « Complex Feelings: Catholicism, Gender and the Postsecular Subject in Quebec », dans Monique Scheer, Nadia Fadil et Birgit Schepelern Johansen (dir.), *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*, Londres, Bloomsbury, p. 93-108.
- Mossière, Géraldine (2023), « Sexual Regulation and Liberation in Quebec: Gender Relationships as a Driving Force for Social Change », dans Florence Pasche-Guignard et Catherine Larouche (dir.), *Corps in/visibles. Genre, religion et politique. In/visible Bodies. Gender, Religion and Politics*, Presses de l'Université Laval, p. 171-190.
- Nabti, Mehdi (2007), « Des soufis en banlieue parisienne, mise en scène d'une spiritualité musulmane », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 140, p. 49-78.
- Nielsen, Jorgen (2007), « The Question of Euro-Islam: Restriction or Opportunity », dans Aziz Al-Azmeh et Effe Fokas (dir.), *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 34-48.
- Özyürek, Esra (2014), *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion and Conversion in the New Europe*, New York, Princeton University Press.
- Palmer, Allen W. et Abdullahi, Gallab (2001), « Islam and Western Culture: Navigating Terra Incognita », dans Daniel A Stout et Judith Mitchell Buddenbaum (dir.), *Religion and Popular Culture: Studies on the Interaction of Worldviews*, Ames, Iowa State University Press, p. 109-124.
- Piricky, Gabriel (2018), « Merging Culture with Religion: Trajectories of Slovak and Czech Muslim Converts since 1989 », dans Karin van Nieuwkerk (dir.), *Moving in and Out of Islam*, Austin, University of Texas Press, p. 107-129.
- Rahman, Fazlur (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.

- Ramadan, Tariq (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- Ramji Rubina (2008), « Being Muslim and Being Canadian: How Second Generation Muslim Women Create Religious Identities in Two Worlds? », dans Kristin Aune, Sonya Sharma et Giselle Vincett (dir.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Burlington, Ashgate, p. 195-205.
- Ramji, Rubina (2014), « Maintaining and Nurturing an Islamic Identity in Canada – Online and Offline », dans Solange Lefebvre et Lori Beaman, *Religion in the Public Sphere*, Toronto, University of Toronto Press, p. 97-120.
- Roald, Anne Sofie (2006), « The Shaping of a Scandinavian Islam: Converts and Gender Equal Opportunity », dans Van Nieuwkerk, Karin (dir.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, p. 48-70.
- Roy, Olivier (2002), *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- Schmidt, Garbi (2002), « The Complexity of Belonging: Sunni Muslim Immigrants in Chicago », dans Yvonne Haddad et Jane I Smith (dir.), *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, Walnut Creek, AltaMira Press, p. 107-124.
- Selby, Jennifer A. et Cory Funk (2020), « Hashtagging “Good” Muslim Performances Online », *Journal of Media and Religion*, vol. 19, n° 2, p. 35-45.
- Selby, Jennifer A. (2016), « “The Diamond Ring Now is the Thing”: Young Muslim Torontonians Women Negotiating Mahr on the Web », dans Adeline M. Masquelier et Benjamin F. Soares (dir.), *Muslim Youth and the 9/11 Generation*, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 189-212.
- Statistique Canada (2005), *Recensement 2001. Profils des communautés. Statistiques sur la religion pour Montréal et la province du Québec (région métropolitaine de recensement)*, Ottawa, Gouvernement du Canada.
- Stoica, Daniela (2012), *Women Converts: Transformations, Knowledge Perspectives and Narratives: Dutch and Romanian Women Embracing Islam*, Saarbrücken, Lambert Academic Pub.
- Therrien, Catherine (2020), « When Europeans Move to Morocco “for Love”: Navigating Legislative and Religious Boundaries in a Muslim context », dans Brigitte Sutter et Lisa Åkesson (dir.), *Contemporary Europeans Emigrations: Situating Integration in New Destinations*, Londres, Routledge, p. 97-115.
- Tibi, Bassam (2014), *Political Islam, World Politics and Europe: From Jihadist to Institutional Islamism*, New York, Routledge.
- Traoré, Diahara (2012), « Entre profane et sacré : usages d’Internet et islam dans deux communautés musulmanes ouest-africaines à Montréal », *Anthropologica*, vol. 54, p. 61-69.
- Zoïa, Geneviève et Laurent Visier (2017), « Femmes musulmanes dans un quartier populaire », *Ethnologie française*, n° 4, p. 683-692.

CHAPITRE 5

Entre parcours de vie, aspirations féministes et luttes anti-islamophobes : les expériences de la mobilisation féministe musulmane au Québec vues à travers les récits de vie

ARIANE BÉDARD-PROVENCHER

1. LAÏCITÉ ET ÉGALITÉ DES GENRES AU QUÉBEC : LES FÉMINISMES MUSULMANS EN RÉPONSE

« **L**e féminisme musulman en fait, c'est surtout une réponse à tout ce qui dit que ce que je fais et ce que je veux faire sont incompatibles avec ma religion ». Cette définition du féminisme musulman vient d'Imane, une étudiante universitaire dans la vingtaine que j'ai rencontrée en 2015, en plein cœur des débats sur la place des symboles religieux dans l'espace public et sur la relation entre égalité des genres et religion. Dans la littérature, le « féminisme musulman » est souvent décrit comme un « mouvement intermédiaire », critiquant à la fois les discours féministes impérialistes ainsi que les interprétations religieuses patriarcales

(Ali, 2020; Lamrabet, 2020)¹. Imane, au contraire, voit le féminisme musulman surtout comme une résistance et une déconstruction des discours islamophobes. Cette vision est partagée par d'autres femmes que j'ai rencontrées lors de mes recherches sur les féminismes au Québec depuis 2015, et dont les récits de vie formeront le cœur de mon analyse.

Ce chapitre se penche sur la perspective de ces femmes en examinant la manière dont les débats récents entourant la laïcité et l'égalité des genres a influencé la conception du féminisme musulman qu'ont mes interlocutrices ainsi que les pratiques qui lui sont liées². Le terme « féminisme musulman³ » réfère à un ensemble hétérogène d'écrits, de discours et de pratiques qui émergent au courant du xx^e siècle. Il fut grandement influencé par les écrits de femmes musulmanes militantes et par les luttes anti-colonialistes du début du xx^e siècle (Ahmed, 1982; Jayawardena, 1994), ainsi que par le mouvement réformiste du xix^e siècle et le mouvement revivaliste qui a émergé dans les années 1970 (Ali, 2020). Les écrits et pratiques des féministes musulmanes ne forment pas un mouvement organisé et homogène –, certaines femmes considérées comme pionnières de ce mouvement ont par ailleurs longtemps refusé l'épithète « féministe islamique » ou « féministe musulmane⁴ ». Ces écrits et ces pratiques sont toutefois liés par leur aspiration à promouvoir les droits des femmes à l'intérieur d'un cadre musulman. Souvent considéré comme au

-
1. Contrairement à la manière dont le féminisme musulman est souvent représenté.
 2. Ce chapitre est le fruit de recherches financées par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) de 2017 à 2020, avec le projet « Féminismes sécularisés et féminismes musulmans au Canada: une ethnographie comparative du Québec et de l'Ontario », et par le Ontario Graduate Scholarship (OGS) de 2020 à 2021, avec le projet « Secularism, Feminism, and Islam: Assemblages of Feminist Subjects in Québec, Canada ».
 3. Il existe de nombreux écrits concernant la catégorisation des termes « féminisme musulman » et « féminisme islamique ». Alors que certaines chercheuses associent le féminisme islamique spécifiquement aux exégèses féministes du Coran et des hadiths (par exemple, voir Badran, 2005), d'autres soulignent que ce terme a été créé par des chercheuses occidentales et qu'il divise l'activisme des femmes musulmanes (Abou-Bakr, 2001; Hamidi, 2015; Tohidi, 2003). Dans ce chapitre, je vais utiliser les termes « féminisme musulman » et « féministe(s) musulmane(s) » pour référer à l'identité à laquelle les femmes à qui j'ai parlé se définissent.
 4. Ainsi, Asma Barlas (2008, p. 20), dont les travaux d'exégèse féministe du Coran sont considérés comme un fondement majeur du féminisme musulman, a toujours refusé de s'identifier comme « féministe musulmane », un terme qui renvoie, selon elle, à l'Occident et au colonialisme.

« croisement entre *champ féministe* et *champ musulman* » (Ali, 2020, p. 18), le féminisme musulman critique, repense et emprunte à ces deux répertoires. Pour certaines chercheuses, il représente donc une « voie alternative » (Lamrabet, 2020, p. 73) rejetant les forces hégémoniques provenant de ces deux champs qui contribuent à la marginalisation des femmes musulmanes : premièrement, une vision essentialiste issue de l'orientalisme et du colonialisme qui veut à tout prix sauver les femmes musulmanes de « leur religion » ; et deuxièmement, une approche rigoriste et littérale de l'islam qui nourrit une vision patriarcale du rôle et statut des femmes (Hamidi, 2015 ; Zubair et Zubair, 2017).

Pour Imane et d'autres femmes rencontrées lors de mes recherches, le féminisme musulman est toutefois plus qu'un discours ou un mouvement intermédiaire ; il est également un instrument parmi tant d'autres servant à défendre les droits des femmes musulmanes. Celui-ci n'est pas nécessairement religieux dans son utilisation, et il englobe plusieurs registres qui s'adaptent selon les contextes, permettant aux femmes qui s'identifient au féminisme musulman d'habiter simultanément plusieurs espaces discursifs et activistes (Azam, 2018). Un des espaces qui a été mobilisé au cours des dernières années par les féministes musulmanes, particulièrement en contexte minoritaire, est la déconstruction d'une vision essentialiste des femmes musulmanes représentées à la fois comme des victimes de leur religion et comme des menaces aux valeurs dites « fondamentales » de la société québécoise, soit la laïcité et l'égalité des genres (Beaman et Smith, 2016 ; Benhadjoudja, 2017). Le féminisme musulman est donc conçu, par certaines de mes interlocutrices, comme une « réponse » à ces stéréotypes.

La perception que les femmes musulmanes représentent soit des victimes, soit une menace, découle, entre autres, des débats sur la place des symboles religieux dans l'espace public, qui ont pris une importance majeure depuis la fin des années 2000, et le début des années 2010, représentations qui les stigmatisent dans ce contexte sociopolitique québécois. Le projet de loi 60, communément appelé le projet de la Charte des valeurs, déposé par le gouvernement péquiste de Pauline Marois en novembre 2013, avait comme aspiration de clore les débats sur les accommodements raisonnables qui ont culminé avec la Commission Bouchard-Taylor (2007-2008). La Charte des valeurs proposait d'établir une règle universelle, soit

l'interdiction du port des signes religieux dits « ostentatoires », pour tous les employés de l'État⁵ – allant ainsi plus loin que le rapport final de la Commission, qui recommandait la neutralité aux employés en position d'autorité seulement⁶. Si ce projet de loi est mort au feuilleton lors de la défaite électorale du gouvernement péquiste en avril 2014, un projet de loi similaire a été adopté par l'Assemblée nationale le 16 juin 2019. La loi sur la laïcité de l'État, connue sous le nom de « loi 21 », a pour but de promouvoir un État laïque en interdisant le port des signes religieux aux employés de l'État en position d'autorité coercitive, ainsi qu'aux personnes enseignant dans les réseaux des écoles primaires et secondaires publiques⁷. Un jugement de la Cour supérieure du Québec rendu le 20 avril 2021 a maintenu en grande partie la loi en raison de l'utilisation par le gouvernement de la disposition de dérogation qui lui permet de déroger à la Charte canadienne des droits et libertés⁸.

Ces projets de loi et jugement de la cour, ainsi que les débats qui s'ensuivirent, ont mis en exergue la centralité de la question de l'égalité des genres dans les discours concernant la laïcité. Avant même la présentation de la Charte des valeurs à l'Assemblée nationale, deux perspectives féministes distinctes se sont positionnées par rapport à la loi. En septembre 2013, un regroupement nommé la CollectivE des féministes musulmanes (2013) publie une lettre pour condamner la Charte en tant que projet de loi qui participerait à la stigmatisation des femmes déjà marginalisées en société, notamment les femmes dites « voilées ». Quelques semaines plus tard, la personnalité publique féministe Janette Bertrand donne son appui au projet de loi en publiant une lettre, cosignée par une vingtaine de féministes (se nommant « Les Janettes »), dans les quotidiens. On peut y lire, notamment, que « le principe de l'égalité entre les sexes semble compromis au nom de la liberté de religion », et que l'intervention gouvernementale est nécessaire afin de protéger

5. Voir le projet de loi 60 déposé à l'Assemblée nationale du Québec le 7 novembre 2013, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>>.

6. Voir le rapport complet de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, <<https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/66284>>.

7. Voir la *Loi sur la laïcité de l'État*, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-21-42-1.html>>.

8. Voir le verdict du juge Marc-André Blanchard, <<http://t.souqij.ca/Jd4m5>>.

les acquis féministes (Bertrand, 2013). Les débats autour de la Charte des valeurs s'ancrent alors autour de la question de l'émancipation des femmes. En réplique aux « Janettes », un autre regroupement féministe, « les Inclusives » (Rettino-Parazelli, 2013), condamne l'utilisation du féminisme pour promouvoir une loi considérée comme aliénant les droits des femmes à l'emploi. Ces débats continuent au-delà de l'épisode de la Charte des valeurs. Ainsi, en février 2019, quelques mois avant le dépôt du projet de loi 21 sur la laïcité de l'État, la ministre caquiste de la Condition féminine, Isabelle Charest, affirme que le foulard islamique est un symbole de l'oppression des femmes (Croteau et al., 2019).

La centralité de la question des droits des femmes a marqué un tournant dans les débats concernant la laïcité et constitue un point de bascule pour certaines de mes interlocutrices qui ont mobilisé le féminisme musulman comme médium de résistance aux discours islamophobes exacerbés par cette vision de la laïcité. Les expériences d'islamophobie vécues par ces interlocutrices dans ce contexte particulier constituent un des moments où elles ont pris conscience des violences sexistes et racistes qu'elles vivaient. Comme Sara Ahmed (2017, p. 3) l'explique, un éveil ou un mouvement féministe peut se produire lorsqu'une femme « craque » (*when a woman snaps*) et qu'elle réalise les différentes formes de marginalisation qui constituent ses expériences uniques de violence. Ceci est d'ailleurs un constat fait par Leïla Benhadjoudja (2018b) dans le cas de féministes musulmanes au Québec : l'identification au féminisme musulman s'ancre dans des expériences multiples et variées de violence qui façonnent leur militantisme.

Dans cet article, je vais explorer la manière dont les débats sur la laïcité ont mené Imane et trois autres interlocutrices à expérimenter ce « moment » de prise de conscience, alors que les attaques islamophobes qui en ont découlé ont formé le principal élément de leur « biographie de violence » (Benhadjoudja, 2018b, p. 114). La mobilisation féministe menée par ces quatre femmes en réponse s'est alors concentrée principalement sur la lutte contre l'islamophobie au sein de la société québécoise. Elles puisent dans les diverses ressources offertes par les discours, les écrits et les luttes du féminisme musulman afin de déconstruire les préjugés islamophobes qui entraînent des conséquences considérables sur leur vie. Si cette approche peut se démarquer de celle menée par

d'autres femmes s'identifiant comme féministes musulmanes rencontrées lors de mon étude de terrain⁹, elle n'en demeure pas moins authentique, car elle s'inscrit dans leurs expériences intimes des préjudices à leur encontre.

Cette analyse s'appuie sur une étude ethnographique de terrain effectué à Montréal durant deux moments phares des débats sur la laïcité : premièrement, à partir de 2015, quelques mois après que la Charte des valeurs soit morte au feuillet ; et deuxièmement, en 2019, au moment où la loi sur la laïcité de l'État a été adoptée à l'Assemblée nationale. Lors de ces études de terrain, j'ai pu discuter avec 24 femmes s'identifiant comme féministes, dont 14 femmes s'identifiant comme féministes musulmanes. Ce chapitre mettra en lumière l'histoire de quatre d'entre elles : Imane, Najwa, Fatima et Abby. Je me pencherai sur la manière dont leurs parcours de vie s'imbriquent dans le cadre des débats sur la laïcité au Québec et des attaques islamophobes, transformant leur vécu ainsi que leurs perspectives féministes.

2. LES EXPÉRIENCES DU FÉMINISME MUSULMAN VUES À TRAVERS LE PRISME DES RÉCITS DE VIE

L'approche narrative utilisée dans ce chapitre s'inspire de l'approche analytique de « la religion vécue », qui examine la manière dont les religions sont pensées, vécues et pratiquées au quotidien (Hall, 1997 ; Orsi, 2005). Elle se concentre sur les récits, c'est-à-dire les histoires personnelles qui permettent de faire sens, de justifier et de développer une certaine vision de soi et de ses actions (Wells, 2011). Loin de rester dans l'ordre des idées, les récits personnels sont constitutifs de l'identité des individus, celle-ci étant grandement influencée par les conjonctures historiques, sociales et personnelles (Neitz, 2004 ; Squire, 2011). L'approche narrative cherche à comprendre comment les individus agissent

9. En effet, la plupart des femmes qui s'identifiaient au féminisme musulman rencontrées lors de mon étude de terrain concevait ce mouvement comme une manière de réformer des pratiques jugées inauthentiques et patriarcales au sein de leur entourage religieux, tout en luttant contre les discriminations subies par les femmes musulmanes au sein de la société québécoise.

selon les récits personnels auxquels ils s'identifient, et comment ces récits sont formés et négociés au sein des pratiques quotidiennes (Somers et Gibson, 1994 ; Wuthnow, 2011).

Dans cette optique, ce chapitre examine les récits de vie de mes interlocutrices afin de mettre en lumière la manière dont leurs parcours, marqués par les débats sur la laïcité, façonnent leur compréhension du féminisme musulman, ainsi que les pratiques qu'elles y associent, notamment les luttes contre l'islamophobie. Concentrer la discussion sur ces quatre femmes permet d'ouvrir des possibilités analytiques fort intéressantes. En effet, cela me permet d'explorer en profondeur la manière complexe dont leurs contacts passés avec le féminisme et leurs expériences actuelles de l'islamophobie façonnent non seulement leur conception du féminisme musulman, mais aussi leur conception de la mobilisation au sein de ce mouvement. Mon analyse suit donc le fil du parcours de vie de ces femmes, qui sont les expertes de leurs propres expériences. De ce fait, ce chapitre n'examine pas comment les visions du féminisme musulman de ces quatre femmes se comparent à un « canon » théorique du féminisme musulman. Plutôt, il s'inscrit dans le thème de ce recueil en ayant pour point de mire leur *vécu*¹⁰. Plus spécifiquement, je mettrai en lumière l'effet des conséquences de ces expériences sur elles-mêmes et sur leur entourage, ce qui a éveillé leur intérêt pour le féminisme musulman. Le parcours de mes interlocutrices a façonné leur conception de l'égalité des genres et du féminisme musulman qu'elles perçoivent comme un moyen de lutter contre l'islamophobie exacerbée par les débats sur la laïcité. Elles mettent en œuvre diverses techniques et stratégies dérivées de leur lecture du féminisme musulman dans leur quotidien afin d'atteindre ce but.

10. Cela découle d'une posture épistémologique qui prend au sérieux la parole de ces femmes, plutôt que d'adopter une distanciation considérée comme « objective » face à leur récit. Adopter une telle distanciation face aux expériences racontées par ces femmes s'inscrirait dans une approche ethnographique critiquée pour sa reproduction des dynamiques coloniales (voir, par exemple, Abu-Lughod, 1990). De plus, cela reviendrait à centrer un point de vue féministe blanc (écrivant moi-même d'une posture de femme blanche et non musulmane), plutôt que celui de ces femmes dont les récits sont pourtant au cœur de ce chapitre (voir les différentes contributions dans Hamrouni et Maillé, 2015).

2.1 PARCOURS DE VIE ET ÉGALITÉ DES GENRES

Les récits de vie des quatre femmes sur lesquels je me penche se recoupent sous un aspect particulier : si le féminisme n'a pas nécessairement toujours joué un rôle important dans la vie de toutes ces femmes, la Charte des valeurs a été un catalyseur qui les a toutes menées à s'intéresser de beaucoup plus près aux enjeux d'égalité des genres au sein de l'islam.

Pour Imane et Abby, les réflexions sur la place des femmes en société ont toujours fait partie intégrante de leur vie. Abby, une femme dans la trentaine, a grandi dans un pays de la côte ouest-africaine au sein d'une famille de confession musulmane. Lorsque je lui ai demandé depuis combien de temps elle s'intéressait au féminisme et aux enjeux d'égalité des genres, Abby m'a répondu que pour elle, la place égalitaire des femmes dans la famille et la société a toujours été naturelle :

J'ai grandi dans une famille très matriarcale, dans un pays qui est à majorité musulmane. J'ai grandi dans une famille où les femmes sont autonomes et s'affirment. Donc quand je vois des hommes qui se comportent d'une façon un peu condescendante avec des femmes, ça me heurte, parce que ce n'est pas le modèle dans lequel j'ai grandi. Quand je suis arrivée au Québec, et que j'ai entendu les débats sur le féminisme, ça a réveillé quelque chose en moi, parce que pour moi, c'était quelque chose de naturel.

Abby est arrivée au Québec à la fin des années 2000, durant les débats sur les accommodements raisonnables, afin de mener des études en travail social. C'est au moment de ces débats entourant la Charte des valeurs qu'elle a pris conscience de l'image des femmes musulmanes circulant dans la société québécoise, image qui ne correspondait pas à son expérience personnelle. Dans son parcours, islam et égalité des genres n'ont jamais été contradictoires, bien au contraire. Elle a surtout remarqué ce clivage entre son vécu en tant que femme musulmane et la vision de l'islam propagée au sein de la société québécoise dans son milieu de travail au sein d'organismes communautaires. Elle a été surprise, voire choquée que ses collègues aient exprimé des préjugés auprès des personnes musulmanes tout en travaillant auprès de ces communautés. Cette réalité l'a amenée à s'intéresser de plus près aux personnes et aux groupes qui discutent du droit des femmes au sein de l'islam. Abby s'est surtout informée sur des blogues,

des groupes Facebook ou des pages Instagram qui touchent directement ce sujet, telles que la page Facebook Musulmanes & Féministes¹¹, ou encore qui parlent de l'islam en général et qui abordent parfois la religion sous l'angle du droit des femmes.

Tout comme Abby, Imane, étudiante de premier cycle universitaire en sciences sociales, s'est toujours intéressée à la question de l'égalité des genres. Dès son adolescence, elle s'est impliquée au sein de groupes d'intérêts à son école secondaire, et invitait ses collègues à discuter d'enjeux tels que la représentativité des femmes dans ces organisations. Elle a poursuivi ces réflexions tout au long de son parcours scolaire. Imane ne s'est jamais impliquée dans des groupes féministes, mais est très active au sein des milieux politiques, que ce soit à l'université ou dans l'aile jeunesse d'un parti politique. Promouvoir l'égalité des genres est un axe central de son implication au sein de ces groupes. Imane s'est intéressée à ces enjeux au sein de l'islam à la fin de son adolescence. Elle a lu avec attention le Coran afin de voir comment ses croyances pouvaient appuyer les revendications qu'elle faisait au sein des milieux politiques. Toutefois, c'est seulement lors des débats entourant la Charte qu'Imane s'est intéressée au mouvement féministe musulman en tant que tel :

C'est le moment de la Charte des valeurs qui a vraiment tout changé, parce que ça a ouvert les robinets. Les gens à ce moment-là, ceux qui consomment les médias massivement, ont commencé à tenir un certain discours sur les femmes musulmanes, et ce discours était légitimé par le débat politique. La première ministre à ce moment-là avait clairement dit que le voile, par exemple, était un signe de soumission. Évidemment, c'est toute l'incohérence autour de ce débat qui a réveillé plusieurs filles comme moi, parce qu'on s'est rendu compte que le débat faisait plus de mal aux femmes qu'aux hommes, donc ce n'était pas un débat qui honorait ses premiers principes – l'égalité hommes-femmes.

L'intérêt déjà existant d'Imane pour les droits des femmes s'est concentré sur la question de la place des femmes dans l'islam en raison des débats entourant la Charte des valeurs, parfois même au détriment de ses autres intérêts activistes : « J'aimerais me concentrer sur autre chose, rédiger sur mon blogue politique par exemple, mais pour que les gens nous donnent de la crédibilité pour ces choses-là, il faut

11. <<https://www.facebook.com/Musulmanes-F%C3%A9ministes-336597569869078>>

qu'ils acceptent notre identité musulmane, et ce n'est pas gagné.» S'impliquer dans le mouvement féministe musulman est plus une nécessité qu'un intérêt pour Imane. Considérant que la société québécoise ne perçoit pas son engagement politique comme crédible en raison de son appartenance religieuse, Imane se voit forcée de focaliser son attention et son énergie sur le féminisme musulman afin de pouvoir se concentrer sur les problématiques sociales qui l'intéressent vraiment, dans le futur.

Les parcours féministes de Fatima et Najwa diffèrent un peu. Ainsi, Fatima, étudiante de premier cycle dans la vingtaine, ne s'est jamais intéressée au féminisme avant d'arriver au Québec. Née et ayant grandi en France au sein d'une famille musulmane, mais non pratiquante, Fatima a immigré au Québec pour poursuivre ses études. C'est en arrivant, durant les débats sur la Charte des valeurs, qu'elle a conjointement développé son intérêt pour le féminisme et pour les pratiques religieuses. Elle se considère comme une reconvertisse (*revert*), c'est-à-dire une personne qui est née musulmane, mais qui a redécouvert et embrassé sa foi plus tard dans sa vie. Elle a commencé à porter le foulard et à effectuer des recherches sur le féminisme, ce qu'elle n'aurait jamais fait en France. Ce retour vers l'islam est intimement lié au féminisme dans le parcours de Fatima :

Lorsque j'entendais parler de l'islam en France, on n'y associait pas du tout le féminisme. De toute façon, le féminisme n'est pas vraiment une question populaire en France. Au Québec, l'égalité des genres et l'émancipation des femmes sont abondamment discutées partout, dans les médias, dans les universités. Et surtout, le féminisme et l'islam s'articulent très bien ici. En France, il y a une vision plus traditionnelle des rôles de genre et cela transparait dans la manière dont les musulmanes voient et pratiquent l'islam. Au Québec, ce n'est pas du tout comme ça, du moins dans ce que j'ai pu voir auprès des groupes et des musulmanes que je côtoie.

C'est en fréquentant l'association étudiante musulmane de son université, ainsi qu'en suivant les réseaux sociaux de ses nouvelles amies musulmanes québécoises, que Fatima entend parler du féminisme musulman. Dans la foulée des débats sur la Charte des valeurs, son nouvel entourage a réagi aux propos islamophobes en donnant des exemples où les femmes étaient valorisées au sein de l'islam. Cela l'a poussée à en apprendre davantage et à créer des liens avec des musulmanes qui parlaient de ces enjeux sur leurs réseaux sociaux.

C'est également au même moment que Najwa s'est intéressée au féminisme d'une manière générale, ainsi qu'au féminisme musulman plus spécifiquement. Travailleuse à temps plein dans un domaine traditionnellement masculin, Najwa dit n'avoir jamais subi de mauvais traitement, même si elle avait conscience des biais de genre qui existent dans son milieu professionnel. Lorsque les débats sur la Charte ont débuté, elle a non seulement remarqué que les gens entretenaient des préjugés négatifs sur les femmes musulmanes, mais elle a également subi des attaques haineuses de plus en plus nombreuses dans les lieux publics. Les gens qui l'attaquaient verbalement insultaient souvent ses pratiques vestimentaires et affirmaient qu'elle était une femme soumise en raison de son habillement, notamment de son hijab. Voulant répliquer à ces attaques, elle a commencé à s'intéresser et à suivre les réseaux sociaux de figures féministes musulmanes ou pro-féministes musulmanes québécoises telles que Dalila Awada¹², Asmaa Ibnouzahir¹³, Ève Torres¹⁴ et Haroun Bouazzi¹⁵. Leurs discours l'attiraient, car ils défendaient l'égalité hommes-femmes qui, pour elle, est un principe fondamental de l'islam, et surtout parce qu'ils travaillaient à déconstruire les préjugés circulant dans la société québécoise à l'égard des communautés musulmanes et, plus particulièrement, à l'égard des femmes musulmanes. Elle s'est donc mise à lire les écrits de féministes musulmanes connues, telles que

-
12. Dalila Awada est une étudiante en sociologie qui a pris la parole publiquement contre la Charte des valeurs québécoises en 2013. Elle est co-fondatrice de Paroles de femmes, un organisme qui vise à soutenir la prise de parole et les actions des femmes racisées, et chroniqueuse au journal *Métro*.
 13. Asmaa Ibnouzahir est une militante de longue date pour la promotion du féminisme musulman. Elle publie en 2015 *Chroniques d'une musulmane indignée*, une autobiographie retraçant son expérience face à l'islamophobie genrée, et elle fonde, en 2017, l'organisme l'Institut F pour soutenir le leadership de femmes musulmanes francophones.
 14. Ève Torres est une militante pour la justice sociale qui s'implique dans les milieux politiques, féministes et communautaires. Elle a été coordonnatrice pour La voie des femmes, un organisme qui encourage l'implication sociale des femmes musulmanes. Elle s'est présentée comme candidate pour Québec solidaire dans Outremont aux élections provinciales du 1^{er} octobre 2018.
 15. Haroun Bouazzi est un militant anti-raciste et pro-féministe montréalais. Il a co-fondé l'Association des musulmans et arabes pour la laïcité au Québec (AMAL-Québec), dont il est le coprésident. Le 3 octobre 2022, il est élu député à l'Assemblée nationale pour la circonscription de Maurice-Richard sous la bannière de Québec solidaire.

Asma Lamrabet (2020) et Asma Barlas (2008)¹⁶, afin de voir comment les femmes, loin d'être soumises, avaient droit à un statut égal à celui de l'homme au sein de l'islam.

2.2 VISIONS DU FÉMINISME MUSULMAN : L'ÉGALITÉ DES GENRES FACE AUX STÉRÉOTYPES SUR L'ISLAM

Les changements de perception des femmes musulmanes dans la société québécoise, initiés par les débats sur la Charte des valeurs, ont donc fortement influencé l'intérêt de Najwa, Imane, Fatima et Abby pour le féminisme musulman, bien que leurs parcours et leurs vécus soient très différents. Ce contexte sociopolitique a également façonné leur conception de ce qu'est le féminisme musulman. Comme mentionné en introduction, les attaques islamophobes visant particulièrement les femmes musulmanes ont façonné les expériences de violence qui les ont menées à s'intéresser au féminisme musulman. Ainsi, la source première des inégalités entre les hommes et les femmes s'identifiant à l'islam ne provient pas d'interprétations patriarcales des textes fondamentaux ou encore de pratiques religieuses inégalitaires, selon leurs expériences, mais de la société québécoise en général. Dans ce sens, Najwa mentionne :

Quand je parle d'égalité entre les hommes et les femmes chez les musulmans, je trouve cela assez difficile parce qu'une femme musulmane est plus affichée. Quand on met un voile, on sait automatiquement que tu es musulmane. Automatiquement, tu es plus sujette à une injustice. Donc nous, les femmes musulmanes, on est plus exposées aux attaques haineuses. C'est ça qui rend le féminisme musulman indispensable.

Cette vision de l'inégalité entre hommes et femmes est directement liée au vécu de Najwa et à son approche du féminisme musulman. En tant que femme musulmane portant un hijab, la plus grande menace à son intégrité physique et psychologique provient des attaques islamophobes qui font partie de son quotidien depuis les débats sur la Charte de valeurs. Dans une telle

16. Asma Lamrabet est une médecin et une féministe musulmane marocaine. Elle a été présidente du Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en islam (GIERFI), et de 2011 à 2018, elle a été la directrice du Centre des études féminines en islam, au Maroc. Asma Barlas est professeure émérite de sciences politiques au collège Ithaca. Elle se spécialise dans l'herméneutique du Coran.

situation, le féminisme musulman devient nécessaire, pour Najwa, afin de déconstruire les préjugés envers l'islam qui créent et renforcent cette inégalité.

La grande implication d'Imane au sein de diverses organisations étudiantes et politiques est une partie intégrante de son quotidien et façonne la vision qu'elle a d'elle-même. Pour elle, les discours qui ont émergé dans la foulée de la proposition de la Charte des valeurs – représentant les femmes musulmanes comme soumises en raison de leur appartenance religieuse – n'ont pas cette partie de son identité. Le féminisme musulman devient donc, pour Imane, un outil pour lutter contre cette négation :

Il n'y a rien dans l'islam qui dit que je ne pourrais pas être la personne que je voudrais être, que je ne pourrais pas exercer le métier que je voudrais exercer, et que je ne n'ai pas les mêmes droits qu'un homme, en fait. Alors en fait, ce féminisme musulman, c'est plutôt une réponse que quelque chose qui est présent dans l'absolu, puisque dans l'absolu, à mon sens, il n'y a pas de divergence entre la spiritualité et la condition de la femme versus la condition de l'homme.

Les communautés religieuses ne sont pas l'espace dans lequel Imane doit faire reconnaître son identité et ses aspirations ; c'est plutôt au sein de la société québécoise en général qu'elle sent devoir mener cette lutte. En effet, selon son expérience et sa vision de l'islam, sa croyance et ses pratiques religieuses ne lui semblent pas incompatibles avec son implication politique et ses revendications féministes. Ainsi, le féminisme musulman n'est pas un instrument qui lui sert à réformer les communautés musulmanes, mais bien un moyen de faire reconnaître la légitimité de son parcours de vie personnel au sein de la société.

Abby, quant à elle, voit une certaine incompatibilité entre sa vision du féminisme et celui qu'elle perçoit comme dominant au Québec. Lorsqu'elle a commencé à se renseigner sur la place des femmes au sein de l'islam à son arrivée au Québec, elle a beaucoup apprécié la vision de Zakir Naik, un ancien chirurgien indien qui est devenu prédicateur en Inde et dans la péninsule arabique¹⁷. Abby a visionné les nombreuses vidéos qu'il a faites sur la place

17. Zakir Naik est un prédicateur controversé qui met de l'avant des positions extrêmes sur le traitement des femmes. Abby ne mentionne pas ses positions plus « radicales » lors de l'entrevue, il est donc difficile de connaître son opinion sur celles-ci ou même de savoir si

des femmes dans l'islam. Elle est en accord avec la vision du prédicateur selon laquelle les femmes ont un statut égal aux hommes au sein de l'islam, tout en ayant des capacités physiques et des rôles distincts. Ainsi, les femmes peuvent prendre des décisions sociales, financières et politiques aussi bien que les hommes, mais ont des caractéristiques et des besoins spécifiques en raison de leurs capacités procréatrices. Tout comme le prédicateur, Abby comprend donc l'égalité des genres non pas comme une égalité intégrale, mais comme une égalité dans la complémentarité. Selon elle, l'éthos féministe québécois dominant veut éliminer les distinctions entre les genres et considère toute forme de complémentarité comme de la soumission pour les femmes. Pour Abby, le but du féminisme musulman consiste alors à démontrer que la complémentarité des pratiques religieuses et des rôles sociaux peut rimer avec égalité des genres : « *Les féministes musulmanes, le vrai travail qu'elles ont à faire, c'est de casser les préjugés et de montrer la vraie image de la femme musulmane sur la place publique.* » Cette « *vraie image* » est celle d'une « *femme forte* » qui décide aux côtés des hommes tout en acceptant des pratiques et des rôles distincts dans des sphères sociales et religieuses bien précises. Cette vision complémentariste de l'égalité entre les hommes et les femmes a toujours fait partie intégrante de son vécu, ainsi que de sa perception d'elle-même. Se réclamer d'un féminisme musulman, qu'elle conçoit comme permettant cette vision, devient ainsi une manière de faire reconnaître cette vision comme une approche féministe valide au Québec.

Fatima, au contraire, ne voit pas de contradiction entre sa compréhension du féminisme au sein de l'islam et la vision de l'égalité des genres dominante au Québec. Fatima ne s'est intéressée au féminisme et à la pratique de l'islam qu'en arrivant au Québec; elle voit donc la province aussi comme une terre d'accueil pour une approche féministe de l'islam. Les débats sur la laïcité, l'égalité des genres et les signes religieux, qui ont eu lieu au cours des dernières années, ne sont, pour Fatima, qu'une parenthèse dans l'histoire du Québec :

elle les connaît. Cependant, même si elle est en accord avec certains discours de Naik, il est clair pour Abby que les femmes doivent avoir une place importante en société, comme elle le décrit dans la section précédente.

C'est vraiment au Québec où j'ai senti que j'avais plus de place pour vivre comme musulmane. C'est au Québec que j'ai été encouragée à m'informer sur le féminisme. Je ne peux donc pas dire que les propos racistes qui entourent les débats sur la laïcité représentent le Québec. J'ai toujours cette comparaison avec la France, et le Québec, ce n'est pas ça. Le Québec, c'est la place où j'ai pu développer un féminisme musulman. C'est ça le Québec : un espace où le féminisme musulman se développe.

La distinction entre son vécu en France et au Québec est essentielle dans la compréhension du féminisme musulman de Fatima. Pour elle, ce type de féminisme est totalement compatible avec la société québécoise, malgré les événements sociopolitiques récents. Son implication au sein du féminisme musulman devient alors une manière de promouvoir un retour vers le « vrai » Québec, celui qui lui a permis de s'épanouir à la fois comme musulmane et comme féministe.

Les différentes conceptions de l'égalité des genres de Najwa, Imane, Abby et Fatima sont ancrées dans leurs parcours de vie, qui s'avèrent très distincts. Ces conceptions influencent, en retour, la manière dont les débats entourant la Charte des valeurs ont entraîné des répercussions sur leur approche du féminisme musulman. Ces différentes approches se rejoignent toutefois sur le fait que le féminisme musulman est perçu non pas comme un moyen de réformer les communautés musulmanes et le droit islamique, mais comme un moyen de promouvoir la place des femmes musulmanes au sein de la société québécoise. Le féminisme musulman de mes interlocutrices s'apparente à ce que Miriam Cooke nomme une « critique multiple », c'est-à-dire une stratégie discursive fluide qui amène à se positionner de différentes manières selon les contextes, permettant ainsi au sujet de mobiliser divers registres activistes simultanément (Cooke, 2001, p. 112-113). Dans cette perspective, mes interlocutrices peuvent se réclamer du féminisme musulman, une tradition activiste et intellectuelle ancrée dans la critique des formes religieuses patriarcales dans le but de déconstruire l'islamophobie, tout en niant parfois le besoin d'une réforme féministe au sein de l'islam, ou du moins, en ne se concentrant pas sur cet aspect. Si certaines personnes peuvent voir une contradiction entre la manière dont ces quatre femmes perçoivent et mobilisent le féminisme musulman, d'un côté, et les écrits plus « théoriques » du féminisme musulman, de l'autre, il faut rappeler que dans la pratique, un

mouvement ne se limite pas à ses fondements théoriques. Les personnes qui s'y mobilisent utilisent, jouent, repoussent et négocient avec les limites de ce mouvement, selon leurs expériences. C'est de ce *vécu* – dynamique, changeant et flexible – dont il est ici question. Ainsi, l'approche de mes interlocutrices ne rend pas leur activisme féministe musulman contradictoire ou moins authentique. Au contraire, celui-ci est en phase avec leur propre expérience de l'égalité des genres tout au long de leur vie, mais également avec leur vécu dans un contexte où leurs appartenances religieuse et féministe sont construites comme extérieures à la société québécoise (Bilge, 2010). Cela démontre plutôt que le féminisme musulman ne constitue certainement pas une appartenance activiste fixe, mais un mouvement complexe comprenant plusieurs registres, religieux ou non, dont les différentes ressources peuvent être mobilisées de diverses manières selon les contextes, et dont l'appropriation permet l'émergence de nouvelles compréhensions. Dans ce cas-ci, Imane, Najwa, Abby et Fatima développent leur résistance avec – et non pas contre – l'islam¹⁸, faisant de celui-ci « un espace légitime d'énonciation de la justice sociale et de la construction du savoir » (Benhadjoudja, 2018b, p. 126).

2.3 LA DÉCONSTRUCTION DE L'ISLAMOPHOBIE GENRÉE

Les débats entourant la Charte des valeurs et la loi sur la laïcité ont incité mes interlocutrices à en apprendre davantage sur le féminisme musulman. Par cet apprentissage, Imane, Najwa, Abby et Fatima cherchent à déconstruire l'islamophobie genrée qui les stigmatise, elles, ainsi que les femmes musulmanes de leur entourage. L'islamophobie genrée est une forme de discrimination ethnoreligieuse et raciale ancrée dans les représentations coloniales des femmes musulmanes en tant que victimes de leur « culture » (Zine, 2006). Ceci est lié au processus de racisation qui impute des caractéristiques considérées comme « naturelles » à des groupes en raison de traits physiques et culturels, incluant les pratiques religieuses (Garner et Selod, 2015). Ces caractéristiques réifiées et socialement construites mènent à l'effacement du vécu complexe des femmes musulmanes en leur imposant un schème unique d'émancipation

18. Contrairement à la manière dont le féminisme musulman est souvent représenté.

(Zine, 2006). Si l'islamophobie genrée a de graves répercussions sur les femmes musulmanes, celles-ci n'en développent pas moins des formes de résistance par des stratégies discursives (Mossière et Bédard-Provencher, 2019) ainsi que par la mobilisation militante (Benhadjoudja, 2018a). D'une manière similaire, mes interlocutrices utilisent les outils conceptuels et argumentatifs fournis par l'approche féministe musulmane pour rétablir l'égalité des genres entre personnes musulmanes, ainsi que pour se faire reconnaître comme sujet féministe au sein de la société québécoise.

Pour Imane, cette recherche de la reconnaissance s'inscrit dans la continuité de son activisme sociopolitique au sein de son université et de groupes politiques. Elle ne s'implique pas auprès de groupes féministes, qu'ils soient musulmans ou non, mais intègre un discours à la fois féministe et anti-islamophobe au sein des groupes étudiants et politiques qu'elle fréquente. Elle veut introduire, voire renforcer les perspectives intersectionnelles dans ces milieux, afin de sensibiliser ses collègues aux discriminations spécifiques vécues par les personnes situées à l'intersection de plusieurs sources d'oppression selon divers contextes, en particulier le sexisme et le racisme. Cette démarche vise à déconstruire les visions réductrices de ses collègues sur la place des femmes au sein de l'islam. Ainsi, elle lit le Coran en arabe afin de contextualiser et de nuancer les passages qui sont les plus utilisés pour critiquer les rôles genrés dans l'islam. Pour cela, elle s'informe, auprès de connaissances ou sur des blogues féministes musulmans, sur l'origine de ces passages, ainsi que sur la manière dont ceux-ci devraient être interprétés à l'époque actuelle. Imane partage ses connaissances avec des personnes de divers milieux :

Je parle constamment de cette perspective sur le Coran et les écrits, parce que j'ai réalisé qu'il fallait le faire. J'ai réalisé que le discours médiatique avait atteint le point où il créait une fausse image de l'islam, et il fallait y remédier. Plusieurs journalistes disent : « Pourquoi les musulmans ne sortent pas, pourquoi ils ne parlent pas de ça ? » Finalement, on est contraint de le faire.

Par exemple, Imane dit souvent devoir différencier certains préceptes de l'islam (par exemple le port du foulard) des cinq piliers obligatoires qui sont très personnels et ne prescrivent pas de normes sociales. Cette approche du féminisme musulman lui permettra, selon elle, de développer des milieux sociaux, scolaires et de travail

sains et diversifiés dans le futur. Le temps qu'elle investit dans la lecture du Coran et sur des blogues féministes musulmans, ainsi que dans la transmission de ses connaissances à son entourage, lui sert à faire accepter l'appartenance musulmane qu'elle revendique. Le féminisme musulman n'est donc pas une fin en soi pour Imane ; elle utilise les outils fournis par le féminisme musulman pour faire reconnaître sa « positionnalité » en tant que femme croyante et pratiquante qui s'implique activement en société.

Najwa se sert de ces mêmes outils afin de répliquer aux attaques verbales islamophobes qui se sont intensifiées depuis les débats sur la Charte des valeurs :

Ce qui a changé depuis la Charte et depuis les débats, depuis que les projecteurs sont sur nous en fait, c'est que je suis toujours en position d'attaque. Je pense toujours à des réponses dans ma tête par rapport à ce que les gens dans la rue et dans les médias disent contre l'islam. J'imagine des situations où il y aurait des personnes qui pourraient venir m'attaquer verbalement, je pense toujours à comment je pourrais réagir par rapport à ça, à comment je pourrais répondre. J'ai quand même été victime de beaucoup d'actes haineux.

En suivant les figures publiques québécoises mentionnées sur leurs réseaux sociaux et en lisant les livres de féministes musulmanes, comme Asma Lamrabet, Najwa a pu se renseigner sur les principes d'égalité de genre qui se retrouvent dans les écrits islamiques. Cela lui a permis de s'opposer de manière plus efficace aux attaques verbales islamophobes qu'elle subissait ou dont elle était témoin dans l'espace public. Elle m'a affirmé qu'auparavant, elle ne réagissait pas à ces attaques verbales, alors que, désormais, sa connaissance des écrits et revendications féministes musulmanes lui a donné la capacité de développer un argumentaire anti-islamophobe structuré qu'elle utilise pour répliquer. En effet, lorsqu'elle est victime d'une attaque affirmant que l'islam est fondamentalement patriarcal, elle répond rapidement, avec des exemples sur le comportement du prophète Mohammed ou de femmes musulmanes importantes de l'histoire. Elle fait le même travail sur les réseaux sociaux en expliquant aux gens la différence entre les principes fondamentaux de l'islam sur l'égalité entre tous les êtres humains – incluant les hommes et les femmes – et les politiques propres à certains États, comme l'Arabie Saoudite.

Abby fait le même travail de déconstruction des préjugés, mais au sein de son milieu professionnel. Elle travaille dans le milieu communautaire au sein d'un quartier multiculturel. Elle a réalisé que ses collègues avaient une vision très étriquée de l'islam, faisant fréquemment des commentaires désobligeants sur l'islam, ainsi que sur les familles musulmanes qu'ils côtoient dans le cadre de leur travail, devant Abby. Pour celle-ci, ces commentaires contribuent grandement à véhiculer le stéréotype de l'inégalité de genre au sein des communautés musulmanes et la discrimination que ces femmes subissent, car ils ciblent spécialement les femmes musulmanes, surtout celles portant un foulard. En utilisant les connaissances qu'elle a acquises grâce à ses lectures ou en écoutant des spécialistes sur la question du statut des femmes dans l'islam, Abby déconstruit les préjugés de ses collègues :

Comment je veux mener ce combat pour les femmes musulmanes ? C'est qu'au début, je ne dis rien, parce que pour moi, ce qui est le plus important dans ma relation avec les gens, ce n'est pas ma religion, mais qui je suis. Donc ils apprennent à me connaître. Dans mon ancien travail, c'est au bout d'un an qu'ils ont su que j'étais musulmane, et ça a été un choc. Même mon boss m'a dit : « Pourtant, tu es ouverte d'esprit. » Là, j'ai dit : « Vous avez une vision très réductrice des musulmans. » Il y a seulement moins de 50 % des musulmans qui ont des signes qui paraissent, le reste ce sont des gens qui vivent leur religion tranquillement dans le privé et tu ne le sais pas. On tape beaucoup sur les musulmans par rapport à cette minorité qui porte des signes religieux, que je respecte beaucoup et que je trouve courageuse, mais l'autre grande majorité doit plus s'affirmer pour montrer la vraie image de l'islam.

La plupart des gens ne savent pas qu'Abby est musulmane, car elle ne porte pas de signe distinctif. Elle utilise cette invisibilité à son avantage, en se faisant apprécier de ses collègues de travail d'abord, pour ensuite les informer de sa foi afin de leur démontrer qu'il est possible d'être une musulmane pratiquante tout en s'intégrant facilement dans son milieu de travail. Elle utilise également la surprise de ses collègues face à ses croyances pour souligner les préjugés qu'ils et qu'elles ont à l'égard des personnes musulmanes. En utilisant ses connaissances du féminisme musulman, elle leur explique le rôle égalitaire des femmes dans l'islam, tout en leur faisant comprendre qu'il existe plusieurs approches à l'égalité des genres, et que complémentarité des rôles et des pratiques ne

signifie pas automatiquement soumission des musulmanes. Elle donne pour exemple des femmes qui tiennent des rôles phares au sein des communautés musulmanes, tout en portant le foulard, incluant plusieurs femmes ministres du gouvernement malaisien, ainsi qu'Asma Lamrabet¹⁹. De ce fait, elle contribue aussi à déconstruire les préjugés néfastes à l'encontre des femmes musulmanes qui portent des signes religieux et qui, selon Abby, sont celles qui subissent le plus de préjudices.

Contrairement à Imane, Najwa et Abby, la pratique du féminisme musulman de Fatima se fait de manière beaucoup plus personnelle et intime. Cette dernière considère que le féminisme musulman est ancré dans l'éthos québécois, car ce dernier est ouvert à la fois au féminisme et à la diversité religieuse. Sa démarche pour s'impliquer dans le féminisme musulman s'inscrit donc dans son parcours migratoire qui a contribué à développer son intérêt pour le féminisme et l'islam. Pour l'instant, son implication se limite à se renseigner sur les principes d'égalité au sein de l'islam, mais Fatima aimerait, dans le futur, pouvoir contribuer à promouvoir sa vision de l'égalité de genre au sein de la société :

C'est sûr que pour l'instant, je fais plus de la lecture ou je vais me renseigner sur les réseaux sociaux, parce que je trouve que je n'en sais pas assez sur le féminisme pour faire partie d'un groupe féministe. Je suis en relation avec plusieurs femmes musulmanes qui se considèrent comme féministes et j'écoute beaucoup ce qu'elles ont à dire. J'intègre, je suis un peu comme une éponge pour l'instant, tu vois ? J'ai une amie en particulier que j'adore suivre sur Insta, et un peu Facebook, je l'admire beaucoup. Elle assume totalement ses convictions féministes musulmanes. J'aimerais ça, quand je vais plus en connaître, partager mes convictions avec les gens autour de moi. Je ne me sens pas prête tout de suite, mais éventuellement.

Fatima effectue donc ses recherches sur le féminisme musulman dans le but éventuel de s'impliquer au sein des mouvements féministes québécois. Elle attend d'avoir des bases théoriques plus solides pour y présenter sa vision de l'égalité des genres, une vision qui inclut le féminisme musulman.

Si les pratiques féministes de mes interlocutrices ne se situent pas principalement au sein des communautés musulmanes, leurs

19. Asma Lamrabet a depuis décidé d'arrêter de porter le foulard.

pratiques n'en demeurent pas moins dans le *registre* du féminisme musulman. Elles s'inspirent des théories du féminisme musulman pour lutter contre les discours stéréotypés sur l'islam, particulièrement ceux sur les femmes musulmanes. Selon elles, ces discours stéréotypés demeurent la réelle source de l'inégalité de genre pour les femmes musulmanes. Cette approche s'inscrit dans la perspective de la « religion vécue ». En effet, la religion telle qu'expérimentée par les individus ne se limite pas à un ensemble de prescriptions divines appliquées au sein des espaces religieux, mais joue un rôle actif dans toutes les sphères de la vie. Ainsi, les pratiques dites « religieuses » ne sont pas limitées aux sphères traditionnellement religieuses, mais transcendant les institutions et les sphères sociales (Ammerman, 2007 ; McGuire, 2008 ; O'Brien, 2017). En ce sens, mes interlocutrices utilisent certaines ressources fournies par le féminisme musulman pour se défendre contre l'islamophobie. Le féminisme musulman ne peut donc pas seulement être compris comme appartenant à un registre uniquement « religieux », il doit aussi être analysé comme un mouvement hétérogène dont les pratiques traversent divers champs sociaux (Benhddjoudja, 2018a ; Rinaldo, 2008 ; Snajdr, 2008).

3. REPENSER LES FRONTIÈRES DU « RELIGIEUX »

Les récits de Najwa, Abby, Imane et Fatima mettent en lumière la manière dont les débats sur la laïcité au Québec constituent un tournant dans l'approche et le vécu du féminisme musulman par certaines femmes. En effet, ces débats ont suscité chez certaines d'entre-elles un intérêt pour le féminisme musulman qu'elles utilisent comme un outil en vue de lutter contre l'islamophobie genrée, une lutte qui devient alors le fondement de *leur* féminisme musulman. En effet, les discours qui circulent dans l'espace public québécois, qui représentent les pratiques islamiques comme fondamentalement patriarcales, ont incité Abby, Imane, Najwa et Fatima à rechercher comment l'islam promeut l'égalité des genres. En raison du contexte sociopolitique dans lequel cet intérêt pour le féminisme musulman est né, mes interlocutrices conçoivent ce mouvement comme un moyen utile pour déconstruire les stéréotypes d'inégalité de genre créés par l'islamophobie. En conséquence, les pratiques qu'elles y associent se

concentrent spécifiquement sur la déconstruction des stéréotypes sur l'islam au sein de diverses sphères sociales, incluant les organismes politiques et activistes, les milieux professionnels et les espaces publics. Cette tendance, que j'ai démontrée par mes interlocutrices, nous force à porter attention à la manière dont les événements et les forces sociopolitiques peuvent redéfinir les frontières des mouvements sociaux et religieux, tels que le féminisme musulman. Ce dernier doit alors être considéré non pas comme une catégorie idéologique féministe fixe, seulement rattachée à une « essence » religieuse, mais comme un mouvement dont les frontières sont flexibles selon les contextes et les personnes qui s'y rattachent, changeant au gré des lignes de force qui le traversent.

BIBLIOGRAPHIE

- Abou-Bakr, Omaina (2001), «Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections». *MEWS (Middle East Women's Studies) Review*, vol. 15, n° 4 et vol. 16, n° 1, p. 1-4.
- Abu-Lughod, Lila (1990), «Can There Be a Feminist Ethnography?», *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, vol. 5, n° 1, p. 7-27.
- Ahmed, Sara (2017), *Living a Feminist Life*, Durham, Duke University Press.
- Ali, Zahra (2020 [2012]), «Introduction», dans Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques* (2^e éd.), Paris, La Fabrique, p. 9-29.
- Ammerman, Nancy T. (2007), «Introduction: Observing Religious Modern Lives», dans Nancy T. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Religious Modern Lives*, New York, New York University Press, p. 3-18.
- Azam, Hina (2018), «Islamic Feminism: Between Islam and Islamophobia», *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 14, n° 1, p. 124-128.
- Badran, Margot (2005), «Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections in the Middle East and Beyond», *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, n° 1, p. 6-28.
- Barlas, Asma (2008), «Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative», dans Anitta Kynsilheto (dir.), *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Tampere, Tampere Peace Research Institute, p. 15-36.
- Beaman, Lori et Lisa Smith (2016), «“Dans leur propre intérêt” : la Charte des valeurs québécoises, ou du danger de la religion pour les femmes», *Recherches Sociographiques*, vol. 57, n° 2/3, p. 475-504.
- Benhadjoudja, Leila (2017), «Laïcité narrative et sécularisation au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, p. 272-291.

- (2018a), « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 113-133.
- (2018b), « Territoires de libération. Perspectives féministes musulmanes », *Tumultes*, n° 1, p. 111-130.
- Bertrand, Janette (2013), « Une charte pour les femmes », *La Presse*, 15 octobre, <<https://www.lapresse.ca/debats/votre-opinion/201310/11/01-4699030-une-charte-pour-les-femmes.php>>.
- Bilge, Sirma (2010), « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 197-226.
- Cooke, Miriam (2001), *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, Londres, Routledge.
- Croteau, Martin, Hugo Pilon-Larose et Fanny Lévesque (2019), « Propos sur le hijab : Isabelle Charest persiste, signe et en rajoute », *La Presse*, 6 février, <<https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201902/06/01-5213733-propos-sur-le-hijab-isabelle-charest-persiste-signe-et-en-rajoute.php>>.
- Garner, Steve et Saher Selod (2015), « The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia », *Critical Sociology*, vol. 41, n° 1, p. 9-19.
- Hall, David (1997), « Introduction », dans David Hall (dir.), *Lived Religion in America: Toward a History of the Practice*, Princeton, Princeton University Press, p. vii-xiii.
- Hamidi, Malika (2015), « La pensée féministe islamique à l'ère de la mondialisation : entre stratégie herméneutique et mobilisation transnationale », *L'Homme et la société*, vol. 4, n° 198, p. 113-125.
- Hamrouni, Naïma et Chantal Maillé (dir.) (2015), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, Éditions du remue-ménage.
- Hesová, Zora (2019), « Secular, Islamic or Muslim Feminism? The Place of Religion in Women's Perspectives on Equality in Islam », *Gender and Research*, vol. 20, n° 2, p. 26-46.
- Jayawardena, Kumari (1994), *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books.
- La CollectivE des féministes musulmanes du Québec (2013), « Pas en notre nom ! », *Le Devoir*, 26 septembre, <<https://www.ledevoir.com/opinion/idees/388346/pas-en-notre-nom>>.
- Lamrabet, Asma (2020 [2012]), « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », dans Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques* (2^e éd.), Paris, La Fabrique, p. 69-84.
- McGuire, Meredith B. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.
- Moghadam, Valentine (2002), « Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate », *Signs*, vol. 27, n° 4, p. 1135-1171.

- Mossière, Géraldine et Ariane Bédard-Provencher (2019), « “Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu” . (Dé)construction narrative de l'islamophobie genrée au Québec : entre stratégies, pratiques et lieux communs », *Religiologiques*, n° 39, p. 91-123.
- Neitz, Mary Jo (2004), « Gender and Culture: Challenges to the Sociology of Religion », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 4, p. 391-402.
- O'Brien, John (2017), *Keeping It Halal: The Everyday Lives of Muslim American Teenage Boys*, Princeton, Princeton University Press.
- Orsi, Robert (2005), *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them*, Princeton, Princeton University Press.
- Rettino-Parazelli, Karl (2013), « Les “Inclusives” répondent aux “Janette” », *Le Devoir*, 17 octobre. <<https://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/390172/les-inclusives-repondent-aux-janette>>.
- Rinaldo, Rachel (2008), « Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and the Public Sphere in Indonesia », *Social Forces*, vol. 86, n° 4, p. 1781-1804.
- Snajdr, Edward (2008), « Gender, Power, and the Performance of Justice: Muslim Women's Responses to Domestic Violence in Kazakhstan », *American Ethnologist*, vol. 32, n° 2, p. 294-311.
- Somers, Margareth et Gloria Gibson (1994), « Reclaiming the Epistemological “Other” : Narrative and the Social Constitution of Identity », dans Craig Calhoun (dir.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge: Blackwell, p. 37-99.
- Squire, Corinne (2011), « Experience-Centered and Culturally-oriented Approaches to Narrative », dans Molly Andrews, Corinne Squire et Maria Tamboukou (dir.), *Doing Narrative Research*, Londres, Sage, p. 41-63.
- Tohidi, Nayereh (2003), « Islamic Feminism: Perils and Promises », dans Woodrow Wilson International Center for Scholars – *Middle East Project*, *Middle Eastern Women on the Move*, Washington, Woodrow Wilson International Center for Scholars, p. 135-146.
- Wells, Kathleen (2011), *Narrative Inquiry*, Oxford, Oxford University Press.
- Wuthnow, Robert (2011), « Taking Talk Seriously: Religious Discourse as Social Practice », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, n° 1, p. 1-21.
- Zine, Jasmine (2006), « Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School », *Equity and Excellence in Education*, vol. 39, n° 3, p. 239-252.
- Zubair, Shirin et Maria Zubair (2017), « Situating Islamic Feminism(s): Lived religion, Negotiation of Identity and Assertion of Third Space by Muslim Women in Pakistan », *Women's Studies International Forum*, vol. 63, p. 17-26.

CHAPITRE 6

La religiosité polarisée au Québec : le cas des femmes d'origine algérienne à Montréal

JENNIFER A. SELBY ET KAWTARE BIHYA

Je peux pas vous dire qu'avec tous les gens [d'origine algérienne] que j'ai connus ici [que] j'étais à l'aise. Y'en a ceux qui sont trop religion, et y'en a ceux qui sont trop... qui oublient l'Algérie. Fini. Ils deviennent Québécois d'un coup.

Thuraya, 59 ans

Ces propos de Thuraya illustrent le phénomène de polarisation que nous avons observé à plusieurs reprises lors des entretiens que nous avons réalisés auprès de 59 femmes d'origine algérienne à Montréal, Québec, en 2018-2019¹. Née à Biskra, au nord-est du Sahara algérien, Thuraya a vécu la majorité de sa vie à Alger, où elle était médecin. Arrivée comme résidente permanente à Montréal en 1998, Thuraya, mariée et mère de deux enfants maintenant âgés de 21 et 25 ans, a dû reprendre ses études pour devenir infirmière. Pendant ses études à l'Université de Montréal, elle a été

-
1. Nous remercions le Conseil de la recherche en sciences humaines (CRSH) Canada pour le soutien financier apporté à cette recherche, « Authenticating Islam: Algerian transnational marriage migration to and from France and Quebec / Le mariage algérien et la migration transnationale en France et au Québec » (2014-2018). Tous les prénoms sont des pseudonymes pour assurer l'anonymat de nos participantes.

la proie d'incidents islamophobes. Lors de cet entretien au café populaire La table fleurie d'Algérie, situé dans le quartier Petit Maghreb, Thuraya s'identifie comme musulmane «culturelle», c'est-à-dire qu'elle n'est pas pratiquante, et qu'elle suit plutôt certaines traditions liées à ses origines algériennes.

Dans ce chapitre, nous examinons ce que nous nommons un «phénomène de polarisation», phénomène dont nous ont fait part plusieurs de nos participantes avec leurs témoignages concernant leur religiosité vécue au quotidien (sur la théorie de la religiosité vécue, voir De Certeau, 1991 ; Selby, Barras et Beaman, 2018b). L'hypothèse sous-jacente de cette approche est qu'elle permet une articulation plus complexe de la religiosité, dans la mesure où elle rend compte de la pratique individuelle, au-delà des prescriptions religieuses et sociales. Au sein de notre échantillon – qui affiche une grande diversité en ce qui concerne l'âge, l'expérience migratoire, l'aspiration politique, la pratique religieuse, le rapport au pays, le choix de conjoints et de classe sociale –, nous n'avons pas observé de tendances qui nous permettraient de généraliser à propos de l'islam vécu de ces femmes. Cependant, nous notons qu'elles vivent dans un contexte particulier de polarisations politique et religieuse importantes. Nous ne prétendons pas que l'année de migration détermine la religiosité d'un individu, mais nous proposons d'historiciser les vagues migratoires à la lumière des politiques d'immigration et d'émigration afin de rendre compte de leur impact sur les interprétations théologiques et sur les pratiques et les croyances religieuses de nos participantes. En effet, nous pensons que ces politiques sont à prendre en considération dans la mesure où elles ont des conséquences sur le projet migratoire des individus, tout autant que sur la visibilité de leur appartenance religieuse supposée². Nous croyons que le cas des Algériennes de Montréal est intéressant en raison de leur

2. À partir de 1990, un grand nombre d'Algériens arrivent au Québec. Avec les Marocains, ils constituent les deux plus grands groupes d'immigrants. Entre 1997 et 2006 – ce que nous nommons la première vague – plus de 53 000 Algériens et Marocains se sont installés au Canada et, entre 2006 et 2011, 21 000 personnes de plus (Radio-Canada, 2023). En 2004, le plus grand nombre d'immigrants à Montréal (4 597 personnes) provenant de l'Algérie s'établissent (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec, 2009, p. 53). Après la «décennie noire», entre 1999 et 2008, le nombre de réfugiés baisse : 6,3 % de la migration algérienne était constituée de réfugiés (Castel, 2012, p. 211). Selon

spécificité historique et politique dans un contexte de citoyenneté mêlant « postcolonialité », kabylité (et/ou autochtonie), exil, et transnationalité.

Pour ce faire, nous répartissons nos participantes en trois groupes. Les deux premiers groupes sont liés aux deux vagues d'immigration algérienne (de 1990 à 2005 et de 2006 à aujourd'hui), tandis que le troisième représente ce qu'on appelle la génération 1.5 et la 2^e génération (celles qui ont grandi ou sont nées au Québec). Cette catégorisation nous permettra de mieux contextualiser les conditions sociohistoriques de l'expérience migratoire et religieuse de chacune. Le premier groupe comprend une majorité de femmes ayant vécu ou étant nées à la fin de la période de la colonisation française. Ces femmes ont, pour la plupart, quitté l'Algérie en raison de l'instabilité politique et du climat de violence caractéristiques de la « décennie noire » (tout au long des années 1990), période de guerre civile algérienne marquée par le terrorisme, et qui a fait entre 60 000 et 150 000 morts (Stora, 1995 ; Sour, 2016). Plusieurs d'entre elles trouvent très important de se protéger contre le conservatisme religieux, qu'elles ont fui en s'exilant au Québec. En général, et ce, depuis 2009, elles prônent plus de restrictions à l'égard des signes religieux ostentatoires et du prosélytisme, et elles soutiennent les différents projets de loi sur la laïcité. Le second groupe est constitué de femmes ayant immigré au Québec après 2006. Elles ont une tout autre vision de la citoyenneté. En effet, nombreuses sont celles qui cherchent à protéger leurs droits d'être des musulmanes pratiquantes dans les espaces publics montréalais ; et elles craignent que le projet de loi 60 (2013) et la loi 21 (2019) deviennent des entraves à leurs vies quotidiennes. La plupart d'entre elles sont arrivées au Québec en tant qu'immigrantes économiques et elles n'ont pas eu la même expérience religieuse que les Algériennes de la vague migratoire précédente. Enfin, le troisième groupe est constitué surtout de femmes de la génération 1.5 et de la deuxième génération. Ces dernières revendiquent le droit de refuser toute assignation identitaire religieuse. La prise de position de ce troisième groupe est, dans une large mesure, ignorée, tant par

Boulmezaoud (2017, p. 16), 30 % des Algériens vivant au Québec étaient de deuxième génération, et 1 % était de troisième génération (Boulmezaoud, 2017, p. 20). Comparée à la migration vers la France ou l'Espagne, celle des Algériens au Québec est donc très récente.

les reportages médiatiques sur les projets de loi que par les universitaires s'intéressant à l'islam au Québec. En somme, nous proposons que la vague migratoire à laquelle appartiennent les femmes interviewées influence leurs relations avec les questions reliées à la religion au Québec.

Le contexte politique de leurs vies quotidiennes au Québec a beaucoup changé depuis 2007. Les politiques sur la laïcité et l'identité nationale québécoise, surmédiatisées par la Commission Bouchard-Taylor (2008) sur les accommodements raisonnables de 2007 – renforcées par les projets de loi 60 en 2013 et 21 en 2019 – ont eu un impact négatif sur le sentiment de bien-être et la capacité de jouir pleinement de la citoyenneté de ces Algériennes (Brodeur, 2008; Sharify-Funk, 2010; Benhadjoudja, 2014, 2017; Dabby, 2020)³. Dans ce contexte, plusieurs d'entre elles défendent le droit de porter ou non leurs hijabs et de vivre leur religiosité librement, au nom des droits et libertés individuels. Ce contexte d'hypervisibilité a donc un impact sur les trois groupes. Par exemple, au moment de notre entretien, Kahina, 38 ans, née à Chemini (environ 200 km à l'est d'Alger), était enceinte de son troisième enfant. Ses enfants sont tous nés à Montréal depuis qu'elle est arrivée il y a huit ans. En arrivant, elle a décidé de suivre une formation pour réorienter sa carrière en droit vers la petite enfance⁴. Aujourd'hui, elle travaille à temps plein au nord de la ville, comme éducatrice dans une garderie publique dont la majorité des éducatrices sont Algériennes. Malgré de nombreux défis⁵, Kahina explique avec fierté qu'elle a su s'adapter dans tous les sens du terme: qu'il s'agisse de ses tenues vestimentaires ou de la manière d'éduquer ses enfants. En revanche, comme plusieurs de nos participantes qui portent un hijab et qui ont immigré après 2006, elle ne s'attendait pas à la polémique que susciterait son hijab, notamment avec le débat sur la Charte des valeurs en 2013. Comme toutes nos

3. La *Loi sur la laïcité de l'État* a été adoptée, en juin 2019, par l'Assemblée nationale du Québec. Elle interdit le port de signes religieux ostentatoires aux employées de l'État en position d'autorité coercitive, ainsi que dans les écoles (voir Dabby, 2020).

4. Kahina fait partie des 21,9% d'Algériennes au Québec (soit une Algérienne sur cinq) qui travaillent dans le secteur des soins de santé et de l'assistance sociale (Castel, 2012, p. 222).

5. Kahina explique que le projet de s'installer à Montréal était son rêve. Elle raconte que leur arrivée a été difficile, et qu'elle a dû affronter d'importantes difficultés, incluant le froid hivernal, l'absence de soutien familial, et la maladie de son époux, qui a dû subir une greffe rénale.

participantes, voilées ou non, elle explique qu'elle se sent à la fois prise à partie et surmédiatisée.

Bien que plusieurs études aient été réalisées ces trente dernières années afin de comprendre les parcours migratoires de la communauté algérienne au Québec (voir Hachimi Alaoui, 1997, 2005; Belhassen-Maalaoui, 2003, 2008; Alaoui, 2006; Castel, 2012; Boulmezaoud, 2017), peu ont examiné l'impact des politiques des pays d'émigration et d'immigration sur le rapport à la religion des individus, quel que soit leur « degré de religiosité », incluant les individus qui se définissent comme musulmanes pratiquantes, culturelles, indifférentes, agnostiques ou athées. En effet, depuis 2001, et surtout depuis 2006, la production des connaissances sur les musulmans au Québec est souvent encadrée par des questions liées aux concepts d'intégration, de citoyenneté, et plus récemment, de laïcité, mais non à la religiosité telle qu'elle est vécue par les individus. La Commission Bouchard-Taylor en 2007 et les travaux de recherche qui ont ensuite été réalisés ont focalisé leur attention sur la présence de l'islam au Québec (Achour, 2019; Antonius, 2006, 2008a, 2008 b, 2013; Bakali, 2015a, 2015 b, 2016; Corbeil, 2018; Helly, 2011), et sur les polémiques qui l'entourent. Dans la même période, la littérature sociologique québécoise sur les musulmans maghrébins au Québec aborde les questions de stratégies d'insertion économique (Alaoui, 2006; Boudarbat et Cousineau, 2010; Cadotte-Dionne, 2009; Cardu et Sanschagrin, 2002; Eddaimi, 2012; Eid, 2004, 2007, 2012; Lenoir-Achdjian et al, 2009), d'intégration sociale et urbaine (Charland, 1999; Daher, 2000, 2020; Ferhi, 2013; Lejeune, 2012; Manaï, 2015), d'adaptation culturelle (LeBlanc et al., 2007; Montgomery et al, 2010; Rachédi, 2008), d'expériences scolaire ou universitaire (Bakali, 2015a, 2015b; Duclos, 2011; Kelly, 1997; McAndrew, 2010; Tiflati, 2016a, 2016b, 2017), de transmission linguistique et familiale (Chabah, 2006; Gélinas et Vatz-Laaroussi, 2012; Mekki-Berrada et Rousseau, 2011; Therrien et Le Gall, 2017; Vatz-Laaroussi, 2007) ou encore des représentations genrées et racialisées dans les médias et les sphères militantes (Antonius, 2008; Bilge, 2010, 2012; Bédard-Provencher, 2016; Benhadjoudja, 2017, 2018; Bolduc, 2010; Maillé, 2007; Paillé, 2017). Pourtant, peu d'études se sont penchées sur l'islam vécu (ou son absence) par des femmes musulmanes algériennes, ou sur les perceptions et les aspirations de celles qui vivent aujourd'hui au Québec, en fonction de

la double historicité politique (algérienne et québécoise) dans laquelle leurs trajectoires migratoires s'inscrivent.

En fait, le climat politique intense, à tendance islamophobe (Helly, 2004, 2011), rend presque impossible pour les musulmanes de ne pas prendre part à ces débats. Dans ce contexte, les femmes algériennes sont poussées à prendre position quant aux débats sur la laïcité, sans que leurs expériences politiques prémigratoires soient prises en compte. D'une certaine manière, ce phénomène nous rappelle l'apport du sociologue Abdelmalek Sayad (1999), qui a proposé le concept de la « double absence » (voir la section discussion) pour décrire la vie des Algériens vivant en France. Or, dans le cas des Algériennes du Québec, nous proposons l'idée que nos interlocutrices sont piégées dans une « double présence » : en d'autres termes, la vie religieuse de ces femmes est débattue et surveillée, tant en Algérie qu'au Québec. Ainsi, nous souhaitons analyser cette question à travers un cadre théorique décolonial afin de mettre l'accent sur les variables qui entrent en jeu dans le contexte des débats actuels au Québec, à savoir le genre, la classe, la race et le regard colonial.

1. MÉTHODOLOGIE

Dans le cadre d'une recherche menée sur le mariage transnational auprès d'Algériens et d'Algériennes du Québec par Jennifer A. Selby, nous avons procédé à 59 entrevues semi-dirigées avec des femmes algériennes habitant sur l'île de Montréal et à Laval⁶. À l'aide de récits de vie, nous avons abordé plusieurs thèmes, dont la pratique religieuse et la vision qu'ont ces femmes de la place de l'islam dans leur quotidien, mais aussi au sein de la société québécoise. Durant ces entrevues, nous leur avons demandé de partager leurs impressions et expériences par rapport à leur appartenance à l'islam et leur vécu en tant que membres (présupposé) de la population musulmane au Québec et citoyennes québécoises, mais aussi en tant que membre d'une communauté dont la religiosité est surveillée et remise en question.

6. Nous avons interviewé 87 membres de la communauté algérienne de Montréal (incluant 27 hommes et une personne non-binaire).

Bien que notre échantillonnage se soit constitué par effet « boule de neige »⁷, notre recrutement a aussi inclus la publication d'un appel sur les réseaux sociaux montréalais, incluant Facebook et LinkedIn. Les entretiens se sont déroulés de mai 2018 à août 2019 ; ils ont duré de 40 minutes à deux heures et ont tous été réalisés en français. La majorité des entretiens a été réalisée en face-à-face, dans un lieu choisi par l'interviewée (chez elle, dans un café, un parc, une aire de restauration de centres commerciaux), alors que quelques-uns se sont déroulés par Skype⁸. Malgré nos différentes positionnalités, nous nous sommes inspirées du modèle développé par Linda Tuhiwai Smith (1999), qui préconise de porter une attention particulière à la fois aux relations de pouvoir entre chercheuses et « sujets », et à la manière dont la construction des connaissances reproduit cette domination.

La positionnalité des chercheuses – surtout leurs statuts matrimonial, religieux et leur caractère, racisé ou non, – a été cruciale, dans la mesure où elle a permis de prendre en considération la question du genre sous plusieurs perspectives⁹. Le fait d'appartenir à la communauté maghrébine, d'être française ou canadienne anglophone, d'avoir des connaissances sur le terrain et de comprendre les codes culturels, sociaux, linguistiques, autant que l'histoire migratoire algérienne, a assuré une prise en considération de la parole de ces femmes.

-
7. Nous avons veillé à assurer un climat de confiance, ce qui nous a permis de recruter (méthode boule de neige) des participantes qui avaient entre elles des liens familiaux (cinq paires de mères-filles interviewées), d'amitié ou de solidarité.
 8. L'utilisation de l'espace numérique s'est révélée très pratique dans la mesure où la plupart des femmes ont un emploi du temps chargé, mais aussi parce que l'interviewée se retrouvait dans le confort de son domicile, au calme, ce qui, pour plusieurs, leur a permis de se livrer plus ouvertement. Nous avons établi une grille d'entretien semi-dirigée pour discuter du parcours de vie des femmes, de leur enfance jusqu'à aujourd'hui avec un accent sur leurs expériences migratoire et matrimoniale.
 9. L'équipe de était composée des chercheuses suivantes : Jennifer A. Selby, dont les recherches ont porté sur la communauté transnationale algérienne en banlieue parisienne (avec étude-terrain en Algérie), mais aussi sur les enjeux liés au racisme et à l'islamophobie auxquels font face les femmes musulmanes au Canada (Selby, 2012, 2014; Selby, Barras, et Beaman, 2018a, 2018b); Kawtare Bihya, doctorante (Université du Québec à Montréal) française racisée (de parents marocains), dont le projet de thèse porte sur le devoir de mémoire et de transmission des mères millénaires de la diaspora Amazighe; et Julia Itel, étudiante française à la maîtrise en sciences des religions de l'Université de Montréal. Selby et Itel ont été considérées comme blanches; Selby et Bihya sont mariées et mères; et Itel a été considérée comme célibataire.

2. LE QUÉBEC ET LES ALGÉRIENS: UN CHOIX RÉCIPROQUE

Au Québec, la présence de femmes d'origine algérienne remonte à plusieurs décennies. Dans les années 1980, les Algériens présents au Québec étaient généralement de jeunes étudiants qui fréquentaient les universités montréalaises. Dès les années 1990, des milliers de jeunes professionnels (instituteurs, médecins, ingénieurs), quelques fois accompagnés de leurs femmes et enfants, se sont installés au Québec de manière permanente. En ce qui concerne nos interviewées, l'année moyenne de leur arrivée au Québec est 2000. Les 59 femmes que nous avons rencontrées étaient âgées de 24 à 72 ans, représentant trois générations. À l'exception de quatre femmes – deux sont nées à Montréal, une en Russie, et une à Londres –, toutes les femmes que nous avons rencontrées sont nées en Algérie. Selon Statistique Canada (2016), 68 % des femmes algériennes au Canada sont de première génération (Boumezaoud, 2017, p. 21). La majorité de nos participantes étaient donc de la première vague d'immigration.

Pour ce qui est de la situation matrimoniale des interviewées, nous observons que peu d'entre elles sont célibataires ou divorcées. La plupart sont mariées ou en couple (plusieurs sont dans une relation qu'elles qualifient de « mixte »¹⁰). Ces chiffres sont similaires à ceux du recensement de 2011 de Statistique Canada (cité dans Boulmezaoud, 2017, p. 24), qui note que 69 % des femmes algériennes vivant à Montréal sont mariées, alors que 3 % d'entre elles sont en union libre et 22 % sont célibataires.

3.1 LE CHOIX DU QUÉBEC COMME NOUVELLE PATRIE

La littérature évoque deux grandes raisons pour expliquer l'immigration des Algériens au Québec. La première réside dans le fait qu'à partir des années 1970, la France a durci les procédures administratives pour les demandeurs d'immigration (Sayad, 1999); il y a eu un renforcement des frontières françaises, rendant ainsi tout projet d'immigration difficile. Il est important de noter que pour nos participantes, la France demeure toujours présente dans leurs

10. Nos interviewées considèrent leur couple comme étant « mixte » lorsque l'appartenance « ethnique » de leur partenaire ne correspond pas aux délimitations géographiques du Maghreb.

discussions en lien avec l'immigration, même pour celles qui n'ont pas voulu s'y installer. La référence à la France s'explique par l'expérience de la colonisation et de l'émigration de masse vers l'Hexagone, qui est gravée dans la mémoire collective algérienne. Le parcours d'une de nos participantes, Asma, 67 ans, mère de deux enfants et ingénieure agronome qui a travaillé dans la recherche depuis son arrivée au Québec en 2002, illustre bien ce « choix ». Asma explique :

Ben en fait, on est venu au Canada parce que tu sais, en fait, c'est le seul pays qui recevait les immigrants. Aller en France... écoute, moi, j'ai des tas de, j'ai de la famille en France. [...] À l'époque nous on est venu, tu sais, c'était à l'époque du terrorisme. Il y a beaucoup de gens qui sont partis en France et qui l'ont pas eu facile du tout. Donc, ça c'est un pays qui faisait de la publicité pour l'immigration, et donc on a opté pour le Canada.

La deuxième raison pour laquelle de nombreux Algériens ont choisi le Québec est sa francophonie (Belhassen-Maalaoui, 2003, p. 23 ; Asal, 2014). Comme l'explique Asma, la province cherchait de jeunes candidats ayant un diplôme universitaire et une maîtrise de la langue française (Mareschal, 2004 ; Garneau, 2008). Pourtant, malgré leurs compétences scolaires et linguistiques, les Algériens du Québec ont un haut taux de chômage : 27,2 % en 2001, et 35,4 % parmi ceux qui sont au Québec depuis moins de cinq ans (Lenoir-Achdjian et al, 2009, p. 41). Ce problème a été évoqué par bon nombre de nos répondantes et soulevé par les chercheurs (voir Grenier et Nadeau, 2011, p. 31 ; Hachimi Alaoui, 2006 ; Brahimi, 2011). Plus généralement, quelle que soit la vague d'immigration dans laquelle s'inscrivent nos répondantes, la grande majorité explique qu'elle ne s'attendait pas à être confrontée à des obstacles tels que le racisme, le chômage, la déqualification ou encore le sentiment d'isolement. Comme l'a décrit Thuraya en exergue, ces obstacles ont eu un impact direct sur leur intégration et ont contribué au désenchantement de leur projet migratoire. Comme le dit Asma, le Québec « n'est pas l'eldorado ». Farida, 56 ans, mariée et mère de trois enfants, va plus loin. Elle explique que si elle avait eu connaissance des difficultés qu'elle rencontrerait au Québec –, déqualification professionnelle, chômage, racisme et autres coûts personnels – elle n'aurait pas émigré. Comme plusieurs femmes de sa génération, elle travaille à temps plein comme éducatrice dans une garderie publique. Farida porte un hijab :

J'ai essayé de faire encore des études, je me suis confrontée au même problème [de discrimination]. Pourtant, quand j'ai fait l'équivalence avec le système d'immigration, ils m'ont donné un bac [...] en sciences de l'administration. Ils disaient « Ah ! vous êtes surqualifiée... [et] vous n'avez pas d'expérience québécoise. Vous n'avez pas ci, vous n'avez pas ça. » J'ai dit ok, je vais reprendre des études. Je suis partie pour faire des études; je me suis retrouvée au même problème. Je me suis dit, « je dois m'occuper de mes enfants, c'est moi qui les ai ramenés ici, je préfère que ce soit eux qui aient un avenir. » Donc, je me suis plus focalisée sur eux. Mais, si c'est à refaire, non !

Comme Thuraya, Sofia, 58 ans (mariée, mère de deux enfants, et arrivée comme réfugiée), a quitté son travail de médecin de famille pour s'installer à Montréal en 1994. Comme plusieurs de nos participantes diplômées, les compétences professionnelles de Sofia n'ont pas été reconnues au Québec. Ainsi, pour pouvoir s'intégrer économiquement, elle a opté pour une réorientation professionnelle qui l'a amenée à travailler dans le monde de l'assurance médicale, dès la première année de son arrivée. Sofia a fait le « deuil » de sa précédente vie professionnelle, mais se réjouit d'être restée dans le domaine médical, pouvant ainsi mettre à contribution ses connaissances en médecine. Elle explique que le traumatisme causé par les violences qu'elle a vécues a marqué sa vie et sa religiosité, cette dernière l'ayant, en fait, aidée à surmonter la rudesse de la vie au Québec. Autrement dit, contrairement à Thuraya, Sofia ne regrette pas d'avoir immigré au Québec.

3.2 LA DIVERSITÉ ETHNIQUE DE LA COMMUNAUTÉ ALGÉRIENNE

La communauté algérienne à Montréal est loin d'être homogène d'un point de vue religieux et ethnique. Certaines de nos participantes ont pris conscience de leur kabyllité¹¹ en vivant dans le contexte québécois où les questions d'autochtonie et de souveraineté

11. Notons que nous n'utilisons pas l'assignation « berbère » qui, comme le suggèrent les militants amazighs, et notamment le Congrès Amazigh, est une assignation coloniale déshumanisante. Berbère est un terme issu de l'empire Romain et repris plus tard par les colons arabes et désignant des peuples primitifs dont la langue est incompréhensible. Les termes appropriés pour nommer ces groupes sont « Amazigh » au singulier, « Imazighen » au pluriel, ou par le nom des nations, en l'occurrence, ici, Kabyle, Chaouis et Sahraoui (Crawford et Hoffman, 2000).

font souvent la une des médias. Comme l'explique Nouare, 37 ans, enseignante d'école primaire et mère de deux jeunes filles, sa kabylité est devenue plus importante pour elle depuis qu'elle s'est installée à Montréal et qu'elle a décidé que ses enfants, nés au Québec, devraient apprendre la langue de leurs ancêtres¹². Elle explique les similitudes entre la situation politique des Kabyles et celle des Québécois au Canada : « *comme deux modes de vie un peu différents et tout... puis qui convergent vers un seul pays.* » Pour elle, avec les services disponibles à Montréal, « *c'est l'occasion de transmettre notre langue [à nos enfants, nés au Québec]* » ; et plusieurs associations kabyles sont actives au Québec. Nous avons observé que le rapport à la kabylité est devenu plus important pour plusieurs de nos participantes en contexte post-migration.

Les Kabyles ont un rapport diversifié à la religion, comme l'explique Castel : alors que certains groupes appliquent un islam moderne orthodoxe, d'autres allient spiritualité relevant du soufisme ; tandis qu'une partie de cette population se définit comme athée. Cet athéisme marque souvent le rejet des politiques d'islamisation de la société. Tilila, 28 ans, doctorante, mariée et mère d'un enfant, explique comment l'athéisme de son père s'inscrit dans l'expression de sa kabylité, en réaction à l'hégémonie arabo-islamique en Algérie : « [mon père] *associe l'islam aux Arabes. Il [ne] veut rien savoir de l'islam.* » Tilila n'a pu développer sa pratique islamique qu'au Québec, à l'issue d'une longue quête spirituelle qui l'avait aussi amenée à embrasser le christianisme pendant quelques années. Dans le même ordre d'idées, le fait que trois de nos participantes soient devenues plus pratiquantes post-migration peut aussi s'expliquer par l'existence de groupes de soutien spirituel dans leurs communautés d'installation, mais aussi par le fait que l'individualisation du croire qui prévaut au Québec leur permet d'explorer en toute liberté les écoles spirituelles qui répondent aux besoins particuliers de chacune.

12. Déterminer la langue maternelle fut un exercice intéressant dans la mesure où, malgré une politique d'arabisation du système d'éducation en Algérie (Abdulrazak, 1982), la grande majorité des femmes que nous avons interviewées parlent plusieurs langues au quotidien : leurs familles jonglent entre l'arabe contemporain classique, l'arabe vernaculaire (le *darija*), le français, le kabyle et l'anglais.

3.3 LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE DE LA COMMUNAUTÉ ALGÉRIENNE

Bien que l'objectif de ce volume soit d'engager une réflexion sur le vécu de l'islam au Québec, nous pensons qu'il est impossible et surtout inutile d'établir un argumentaire qui tendrait vers la généralisation d'une expérience ou d'une vision particulière de l'islam que vivraient toutes les femmes algériennes à Montréal. En effet, les histoires de vie que nous avons recueillies reflètent une diversité de relations et de rapports à l'islam. Notre échantillon met donc en relief une pluralité de positions, malgré leurs origines communes. Sur 59 femmes rencontrées, 17 portent un voile (29 % de notre échantillon) et deux femmes ont cessé de le porter. Bien que le port du voile nous informe peu sur la religiosité des femmes, il indique tout de même un certain attachement à certains préceptes religieux islamiques. En revanche, 30 femmes se revendiquent musulmanes pratiquantes, alors que 20 se disent libérales ou de culture musulmane, une est agnostique, une animiste, et 7 athées (enfin, une participante s'est convertie à l'évangélisme et, ensuite, est devenue athée). La plupart sont sunnites malékites¹³.

Parmi les Algériens du Québec, d'autres données indiquent que 82,8 % de femmes et 85 % d'hommes se disent musulmans, alors que 6,5 % de femmes et 4,1 % d'hommes se déclarent catholiques. Pour les « sans religion », 8,8 % des Algériens s'en réclament, dont 17,5 % de Kabyles (desquels 14,7 % sont des femmes et 19,4 % sont des hommes) (Castel, 2012, p. 201). Les horreurs vécues lors de la « décennie noire », mais aussi du « Printemps noir¹⁴ », peuvent expliquer le taux élevé de non-appartenance religieuse parmi les Kabyles. Selon Castel (2012, p. 202), les Kabyles sont perçus comme étant moins « pratiquants », mais nous avons vu que pour les Algériennes interviewées, en situation d'immigration, ce n'est pas toujours le cas¹⁵.

13. Dans son étude sur la population algérienne au Québec, Castel (2012, p. 201) révèle que la majorité des Algériens sont d'obédience sunnite malékite; il existe un petit groupe de tradition ibadite, et un faible pourcentage de catholiques.

14. Le « Printemps noir » réfère aux émeutes et manifestations, dans la région de Kabylie, en avril, mai et juin 2001, et aux événements du « Printemps berbère » en 1980.

15. Par rapport à l'ethnicité, historiquement, ces différences n'ont pas été définies, dans la mesure où, jusqu'en 2001, les informations des recensements de Statistique Canada n'incluent pas de catégories permettant aux Imazighens (groupe ethnique du Maghreb parlant l'un ou l'autre des dialectes tamazight) de s'identifier. En revanche, le recensement de 2001 inclut, pour la première fois, la catégorie « Berbère » et en recense 4 525 au Canada.

La situation politique en Algérie aurait donc favorisé l'émergence d'un militantisme laïciste, qui est focalisé sur les Kabyles au Québec. Ce n'est pas surprenant. Parallèlement, dans leurs études sur les expériences traumatisantes vécues par les réfugiés algériens à Montréal, Mekki-Berrada et Rousseau (2011) montrent que la religion a été, pour certains réfugiés algériens du Québec, cruciale pour pouvoir surmonter les atrocités vécues. Djohar, 35 ans, explique que sa relation à l'islam s'est intensifiée depuis sa migration, surtout par rapport à ses valeurs et à celles de ses parents : *« Moi, mes parents, ils ont toujours un peu rejeté la religion. [...] Ça a été super contraignant toute ma vie. Oui, parce qu'on pouvait accepter que de notre génération, les gens font ça [accepter l'islam], mais de la génération de mes parents, ça n'existait pas. »*

L'expérience des migrations, surtout celles qui sont influencées par un traumatisme, peut donc accentuer le rapport à la religion ou pas.

3. INFLUENCE DE LA VAGUE MIGRATOIRE SUR LA POLARISATION RELIGIEUSE

Nous voulons explorer l'idée que la vague migratoire à laquelle nos répondantes appartiennent a une incidence sur l'expression de leur religiosité au Québec. Yousra, 62 ans, divorcée et mère de deux enfants, est une ancienne militante indépendantiste. Elle est arrivée au Québec en 1994 en tant que réfugiée. Seule avec ses deux enfants, Yousra a fui les massacres de la « décennie noire » en passant par les États-Unis. Dès le début de l'entretien, Yousra nous explique bien comment la « religiosité », ou l'importance de la religion au quotidien, dépend de sa propre histoire migratoire :

C'est drôle parce que ces deux grandes vagues, elles ne sont pas liées juste au statut d'immigration à l'arrivée : elles sont liées aussi à des catégories d'Algériens. Disons que dans ma vague, c'étaient plus des Algériens francophones qui ont fait quand même une partie de [leur scolarité à] l'école française.

Castel (2010, p. 454-650) estime qu'il y a entre 5 000 et 6 000 Berbères au Canada et qu'environ trois quarts seraient Kabyles; 70% de ce groupe « berbère » ne se considèrent pas comme des minorités visibles, car ils peuvent passer pour Blanc (Castel, 2012, p. 202).

En d'autres mots, Yousra note que les « *deux vagues* » sont non seulement liées à un statut migratoire, mais aussi à leurs expériences linguistiques et culturelles, c'est-à-dire leurs expériences de la colonisation française et leur éducation dans le système français en Algérie. Pour de nombreuses répondantes ayant survécu à ces années d'extrême violence, l'islam politique tout autant que l'islam visibilisé par un code vestimentaire rigoureux, les hijabs restent des symboles de l'oppression sociale qui a profondément marqué leur vie, leur vision de la religion et de la politique.

On note que, d'une part, la plupart des Algériennes ayant immigré dans les années 1990 témoignent d'une inquiétude ou d'une crainte réelle face à l'éventuel accroissement d'une partie de la communauté algérienne dont la pratique religieuse serait considérée comme conservatrice. Cette réaction laisse paraître les traumatismes et les spectres de la violence des années de la « *décennie noire* ». D'autre part, nous trouvons que les Algériennes installées après 2006 seraient davantage ancrées dans une pratique religieuse qui, dans le contexte québécois, ravive les débats sur l'indissociabilité de la laïcité et de l'identité nationale québécoise. Arrivée en 1994 à l'âge de 41 ans, Yousra fait partie de la première vague. Elle explique la manière dont la violence du contexte algérien avant son départ continue à influencer sa perception de la visibilité de la religiosité des musulmans du Québec : « *Personnellement, j'ai décidé de partir parce [qu'il y avait] la montée de l'islamisme.* » Pour Yousra, l'expression de sa religiosité a toujours été politisée dans sa famille :

Je me souviens à l'indépendance [en 1962], mon père a dit à mes sœurs : « Vous pouvez enlever vos voiles maintenant. » Vous voyez donc [le voile] c'était un acte de résistance, ce n'était pas du tout lié à la pratique religieuse. Donc moi, je ne me voilais pas, et c'est ça. J'ai très mal accepté cette contrainte sociale parce qu'on voyait de plus en plus de femmes qui se mettaient à mettre le hijab.

Yousra indique clairement ici comment religiosité, politiques et colonisation sont entremêlées.

3.1 LE QUÉBEC COMME ESPACE DE LIBERTÉ INDIVIDUELLE ET SPIRITUELLE ?

Les femmes de notre troisième groupe sont plus jeunes et entretiennent moins de liens avec l'Algérie. Cette génération effectue une certaine distanciation identitaire, ce qui les amène à

rejeter les polarisations politique et religieuse auxquelles elles sont sujettes en tant que femmes racisées et présumées musulmanes. Plusieurs ont partagé des expériences ayant été l'objet de racialisation et ayant été sujettes à des actes islamophobes et racistes. Laetitia, réfugiée, 30 ans, en couple mixte sans enfants, explique que puisqu'en Algérie le port du voile peut être associé à la montée de l'islamisme (qui considère le hijab comme une obligation), le choix des femmes musulmanes à porter le voile dans le contexte québécois témoigne d'une forte volonté personnelle. On ne devrait donc pas empêcher les femmes algériennes de le porter au Québec, sans toutefois favoriser la montée d'une forme d'islamisme :

C'est sûr que, dans ma vie, j'ai beaucoup associé le port du voile avec l'oppression, si on veut... à une obligation. So [donc], c'est sûr qu'il y avait un côté de moi qui disait : « Wow ! Si t'es ici et que tu portes le voile, c'est que tu veux vraiment. C'est que toi, c'est ton choix » ; et parce que je ne supporterais pas que ce soit ton père ou ton frère qui l'impose ou même ta mère, qu'on te l'impose de force... mais si c'est vraiment ta quête personnelle et que t'as choisi... Nobody should stop you from that ! [Personne ne devrait t'empêcher de le faire.] [Rires].

En même temps, Laetitia reproduit un discours courant au Québec qui lie la présence des signes ostentatoires à l'idée d'une possible menace patriarcale.

Comme nous l'avons mentionné, d'autres jeunes femmes sont devenues plus pratiquantes après leur installation au Québec, acceptant de porter le voile. C'est le cas de Nouara, 28 ans, mariée et mère de deux enfants, qui se sent libérée des inquiétudes de ses parents en Algérie quant au port de son voile. À la question : « Est-ce que vous avez toujours porté le hijab depuis que vous êtes là ? », Nouara répond :

Oui, depuis que je suis ici, oui. Je l'ai porté à l'université, puis euh... c'est vrai que j'ai eu beaucoup de critiques, même en Algérie [...]. Il y avait beaucoup de gens de ma famille qui voulaient pas que je le porte, en commençant par ma maman. Ma maman là, elle voulait pas du tout que je le porte. Et mon père aussi, mais après que j'ai insisté, il m'a dit : « Porte-le, mais d'une façon modérée. Je veux pas le voile intégral. » Mais ma maman, jusqu'à maintenant, elle veut pas. Elle me dit : « Mais pourquoi ? Pourquoi ? Tu sais, les Berbères en général avec la religion... » Mais bon, moi je l'ai porté. Puis ici, ça m'a jamais porté de problème, soit au travail, soit aux études. Il y a personne qui m'a insultée.

D'autres femmes algériennes peuvent être athées au Québec, mais pas en Algérie, comme l'est Nora, 56 ans et divorcée. Nous l'avons rencontrée lors d'une soirée chez une autre participante algérienne en août 2019. Nora, Algéroise, était en visite à Montréal pour retrouver, à Trois-Rivières, son copain non algérien et non musulman qu'elle a rencontré en ligne. Elle n'a pas de statut officiel au Québec, mais y vient souvent en visite et aimerait s'y installer. Elle s'identifie comme athée, mais explique que divulguer son athéisme lui coûterait très cher, socialement et financièrement. Nora travaille de temps en temps comme traiteur, mais n'a pas de diplômes qui pourraient faciliter une demande d'immigration au Québec en tant que travailleuse qualifiée. En sortant de la soirée, Selby et elle ont croisé une femme voilée en marchant vers le métro ensemble. Quelques jours plus tard, dans leur entretien, en référence à cette personne, Nora dit s'opposer à la visibilité de signes religieux au Québec. Elle les trouve insultants :

Des fois, je me dis : « Pourquoi ? Pourquoi il y a des musulmans ici et on a des gens athées qui sont en Algérie qui souffrent ? » J'ai beaucoup d'amis [athées en Algérie]. Faut regarder ce côté-là. Parce que les gens, ils ramènent les familles, les familles avec leurs foulards, avec leurs hijabs, avec leurs jilbabs. [Les Québécois] savent même pas qu'ils sont musulmans et... et les faire venir ici, dans un pays comme ça. Et les autres qui sont pas musulmans et qui sont ex-musulmans, ils sont en Algérie, ils souffrent là-bas. [...] Et quand [les religieux] viennent ici, ils s'imposent, ils imposent leur religion ici.

Nora raconte qu'elle souhaiterait désespérément immigrer au Québec comme réfugiée en raison de son athéisme.

Nous avons observé d'autres perspectives sur la vie religieuse, autres que le port du voile, comme Randja, mariée et mère de deux fils dans la vingtaine. Il s'agit d'une femme loquace et instruite qui s'est installée au Québec en 1996 et a été active dans des groupes kabyles au Québec. Randja est une intellectuelle qui a été aussi influencée par les théories décoloniales qu'elle découvre, dans sa quête spirituelle, au Québec. Elle souhaite que d'autres femmes algériennes puisent dans leur spiritualité en se tournant vers leur origine autochtone africaine. C'est donc au Québec qu'elle a vu l'importance d'une pratique spirituelle décoloniale ancrée dans l'autochtonie africaine ou dans ce qu'elle appelle un « *islam animiste* ». Celle-ci inscrit sa foi dans une spiritualité en

relation à la nature, au symbole de la mère (femmes, terre, nature) pouvant servir de moyen de résistance face aux hégémonies arabo-islamique et euro centrique en Algérie.

Ironiquement, pour d'autres femmes pratiquantes, les projets de loi au Québec qui semblent aller à l'encontre de leurs droits individuels sont un obstacle à leur épanouissement professionnel. C'est le cas de plusieurs femmes portant le hijab, arrivées lors de la deuxième vague. Pour Zohra, arrivée en juin 2015, le fait de pouvoir occuper un emploi tout en portant le voile a été un élément déterminant dans le choix d'immigrer au Québec plutôt qu'en France. Elle a fréquenté l'école durant la période postindépendance, période durant laquelle les écoles publiques ont été arabisées et islamisées avec des cours de théologie. La réforme postcoloniale de l'enseignement et des institutions publiques en Algérie a rendu possible la pratique d'un islam conservateur qui s'est inscrit dans de nouveaux codes sociaux, que ne partagent pas nécessairement les femmes de la première vague d'immigration qui sont parties dans les années 1990. Par exemple, Zohra est pratiquante, voilée, mariée, et mère de trois jeunes enfants. Porter son hijab et être modeste sont importants pour elle. Cela l'a motivée pendant les procédures d'immigration qui ont duré plus de sept ans. Malgré son enthousiasme au début de son installation il y a quatre ans, Zohra a par la suite subi du racisme dans certains hôpitaux, dans les transports publics et sur le marché du travail. Samir, son mari, qui était ingénieur à Alger, travaille à Montréal comme gardien de nuit dans un terrain de stationnement, tandis que Zohra fait ses études en mathématiques pour enseigner à l'école secondaire. Quatre ans après leur arrivée, le projet de loi 21 les a beaucoup affectés. Plusieurs participantes ont noté que la privatisation plus stricte de la pratique religieuse que propose le projet de loi québécois ressemble aux lois françaises sur la laïcité. Nos répondantes expliquent qu'elles n'avaient pas anticipé ce projet de loi en venant s'installer au Québec. Comme dit Saïda, 35 ans : « *Quand j'avais vu le discours, déjà en 2014, pas forcément de la Charte [des valeurs], mais tout le discours anti-immigration qui commençait à se voir, je me suis dit, "c'est pas possible. On n'a pas fait 6000 kilomètres pour vivre finalement ce que vivent les gens en France. On est quand même au Québec", tu vois !* »

Zohra était surprise par ces nouvelles politiques québécoises, qu'elle considère comme conservatrices, antimusulmanes et trop proches d'une laïcité à la française. Elle a conscience des conséquences de ces projets de loi sur son accès à un emploi d'enseignante, rendu incompatible avec le port de son hijab¹⁶.

3.2 REJET DE L'ASSIGNATION IDENTITAIRE : UN ACTE POLITIQUE

Un groupe se distingue particulièrement par son refus et son refus de s'autoassigner religieusement comme musulmane ou non. Nous parlons de « refus » dans la mesure où, dans le contexte actuel au Québec, opter pour cette position est nécessairement politique. Parlant de jeunes musulmans français, l'anthropologue Mayanthi Fernando (2019, p. 266) évoque leur désir d'une politique « d'indifférence ». Fernando explique que les musulmans français n'ont pas le droit à l'indifférence. Ils doivent nécessairement s'affirmer comme musulmans pour être reconnus comme citoyens et sont, par le fait même, rejetés pour être musulmans. Ce processus de racialisation ne leur permettrait pas de se défaire de cette assignation identitaire. Nous observons un phénomène similaire au Québec (voir Antonius, 2008b), notamment avec les débats sur l'islam lors de la commission Bouchard-Taylor en 2007-2008 et les projets de loi sur la laïcité qui ont suivi : les femmes ont été constamment interpellées sur les questions d'allégeance religieuse et politique qui incitent à une prise de position polarisée. Bien que l'intensité de ces débats les ait fatiguées, les femmes algériennes de la génération 1.5 et de la 2^e génération veulent faire bouger les débats dans de nouvelles directions, reflétant ainsi leur agentivité.

Quelques femmes ne veulent donc pas être catégorisées comme pratiquante ou non pratiquante, telle Samar, 29 ans, mariée et mère d'un enfant, qui répond « oui » lorsqu'on lui demande si elle se considère comme musulmane. En creusant un peu plus la question, elle explique : *« Je préfère garder les choses pour moi. Je n'aime pas... Je n'aime pas m'afficher. Je veux pas qu'on m'associe à quelque chose, à une religion quelconque. Ça c'est entre moi, entre moi et moi. Tu vois ce que je veux dire, tout simplement. C'est pas quelque chose que j'aime étaler. »*

16. Son plan provisoire est de trouver un emploi à Ottawa et de vivre avec sa famille à Gatineau. Malgré un futur incertain, Zohra attribue sa persévérance et sa résilience à sa foi.

Samar explique qu'elle fait la prière « *de temps en temps* », mais n'aime pas aller à la mosquée. Son discours met l'accent sur une pratique individualisée de la religion.

Nouara, 37 ans, s'identifie comme musulmane « *cool* » par rapport à tous ses choix religieux et préfère aussi ne pas être catégorisée : « *Euh... oui, je suis musulmane. Mais pas, pas musulmane comme, là, extrémiste. Non, je suis pas extrémiste; je n'ai jamais été extrémiste; puis, je le suis toujours [pas]. Je suis cool. Je suis bien et c'est comme, oui, je fais ma religion à ma manière et je laisse les autres faire leurs choses, et puis, c'est comme ça.* »

Laetitia, 30 ans, va plus loin et réagit fortement à notre question portant sur sa religiosité. Elle s'inscrit à la fois dans l'appui et le rejet de celle-ci :

Je suis pas religieuse. Whatever [peu importe]. Mais ce sont des termes qui sont un peu trop génériques. Je ne suis pas quelqu'un qui s'identifierait à une religion particulière. Par contre, je m'associe complètement à la culture musulmane. J'ai grandi là-dedans, mes grands-parents étaient à fond. J'ai étudié ça. Je viens de ce monde-là, mais ce monde-là ne dicte pas, mais... j'ai appris beaucoup de choses positives aussi à travers la religion et la culture en elle-même.

Farah, 30 ans, née au Québec, explique qu'elle aussi est fatiguée par ce type de question sur sa religiosité. Lorsque nous lui avons demandé si elle se considérait comme pratiquante, elle répond qu'elle a développé « une formule » pour répondre à cette question : si elle doit remplir un formulaire où elle doit sélectionner une religion, elle fera un choix pragmatique :

Je vais sélectionner musulmane, mais, en pratique, c'est comme si je me sens, comme si j'étais une imposter. Parce qu'en vrai, tu vois, la seule règle que j'applique, c'est que je ne mange pas de porc. Mais franchement, c'est pas pour des raisons religieuses. C'est juste que j'étais élevée en n'en mangeant pas. C'est comme si tu disais : « Mange du chat ! » Je trouve ça bizarre. Donc, tu me poses la question : « Tu te sens musulmane ? » Oui. « En pratique ? » Je suis vraiment, ah..., je sais pas. Le Eid¹⁷, oui on le fête, mais le ramadan, non : je dis que je le fais mais je ne le fais pas [rires]. C'est anonyme [l'entretien], hein ?

17. Le Eid (ou l'Aïd el-Fitr) réfère à la « fête de la rupture du jeûne » du ramadan, le mois du jeûne pendant le neuvième mois lunaire du calendrier islamique.

Naila, 33 ans, non-mariée, sans enfants et habitant avec son conjoint non musulman, exprime le même désir d'éviter des catégories binaires : *« Moi, j'essaie toujours d'éviter toute identification. Donc je m'identifie en tant qu'être humain, en premier lieu. Après, ma religion, mon identité, ça appartient juste à moi ; et je donne aucune chance à personne de juger quoi que ce soit qui [relève] de ma propre personnalité. »*

Cette individualisation de la pratique religieuse est facilitée aujourd'hui par l'accès à l'Internet et la multiplication des ressources en ligne. Comme l'explique Nassima, 39 ans : *« Je pratique à la maison et c'est tout. »* Ces jeunes femmes préfèrent une religiosité privée plutôt qu'une religiosité publique, ce qui leur évite les discours polarisés.

4. LES POLITIQUES PROVINCIALES D'INTÉGRATION DEPUIS 2007

Les politiques d'intégration de la province sont importantes pour expliquer le phénomène de polarisation religieuse que nous notons dans nos entretiens. Pour nos participantes, il est certain que les débats sur les accommodements raisonnables au Québec ont altéré la perception de la religion, surtout l'islam, dans l'espace public. Le projet de loi 21 sur la laïcité de l'État, présenté et adopté en 2019 par la Coalition Avenir Québec (parti politique de centre-droit), constitue la manifestation la plus récente de cette exclusion institutionnelle. Selon nous, le projet de loi réduit la question de la laïcité aux enjeux liés à la visibilité du religieux, soit la présence de signes, dits « ostentatoires », dans la sphère publique (article 6 de la loi, Assemblée nationale, 2019)¹⁸. Bien que la loi 21 vise des personnes en position d'autorité (par exemple, les personnes travaillant dans la fonction publique, les enseignantes du primaire et du secondaire, la police, etc.), nos participantes montréalaises d'origine algérienne sont indisposées par la surveillance engendrée par cette législation et, plus globalement, par l'encadrement juridique de la religion qui

18. L'article 6 de la loi 21 interdit le port des signes religieux (« notamment un vêtement, un symbole, un bijou, une parure, un accessoire ou un couvre-chef » qui est en lien ou peut être raisonnablement considéré comme référant à une appartenance religieuse) aux personnes qui exercent quelque fonction d'autorité, à l'article 10 (2019, RLRQ, c L-0,3 a.6 et a.10). <<https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/L-0.3>>

tend à invisibiliser l'appartenance religieuse dans l'espace public. Farah, 30 ans (née à Montréal, mariée et sans enfants), parle de la manière dont ces lois réduisent l'islam uniquement au port du voile : « *Les gens, quand ils pensent à l'islam, ils pensent juste à "Ah ! le voile", des trucs comme ça, alors que c'est pas juste ça l'islam. Donc je trouve que ça met en lumière des... ça donne une image négative, quoi.* »

Cette surveillance existe dans des lieux publics, mais celle-ci devient plus difficile à supporter quand elle s'effectue dans la sphère privée, comme cela est le cas pour certaines de nos participantes qui sont dans des relations mixtes. Célia, 27 ans, explique que cette vigilance a été à l'origine de son divorce avec un Québécois blanc non musulman. Célia est d'origine algérienne et a vécu son enfance en France avant de s'installer à Montréal en 2012 à l'âge de 21 ans. Elle raconte les pressions et les micro-agressions qu'elle a subies au sein de son ancienne belle-famille dans le contexte des débats dans les médias et entre Québécois durant la commission Bouchard-Taylor en 2007-2008 :

Je suis comme ok, eux, leur culture [québécoise], c'est une culture ; on l'apprend ; on la célèbre. Nous [les Algériens] on est du folklore, on [le] sera toute notre vie. Et je l'ai vécu, on [le] sera toute notre vie. Et je l'ai vécu aussi avec ma belle-famille, mon ex. On sera toujours jolie, comment on a dépeint la femme orientale. L'orientalisme, tu sais, on va être les jolies femmes aux cheveux longs qui dansent et qui mangent des mets chelous¹⁹, et qui écoutent du raï [musique pop arabe]. On est le folklore. Et puis, pour la société, on est, « un peu sale », hein... Évidemment, le fait, parce qu'on est des Arabes, c'est pas parce qu'eux... et ils ont besoin, non, mais eux, eux ! Nous on est sous-développés. [...] Tu vois, c'est avec sa famille [de son ex-mari] que j'ai vécu des moments de racisme à table. Un bonheur [dit avec sarcasme] ! Et là, t'es... Je vais te raconter une anecdote, parce qu'ils sont super gentils dans cette famille, mais c'est tout le temps quand j'allais à Chicoutimi, Saguenay ou quoi. C'était tout le temps ça que j'appréhendais. Je savais qu'il y allait avoir le moment où ils allaient nous dire un call fucking raciste ou sexiste.

Pour Célia, le divorce était la seule issue, puisque son ex-mari n'a jamais pu comprendre son expérience ou voir le racisme qui faisait de plus en plus partie de sa vie quotidienne, surtout en

19. « Chelou » est le mot verlan (l'argot pour des mots à l'envers) pour « louche » et signifie quelque chose de bizarre.

présence de sa famille. Célia ne porte pas de hijab et elle est agnostique. Et si les expériences de racisme qu'elle a vécues se sont amplifiées au cours des débats collectifs sur les signes ostentatoires, les expériences les plus difficiles ont été celles qu'elle a vécues dans le cadre de sa vie intime de couple.

5. DISCUSSION

Notre recherche sur l'immigration et les expériences de la religion en contexte post-migratoire québécois fait appel à la sociologie de l'immigration dont Abdelmalek Sayad est l'un des pionniers. Dans *La double absence* (1999), focalisé sur l'immigration d'Algérie en France, Sayad explique qu'on ne peut prétendre analyser le phénomène d'immigration sans réfléchir à l'émigration du contexte de sortie. Les deux processus vont de pair, s'influencent, et permettent de mettre en lumière des trajectoires de vie non linéaires, nécessitant l'historicisation des récits de vie. Les expériences des femmes que nous avons rencontrées illustrent aussi ce propos de Sayad. En effet, la question de la double absence des immigrés algériens de France peut être mise en parallèle avec ce que nous nommons la « double présence » de nos participantes au Québec. Les expériences de vie de nos participantes dans la région montréalaise témoignent d'une « double présence » dans la mesure où, politiquement, leur visibilité physique est perçue comme une menace pour les valeurs féministes comme nationales du Québec. Même si elles ne s'identifient pas comme musulmanes, elles sont la cible de racisme antimusulman. Pour elles, il est devenu difficile d'adopter une position apolitique ou non engagée. Cette « double présence » – en tant que femmes musulmanes et en tant que femmes racisées – demeure un facteur important pour expliquer la polarisation religieuse dont il est ici question.

Qu'elles soient porteuses de signes ostentatoires ou non, les femmes algériennes font l'objet d'un processus de racisation qui les place au cœur des débats politiques et de la scène médiatique dans la province (Benhadjoudja, 2018). Plusieurs chercheurs ont démontré la pression sociale dont font l'objet les femmes racisées au Québec, incluant les femmes d'origine algérienne et, plus largement, les femmes musulmanes, surtout celles dont l'appartenance religieuse est visible (voir Mugabo, 2016; Selby, Barras et Beaman,

2018a; Jahangeer, 2020). Par leur inscription dans l'espace public (social, culturel, politique, économique), ces femmes sont appelées à prendre position de manière polarisée sur des sujets qui les touchent, mais à propos desquelles elles ne sont pas entendues. Elles se trouvent dans des situations où une polarisation des leurs identités religieuses et de leurs allégeances politiques leur est imposée, et les prive, en fait, d'identités et d'allégeances complexes et nuancées. Nos interlocutrices n'ont donc que rarement la possibilité de revendiquer une complexité identitaire.

L'attention portée à l'agentivité des femmes dans les discours qui font la promotion des lois contre les signes ostentatoires est un facteur important. Comme le notent Vatz Laaroussi et Laaroussi (2014) dans leur réflexion intersectionnelle sur les différents courants féministes québécois participant aux débats sur le projet de loi 60 de 2013, « ce sont les femmes musulmanes, faible minorité de 2 % environ de la population québécoise, qui se retrouvent au cœur de la tourmente et autour desquelles le débat public et politique fait rage. » (*ibid.*, p. 24-25) Parmi ces tendances, elles notent une polarité binaire similaire à notre analyse dans les débats parmi les féministes au Québec : celles pour qui le voile est « protecteur, émancipateur et sacré », et celles pour qui le voile devient « signe d'oppression et d'inégalité. » (*ibid.*, p. 25) En réponse, Vatz Laaroussi et Laaroussi proposent une analyse intersectionnelle et postcoloniale pour développer un féminisme inclusif. Le Québec et l'Algérie n'ont évidemment pas eu de relation coloniale, mais les questions nationales sont, de toute évidence, reliées au contrôle de la religion depuis l'établissement de la Nouvelle-France au XVII^e siècle. Nous voyons ainsi comment la polarisation politique et religieuse sous-tend le concept de « fémonationalisme » (cf. Farris, 2017) qui est normativement athée, nationaliste et « blanc » et qui interdit toute forme de religiosité, surtout l'islam, ce dernier étant considéré comme incompatible avec les principes et valeurs de la nation québécoise (Bilge, 2012).

Avec notre étude de cas, nous voulons proposer une analyse féministe, qui n'a pas à être nécessairement non-religieuse, pour lutter contre les multiples facettes du patriarcat : le racisme, la discrimination fondée sur la classe sociale, le capitalisme et le colonialisme qui influencent ce moment de polarisation. Une critique intersectionnelle semble ici utile pour comprendre le contexte actuel. Nous soutenons qu'un cadre « décolonial » permet de mieux

nuancer les expériences de nos participantes que ne le permet le concept de « postcolonialité », compte tenu des relations de « colonialité » qui sous-tendent les parcours de vie de ces Algériennes montréalaises. Au cœur de la pensée féministe décoloniale se trouve une réflexion sur la signification de la citoyenneté et l'idée que tous les rapports sociaux sont inscrits dans des dynamiques de pouvoir (Lugones, 2007). Par exemple, l'analyse décoloniale postule que tous les rapports sociaux ne sont pas neutres, ce qui permet de mieux cerner l'impact du concept de « suprématie blanche » dans cette équation (Lugones, 2007). Si le féminisme classique met de l'avant une laïcité exclusive, reflétée par les projets de loi québécois sur la laïcité depuis 2009, il mène aussi vers la division et l'exclusion des citoyennes musulmanes racisées (voir Selby, 2014; Jahangeer, 2020). L'approche féministe décoloniale nous permet donc de penser les identités des femmes musulmanes non pas comme fragmentées – comme si leur identité était fragmentable – mais plutôt comme un ensemble de référents culturels et religieux transnationaux dont les interprétations doivent être nuancées en fonction de l'historique de vie, de la positionnalité et de l'accumulation des expériences de vie pré et post-migratoire de chaque femme. Le regard décolonial déplace les paramètres d'analyse vers un point de vue individualisé et permet le questionnement des polarisations politique et religieuse que nous avons relevées.

Dans la mesure où cette polarisation est le fruit d'une intersection des processus de racisation genrée des systèmes sociaux hégémoniques qui dominent les femmes, le féminisme décolonial permet de prendre en considération la manière dont les différentes structures coloniales mènent à l'imposition d'assignations identitaires, religieuses et culturelles, fruits d'une vision universaliste eurocentrée et arabo/islamo centrée. En contrepartie, un féminisme intersectionnel et décolonial permettrait de resituer la condition des femmes pour une société pluriverselle (Almasude, 2014; voir Mignolo et Walsh, 2018), égalitaire pour toutes, et où les croyances religieuses ne seraient plus considérées comme incompatibles avec le projet de la nation québécoise ni utilisée comme voie de négociation dans le cadre de l'accès à une citoyenneté pleine et entière.

CONCLUSION : SUR LA « DOUBLE PRÉSENCE »

Depuis 2007, les débats sur les accommodements raisonnables et les mesures mises en place pour protéger la laïcité au Québec – dont la récente loi 21 (entrée en vigueur en juin 2019) interdisant le port de signes ostentatoires (religieux) aux personnes en position d'autorité – ont généré des discours restrictifs sur l'« agentivité des femmes musulmanes », notamment celles qui sont racialisées²⁰. Le fait qu'au Québec la religiosité ne soit désormais envisagée qu'à partir de son caractère présumé visible et ostentatoire justifierait la nécessité de la contrôler par le biais de politiques institutionnalisées. De fait, ces politiques instaurent un malaise chez ces femmes musulmanes racisées, qu'elles portent ou non le voile. Ce n'est pas facile de lutter contre ce contrôle social. Les femmes musulmanes ne peuvent donc pas exprimer leurs idées ou leurs aspirations ni revendiquer leurs droits à la complexité de leurs identités et à la diversité de leurs expériences pour les raisons que nous avons détaillées. Elles sont, en quelque sorte, asservies à un système qui conjugue orientalisme et sexisme, tout en prétendant vouloir les libérer. Dans ce contexte, la polarisation identitaire à laquelle les femmes d'origine algérienne font face, notamment en ce qui a trait à la religion et leur religiosité, devient donc inévitable.

La notion de « double présence » s'exprime également dans le rejet de toute catégorisation identitaire par certaines des participantes. Les cas de Célia, Samar, Nouara et Laetitia sont des révélateurs. Ces femmes refusent de s'enfermer et d'être confinées par des frontières identitaires, et cela, non pas par nonchalance, mais parce que, pour elles, aucune identité particulière ne peut les définir pleinement. Elles se revendiquent à la fois Canadiennes, Algériennes, Kabyles, Arabes, Montréalaises, Québécoises, musulmanes, athées, immigrantes, féministes, etc. Ce rejet reflète une position politique visant à se réapproprier leur « in/visibilité », tout en défiant les tentatives d'assujettissement symbolique.

En somme, les récits de vie des femmes algériennes rencontrées révèlent un historique politique algérien, français et

20. Un bon nombre de nos participantes qui ne portent pas d'hijab et peuvent « passer » comme blanches, selon la situation, sont bien positionnées pour constater cette situation.

québécois qui met à mal toute forme d'assignation identitaire religieuse. Les questions de laïcité, de citoyenneté et des libertés individuelles font partie de leurs trajectoires de vie prémigratoire; ces questions s'inscrivent dans les luttes politiques qui ont animé et animent toujours le pays. Si, en Algérie postindépendance, les femmes n'ont pas eu accès à la parole, il en va de même pour leur autonomie politique au Québec où les débats politiques incitent à la polarisation religieuse des prises de position – être pour ou contre la loi 21 –, sans jamais prendre en considération l'ensemble des parcours de vies de ces femmes: la complexité de leur vécu, de leur individualité ou de leurs allégeances politiques. Par conséquent, en prenant en considération l'entièreté des dimensions sociale, politique et spirituelle des femmes musulmanes, la société québécoise ne pourrait que bénéficier de leurs luttes historiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdulrazak, Fawzi (1982), « Arabization in Algeria ». *MELA Notes* 26, p. 22-43.
- Achour, Sofia (2019), « Les discours sur l'intégration des musulmans au Québec depuis les attentats du 11 septembre à décembre 2017 », *Animation, territoires et pratiques socioculturelles (Revue ATPS)*, n° 15, p. 49-64.
- Alaoui, Myriam (2006), « "Carrière brisée", "carrière de l'immigrant" : le cas des Algériens installés à Montréal », *Les Cahiers du Gres*, vol. 6, n° 1, p. 111-122. <<https://doi.org/10.7202/012686ar>>
- Almasude, Eden (2014), « Amazighité and Secularism: Rethinking Religious-Secular Divisions in the Amazigh Political Imagination », *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, vol. 3, n° 2, p. 131-151.
- Antonius, Rachad (2006), « Les représentations médiatiques des Arabes et des musulmans au Québec », *Annuaire du Québec 2006*, Montréal, Institut du Nouveau monde, p. 254-259.
- (2008a), *Les représentations des Arabes et des musulmans dans la grande presse écrite du Québec*, Rapport de recherche présenté à Patrimoine Canadien (PCH).
- (2008b), « L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 11-28. <<https://doi.org/10.7202/1002505ar>>
- (2013), « A Mediated Relationship Media Representations of Arabs », dans Bessma Momani et Jenna Hennebry (dir.), *Targeted Transnationals: The State, the Media, and Arab Canadians*, Vancouver, University of British Columbia Press, p. 110-128.
- Asal, Houda (2014), « Islamophobie: la fabrique d'un nouveau concept », *Sociologie*, vol. 1, n° 51, p. 13-29.

- Assemblée nationale du Québec, 2019, «Projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État» [auteur : Simon Jolin-Barrette]. <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-21-42-1.html>>
- Bakali, Naved (2015a), «Challenging Anti-Muslim Racism Through a Critical Race Curriculum in Québec Secondary Schools», *Critical Intersections in Education*, vol. 3, p. 1924.
- (2015b), «Contextualising the Quebec Charter of Values: How the Muslim "Other" Is Conceptualised in Quebec», *Culture and Religion*, vol. 16, n° 4, p. 41229.
- (2016), *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Racism Through the Lived Experiences of Muslim Youth*, Leyde : Brill.
- Bédard-Provencher, Ariane (2016), «Une analyse intersectionnelle des relations entre féministes islamiques et séculières au Québec», mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal. <<http://hdl.handle.net/1866/20135>>
- Belhassen-Maalaoui, Amel (2003), «Les stratégies d'insertion des immigrants Maghrébins sur le marché du travail dans la région de Montréal», thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- (2008), *Au Canada entre rêve et tourmente. Insertion professionnelle des immigrants*, Paris, L'Harmattan.
- Benhadjoudja, Leïla (2014), «Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre», dans Marie-Claude Haince, Yara El-Ghadban et Leïla Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre, Et après*, Montréal, Mémoire d'encrier, p. 55-74.
- (2017), «Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, p. 272-291. <<https://doi.org/10.1177/0008429817697281>>
- (2018), «Les femmes musulmanes peuvent-elles parler?», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 113-133. <<https://doi.org/10.7202/1045126ar>>
- Bilge, Sirma (2010), «"... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi" : La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté», *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 197-226. <<https://doi.org/10.7202/043963ar>>
- (2012), «Mapping Quebecois Sexual Nationalism in Times of "Crisis of Reasonable Accommodations" », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 3, p. 303-318.
- Bolduc, Joanie (2010), «Une étude comparative des rapports sociaux de sexe, des identités de sexe-genre et de l'ethnicité chez des femmes musulmanes maghrébines et des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste à Montréal», mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Bouchard, Gérald et Charles Taylor (2008), *Building the Future: A Time for Reconciliation*, Rapport, Gouvernement du Québec.

- Boudarbat, Brahim et Jean-Michel Cousineau (2010), « Un emploi correspondant à ses attentes personnelles? Le cas des nouveaux immigrants au Québec », *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'intégration et de la migration internationale*, n° 11, p. 155-172. <<https://doi.org/10.1007/s12134-010-0132-x>>
- Boulmezaoud, Yasser (2017), *Portrait de la population algérienne au Canada*, Montréal, La Fondation Club Avenir.
- Brahimi, Lakhdar (2011), « L'intégration économique des immigrants maghrébins du Québec: le cas des Algériens, Marocains et Tunisiens », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Québec à Montréal.
- Brodeur, Patrice (2008), « La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre "Québécois" et "musulmans" au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 95-107. <<https://doi.org/10.7202/1002510ar>>
- Cadotte-Dionne, Marie (2009), « Les représentations sociales des musulmans chez un groupe d'employeurs », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal. <<http://archipel.uqam.ca/id/eprint/2404>>
- Cardu, Hélène et Mélanie Sanschagrin (2002), « Les femmes et la migration: les représentations identitaires et les stratégies devant les obstacles à l'insertion socioprofessionnelle à Québec », *Recherches féministes*, vol. 15, n° 2, p. 87-122. <<https://doi.org/10.7202/006512ar>>
- Castel, Frédéric (2010), « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois: les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001) », thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal. <<http://archipel.uqam.ca/id/eprint/3174>>
- (2012), « "Un mariage qui aurait tout pour marcher". Implantation et conditions de vie des Québécois d'origine algérienne », dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 197-239.
- Certeau, Michel de (1991), *L'invention du quotidien*, vol. 1, *Arts de faire*, Paris, Édition de Luce Giard.
- Chabah, Malia (2006), « Rôle des réseaux sociaux dans le maintien et la transmission de la langue maternelle en situation d'immigration: cas de la communauté kabyle de Montréal », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Charland, Sarah-Danielle (1999), « L'intégration des immigrantes d'origine algérienne, marocaine et tunisienne au Québec », mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke.
- Corbeil, Raphaëlle (2018), « "Retourne en Arabie!" : expériences de l'islamophobie et de l'altérisation au quotidien: une étude de cas sur des jeunes Québécoises musulmanes », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal. <<http://hdl.handle.net/1866/20358>>

- Crawford, David et Katherine E. Hoffman (2000), « Essentially Amazigh: Urban Berbers and the Global Village », dans Kevin Lacey (dir.), *The Arab-African and Islamic Worlds: Interdisciplinary Studies*, New York, Peter Lang, p. 117-131.
- Dabby, Dia (2020), « Le western de la laïcité : regards juridiques sur la *Loi sur la laïcité de l'État* », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet and Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 239-254.
- Daher, Ali (2000), « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 149-180.
- (2020), *Le mariage des musulmans au Québec : entre loi canadienne et loi islamique*, Beau Bassin, Éditions universitaires européennes.
- Duclos, Virginie (2011), « L'intégration universitaire et sociale d'étudiants tunisiens et marocains inscrits dans une université francophone canadienne », *Canadian Journal of Higher Education*, vol. 41, n° 3, p. 81-101.
- Eddaimi, Fatiha (2012), « Les musulmanes face à la discrimination au Québec : mythe ou réalité ? », mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal. <<https://core.ac.uk/download/pdf/10801452.pdf>>
- Eid, Paul (2004), « Être "Arabe" à Montréal : réceptions et réappropriations d'une identité socialement compromise », dans Jean Renaud, Annick Germain et Xavier Leloup (dir.), *Racisme et discrimination : permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 149-171.
- (2007), *Being Arab: Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montréal*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press.
- (2012), « Les inégalités "ethnoraciales" dans l'accès à l'emploi à Montréal : le poids de la discrimination », *Recherches sociographiques*, vol. 53, n° 2, p. 415-450. <<https://doi.org/10.7202/1012407ar>>
- Ferhi, Salah (2013), « Immigration maghrébine au Québec : quelle intégration ? », *Migrations Société*, vol. 146, n° 2, p. 2948. <<https://doi.org/10.3917/migra.146.0029>>
- Fernando, Mayanthi L. (2019), « State Sovereignty and the Politics of Indifference », *Public Culture*, vol. 31, n° 2, p. 261-273.
- Farris, Sara (2017), *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press.
- Garneau, Stéphanie (2008), « L'émigration marocaine au Canada : contextes de départ et diversité des parcours migratoires », *Diversité urbaine*, vol. 8, n° 2, p. 163-190. <<https://doi.org/10.7202/000370ar>>
- Gélinas, Claude et Michèle Vatz-Laaroussi (2012), « Les lieux de culte comme espaces d'intégration pour les nouveaux arrivants : l'exemple de Sherbrooke », *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 35-51. <<https://doi.org/10.7202/1022849ar>>

- Grenier, Gilles et Serge Nadeau (2011), « Immigrant Access to Work in Montreal and Toronto », *Canadian Journal of Regional Science/Revue canadienne des sciences régionales*, vol. 1, n° 1, p. 19-33.
- Hachimi Alaoui, Myriam (1997), « L'exil des Algériens au Québec », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 13, n° 2, p. 197-215.
- (2005), « L'Épreuve de l'exil. Le cas des Algériens installés à Paris et à Montréal », *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, n° 27, p. 139-145. <<http://journals.openedition.org/insaniyat/8227>>
- (2006), « Carrière brisée, carrière de l'immigrant. L'expérience montréalaise », *Diversité urbaine*, vol. 1 n° 5, p. 111-123.
- Helly, Denise (2004), « Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 1, p. 47-73.
- (2011), « Les multiples visages de l'islamophobie au Canada », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, vol. 5, p. 99106.
- Helly, Denise, Michèle Vatz-Laaroussi et Lilyane Rachedi (2001), *Transmission culturelle aux enfants par de jeunes couples immigrants*, Rapport de recherche, Montréal, Immigration et Métropoles.
- Jahangeer, Roshan Arah (2020), « Anti-Veiling in the Charter of Quebec Values: "Native Testimonials", Erasure, and Violence Against Montreal's Muslim Women », *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 32, n° 1, p. 114-139.
- Kelly, Patricia (1997), « Integrating Islam: A Muslim School in Montreal », mémoire de maîtrise, Montréal, Université McGill. <http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=27945&silo_library=GEN01>
- LeBlanc, Marie Nathalie, Alexandrine Boudreault-Fournier et Gabriella Djerrahian (2007), « Les jeunes et la marginalisation à Montréal : la culture hip-hop francophone et les enjeux de l'intégration », *Diversité urbaine*, vol. 7, n° 1, p. 9-29. <<https://doi.org/10.7202/016267ar>>
- Lejeune, Marion (2012), « Les nouvelles dynamiques de territorialisation du fait ethnique à Montréal : le cas du Petit Maghreb », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Lenoir-Achdjian, Annick, Sébastien Arcand, Denise Helly, Isabelle Drainville et Michèle Vatz Laaroussi (2009), « Les difficultés d'insertion en emploi des immigrants du Maghreb au Québec : une question de perspective », *Choix IRPP. Institut de recherche en politiques publiques*, vol. 15, n° 3, p. 1-44.
- Lugones, María (2007), « Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, p. 186-209. <<http://www.jstor.org/stable/4640051>>
- Maillé, Chantal (2007), « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois », *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 91-111. <<https://doi.org/10.7202/017607ar>>
- Manai, Bochra (2018), *Les Maghrébins de Montréal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

- Manai, Bochra (2015), « Mise en visibilité de l'ethnicité maghrébine à Montréal. Le cas du Petit-Maghreb », *Diversité urbaine*, vol. 15, n° 1, p. 109-124. <<https://doi.org/10.7202/1037874ar>>
- Mareschal, Julie (2004), « Orienter et réinventer ses pratiques citoyennes : le cas des immigrants et réfugiés kabyles à Montréal », *Les Cahiers du Gres*, vol. 4, n° 1, p. 89-104. <<https://doi.org/10.7202/009717ar>>
- McAndrew, Marie (2010), « The Muslim Community and Education in Quebec: Controversies and Mutual Adaptation », *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'intégration et de la migration internationale*, vol. 11, n° 1, p. 4158.
- Mekki-Berrada, Abdelwahed et Cécile Rousseau (2011), « Tradition, quête de sens et expériences traumatiques vécues par les réfugiés algériens installés à Montréal », *L'Autre*, vol. 12, n° 1, p. 68-76.
- Mignolo, Walter D. et Catherine E. Walsh (2018), *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press.
- Ministère de l'Immigration et des communautés culturelles (MICC) (2009), *Tableaux sur l'immigration au Québec, 2004-2008*, Direction de la recherche et de l'analyse prospective, Québec, Gouvernement du Québec.
- Montgomery, Catherine, Josiane Le Gall et Nadia Stoetzel (2010), « Cycle de vie et mobilisation des liens locaux et transnationaux : le cas des familles maghrébines au Québec », *Lien social et Politiques*, vol. 64, p. 79-93. <<https://doi.org/10.7202/1001401ar>>
- Mugabo, Délice (2016), « On Rocks and Hard Places: A Reflection on Antiracism in Organizing against Islamophobia », *Critical Ethnic Studies*, vol. 2, n° 2, p. 159-183.
- Paillé, Claudine (2017), « Féministes musulmanes au Québec : subjectivités politiques médiatisées face à la construction des pratiques de voilement comme problème public », maîtrise de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal. <<http://archipel.uqam.ca/id/eprint/11406>>
- Rachédi, Lilyane (2008), « Les écrivains maghrébins au Québec et leurs œuvres : espace de médiation pour la transmission de l'histoire et le changement personnel », *Lien social et politiques*, n° 60, p. 145-157. <<https://doi.org/10.7202/019452ar>>
- Radio-Canada (2023), « 130 ans d'immigration », *Radio-Canada*, 27 mars. <<https://ici.radio-canada.ca/rci/fr/nouvelle/1891650/immigration-canadiens-arabes-origine>>
- Sayad, Abdelmalek (1999), *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Selby, Jennifer A. (2012), *Questioning French Secularism: Gender Politics and Islam in a Parisian Suburb*, New York, Palgrave Macmillan.
- (2014), « Un/Veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-Face Veil Prohibitions in France and Québec », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 43, n° 3, p. 439-466.

- Selby, Jennifer A., Amélie Barras et Lori G. Beaman (2018a), « Le jeu des figures et ses règles : le rôle des figures musulmanes masculines dans la vie quotidienne des musulmanes canadiennes », *Revue anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 2, p. 155-182.
- Selby, Jennifer A., Amélie Barras et Lori G. Beaman (2018b), *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Muslim Canadians*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Sharify-Funk, Meena (2010), « Muslims and the Politics of “Reasonable Accommodation”: Analyzing the Bouchard-Taylor Report and its Impact on the Canadian Province of Québec », *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30, n° 4, p. 535-553. <<https://doi.org/10.1080/13602004.2010.533451>>
- Smith, Linda Tuhiwai (1999), *Decolonizing Methodologies*, Londres, Zed Books.
- Sour, Lotfi (2016), « Understanding Political Islam in Algeria: Experiences, Past and Present », *Romanian Political Science Review*, vol. 16, n°1, p. 121-137.
- Statistique Canada (2016), « Profil du recensement, Recensement de 2016 ». Montréal [Centre de population], Québec et Québec (Province) [Immigration et citoyenneté]. <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=POPC&Code1=0547&Geo2=PR&Code2=24&SearchText=Montreal&SearchType=Begin&SearchPR=01&B1=Immigration%20and%20citizenship&TABID=1&type=0>>
- Stora, Benjamin (1995), *L'Algérie en 1995. La guerre, l'histoire, la politique*, Paris, Michalon.
- Therrien, Catherine et Josiane Le Gall (2017), « Projets identitaires parentaux des couples mixtes au Québec et au Maroc. Similitudes et effets du contexte national », *Recherches familiales*, vol. 1, n° 14, p. 55-66.
- Tiflati, Hicham (2016a), « Quebec Educational System and the Muslim Community: Why Do Some Muslim Parents Opt for Islamic Schools? », *Journal of Religious Education*, vol. 64, n° 1, p. 59-71.
- (2016b), « Western Islamic Schools as Institutions for Preventing Behavioral Radicalization: The Case of Quebec », *Journal for Deradicalization*, vol. 6, p. 180-205.
- (2017), « Muslim Youth Between Quebecness and Canadianness: Religiosity, Identity, Citizenship, and Belonging », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 49, n° 1, p. 1-17.
- Vatz-Laaroussi, Michèle (2007), « Les relations intergénérationnelles, vecteurs de transmission et de résilience au sein des familles immigrantes et réfugiées au Québec », *Enfances, familles, générations*, n° 6. <<https://doi.org/10.7202/016480ar>>
- Vatz-Laaroussi, Michèle et Naoual Laaroussi (2014), « Quand les femmes musulmanes interpellent le féminisme Québécois! Débats féministes, liberté religieuse et vivre ensemble au Québec », *Journal of Eastern Townships Studies/Revue d'études des Cantons-de-l'Est (JETS/RECE)*, n° 42. <http://www.etr.ca/wp-content/uploads/2016/12/JETS_42-5-Laaroussi.pdf>

CHAPITRE 7

Islam et savoir-être-ensemble : rencontre ethnographique en cinq concepts avec des soufis montréalais

ABDELWAHED MEKKI-BERRADA,
KARIM BEN DRISS ET CÉCILE ROUSSEAU

1. VIVRE-ENSEMBLE OU «SAVOIR-ÊTRE-ENSEMBLE»?

Pour Roland Barthes (2002), le vivre-ensemble est un fantasme quand il est représenté comme un espace sans tensions ; celles-ci étant incontournables, il ne s'agit pas de les nier mais de relever le défi, ardu mais nécessaire, de les transformer en tensions créatrices de sens et de nouvelles solidarités. Comme nous le soulignons ailleurs (Mekki-Berrada, 2014), parmi les nombreuses critiques dont fait l'objet la notion de «vivre-ensemble», l'une d'elles veut que cette notion ne se déporte pas de l'ethnisation des rapports sociaux et de l'essentialisation des origines et de la différence (Fall et al., 2005 ; Krieg-Planque, 2003). Cependant, la critique la plus répandue concerne le fait que l'expression devient un idéologème irénique qui dit le compromis et le «politiquement correct», l'inclusion et la convergence pour évacuer la tension que portent nos sociétés. L'expression s'insère dans la dynamique des sociétés occidentales d'immigration à rechercher des expressions qui sauraient être «acritiques», neutres, et qui videraient la tension et neutraliseraient le conflit (Fall, 2015).

La notion de vivre-ensemble, telle qu'employée dans ce texte, doit surtout à Hannah Arendt (1961) et Roland Barthes (2002). Face au totalitarisme qui érode la pluralité, Arendt énonce le vivre-ensemble en le posant comme l'essence même du politique qui émerge dans les interstices de l'incontournable polyphonie des acteurs sociaux. Au-delà de la diversité des héritages et des traditions, chaque être humain doit être à même d'apporter à la pluralité, au vivre-ensemble, ce qu'il a de plus singulier. C'est de cette voie, qui peut amener à faire de la puissance de chacun la puissance de la multitude, qu'est attendu l'épanouissement de l'être humain. La problématique de la liberté dans la pluralité, chère à Arendt, se retrouve également chez Barthes, qui s'élève contre les phalanstères de l'utopiste Fourier, tout comme Foucault fustige la prison, l'asile (*Naissance de la biopolitique*, 2004) et l'Hôpital général (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972), hauts lieux d'exercice du pouvoir disciplinaire visant ultimement à invisibiliser, voire à effacer la différence (« la déraison », *ibid.*) et la pluralité, par la répression, s'il le faut, et par un « gigantesque emprisonnement moral. » (*ibid.*, p. 632) Barthes oppose à ce vivre-ensemble forcé et homogénéisant un autre vivre-ensemble, médian, où le sujet est à la fois « solitaire et solidaire » (Coste, 2008, p. 204), et qui allie l'indépendance du sujet et la sociabilité du groupe, avec en filigrane cette question : « À quelle distance dois-je me tenir des autres pour construire avec eux une sociabilité sans aliénation ? » L'on pourrait rapprocher cette posture barthésienne de ce que Martin Heidegger (2000, p. 27) nomme « épanouissement, ce se-tenir-en-soi-vers-le-dehors », ou encore le fait de « se dresser en s'épanouissant [...] se déployer [vers l'Autre] en demeurant en soi » (*ibid.*, p. 71) et, dans une autre traduction française : « se dresser à la manière d'une éclosion [...] se déployer [vers l'Autre] en séjournant en soi-même. » (*ibid.*, 2005, p. 43) Autrement dit, aller vers l'Autre (s'épanouir, se déployer, éclore) tout en se souciant de rester ancré en soi-même (demeurer en soi, séjourner en soi-même).

Alors qu'un ancrage fort dans soi-même et dans la tradition originelle de l'immigrant et de l'immigrante tend à être perçu comme un repli identitaire ghettoïsant et un obstacle au vivre-ensemble, notre recherche s'appuie ici sur une proposition avançant le contraire, à savoir qu'un fort ancrage des adeptes de la confrérie / consœurerie *Boudchichiya* dans leur tradition, à travers notamment leur religiosité et les concepts fondamentaux qui guident leur penser et leur agir, leur permet de « se-tenir-en-soi-vers-le-dehors ». Et se demande

ailleurs le philosophe : « Ne commence-t-on pas aussi par distinguer et isoler le “je” pour, de là, se mettre alors en devoir de chercher depuis ce sujet isolé un passage vers les autres ? » (Heidegger, 1986, p. 160) Ceci n’est pas sans rappeler cet autre philosophe pour qui : « [...] Autrui, l’autre, est indispensable dans la pratique de soi [...] Pour que la pratique de soi arrive à ce soi qu’elle vise, l’autre est indispensable. » (Foucault, 2001, p. 123) Même si d’autres facteurs (par exemple, la culture politique, le contexte normatif) sont à considérer pour mieux comprendre la dynamique soulignée par Heidegger et Foucault, une condition nécessaire et préalable à la construction du vivre-ensemble dans lequel je peux ainsi me réaliser comme « je », dans et avec le « nous », demeure la capacité que se donne le sujet d’interagir avec l’Autre sans crainte, sans mépris, sans rejet, et en toute liberté : nous avançons ainsi l’hypothèse, à contre-courant d’un certain statu quo, qu’il est plus aisé de remplir cette condition de « passage vers les autres » quand le sujet est fortement ancré dans une tradition originelle qui fait sens pour lui (Mekki-Berrada, 2018, 2019). Un tel ancrage se traduit par un éthos et des « pratiques de soi sur soi » (cf. Foucault, 1984, 2001) qui concourent vers un procès de subjectivation conférant au sujet la satisfaction de soi et la confiance en soi (Mekki-Berrada et Ben Driss, 2020) qui permettent justement la capacité d’aller librement et activement vers l’Autre : c’est du moins ce qui semble émerger de notre étude au sein de l’islam soufi de la voie *Boudchichiya* de Montréal.

1.1 ISLAM ET SOUFISME

Au Québec, l’islam représente la deuxième religion, après le christianisme, et concerne 4,96 % de la population québécoise (Statistique Canada, 2021b). Montréal est la deuxième métropole la plus peuplée du Canada et la première au Québec ; elle abrite près de 50 % de la population du Québec avec ses 4 206 455 habitants, dont 24,31 % sont issus de l’immigration¹ (Statistique Canada, 2021a). Aussi, parmi les personnes immigrantes, 20,85 % sont

1. Nous adoptons ici, à toute fin pratique, la définition du gouvernement du Canada : « “Immigrants” comprend les personnes qui sont, ou qui ont déjà été, des immigrants reçus ou résidents permanents. Il s’agit des personnes à qui les autorités de l’immigration ont accordé le droit de résider au Canada en permanence. Les immigrants qui ont obtenu

musulmanes (Statistique Canada, 2021c). Aucune donnée statistique n'est disponible, à notre connaissance, sur le soufisme.

Le soufisme est la déclinaison contemplative de l'islam. Pour le soufisme, le texte coranique définit un être humain théomorphique, fondamentalement sacré (Ben Driss, 2017). Pour les musulmans soufis, l'être humain, étant porteur du souffle divin (Izutsu, 1980), est désigné par son créateur pour être son « vicaire » sur Terre, sa tâche consistant à retrouver son identité originelle théomorphique, guidé par la conscience du caractère sacré de tout être et de toute chose (Geoffroy, 2003). Pour les soufis, la pratique spirituelle dévoile progressivement à l'aspirant le « dépôt sacré » dont il est le réceptacle (Ben Driss, 2010, 2017; Ghazali, 2007) jusqu'à la réalisation de soi et la (trans)formation du sujet soufi. Le maître ou guide spirituel, indissociable du soufisme, est l'archétype de cet « homme réalisé » qui peut alors guider une voie soufie ou *tariqa*.

1.2 LES VOIES SOUFIES

L'islam est apparu au VII^e siècle, et le soufisme connut à cette époque initiale une phase exploratoire de l'expérience mystique (Attar, 1976). Prônant à ses débuts un ascétisme rigoureux, la doctrine soufie et ses penseurs étayèrent par la suite les bases d'un « soufisme du milieu » affirmant la complémentarité des dimensions ésotérique, exotérique et sociale de la religion (Ben Driss, 2017). Avec cet effort doctrinal, c'est véritablement à partir du XII^e siècle que les confréries soufies se multiplièrent en Asie, en Afrique et en Andalousie (Arberry, 1988; Kisaichi, 2009, 2008). Leur popularité était liée au fait que tout en dispensant une éducation et un enseignement spirituels rigoureux, les voies soufies sortirent la pratique mystique des lieux de retraite ascétique pour encourager les aspirants et les aspirantes à participer à la vie sociale et économique. La mystique soufie n'était plus réservée aux ascètes ayant « renoncé au monde », elle devenait accessible à tous les musulmans et musulmanes et visait le vivre-ensemble en intégrant la vie quotidienne de la cité (Massignon, 1920).

la citoyenneté canadienne par naturalisation sont compris dans cette catégorie. Dans le Recensement de la population de 2021, "Immigrants" comprend les immigrants qui ont été admis au Canada le 11 mai 2021 ou avant.» (Statistique Canada, 2021a)

1.3 LA VOIE (TARIQA) QADIRIYA BOUDCHICHIYA

Le Maghreb est particulièrement marqué par le soufisme (Crapanzano, 2000; Geertz, 1992, 1983). La voie (*tariqa*) soufie marocaine, la *Qadiriya Boudchichiya* dont il est question dans ce chapitre, a été fondée au XVIII^e siècle et son guide spirituel actuel est sidi Jamal Qadiri Boudchichi. Ce dernier et son prédécesseur sidi Hamza, décédé en 2017, sont «émiquement» reconnus pour avoir apporté un souffle de renouveau au soufisme marocain en adaptant l'enseignement soufi au contexte du XXI^e siècle (Ben Driss, 2017). La voie (*tariqa*) *Qadiriya Boudchichiya* et ses centaines de milliers de disciples sont aujourd'hui présents sur tous les continents.

Le soufisme est un ensemble de théories et de pratiques spirituelles et sociales qui ne peuvent exister, par définition, sans un guide spirituel. Sidi Jamal, guide spirituel actuel de la voie (*tariqa*), est basé à Madagh, une petite commune située vers les sommets de l'ensemble montagneux des Bani Snassen (ou Aït Iznassan), au nord-est du Maroc. C'est à Madagh que se trouve donc la «*zawiya* mère». En plus de la *zawiya* mère, chaque ville ou village abritant un certain nombre de disciples possède sa propre *zawiya*, c'est-à-dire le lieu autour duquel une confrérie soufie se structure. Les grandes villes, comme Casablanca ou Rabat, par exemple, peuvent avoir plusieurs *zawawy* (pluriel de *zawiya*). Chaque *zawiya* est organisée par un représentant (*muqaddim*) désigné directement par le guide spirituel. Montréal est l'une des rares, voire la seule ville sur le continent américain où se trouve une *zawiya* animée par un représentant désigné par le guide de la voie ou la confrérie/consœurrie (*tariqa*) *Boudchichiya*. La *tariqa* de Montréal prend de l'ampleur depuis les années 1980, et c'est à peu près tout ce que nous en savons, mis à part un article publié par un étudiant (Haddad, 2008) et portant sur la visibilité virtuelle en ligne de la *tariqa* de Montréal. Par ailleurs, le soufisme à Montréal demeure relativement peu étudié et, quand il l'est, «le soufisme montréalais» est généralement révélé aux chercheurs comme un espace de pratique spirituelle intense et de négociation d'un vivre-ensemble inclusif où l'altérité est considérée comme une sorte de théophanie (LeBlanc, 2013; Legault-Verdier, 2017).

2. MÉTHODOLOGIE ET PROFIL SOCIODÉMOGRAPHIQUE DES RÉPONDANTS ET RÉPONDANTES

Le présent chapitre est rédigé par un anthropologue (Mekki-Berrada), une psychiatre transculturelle (Rousseau) et une personne-ressource (Ben Driss), qui est disciple de longue date de la voie (*tariqa*) *Boudchichiya*, et docteur en sociologie². Le premier auteur a réalisé plus de mille heures d'observation participante dans les *zawiya*s, espace social et cultuel où se rassemblent les soufis pour les rites et pratiques collectifs : la *zawiya* mère au nord-est du Maroc ainsi que dans la *zawiya* de Montréal. Cette observation consistait à participer à différents rites et rassemblements culturels tout en notant les principes organisationnels et herméneutiques guidant les pratiques rituelles. Celles-ci consistent autant en rites cycliques majeurs se déroulant à la *zawiya* mère (par exemple, ramadan ou mois de jeûne collectif ; *mawlid* ou anniversaire de la naissance du Prophète Muhammad), qu'en pratiques méditatives collectives (*wadhifa*), ayant lieu plusieurs fois par semaine dans la *zawiya* de Montréal. L'observation participante s'est échelonnée sur une année (2013-2014). En plus de l'observation participante, une série d'entrevues qualitatives et quantitatives a été réalisée à Montréal, *en présentiel* ou par téléphone selon le choix des répondants. Les 56 entrevues qualitatives réalisées se sont déroulées en français et en arabe au cours de l'année 2016³.

En l'absence de recensement et de décompte systématique, nous avons pu estimer, lors des observations ethnographiques et

2. Les données et les résultats discutés ici proviennent du projet intitulé « Exploration anthropologique des liens entre religiosité soufie, intégration socioculturelle, vivre-ensemble et détresse émotionnelle chez les adeptes de la confrérie *Qādiriya Boudchichiya* installés à Montréal » (Fonds Gérard-Dion : aide d'appoint à la recherche pour le démarrage d'un nouveau projet, 2014) ; ainsi que du projet intitulé « Expérience spirituelle et vivre-ensemble au Québec : exploration anthropologique dans l'islam soufi de la confrérie *Qādiriya Boudchichiya* à Montréal » (Conseil de recherche en sciences humaines et sociales du Canada, CRSRH-Savoir : 2014-2017). Nous tenons à remercier l'Institut soufi de Montréal (ISM) et les disciples de la *Tariqa Boudchichiya* pour leur confiance et leur généreuse disponibilité durant la réalisation du projet. Fondé à Montréal en 1999, l'ISM se veut un organisme à but non lucratif qui promeut la concorde et le dialogue entre diverses expressions culturelles et culturelles au Québec. L'ISM propose différentes activités à cet effet dont la tenue d'ateliers, de conférences et de cours en présentiel ou en ligne sur les textes fondateurs de l'islam et du soufisme, ainsi que des cours de langue arabe. <<https://institut-soufi.ca>>
3. Le « H » (hommes) fait référence aux réponses des participants interviewés.

dans le cadre des entrevues qualitatives, que l'ensemble des adeptes installés à Montréal ne dépasserait pas les 200 personnes, dont environ deux tiers d'hommes et un tiers de femmes, tous âges confondus (cf. les expériences de soufies montréalaises, Mekki-Berrada et al., 2024).

Notons que les 56 personnes interviewées sont des hommes – les seuls considérés dans ce chapitre – et des femmes dans la quarantaine originaires du Maroc pour plus de la moitié d'entre eux, et citoyens canadiens vivant au Québec depuis près de 20 ans en moyenne. Pères et mères d'enfants nés au Québec, ils sont essentiellement bilingues francophones-arabophones, et détiennent un diplôme universitaire et un emploi. Une analyse quantitative exploratoire (Mekki-Berrada et Ben Driss, 2020) indique que, en matière de religiosité ou de pratiques quotidiennes de soi sur soi (Foucault, 1984, 2001), les personnes interviewées sont adeptes de la voie (*tariqa*) *Boudchichiya* depuis près de 15 ans en moyenne (entre 6 et 35 ans). Ils effectuent des pèlerinages de quelques jours à la *zawiya* mère (au nord du Maroc) de une à deux fois par année, en quête de proximité physique et spirituelle avec le guide de la *tariqa* et avec les adeptes originaires de plusieurs pays de tous les continents effectuant le même pèlerinage. Ils adoptent une pratique intense et constante en consacrant de trois à six heures par jour aux méditations collectives (*wadhifa*), et ce, trois jours par semaine en moyenne et, enfin, ils pratiquent une méditation individuelle quotidienne (*dhikr*) combinant la répétition de noms divins, la prière sur le Prophète Muhammad et la lecture du Coran dans le silence le plus total. Le *dhikr* dure en moyenne deux heures par jour (d'une à trois heures). Le principal résultat émanant de cette étude (Mekki-Berrada et Ben Driss, 2020) indique que la « religiosité », par la méditation collective (surtout), est corrélée significativement et positivement avec le bien-être psychologique. Ce dernier résultat est particulièrement important puisqu'il invite à un nouveau champ d'investigation dans lequel nous explorerons, pour un projet de recherche dans un futur proche, les interactions dynamiques entre la « religiosité » (à savoir un ensemble de « pratiques de soi sur soi »), le bien-être psychologique et l'émergence d'un sujet spirituel agissant. Un résultat statistique préliminaire suggère qu'au seuil de 10 %, « plus les disciples consacrent du temps à la méditation collective, moins ils ont tendance à être anxiodépressifs ($r = -0,256$; $p = 0,066$). » (Mekki-Berrada et Ben Driss, 2020, p. 138)

Qualitativement parlant, cette religiosité est très intimement liée à une constellation conceptuelle, à savoir un ensemble de concepts fondamentaux qui n'ont de sens, dans l'esprit et les dires des répondants et répondantes, que dans leur dimension expérientielle ; dimension dont ce chapitre donnera une idée. Autrement dit, ces concepts centraux existent autant pour être pensés que pour être agis et vécus, c'est-à-dire traduits dans la pratique spirituelle et comme outils créateurs de liens sociaux éthiques et esthétiques.

3. UNE CONSTELLATION DE « CONCEPTS EXPÉRIENTIELS »

Parmi les concepts fondamentaux qui ont émergé lors de notre étude, cinq d'entre eux se démarquent des autres dans les définitions et l'expérience subjective auxquelles les répondants et répondantes les associent. Difficiles à traduire, ces concepts sont « le don de soi » (*khidma*), « l'amour » (*mahabba*), les « comportements vertueux » (*akhlaq*), l'« ennoblissement » (*ta'dim*) et « l'humilité » (*maskana*).

3.1 LE DON DE SOI (KHIDMA)

La *khidma* consiste « à donner de soi et de ce qu'on a, ce qui est la même chose finalement » (H1) ; et « [...] à partir du moment où on prend conscience que Dieu existe, on devient au service des autres » (H5). Le « don de soi » (*khidma*) consiste à faire du « je isolé » un sujet indispensable pour le « nous collectif », un soi qui se coconstruit par un ancrage dans l'espace collectif, et ce double ancrage dans le soi individuel et le soi collectif contribue à la construction du sujet soufi agissant. Dans ce sens, et exprimé en d'autres mots, il s'agit ici d'un mode de subjectivation correspondant moins à l'idéal moderniste fantasmatique du sujet individué, libéré de tout ancrage (dieu, père, famille), qu'à une subjectivation où le sujet bâtit sa liberté à travers ses ancrages dans des espaces collectifs normés (Mekki-Berrada, 2018), notamment ceux mis en valeur par la *tariqa*. À noter cependant que cette dernière repose sur une théorie de l'action spirituelle qui se refuse de fonctionner en vase clos, pour traduire la spiritualité comme technique de soi en dehors de la *zawiya* et pour en faire une attitude à l'égard de soi et des autres dans la quotidienneté de la vie sociale et professionnelle.

Les enseignements de la *tariqa* ne se limitent pas à la *zawiya* où ils sont périodiquement et collectivement ritualisés, renforcés et renouvelés en présence du guide spirituel et de ses représentantes et représentants. Théoriquement, la spiritualité de la *tariqa* ne se limite pas à sa dimension méditative, en ce sens que le sujet soufi habite la normativité spirituelle, la religiosité, pour l'appliquer en dehors de la *zawiya* et la décliner dans l'ensemble des comportements sociaux.

Le concept de « don de soi » (*khidma*) est, dans l'action, le don de soi aux autres et à soi : « *Khidma, c'est faire quelque chose qui n'est pas nécessairement pour ton propre intérêt [...] la khidma, c'est que tu ne t'attends à rien en retour [...] absolument à rien [...] Mais il y a une récompense, qu'il y a personne qui te la donne, c'est cette joie d'avoir donné cette chose-là.* » (H16)

La *khidma*, « ce serait faire passer les autres avant soi » (H27) tout autant qu'elle exige la gratuité, et demander une rétribution, un retour en échange de la *khidma* serait alors un oxymore. Être au service des autres (*khidma*) est considéré comme être au service de Dieu et de ses créations, ce qui rend, pour les répondants, tout aussi paradoxal qu'impensable de chercher une contrepartie au don de soi. Il y a aussi, toujours selon les répondants, une dimension amoureuse dans la *khidma* : « *Il y a l'amour qui est central là-dedans. Encore une fois, l'amour vient du don. Ces deux notions sont donc centrales pour être au service de l'Autre* » (H19), et « *être au service de l'Autre, c'est, c'est mon côté soufi qui me dicte ça. Voilà.* » (H18) Être au service de l'Autre et de la collectivité, nous rappelle la majorité des répondants, c'est lui prêter main-forte en cas de difficulté, l'accompagner face à l'adversité, lui rendre service, ou simplement lui sourire ; le sourire étant vu en soi comme un acte de bienfaisance, une aumône (*sadaqa*)⁴.

4. Selon le hadith rapporté par Tirmidhi dans ses *Sounan*, n°1970 : « D'après Jabir Ibn 'Abdillah (qu'Allah les agrée), le Prophète (que la prière d'Allah et Son salut soient sur lui) a dit : "Chaque acte de bien est une aumône [*sadaqa*] et certes fait partie des actes de bien que tu rencontres ton frère avec un visage avenant [...]" ».

3.2 L'AMOUR (MAHABBA)

« Pourriez-vous me donner une définition de cette mahabba que vous venez d'évoquer ? » demande le chercheur ; et à H16 de répondre : « C'est une bonne question, on va dire, profonde ». Un autre répondant renchérit que « c'est un terme un peu compliqué ! » (H18) ou encore que « la mahabba, c'est l'amour. Définir l'amour, c'est compliqué. » (H27) Difficile à traduire, à définir, en plus du fait que la signification du concept de l'« amour » (*mahabba*), quand il est possible de le mettre en mots, n'est pas statique : « J'étais en train d'apprendre et je suis toujours en train d'apprendre ce que ça veut dire "aimer". Donc c'est une définition qui, je pense, qui est évolutive, et qui est une expérience qui est évolutive. » (H20) La mahabba aussi, « pour moi, si j'avais à résumer, c'est un don [divin]. Ouais. » (H19)

3.2.1 Amour (*mahabba*) et grand *jihad*

Pour plusieurs répondants, le concept d'« amour » (*mahabba*) réfère spontanément à l'amour dans son équivalent en langue française : « Alors, la mahabba, ça se traduit en français par l'amour ! » (H1) Il ne s'agit toutefois pas d'un amour ordinaire : « C'est un amour avec un grand A. [...] C'est un grand A, c'est-à-dire que c'est majeur. » (H1) Avec un « grand A », c'est-à-dire aussi un « amour pour autrui sans conditions. [...] Pour moi, mahabba, c'est l'amour sans condition et le fait de regarder le meilleur en la personne et de ne pas regarder les défauts, car tout le monde a des défauts. » (H44)

Mais au-delà de sa traduction linguistique (*mahabba* en arabe *versus* « amour » en français), la traduction culturelle du concept renvoie à nombre de dimensions, dont celles de « combat » ou d'effort, lui-même lié à la quête d'un mieux-vivre-ensemble. Le concept, relevant de l'abstraction, est en effet lié à un « combat » dans l'ordre expérientiel : « C'est important et ça mérite tous les combats pour arriver finalement à l'obtenir ou du moins être dedans et dans cette relation finalement avec Dieu. C'est être en relation amoureuse avec Lui [Dieu]. » (H1) Le « combat » dont il est question ici est le « grand *jihad* », et non pas le « petit *jihad* », consistant en une légitime défense (légale dans un contexte particulier selon le Code criminel du Canada, article 34), ou encore en une radicalisation illégale par la violence. Le « combat » évoqué par H1 en lien avec

L'« amour » (*mahabba*) est plutôt le « grand jîhad » – jîhad se traduit par « effort », ce combat-effort quotidien contre son ego hypertrophié, contre un amour obsessif orienté vers l'avoir au détriment de l'être. Les armes pour ce combat sont les pratiques de soi sur soi, souvent exigeantes et chronophages dans un monde où le temps est rare. En d'autres mots, pour « *être en relation amoureuse avec Lui [Dieu]* », le musulman soufi, si l'on se fie à ses témoignages, ne peut faire l'économie de ce grand effort qu'est l'adoption d'une « technologie de soi » (Foucault, 1984, 2001)⁵. Pour H11, il s'agit « *[d']un travail disons quotidien et qui mise sur la sincérité de sa foi, moi je fais un parallèle entre sincérité et mahabba* » ; « *un travail quotidien* » de soi sur soi pour que d'une part advienne l'amour (*mahabba*) et d'autre part pour qu'elle perdure grâce à un travail sincère et quotidien de soi sur soi. Un amour qui advient, se diffuse et perdure par le travail de soi sur soi : « *Mahabba. Hmmm, plus on invoque Dieu, plus il se passe à l'intérieur de la personne des choses qu'elle va aimer, qu'elle va aimer. Elle va aimer d'une autre façon. Les gens, tout ce qu'il y a autour d'elle, la nature, tout, tout, tout. Donc, la mahabba, plus tu invoques [Dieu], plus elle grandit.* » (H18)

L'« amour » (*mahabba*) est ici proportionnel à l'invocation, c'est-à-dire à la pratique méditative individuelle (*dhikr*) et à la pratique méditative collective (*wadhifa*), qui occupent plusieurs heures quotidiennes dans la vie des répondants. Et c'est cet « amour (*mahabba*) » qui va souvent agir comme catalyseur pour intégrer la confrérie (*tariqa*) : « *Oui, oui fondamentalement c'est cet amour que je recherchais.* » (H4) La dimension théorique et herméneutique du concept est ainsi directement liée à sa déclinaison dans l'expérientiel.

5. Pour Foucault (2001, p. 60), une technologie de soi est un ensemble de « [...] pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes [et les personnes d'autres genres] non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre ». Le soufisme serait une technologie de soi dans la mesure où, pour nombre de répondants, il permettrait une manière d'être au monde, « une attitude à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde » (Foucault, 1984, p. 53), laquelle à son tour permet au sujet de « se transformer soi-même dans son être de sujet » (Foucault, 2001c, p. 46). Comme technologie de soi (Foucault, 1984, 2001), l'islam soufi regrouperait alors « un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure » (Foucault 2001, p. 12-13). Cette technologie de soi autorise « un travail de soi sur soi » (Foucault, 1984, p. 72) par l'entremise d'un ensemble de « techniques de soi » et de pratiques qui contribuent à la capacité du sujet à agir sur soi en tant que sujet ».

3.2.2 Amour (mahabba) et signe théophanique

« Dieu a créé l'univers par amour ! », dit H5 en appuyant sa phrase comme le sculpteur appuie son burin sur la pièce brute d'un marbre blanc. L'on demanda un jour à un maître soufi pourquoi Allah a créé les êtres et les choses, alors que, par définition, Il est omnipotent et se suffit à Lui-même ? Le maître répondit alors qu'Allah, souhaitant qu'on lui dise « je t'aime », a décidé du déploiement de la création : « Le chant des oiseaux est un hymne amoureux à la création et même les fleurs attesteraient de leur proximité avec Allah », comme le décline la plume poétique de Jorge Luis Borges :

Ensuite, dans le jardin, ils parlèrent des roses. Abulkassim, qui ne les avait pas regardées, affirma qu'il n'y a pas de roses comparables à celles qui ornent les villes andalouses. Farach ne se laissa pas corrompre ; il signala que le docte Ibn Qutaiba décrit une superbe variété perpétuelle, qui croît dans les jardins de l'Indoustan et dont les pétales rouge incarnat portent des caractères qui disent : il n'y a pas d'autre dieu que Dieu et Mohammed est son prophète. (Borges, 1967, p. 120-121)

La nature, comme rhizome de signes théophaniques, n'existerait alors que pour dire « je t'aime » à son Créateur, comme l'est aussi la substance de la méditation individuelle quotidienne (*dhikr*), de la méditation collective (*wadhifa*), de la prière et autres pratiques de soi sur soi, qui sont, pour les soufis de la *Boudchichiya*, des « je t'aime » à Allah déclinés en silence ou à tue-tête, seul ou collectivement : « Cet amour-là il est taché de ce parfum divin. » (H17)

La *mahabba*, cet « Amour avec un grand A » (H1), « circule dans l'âme et [dans] l'univers » (H5), précise ce répondant, autrement dit, il lie et relie les êtres et les choses, le soi et le monde dans une unicité (*tawhid*) qui est elle-même, pour les répondants soufis, le reflet théophanique de l'unicité d'Allah. L'amour (*mahabba*) « circule dans l'âme et [dans] l'univers » (H5). Lire : la personne, dans ce qu'elle a de plus proche de son individuel microscopique, à savoir son « âme-sujet » (Foucault, 2001, p. 54-58), est reliée par l'amour à cet englobant macroscopique qu'est l'univers.

3.2.3 Amour (mahabba) et guidance spirituelle

L'« amour » (*mahabba*) est aussi une thérapie pour les cœurs, affirment les répondants et les répondantes, le cœur étant un symbole central dans le soufisme :

C'est quand même une voie où on soigne son cœur. On le confie quelque part à son maître, parce que lui a les clés de la guérison finalement. Et je le dis, et je le répète, c'est physique ! Moi je me suis retrouvé dans des états [intérieurement difficiles] et, en allant le voir [le maître spirituel] [je] me [suis] retrouvé dans un tout autre état. De passer de la souffrance au bonheur, quasiment en forçant sur la porte. (H4)

Le simple regard posé en présentiel ou *in absentia* (tawajjuh) sur le maître apparaît ici comme une pratique de transformation de soi (« passer de la souffrance au bonheur » en un regard). Comme le souligne Michel Foucault (2001, p. 58) :

[L]e souci de soi [...] a toujours besoin de passer par le rapport à quelqu'un d'autre qui est le maître. [...] On ne peut se soucier de soi sans passer par le maître, il n'y a pas de souci de soi sans la présence d'un maître. Mais ce qui définit la position du maître, c'est que ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir de lui-même. [...] Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même.

Pour les répondants soufis, le maître est celui qui est en relation direct avec Allah. Les aspirants soufis, précisent les répondants, s'en remettent alors à la guidance spirituelle du maître et à son enseignement pour bénéficier à travers lui de l'« amour (*mahabba*) divin » que le maître puise en Allah et redistribue aux adeptes qui serviront à leur tour de vecteurs de transmission : « On dirait que je prends cet amour au sein de la confrérie et en quelque sorte, je le distribue à mon entourage, à l'extérieur. » (H16) Un autre répondant élargit le rayon de cette redistribution symbolique : « Pour moi, il faut développer un amour pour l'ensemble de la création. » (H20)

Mais l'amour (*mahabba*) acquis par le disciple grâce au maître dont Allah a fait son sujet-agissant privilégié exige d'être entretenu pour se pérenniser : « Le maître spirituel, il nous apprend au début à développer cet amour, cette *mahabba* [...]. La *mahabba*, selon les instructions de notre maître, on peut la développer [...], elle a plusieurs niveaux.

Le haut degré de la mahhaba, et ça, ça vient avec la pratique, avec le dhikr.» (H21)

L'amour est ainsi indissociable de la pratique spirituelle : ici, la double dimension de la religiosité, à savoir intrinsèque d'une part (par exemple, expérience intérieure de la *mahabba* et de la foi, recherche du sacré) et, d'autre part, extrinsèque (extériorité et mise en pratique de la foi, par exemple, respect des rituels religieux, fréquentation des lieux de culte, prière, jeûne, aumône, etc.), se chevauchent et fusionnent (Gorsuch et McPherson, 1989 ; Miconi et al., 2021 ; Rousseau et al., 2019, 2016).

3.2.4 Amour (*mahabba*) et vivre-ensemble

L'amour (*mahabba*), nous dit H1, « *c'est quelque chose qui dirige vers Lui [Dieu], et qui retombe sur tout, sur toutes les relations. C'est-à-dire même avec ceux qui sont prêts à nous témoigner de l'hostilité, alors là c'est tout un défi ! Mais les expériences nous ont montré que c'était possible* ». Ainsi, l'amour (*mahabba*) s'insère même dans des relations teintées d'hostilité, estompant cette dernière dans un effort, c'est-à-dire un jihad, contribuant à mieux vivre-ensemble. Le Prophète Muhammad, insiste H1, « *même ses adversaires disent qu'il ne leur témoignait jamais de haine, mais il avait des principes qui lui faisait qu'il devait arriver à un but, et ce but-là, c'était la construction, ce n'était pas la destruction* », à savoir, poursuit le répondant en d'autres mots, « *la construction d'un vivre-ensemble nourri par le dialogue, l'écoute et le compromis, et ce, non sans l'usage de l'autorité dont est investi le Prophète* ». Autorité dans le sens gadamérien du terme, c'est-à-dire une forme d'autorité à « *accueillir librement* » ; une autorité « *véritable* », écrit Gadamer, étant entendu que « *la véritable autorité n'a pas besoin de s'affirmer sur le mode autoritaire* », n'impose point une obéissance aveugle, elle a, au contraire, « *son fondement [...] dans un acte d'acceptation et de reconnaissance* ». » (Gadamer, 1976, p. 118-119)

Avec l'amour (*mahabba*) acquis par l'intermédiaire de l'autorité spirituelle du maître, à force de pratiques quotidiennes de soi sur soi, l'aspirant soufi estime pouvoir développer un ressenti théophanique déterminant pour le vivre-ensemble :

Dieu, qui est en moi, qui est en ton frère, Il est dans tous les esprits. Et là [quand tu réalises cela], tu commences à traiter l'être humain, à traiter les croyants et les non-croyants, les athées, tu commences à traiter tout le monde de la même manière. Qu'il soit ton frère spirituel ou ton voisin juif, tu ne vois en lui qu'une créature de par le même Dieu. (H21)

Ainsi, au risque de provoquer le sacré, l'aspirant soufi semble viser à s'interdire de haïr, de mépriser ou d'agresser l'Autre, car en agissant ainsi, c'est l'effluve d'Allah qui est dans cet Autre qui serait offensé, et il serait impensable et source de souffrance que d'offenser le Créateur, source inépuisable d'amour (*mahabba*). Pour H22: «*Je vais aimer pour toute ma société, pour toute la société, pour toute l'humanité qu'est-ce que j'aime pour moi.*» L'amour (*mahabba*) devient ainsi ce lubrifiant social sans lequel le vivre-ensemble serait un projet irréaliste et irréalisable, car c'est à travers lui que l'on «*voit en chaque personne, de toutes races confondues, de toutes les religions confondues, qu'elle a une part du divin en elle.*» (H44)

L'amour contribuerait alors directement, selon les répondants, au mieux vivre-ensemble car :

[...] C'est ça [la mahabba] ça s'enduit avec [...] le monde entier, avec tous les êtres de la création [...]. Oui, mes relations avec les autres deviennent plus chaleureuses [...]. Moi, je travaille dans le public, avec les patients, avec les clients, et les gens le sentent bien, ce n'est pas pour me glorifier de ça, ça ne m'appartient pas, c'est juste une conséquence de cette proximité-là avec Dieu ! (H5)

Cette qualité de la relation avec l'altérité est celle-là même qui contribue à construire le vivre-ensemble amoureux revendiqué par les répondants soufis, car l'amour (*mahabba*) spirituel s'insinue dans ce vivre-ensemble, et ce, d'autant plus qu'elle s'avère aussi comme catégorie créatrice de sens («*ça illumine la vie, ça donne un sens à la vie*» [H5]) et comme catalyseur de transformation de soi («*tout change, on change intérieurement ! Et, forcément, on change extérieurement aussi*» [H5]). L'amour (*mahabba*),

[...] c'est désirer pour l'Autre ce qu'on désire pour soi. C'est une manière d'être lié à l'Autre. [...] [C]e n'est pas entre nos mains d'aimer les autres. C'est moins facile qu'on croit. C'est Dieu qui met l'amour dans nos cœurs. Je fais des efforts pour avoir le cœur disposé pour le recevoir. Il faut des efforts pour aimer les gens malgré les défauts et différences. (H27)

«*Je fais des efforts*», dit ce répondant pour signifier qu'il adopte le grand jihad, c'est-à-dire une technologie de soi spirituelle. Un grand jihad qui oriente la relation à soi et à l'Autre, qui guide le comportement et le «*bel agir*».

3.3 COMPORTEMENTS VERTUEUX (AKHLAQ) ET LE «*BEL AGIR*» (IHSAN)

Alors que le terme «*ihsan*» est souvent traduit par l'expression «*bel agir*», sa signification dépendra du contexte de son actualisation. En effet, la signification de *ihsan* va changer dépendamment envers qui il est orienté et à qui il s'adresse. Lorsque dans la perspective soufie des répondants, *ihsan* est orienté vers autrui, on parle de «*bienveillance*», alors que s'il est orienté vers Dieu, on parle «*d'attitude contemplative*». Le terme «*akhlaq*», quant à lui, englobe la notion de «*ihsan*», car il fait référence à tous les aspects du comportement éthique de la personne soufie, toujours selon la compréhension qu'en font les répondants.

Comme pour l'amour (*mahabba*), le concept de «*comportements vertueux*» (*akhlaq*) ne se laisse pas définir aisément : «*Il n'y a pas des définitions toutes faites*» (H14), mais il semble moins difficile à saisir que la *mahabba*, apparemment plus abstraite. Pour H1, comme pour d'autres répondants, les comportements vertueux représentent «*les bons comportements c'est quelque chose de fondamental [...], ce sont en fait des qualités divines*». Tout se passe comme si les comportements vertueux (*akhlaq*) sont la mise en pratique concrète de l'amour (*mahabba*) : «*C'est la manière d'appliquer l'amour, [c'est] le bel-agir.*» (H14) Si certains répondants traduisent «*akhlaq*» par «*bel agir (ihsan)*», d'autres préféreront «*bon comportement*» ou encore «*comportement vertueux*» : dans les deux cas, ces expressions font référence à des attitudes et des comportements dont le fondement est l'éthique comportementale soufie.

Pour H11, point de quête spirituelle sans les comportements vertueux (*akhlaq*) qui sont «*une qualité première dans le cheminement spirituel, on ne peut pas, je pense, parfaire sa connaissance spirituelle sans akhlaq, ça va être le bon comportement, le bel-agir envers soi-même, envers ses proches et le monde en général*». Par l'adoption de nouveaux comportements orientés vers le bel-agir ou comportement vertueux, l'adepte soufi vise également à transformer la société,

du moins dans quelques-unes de ses dimensions, dont un certain égotisme ayant pour conséquence la défaite de l'Autre, voire sa destruction ou plus communément sa domination. Les comportements vertueux apparaissent ici comme la traduction dans l'expérientiel de la coconstruction de nouveaux rapports sociaux plus solidaires, contribuant ainsi à un vivre-ensemble plus inclusif.

Les comportements vertueux (*akhlaq*) semblent par ailleurs représenter un processus en mouvement perpétuel, plus qu'un état de fait abouti, un autre « grand *jihad* » visant la transformation de soi et du monde. Il s'agit en fait d'un idéal qu'on n'atteint jamais complètement, mais dont on se rapproche par un effort (*jihad*) quotidien : « [...] *Akhlaq, c'est comme l'objectif et ça se pratique au quotidien en vue de, heu, c'est un idéal à la fin, dans ma tête, il y a seulement des grands, grands maîtres et des guides qui sont des incarnations de ce, de cette qualité-là !* » (H5) Et le guide spirituel joue justement un rôle clé dans ce processus de traduction d'un concept (ici, celui de « comportements vertueux [*akhlaq*] ») en une éthique comportementale pratique : « *Le guide n'est pas là pour l'enseignement théologique, mais pour l'éthique du comportement, les akhlaq.* » (H14) Le guide spirituel est le modèle servant de repère pour distinguer entre le bel-agir (*ihsan*) et le comportement vicieux : « *je fais toujours attention à ce que je dis et fais pour ne pas blesser ou faire du mal et je fais une introspection pour voir si j'ai fait une bonne chose ou non, et me questionner pour savoir ce qu'aurait fait mon maître à ma place.* » (H17) Et comme dire, c'est aussi faire, écrivaient Austin (1991) et Ricœur (1969) : « *parfois les mots peuvent blesser autant qu'un couteau.* » (H44) La parole posée et réfléchie devient alors de mise. Cela ne signifie pas que les adeptes soufis sont à l'abri de leur propre colère ou de leur désir de dominer en laissant libre cours à des élans égotiques, mais l'idéal qui consiste à habiter un comportement éthique et vertueux est convoqué même dans les moments les plus orageux. C'est du moins ce qui est visé, et le guide spirituel est celui qui montre le chemin à suivre, qui accompagne sur ce chemin selon le rythme et la capacité spirituels de chaque aspirant soufi, il est celui qui propose les techniques de soi (« *les outils* » [H21]) adaptées à chacun et nécessaires au développement des comportements vertueux (*akhlaq*).

Le « bel-agir (*ihsan*) » enseigné par le guide spirituel, « *c'est le respect avec, avec les autres, mais aussi avec soi-même [...]. C'est l'acceptation des différences* » (H19) ; *akhlaq*, c'est aussi « *le comportement*

éthique. Le comportement, heu, le bon comportement avec les gens, avec Dieu, avec les gens, [...] un comportement courtois et empreint de valeurs nobles et universelles. Oui. [...] Générosité. [...] Respect. [...] Justice.» (H20), à savoir des ingrédients incontournables dans tout projet collectif visant un vivre-ensemble meilleur et pérenne : comment serait-il possible de coconstruire le vivre-ensemble sans comportements éthiques (*akhlaq*), résumeraient les répondants soufis ?

Akhlaq, « c'est lié au comportement [...]. C'est l'éthique, le savoir-être [...], j'essaie de l'appliquer dans le quotidien. » (H27) Faudrait-il alors préférer l'expression « savoir-être ensemble » à celle de « vivre-ensemble » ? Un savoir-être à développer avec « *la famille, les voisins, les frères dans la tariqa [la voie soufie], nos employés, nos partenaires au travail, des gens qu'on croise dans un métro ou des cais-sières dans un magasin* » (H21), un savoir-être à généraliser à l'ensemble de la société.

En somme, même si l'on réalise à travers l'intériorité soufie que les comportements vertueux (*akhlaq*) sont parfois une inaccessible étoile, parmi les qualités propres aux *akhlaq*, les répondants soufis ont mentionné le respect, la courtoisie, la générosité, le sens de l'équité, le non-jugement d'autrui, de le blesser par la parole. Et souvent « *juste un petit regard suffit avec la main sur le cœur. Ça, je trouve que c'est un haut standard* » (H44). De cette simplicité du geste émane l'expression d'un haut niveau de *akhlaq*, selon les répondants soufis, pour qui, par les *akhlaq*, il s'agit surtout d'ennoblir l'Autre, de voir en lui une empreinte vivante du divin-vivant.

3.4 L'ENNOBLISSEMENT (TA'DIM)

Les comportements vertueux (*akhlaq*), selon des répondants, sont indissociables d'autres attitudes face à l'Autre, à soi et au monde :

Le bon comportement, ou si on veut, l'agir, ce qui est central là-dedans, c'est le respect. C'est l'ennoblissement aussi de la création, de tout ce qu'il y a autour. Quand il y a ennoblissement, il va y avoir respect automatiquement. Je pense que les deux vont ensemble (H19).

L'ennoblissement dont parle H19 se dit en langue arabe « *ta'dim* », c'est-à-dire l'action de voir dans l'Autre et dans l'ensemble « de la création » ce qu'il y a de plus noble en eux, comme si les aspirants soufis devaient hausser leur estime en l'altérité pour

mieux interagir avec elle, pour mieux mettre en œuvre le bel-agir. L'ennoblissement (*ta'dim*) et les comportements vertueux (*akhlaq*), compris comme bel-agir (*ihsan*), formeraient ainsi une dyade orientant le regard et le comportement.

Pour quelques répondants, le concept d'«ennoblissement» (*ta'dim*) demeure cependant, comme pour les autres concepts fondamentaux dans le soufisme, difficiles à définir, car ils se vivent (expérientiel) plus qu'ils ne se mettent en mots (théorie): «[...] *définir ces choses-là, moi j'ai jamais vraiment* [silence]. [...] *Ta'dim, je l'ai seulement avec les autres fuqara's* [sing. *faqir*, litt.: "Pauvre en Dieu", aspirant soufi].» (H16) Toujours est-il que plusieurs autres répondants se lancent dans des tentatives définitionnelles souvent révélatrices de quelques fragments de la structure conceptuelle soufie.

Ta'dim, dans une formule consacrée par le soufisme étudié ici, renvoie aussi à la notion d'émerveillement, de sublime:

Qui porte sur les êtres et les choses un regard empreint de sublime [d'émerveillement (*ta'dim*) (et avec des préjugés favorables)], s'imprègne de la lumière de ces êtres et choses et sera loué par Allah. Et qui porte sur les êtres et les choses un regard empreint de mépris s'imprègne des ténèbres de ces êtres et choses et sera méprisé d'Allah⁶.

Cette sagesse d'Ibn 'Atta Allah al-Iskandari, un théologien, juriste et maître soufi du XIII^e siècle, trouve écho chez les répondants:

[...] *Si on est dans l'idée du vivre-ensemble, le ta'dim c'est quelque chose qui est fondamental. Ça demande l'acceptation de l'individu chez qui on est, devant qui on est. Je pense que c'est une dimension que le soufisme préconise et je pense que c'est la clé justement pour [...] accepter la différence. C'est ça l'ennoblissement (ta'dim). C'est d'accepter la différence* (H19).

Accueillir la différence comme théophanie et comme miracle de la création, comme manifestation du sacré, «[...] *ennoblir à partir du moment où on prend conscience que Dieu est dans chacune des créatures, on essaie [...] ce n'est pas facile.*» (H5) Cette sacralisation de l'Autre, que celui-ci soit musulman ou non, fait ainsi du vivre-ensemble non pas une option pour atténuer les polarisations sociales, mais un impératif éthique à asseoir, renforcer et perpétuer,

6. Traduction libre d'une sentence d'Ibn 'Ata Allah al-Iskandari (*al-Hikam*) et rapportée par un répondant.

car le divin déploie son unicité au pluriel: «[...] *Si cette personne est différente de moi, ce n'est pas de ma volonté, c'est de la volonté de Dieu lui-même [...]. Dieu se manifeste différemment dans chaque personne [...]. Dans le soufisme, ce pluralisme a un fondement éthique.*» (H14) Mais pour être réceptif à la manifestation plurielle de l'Un dans l'Autre, il faut les bons «*outils*» (H21), à savoir une boîte à outils pratiques et conceptuels qui fait la religiosité et la technologie de soi soufies.

La mise en œuvre de l'ensemble des techniques de soi soufies visant à ennoblir l'Autre demeure un défi: «[...] [C]'est un défi! Parce que heu, finalement, c'est arriver à réaliser petit à petit hein que c'est le Créateur de toutes choses et notamment de nos frères et sœurs et d'autres créatures, qu'ils soient musulmans ou pas [...] c'est d'arriver à un certain comportement qui va être conscient de la présence du Créateur dans l'Autre. Et, ça, c'est un grand défi!» (H1)

Plusieurs répondants sont séduits par cette idée que le vivre-ensemble, pour être possible et durable, requiert un travail de soi sur soi pour se transformer soi-même dans son être de sujet et comme préalable incontournable à la transformation sociale («*Moi je fais partie des gens qui disent que toute révolution commence par soi-même.*» [H1]) Le *ta'dim*, «[...] c'est un point essentiel dans le soufisme. [...] C'est l'une des choses qui est très attirante vers le soufisme [...], c'est pratiqué quotidiennement et tu sais, ça nous rend plus tolérants envers tout le monde.» (H5) Cette pratique quotidienne indique que l'ennoblissement (*ta'dim*) est un objectif et un défi et qu'il est en même temps lui-même technique de soi: «*C'est sûr que c'est une condition pour se parfaire [...], si tu n'as pas de ta'dim, tu ne peux pas logiquement avancer dans ta connaissance, ton rapprochement soufi [...].*» (H11) Autrement dit, selon les répondants, l'émergence du sujet soufi se réalise en habitant ces techniques de soi qui sont, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, à la fois *objectifs* et *moyens* de se transformer dans son être de sujet.

L'ennoblissement de l'Autre peut aller loin pour certains aspirants: «[...] *Chaque frère est mon guide [spirituel]*», affirme gravement H14. Une telle affirmation est d'une grande force émiqque si l'on conçoit que le guide spirituel est celui qui conduit l'aspirant soufi dans son cheminement spirituel visant une plus grande proximité avec le Créateur: le guide spirituel, et seul ce guide, est en mesure de réaliser un tel accompagnement, il est le lien entre le Créateur et les créatures, le passeur d'un monde à l'autre, et de

soi à l'Autre. Le guide est le gardien de cet entre-deux créateur de sens et de nouveaux liens cosmogoniques et sociaux. Voir en l'Autre son guide spirituel est ainsi un ennoblissement radical de l'altérité. Mais à côté de cet ennoblissement (*ta'dim*) radical, il y en a un autre, plus subtil et plus diffus : « *Je vais te dire c'est quoi le ta'dim. [...] Je peux ennoblir quelqu'un même s'il est juste mon voisin.* » (H21) Le voisin, mais aussi l'Autre en général dans une théophanie généralisée : « *[...] Si je n'ennoblis pas [...] l'Autre, du coup je n'ennoblis pas et ne respecte pas Celui qui l'a créé. Le tout est lié.* » (H21) Ainsi, le *ta'dim* concerne les êtres et les choses dans leur ensemble :

Savoir que ce qu'on voit est plus que ce qu'on voit. Par exemple, on peut voir des gens émaner une certaine lumière, et un autre jour on va les voir sans. On va voir un arbre et on va le voir magnifique, mais un autre jour il ne sera pas magnifique. Mais il faut s'en souvenir comme magnifique. C'est de savoir qu'il est magnifique et l'ennoblir en conséquence. Et c'est la même chose avec les humains et les animaux et les choses. [...] Et dans la société québécoise et à l'école aussi je l'applique [cet ennoblissement]. (H27)

Mais cet ennoblissement de l'Autre, se demandent nos répondants, est-il possible sans faire soi-même l'expérience de l'humilité ?

3.5 L'HUMILITÉ (MASKANA)

Comme pour les autres concepts, celui de l'« humilité » (*maskana*) représente aussi un défi définitionnel. L'humilité (*maskana*), tente ce répondant, c'est d'« être vraiment convaincu qu'on n'est rien du tout face au divin, face à notre guide [spirituel], puis le penser réellement [...]. C'est donc le vrai sentiment qu'on n'est rien du tout face au divin. Mais je ne sais pas trop comment l'expliquer. » (H17)

Dans son effort explicatif et définitionnel, un autre répondant voit l'humilité (*maskana*) dans son rapport à l'intériorité :

Il s'agit d'une maskana intérieure. Ne jamais prétendre être quelque chose ni quelqu'un [d'important]. Pourquoi ? Parce que si on y pense calmement, c'est la vérité, on n'est rien. On n'est absolument rien [...] avec un satellite on prend des photos de la Terre, et la Terre est toute petite ! Et, sur cette Terre, il y a 7 milliards d'humains, mais qui sont minuscules, plus petits que des fourmis, quand on les voit de l'extérieur. Toi tu es là-dedans [...] et tu te prends pour quelqu'un. Ça ne veut pas dire que tu te respectes pas ou que tu ne respectes pas l'Autre. Mais il ne faut pas te prendre pour quelqu'un, mon ami. On, on se respecte, mais on n'est pas grand-chose (H21).

L'humilité (*maskana*),

[...] *c'est de descendre au niveau le plus bas, mais ce qui est bizarre dans cette notion, c'est que les personnes qui descendent à ce niveau, plus elles descendent pour aller à ce niveau de maskana, plus ce sont les personnes, je dirais, les personnes les plus fortes. [...] En fait, c'est pas descendre, c'est probablement le niveau le plus élevé* [dans le cheminement spirituel et transformateur du disciple] (H16).

L'humilité apparaît comme une condition *sine qua non* à l'émergence du sujet soufi :

Hum, en tant que faqir, en tant que faqir, si tu n'es pas humble, c'est que tu n'as pas compris grand-chose au soufisme. Si après une bonne période de temps, ce côté humble, tu l'as pas encore développé. Je veux dire, tu as ce côté, ton ego te pousse à te sentir supérieur aux autres [...]. C'est contradictoire. L'humilité, l'humilité a quelque chose de très, très important. Qui n'est pas facile aussi. C'est quelque chose qu'un soufi doit travailler beaucoup, beaucoup (H18).

La traduction qui vient ainsi à l'esprit des répondants pour le concept de « *maskana* » est le mot « humilité » : savoir-être et savoir-faire dans la discrétion, dans la mise entre parenthèses de l'élan égotique, dans l'empathie et dans l'écoute. Aussi paradoxal que cela puisse paraître pour un non-soufi, se faire petit est l'une des conditions centrales pour grandir dans la voie soufie : se faire petit comme condition incontournable pour mieux grandir. Cela n'est pas sans rappeler le « paradoxe de la subjection » où le sujet est immanquablement tout à la fois assujetti et agissant, c'est-à-dire assujetti au pouvoir et aux normes qu'il contribue à coconstruire et, concomitamment, sujet émergeant comme agissant à partir de ce même pouvoir (Blais, 2006 ; Butler, 2002 ; Mahmood, 2005). Tout se passe alors comme si l'« humilité » (*maskana*), dans son acceptation soufie-boudchichie, est l'une des techniques de soi contribuant à la gestion de ce paradoxe.

Pour les répondants soufis, il y a cependant parfois un problème à adopter l'humilité (*maskana*) dans la quotidienneté, surtout en contexte d'immigration : « [La *maskana*], ça donne quelque chose de négatif généralement. Si je devais me présenter demain, pour un poste, et que j'ai une attitude de *maskana*, je ne serai pas engagé, ça, c'est sûr. Moi personnellement, je n'engagerais pas quelqu'un qui est dedans. » (H16)

C'est que ce quelqu'un donnerait avec son humilité (*maskana*) une impression de timidité, de manque de vigueur, d'absence d'agressivité et de compétition, ingrédients perçus comme nécessaires à la productivité débridée des sociétés contemporaines. Pour un autre répondant, la vigilance demeure de rigueur afin d'éviter justement que l'Autre ne confonde humilité et faiblesse de caractère: « *On peut être miskin [le fait d'adopter la maskana] dans notre comportement avec n'importe qui. Mais si l'Autre n'est pas à la hauteur, il faut savoir juste le mettre à sa place, sans être arrogant, sans être méchant. Une maskana ne fait pas de toi une personne pas respectée ou [silence]... tu vois ce que je veux dire ?* » (H21)

Tout se passe comme si l'humilité consistait à s'éclipser pour être plus présent, s'étioler pour mieux se (re)construire, s'ouvrir et s'épanouir: « *L'humilité ça vient d'humus, en latin, humus, c'est quelque chose qui est très terrestre, quelque chose qui s'imbibe. Donc heu, c'est la terre très chargée, la terre, pleine et fertile quoi. Oui ! C'est la décomposition de toutes sortes de choses, de fleurs, de fruits, c'est, c'est fondamental, c'est une image importante quoi [...] et ça devient un engrais. Ouais.* » (H1)

Un engrais redonnant une nouvelle vie et catalysant ainsi la transformation de soi, un caractère humble, une attitude empreinte de modestie pour se rapprocher de la grandeur et de la majesté du monde, car, précise un répondant, « [...] *pour accéder à la connaissance du Monde, cette humilité est essentielle.* » (H1) Là aussi, ce concept et l'attitude à laquelle il renvoie sont à la fois technique de transformation de soi et objectif de cette transformation. Mais, précise aussi ce répondant: « *Je ne connais pas cet état [d'humilité (maskana)]. Donc, ça, c'est ce que je j'ai pu comprendre par des gens qui parlent et vivent cet état. Mais moi, sincèrement, c'est pas un état que je connais.* » (H16)

Et puis, conclut ce répondant, après tout, l'aspirant soufi se donne comme modèle le Prophète Muhammad: « *Donc j'essaie de faire tout mon possible comme le Prophète [silence] l'a dit: une personne qui est hautaine, qui se croit supérieure, ne sentira pas le parfum du paradis.* » (H22) Le « paradis » comme métaphore du « savoir-être-ensemble » et du « bel agir-ensemble » ; comme aussi le lieu symbolique d'émergence d'un sujet éthique et spirituel avide de vivre-ensemble.

ÉLÉMENTS DE CONCLUSION

Les résultats de cette recherche illustrent l'empreinte qu'une pratique spirituelle intense et centrale dans la vie des répondants peut avoir sur leur relation au monde et aux autres. Les répondants soufis rencontrés dans le cadre de cette étude mettent en œuvre un ensemble de concepts et de pratiques de soi visant tout autant la transformation de soi que celle du vivre-ensemble. Les prières, les méditations individuelles et collectives quotidiennes, le jeûne collectif deviennent des outils de transformation personnelle, tremplin essentiel d'un décentrement qui permet la relation à l'Autre (Mekki-Berrada et Ben Driss, 2020). Pour les répondants rencontrés, il ressort assez clairement que, premièrement, le vivre-ensemble s'apprend et exige un savoir-être-ensemble, lequel, s'il permet quelque improvisation, repose cependant sur une structure conceptuelle qui serait une condition de possibilité du vivre-ensemble et, deuxièmement, il s'agit de s'établir auprès de soi et de sa tradition comme condition de possibilité pour mieux aller vers l'autre. Cette épistémologie à deux versants, si elle reste unique dans sa forme particulière, rejoint de nombreuses quêtes spirituelles à la fois dans l'ascèse qu'elle demande et dans le lien qu'elle établit entre humilité, dépassement de soi et capacité d'ouverture à autrui.

Au-delà de ces propositions, il pourrait être intéressant de s'interroger sur leur espace d'énonciation, un groupe soufi au Québec, dans la mesure où ce contexte introduit un positionnement doublement excentré dans la relation des pratiquants, non seulement à la société hôte, mais aussi aux courants plus dominants au sein de l'islam, que ce soit au Québec ou dans le monde. C'est que le soufisme demeure plutôt en situation minoritaire et marginale, même au sein de l'islam, malgré son cadre conceptuel et sa pratique millénaires consacrés au savoir-être ensemble et au mieux-vivre-ensemble. En effet, et sans qu'il soit dans une logique sectaire, le soufisme dont il s'agit ici est doublement minoritaire, à savoir, d'une part, au sein de la population canadienne et québécoise en général et, d'autre part, parmi le million de Canadiens musulmans.

Par ailleurs, les concepts identifiés dans ce chapitre invitent à une « conversion à soi », c'est-à-dire à « être complètement à soi » et à « s'établir auprès de soi-même [à] résider en soi-même et y demeurer » (Foucault, 1994, p. 1175), comme condition *sine qua non*

pour mieux aller vers l'Autre, rappelant ainsi l'importance de « se déployer [vers l'Autre] en séjournant en soi-même. » (Heidegger, 2005, p. 43)

Les pratiques rapportées par les participants semblent aussi soutenir leur bien-être émotionnel à travers la religiosité dans sa double dimension intrinsèque et extrinsèque (Mekki-Berrada et Ben Driss, 2020). Dans ce domaine toutefois, le rôle de la « religiosité » ne fait pas consensus dans le monde de la recherche, comme le rappellent Kostick et al. (2010) et Van Dyke et Elias (2007). Alors que de nombreuses recherches en sciences sociales et psychiatriques transculturelles soulignent le rôle potentiellement protecteur de la religiosité (Miconi et al., 2021 ; Rousseau et al., 2016, 2019), dans certains contextes, lorsqu'elle est associée à plus de discrimination, comme durant les mois ayant suivi la tragédie du 11 septembre 2001, elle a toutefois été associée à une augmentation des symptômes anxiodépressifs, observée par exemple chez des Canadiens musulmans (Hassan et al., 2010). On peut penser que les concepts, tels que mis en pratique par les répondants et rapportés dans ce chapitre, constituent un solide soutien au bien-être émotionnel, à la fois à cause du lien qu'ils fondent avec une communauté de foi dans un contexte social d'adversité relative, et par la relation transcendantale qu'elles établissent, qui donne sens et permet de gérer cette adversité.

En ce qui concerne les implications pour la pratique, les résultats de cette recherche suggèrent qu'alors qu'elles sont trop souvent vues comme divisives et renforçant une certaine ghettoïsation, les pratiques spirituelles permettent plutôt, au-delà d'un cadre culturel particulier et dans la société en général, une décentration qui peut non seulement enrichir le vivre-ensemble et la construction d'une humanité partagée au-delà des différences, mais aussi permettre de mieux assumer les incertitudes qui marquent notre temps. Sans remettre en cause une laïcité nécessaire de l'État, il pourrait être intéressant de favoriser la présence et la visibilité de pratiques spirituelles diverses au cœur du quotidien et des espaces publics, soutenant ainsi une diversité de recherche sur soi, de quête de sens et un ancrage anthropologique, philosophique et métaphysique de la relation à l'Autre ; ancrage qui contribuerait à la pacification, à la profondeur et à la pérennité de cette relation.

BIBLIOGRAPHIE

- Arberry, Arthur J. (1988), *Le soufisme : la mystique de l'Islam*, Londres, Le Mail.
- Arendt, Hannah (1961), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- Attar, Farid al-Din (1976), *Le mémorial des saints*, Paris, Point.
- Austin, John L. (1991), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Points.
- Barthes, Roland (2002), *Comment vivre ensemble : cours et séminaires au Collège de France 1976-1977*, Paris, Seuil.
- Ben Driss, Karim (2010), « Le cœur comme subtilité divine : cœur malade et guérison spirituelle chez Abû Hamid al-Ghazâlî (450/1059–501/1111) », dans Abdelwahed Mekki-Berrada (dir.), *L'islam en anthropologie de la santé mentale : théorie, ethnographie et clinique d'un regard alternatif*, Münster, Lit Verlag, p. 71-100.
- (2017 [2004]), *Sîdî Hamza Al-Qâdiri Boudchich : Le renouveau du soufisme au Maroc* (2^e éd.), Montréal, Éditions Inspira.
- Blais, Louise (2006), « Savoir expert, savoirs ordinaires : qui dit vrai ? Vérité et pouvoir chez Foucault », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 2, p. 151-163.
- Borges, Jorge L. (1967), *El Aleph*, Paris, Gallimard.
- Butler, Judith (2002), *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, Paris, Éditions Léo Scheer.
- Coste, Claude (2008), « Comment vivre ensemble de Roland Barthes : vie et mort d'un site littéraire », *Recherches et Travaux*, vol. 72, p. 201-215.
- Crapanzano, Vincent (2000), *Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo.
- Fall, Khadiyatoulah, Danielle Forget et Georges Vignaux (2005), *Construire le sens, dire l'identité. Catégories, frontières, ajustements*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- (2015), « De quoi l'expression "le vivre-ensemble" est-il le nom ? Cartographie d'une notion », dans Francine Saillant (dir.), *Pluralité et vivre-ensemble*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 21-38.
- Foucault, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- (1984), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- (1994), *Dits et écrits (1954-1988)*, tome IV : 1980-1988, Paris, Gallimard.
- (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- (2004), *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1976 [1960]), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- Geertz, Clifford (1983), « Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power », dans Clifford Geertz (dir.), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, p. 121-146.

- (1992 [1968]), *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte.
- Geoffroy, Eric (2003), *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard.
- Ghazali, Abu Hamid Muhamad (2007), *Maladies de l'âme et maîtrise du cœur. Livre xxII de l'Thyâ' 'ulûm al-dîn intitulé: livre de la discipline de l'âme, de l'éducation des comportements moraux et du traitement des maladies du cœur*, trad et notes par Marie Thérèse Hirsch, Paris, Cerf.
- Gorsuch, Richard Lee et Susan E. McPherson (1989), « Intrinsic/Extrinsic Measurement: I/E-Revised and Single-Item Scales », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 28, n° 3, p. 348-54.
- Haddad, Mouloud (2008), « Zawiya réelle, zawiya virtuelle. Soufisme, francophonie et nouvelles technologies au Québec », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 197-208.
- Hassan, Ghayda, Nicolas Moreau, Cécile Rousseau et Uzma Jamil (2010), « Du rêve à la réalité: éléments de réflexion relatifs à l'impact du 11 septembre 2001 sur les familles musulmanes québécoises », dans Abdelwahed Mekki-Berrada (dir.), *L'Islam en anthropologie de la santé mentale. Théorie, ethnographie et clinique d'un regard alternatif*, Münster, Lit Verlag, p. 151-174.
- Heidegger, Martin (1986 [1927]), *Être et temps*, Paris, Gallimard.
- (2000 [1952]), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard.
- (2005 [1953]), *Grammaire et étymologie du mot « être »*. *Introduction en la métaphysique* (chap. II), Paris, Points.
- Izutsu, Toshihiko (1980), *God and Man in the Qur'an*, New York, Books for Libraries.
- Kisaichi, Masatoshi (2008), « Institutionalized Sufism and Non-Institutionalized Sufism: A Reconsideration of the Groups of Sufi Saints of the Non-Tariqa Type as Viewed through the Historical Documents of Medieval Maghreb », *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, vol. 2, n° 1, p. 35-46.
- (2009), « La transformation du concept de Baraka et le développement de la vénération des saints soufis: un essai vu à travers l'analyse de documents historiques du Maghreb médiéval », *The Memoires of the Toyo Bunko*, vol. 67, p. 129-158.
- Kostick, Kristin, Stephen L. Schensul, Taher K. Sayed et Abdelwahed Mekki-Berrada (2010), « Religiosity, Empowerment and Emotional Health among Muslim Women in Urban Poor India », dans Abdelwahed Mekki-Berrada (dir.), *L'Islam en anthropologie de la santé mentale: théorie, ethnographie et clinique d'un regard alternatif*, Münster, Lit Verlag, p. 175-200.
- Krieg-Planque, Alice (2003), *Purification ethnique*. Paris, CNRS Éditions.
- LeBlanc, Marie-Nathalie (2013), « Sufi Muslims in Montreal: Tensions between Cosmopolitanism and the Cultural Economy of Difference », *Anthropologica*, vol. 55, n° 2, p. 425-440.

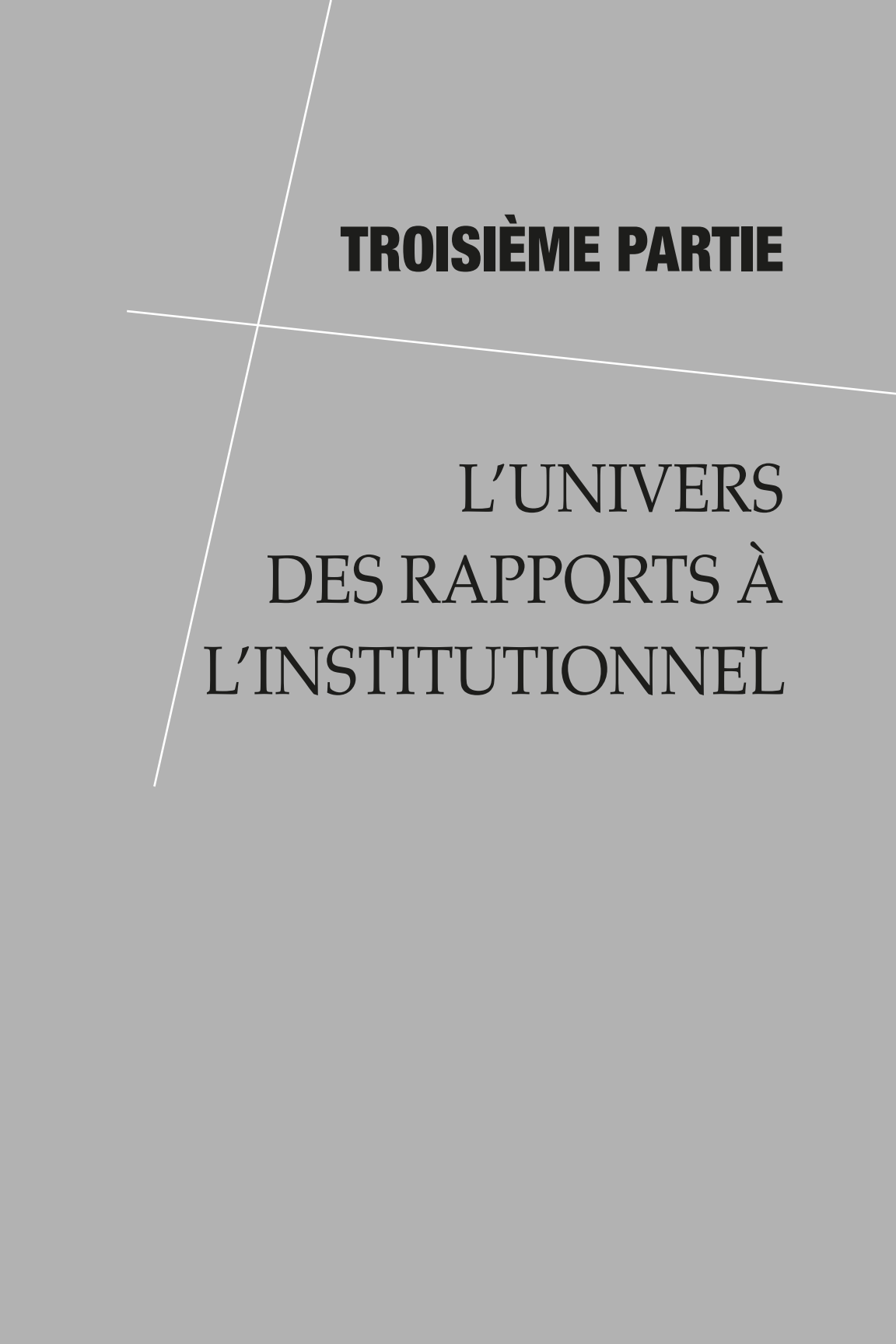
- Legault-Verdier, Alicia (2017), « “Je veux être Baye Fall” : islam, réflexivités et intersubjectivités à Montréal », *Mémoire de maîtrise*, Université de Montréal.
- Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety*, Princeton, Princeton University Press.
- Massignon, Louis (1920), *Les corps de métiers et la cité islamique. Opera Minora*, vol. 1, Beirouth, Dar al-Maaref.
- Mekki-Berrada, Abdelwahed (2014), « La charte des valeurs québécoises : co-exister [exister ensemble] dans la catho-laïcité de l'État et la sécurisation de l'immigration », *Diversité canadienne/Canadian Diversity*, vol. 10, n° 2, p. 5-10.
- (2018), « Femmes et subjectivations musulmanes : Prolégomènes », *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 9-33.
- (2019), « Prolégomènes à une réhabilitation de la notion d'islamophobie », *Religiologiques*, n° 39, p. 5-49.
- Mekki-Berrada, Abdelwahed et Karim Ben Driss (2020), « Satisfaction à l'égard de la vie, discrimination perçue, religiosité et santé mentale dans l'islam soufi : une perspective montréalaise », *Santé mentale au Québec*, vol. 45, n° 2, p. 125-146.
- Mekki-Berrada, Abdelwahed, Ben Driss Karim et Rousseau Cécile (2024), « Être musulmane et sujet éthique et spirituel : vivre-ensemble et autres concepts expérientiels mobilisés par des soufies montréalaises », *Anthropologica*, vol. 65, n° 1, p. 1-26.
- Miconi, Diana, Rochelle L. Frounfelker, Tessa Whiteley, Abdelwahed Mekki-Berrada et Cécile Rousseau (2021), « Discrimination and Sympathy for Violent Radicalization among College Students in Quebec (Canada): The Protective Role of Intrinsic and Extrinsic Religiosity », *The Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 209, n° 10, p. 773-776.
- Piché, Victor et Dominique Laroche (2007), *L'immigration au Québec*, Montréal, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Ricœur, Paul (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- Rousseau, Cécile, Ghayda Hassan, Diana Miconi, Vanessa Lecompte, Abdelwahed Mekki-Berrada, Habib El Hage et Youssef Oulhote (2019), « From Social Adversity to Sympathy for Violent Radicalization: The Role of Depression, Religiosity and Social Support », *Archives of Public Health*, vol. 77, art. 45.
- Rousseau, Cécile, Ghayda Hassan, Vanessa Lecompte, Youssef Oulhote, Habib El Hage, Abdelwahed Mekki-Berrada et Aude Rousseau-Rizzi (2016), *Le défi du vivre ensemble : les déterminants individuels et sociaux du soutien à la radicalisation violente des collégiens et collégiennes au Québec. Rapport de recherche*. Montréal, SHERPA, Institut universitaire au regard des communautés culturelles du CIUSSS Centre-Ouest-de-l'Île-de-Montréal.

Statistique Canada (2021a), « Recensement de la population de 2021. Tableau de profil ». <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&SearchText=montr  al&DGUIDlist=2021A00011124,2021S0503462&GENDERlist=1,2,3&STATISTIClist=1&HEADERlist=23>>

____ (2021b), « Recensement de la population de 2021. Tableau de profil ». <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&SearchText=Quebec&DGUIDlist=2021A000224&GENDERlist=1,2,3&STATISTIClist=1,4&HEADERlist=0>>

____ (2021c), « Religion selon le statut d'immigrant et la période d'immigration : Canada, provinces et territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement y compris les parties ». <<https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/fr/tv.action?pid=9810034501&pickMembers%5B0%5D=1.26&pickMembers%5B1%5D=2.1&pickMembers%5B2%5D=3.1>>

Van Dyke, Cydney J. et Maurice J. Elias (2007), « How Forgiveness, Purpose, and Religiosity Are Related to the Mental Health and Well-being of Youth: A Review of the Literature », *Mental Health, Religion and Culture*, vol. 10, né 4, p. 395-415.



TROISIÈME PARTIE

L'UNIVERS DES RAPPORTS À L'INSTITUTIONNEL

CHAPITRE 8

Éprouver la diversité au quotidien dans une école musulmane de Montréal

STÉPHANIE TREMBLAY

La problématique des écoles privées religieuses au Québec, en particulier celles de groupes ou de courants minoritaires, attire depuis longtemps l'attention des spécialistes de l'éducation, mais aussi du public plus large et des médias qui se préoccupent du sort des enfants socialisés au sein de ces autres voies éducatives. Ces écoles favoriseraient-elles l'endoctrinement à une religion ou à une vision du monde encapsulée ou marginale ? Y retrouverait-on les signes d'une ghettoïsation sociale qui empêcherait, à terme, les enfants de « vivre ensemble » ou d'endosser les valeurs démocratiques ? Ou plus récemment, à propos des écoles musulmanes, ces établissements contribueraient-ils à la radicalisation de certains jeunes désorientés ? Même si ces questions ont en commun un faible appui empirique, elles entretiennent néanmoins les rumeurs au sujet de ces écoles, hors du secteur public. Si les débats sur les écoles privées concernent aussi bien les écoles juives que musulmanes, adventistes ou évangéliques, on remarque au cours des dernières années une certaine montée de la suspicion à l'égard des écoles musulmanes,

dans une conjoncture sociale marquée par de vigoureux débats sur la laïcité et une montée des polarisations sociales (Myles, 2015; Gervais, 2013; Martineau, 2010).

Afin de comprendre de l'intérieur comment les acteurs concernés vivent au quotidien l'école musulmane en contexte montréalais, nous avons mené une recherche qualitative au sein de deux établissements scolaires physiques appartenant au même organisme scolaire¹ de la grande région de Montréal. Parmi les différentes questions explorées, nous avons tenté de comprendre, en filigrane des débats évoqués, quel type d'islam était *vécu* à l'intérieur de cet univers éducatif et comment celui-ci était défini, adapté ou négocié par les membres de la communauté éducative. Le postulat, souvent implicite, au fondement de la plupart des craintes énoncées au sujet des écoles religieuses, concerne les « prescriptions religieuses » qui seraient distillées à travers les diverses facettes du projet éducatif et qui brimeraient potentiellement l'autonomie des élèves (Desjardins, 2016). Or, notre recherche, comme d'autres avant nous (Zine, 2008; Bowen, 2009; Riedel, 2008; Tiflati, 2016), a permis de nuancer cette opposition binaire. C'est le cas en particulier du pluralisme moral qui se vit de manière bien concrète dans les établissements que nous avons étudiés. Celui-ci s'expérimente sur le double mode de la diversité « traditionnelle » relative aux appartenances doctrinales, nationales et culturelles plurielles des familles fréquentant l'école, et de la diversité « moderne » favorisant l'individualisation et la subjectivation du croire (Willaime et Meunier, 2019; Hervieu-Léger, 1999). Cette double diversité fait voler en éclats l'image essentialiste parfois accolée aux écoles musulmanes. En effet, la diversité traditionnelle incite la direction et le corps enseignant à une adaptation pragmatique de l'éducation islamique, de la culture et des règles de vie musulmanes dans l'école. Ce nouveau compromis communautaire est à son tour négocié par les enseignants et les enseignantes dans

1. Celui-ci offrait simultanément le primaire et le secondaire général sur deux campus différents; chacun des établissements physiques était doté de sa propre direction et de son propre corps enseignant, quoique la gouvernance, incluant la conception du projet éducatif et les décisions administratives, soit essentiellement commune aux deux établissements. De plus, plusieurs parents ont des enfants qui fréquentent simultanément les niveaux primaire et secondaire. C'est pourquoi nous ne séparons pas les établissements primaire et secondaire dans l'analyse.

le contexte de notre observation, sous la poussée d'une subjectivation des valeurs et des principes associés à l'islam. On le voit notamment dans la tendance typiquement féminine – dans l'établissement participant – à critiquer ce qui est « culturel » ou imposé par la tradition tout en privilégiant ce qui est « religieux » ou soumis à la réflexivité individuelle.

Ainsi, ce chapitre s'organise comme suit : nous présentons d'abord un aperçu historique de l'implantation des écoles musulmanes au Québec avant d'exposer la perspective qui a fondé notre posture épistémologique sur l'objet, ainsi que la démarche méthodologique adoptée. La suite du texte éclairera diverses facettes de la négociation et de la recreation au quotidien de l'expérience religieuse par les acteurs scolaires, en particulier le corps enseignant et les parents, dans un contexte qui se situe à l'intersection de diverses ruptures et formes de diversité éprouvées au quotidien.

1. LES ÉCOLES MUSULMANES AU QUÉBEC

L'immigration musulmane est parmi l'une des plus récentes au Québec en comparaison à celle d'autres communautés ou groupes ethnoreligieux d'implantation plus ancienne (dont les juifs). C'est en effet au tournant des années 1970 que la communauté, comptant près de 5000 individus, commence à s'installer et à croître progressivement en territoire québécois. Son nombre passe ensuite à 44 390 personnes en 1991, puis à 108 620 en 2001 et à 243 430 en 2011 (ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion [MIDI], 2016, p. 9). Cette immigration s'est sédimentée au fil de plusieurs vagues (libanaise, bosniaque, pakistanaise, maghrébine, etc.), suivant la tectonique géopolitique mondiale. En plus des diverses affiliations sunnite ou chiite caractérisant les communautés musulmanes, et la versatilité de leurs pratiques religieuses, la situation bilingue du Québec favorise une immigration plurielle en provenance de pays francophones (dont le Maghreb et l'Égypte) et anglophones (incluant le Pakistan, l'Afghanistan et le Bangladesh).

C'est dans ce contexte récent qu'apparaissent les écoles musulmanes. Le premier établissement d'enseignement, les Écoles musulmanes de Montréal (EMM), a vu le jour en 1985 avec un premier campus primaire, avant de fonder son campus secondaire en 1995. Dans les années qui ont suivi, cette pionnière a été rejointe

par une dizaine de nouveaux établissements², témoignant par le fait même d'un fait social significatif qui n'est sans doute pas étranger à la montée d'une image publique stéréotypée et essentialisée de l'islam et des musulmans. Dans la conjoncture post-11 septembre, la plupart des écoles musulmanes ont d'ailleurs choisi de retrancher ou d'omettre la référence religieuse de leur nom (par exemple, l'École du Savoir, de l'Excellence, l'Académie culturelle de Laval, l'École de la Synergie, etc.).

On retrouve actuellement 53 « organismes³ » privés de minorités religieuses ou culturelles au Québec (ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur [MEES], 2020), essentiellement regroupés dans le Grand Montréal, incluant 34 écoles juives ; 11 écoles musulmanes ; 5 écoles grecques ; 3 écoles arméniennes.

Alors que l'ensemble des écoles grecques, arméniennes et 32 des écoles juives sont agréées aux fins de subventions, seules quatre écoles musulmanes reçoivent à l'heure actuelle un financement gouvernemental (MEES, 2020). Selon les données compilées en 2012 dans le rapport du Comité sur les affaires religieuses (CAR) concernant le fait religieux dans les écoles privées (2012, p. 11-12), les écoles musulmanes regroupaient 1 928 élèves, en comparaison à 7 363 pour les écoles juives, et à 2 276 pour les écoles grecques (orthodoxes) et arméniennes (apostoliques), soit une proportion très faible, avoisinant les 1,3 %, du nombre total des élèves du Québec.

-
2. Selon l'outil de recherche du ministère de l'Éducation, GDUNO, la province compterait, en 2023, 11 organismes scolaires affiliés à la communauté musulmane (recherche avancée incluant le critère de la « communauté culturelle », puisqu'aucun outil ne permet formellement de repérer les écoles privées ayant un projet éducatif de type religieux) : Académie culturelle de Laval, Académie Ibn Sina (campus préscolaire et primaire), Académie Ibn Sina (campus secondaire), École Al-Houda, École de la Synergie (école préscolaire et primaire), École de la Synergie (école secondaire), École de l'Excellence, École internationale des Apprenants, École JMC, École Le Savoir et l'École Ali Ibn Abi Talib.
 3. Selon la nomenclature du ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur (MEES), un « organisme » correspond à un établissement scolaire physique, primaire ou secondaire, dont certains peuvent appartenir à la même « école », comme l'École de la Synergie, qui offre simultanément le primaire et le secondaire général.

Si elle représente un segment minoritaire des jeunes musulmans du Québec⁴, la population de ces écoles a néanmoins enregistré une hausse significative entre 1998-1999 et 2010-2011, passant de 573 à 1928 élèves (CAR, 2012, p. 15). Ce bond démographique, qui ne prend pas en compte les évolutions probablement à la hausse depuis 2012⁵, reflète plus largement l'évolution du nombre de personnes musulmanes au Québec, passé de 108 600 en 2001 à 243 430 en 2010-2011 (MIDI, 2016, p. 5), puis à 421 710 en 2021 (Statistique Canada, 2022).

2. L'ISLAM RÉINVENTÉ DANS L'UNIVERS SCOLAIRE

En suivant la trace des discours et des « identités narratives » (Ricœur, 1988) des acteurs de l'école musulmane, il est rapidement devenu nécessaire de rompre avec toute approche essentialiste de la religion, centrée sur les concepts fonctionnalistes, théoriques ou abstraits de la tradition, des normes ou de la religion. Ces outils peuvent certes présenter un certain intérêt dans le cadre d'études statistiques d'indicateurs précis construits autour des pratiques religieuses institutionnelles, mais plus difficilement, pour explorer le spectre des nuances de la religion vécue au quotidien au fil des signifiants et signifiés mobilisés et recréés par les individus. Ainsi, l'approche de la religion vécue, développée notamment par Meredith McGuire (2008) et ainsi décrite par Géraldine Mossière, apparaît comme une lentille toute désignée pour porter notre attention sur les productions religieuses de l'école musulmane : « [L]a sociologue [...] soutient que de nombreuses pratiques ne correspondent pas aux canons formalisés par les courants traditionnels et suggère de porter la focale sur les pratiques que les individus développent dans leurs activités quotidiennes (espace privé, professionnel, de voisinage, etc.) » (Mossière, 2021, p. 14).

-
4. Nous ne connaissons pas, après 2011, le nombre précis d'enfants d'âge scolaire de confession musulmane, mais nous pouvons présumer que ce chiffre est passablement élevé puisque la communauté musulmane comptait au Québec 243 430 personnes selon le recensement canadien de 2011.
 5. À elle seule, l'École JMC annonce sur son site web, en 2023, que son établissement accueille 520 élèves.

À la différence d'autres perspectives contemporaines en sociologie des religions, telle que l'approche décrite par Danièle Hervieu-Léger dans *Le pèlerin et le converti* et articulée autour des principes d'individualisation et de subjectivation du croire, l'originalité du concept de religion vécue me semble résider dans un déplacement de la focale des croyances vers l'expérience individuelle, peut-être plus à même de s'inscrire en continuité avec le pragmatisme du quotidien. Comme le souligne en d'autres mots Charles Taylor dans *L'âge séculier* (2011, p. 18), il faut « [...] parler de la croyance et de la non-croyance non pas en tant que *théories* rivales, à savoir en tant que manières dont les gens rendent compte de l'existence et de la moralité en se référant à Dieu, à quelque chose de présent dans la nature ou ailleurs, mais en tant qu'expériences vécues qui engagent directement la compréhension de la vie [...] ».

Cette nuance n'apparaît pas anodine pour chercher à décrire et à interpréter un univers de sens autre que le sien.

Si la religion se vit entre les murs de l'école musulmane, elle ne se définit pas en vase clos. Par son positionnement au sein d'un contexte éducatif, social et politique, l'école et ses acteurs effectuent en effet un travail constant de redéfinition de la « frontière » avec l'extérieur, selon la perspective de l'interactionnisme symbolique. En effet, comme le formule Frederick Barth (1969) à partir de son concept de « frontières du groupe ethnique » (*ethnic group boundaries*), la frontière d'un groupe définit, bien davantage qu'une quelconque structure (ici institutionnelle ou scolaire), les dynamiques de l'identité collective. Dès lors, nous partons de la prémisse, dans le contexte de l'école musulmane, que la lignée croyante ou la religion vécue ne peut pas que reproduire une tradition monolithique, en particulier parce que l'islamité québécoise se construit sur la base d'une immigration récente et polymorphe. Cette approche s'est déjà avérée porteuse pour l'analyse des transformations de la frontière identitaire chez les *Hassidim* montréalais (Shaffir, 1995). La religion vécue apparaîtrait ainsi comme l'interaction dynamique des deux faces d'une même frontière, construite à l'intérieur à partir de ce qui assure l'intégration des membres du groupe, et à l'extérieur par ce qui différencie le groupe des autres (Juteau, 2015).

Sur le plan structurel, certains paramètres forment en outre l'arrière-plan commun de ces transformations locales et plurielles. En effet, comme l'avancent Gélinas et Vachon (2012), à partir du

cas des identités autochtones, les effets dissolvants de la modernité et de la mondialisation, auxquels s'ajoute l'expérience de la rupture migratoire au cœur des écoles musulmanes, tendent à catalyser la recomposition des traditions en vue de restaurer une certaine unité communautaire. Ce phénomène paradoxal est bien décrit dans cette citation de Eric Hobsbawm :

[Les traditions inventées] sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire. C'est le contraste entre le changement permanent, l'innovation du monde moderne et la tentative de structurer au moins certaines parties de la vie sociale comme immuables et invariantes [...]. (Hobsbawm, 2006, p. 180, cité dans Gélinas et Vachon, 2012, p. 178.)

Ainsi conçue, l'école musulmane nous apparaît comme un laboratoire servant non seulement à instruire, à socialiser et à qualifier les élèves à partir d'un projet éducatif particulier, mais aussi à réinventer une tradition à travers l'interaction entre l'intérieur (acteurs scolaires) et l'extérieur (société ambiante). C'est à partir de cette posture que nous explorons les attentes dévolues à l'école par les parents et le corps enseignant – et l'« islam » qui y est négocié, véhiculé et transmis.

Avant d'examiner les aspects saillants de cette analyse, nous proposons de décrire brièvement la démarche méthodologique adoptée.

3. MÉTHODOLOGIE

Entreprendre une recherche qualitative au sein d'une école musulmane soulève des défis éthiques particuliers. D'abord, le chercheur s'aventure sur un terrain délicat où les personnes peuvent manifester une certaine méfiance, étant très au fait des préjugés et des stéréotypes circulant à propos de leur communauté. Notre propre démarche d'entrée sur le terrain⁶ s'est avérée aussi féconde et stimulante que déroutante⁷. En effet, après avoir

6. Dans le cadre de ma recherche doctorale (2010-2014), Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal.

7. Pour plus de détails, notamment sur d'autres dimensions du projet, voir Tremblay (2014).

essuyé des refus dans la quasi-totalité des écoles musulmanes du Grand Montréal, nous avons réussi à prendre contact avec la direction de deux établissements d'enseignement, primaire et secondaire, appartenant au même organisme scolaire, lors d'une journée portes ouvertes après laquelle ont suivi plusieurs visites ponctuelles à l'école secondaire, puis plusieurs conversations informelles, des rencontres avec les parents et les enseignants et les enseignantes. Au fil de la relation qui s'est établie avec les acteurs scolaires entre 2010 et 2013, nous avons participé à plusieurs activités scolaires (dont la prière du vendredi, comme observatrice) et à des cours dans toutes les matières, à plusieurs niveaux du secondaire et du primaire. J'ai aussi pris à ma charge personnelle plusieurs périodes de suppléance, dans une perspective de collaboration et de réciprocité.

Même si notre statut « d'étranger » (*outsider*) nous a certainement compliqué l'entrée initiale sur le terrain, nous avons senti que cette impression d'étrangeté bilatérale s'est amoindrie au fil du temps, donnant lieu à des échanges de plus en plus riches et approfondis. C'est dans cette logique que nous avons choisi de mener les entretiens semi-dirigés vers la fin de la période d'observation, soit au début 2012. Au total, 15 entrevues semi-dirigées ont été réalisées au sein des écoles primaire et secondaire auprès des deux directeurs d'école, de cinq mères d'élèves et de huit enseignants et enseignantes⁸ d'histoire et géographie, de français, d'arabe, de sciences et d'éthique et culture religieuse. Ces entretiens, d'environ une heure chacun, ont permis de revenir sur certains éléments observés, tout en offrant aux intervenants l'occasion de décrire et d'expliquer, entre autres choses, leurs attentes à l'égard de l'école musulmane, le rôle de la religion dans l'enseignement et le projet éducatif, les valeurs prioritaires à transmettre et les aspects à améliorer.

Sur le plan de l'analyse, nous avons dans un premier temps procédé à une lecture flottante des entretiens transcrits « verbatim » et des notes d'observation afin de dégager les aspects saillants de la religion vécue au sein des témoignages et des situations observées. Cette première étape a été réalisée à partir d'une première

8. Cinq femmes et trois hommes.

catégorisation « substantive », au plus près des propos formulés. Une lecture transversale a ensuite permis de mettre en relation les thèmes émergents entre les entretiens grâce au codage des données en unités de sens⁹ rassemblées en catégories « conceptuelles ». Enracinée dans l'esprit de la « théorisation ancrée » (*grounded theory*) (Glaser et Strauss, 2010), cette démarche analytique vise une « construction empirique de la théorie ». Le codage consiste alors à classer les données des entretiens en un nombre croissant de catégories d'analyse, jusqu'à « saturation » :

Dès qu'une nouvelle observation s'inscrit dans une catégorie, il faut la comparer aux observations déjà incluses ; cela amène souvent à la définition de nouvelles « propriétés » à ces catégories. Cette codification des données en catégories s'accompagne continuellement d'une réflexion théorique, visant à organiser les données. [...] Au fur et à mesure que le travail avance, les catégories deviennent de plus en plus ajustées aux paramètres de la situation. (Laperrière, 1982, p. 37.)

4. LA RUPTURE MIGRATOIRE OU L'EXPÉRIENCE COMMUNE DU DÉRACINEMENT

La rupture migratoire marque non seulement la trajectoire biographique de la plupart des acteurs de l'école musulmane (parents, enseignants et élèves), mais les inscrit plus largement dans une communauté de destin dans laquelle l'école musulmane devient une forme de consécration. Cette rupture fondatrice marque d'abord le parcours de plusieurs enseignants de première génération, dont l'immigration de fraîche date fragilise souvent le parcours professionnel et favorise la quête de liens chaleureux avec un milieu rappelant le lieu d'origine, notamment grâce à la langue arabe et aux fêtes religieuses :

Il y en a qui veulent juste travailler dans une école communautaire, ça leur permet de faire leurs prières, de célébrer les fêtes religieuses, parce que nous on est avec le système scolaire québécois, mais aussi on a les fêtes religieuses [...]. Il y a des gens qui sont là spécialement pour ça parce qu'ils ne sont

9. C'est-à-dire sous forme de quelques phrases, de manière à présenter le thème dans son contexte.

pas dépayés de leur milieu, il y a un petit lien. (Amir, histoire et géographie, secondaire)

Donc, quand j'ai trouvé un endroit, c'était le premier endroit, j'ai senti, je me sens à l'aise donc je reste, [...] on fait les mêmes fêtes, ça m'aide, on fait le ramadan tous en même temps, je ne suis pas un zombie qui le fait tout seul. C'est vrai qu'en classe on parle français, mais des fois, tu peux trouver quelqu'un avec qui parler en arabe, et il y a toute une chaleur... j'ai connu beaucoup de gens qui sont mes amis, de la communauté algérienne, et j'aime ça, de toute façon je reste ici même si je suis mal payée (Nour, primaire).

D'ailleurs, l'école musulmane apparaît pour plusieurs comme un lieu de transition avant de poursuivre leur carrière dans le milieu de l'enseignement ou ailleurs, pour de nombreux immigrants surqualifiés dont les acquis ne sont pas toujours reconnus au Québec.

Dans la même situation démographique que plusieurs enseignants, les parents se retrouvent également en quête de liens sociaux et affectifs et d'une certaine continuité morale et culturelle avec le pays d'origine où se chevauchent indistinctement souvenirs culturels, familiaux et religieux. Provenant d'horizons culturels diversifiés où la religion occupait une place variée dans la vie publique, les parents souhaitent dans plusieurs cas transmettre à leurs enfants une « base » morale et religieuse qu'ils n'ont eux-mêmes pas toujours reçue :

La base... je sais pour l'avoir vécu, c'est pas parce qu'on nous a demandé de faire la prière à telle heure qu'ils font toutes les affaires qu'on leur dit, mais plus tard pour qu'ils puissent discerner, pour qu'ils aient un bagage (Leila, parent).

Je suis née en 1967, c'était tout frais la décolonisation. [...] Je n'ai pas de notions de Coran. Je ne connaissais pas grand-chose et quand je suis venue ici, j'avais cette crainte. [...] La base, ils la font ici. Mais moi à la maison je fais le suivi, s'ils ont une sourate à apprendre. Moi, ce que j'apprends, c'est ne pas mentir, ne pas voler, ce sont les valeurs. C'est comme tous les parents font avec leurs enfants, je m'assure qu'ils font la prière, qu'ils passent à la pratique, mais sans trop... Je fais juste le suivi, parce que je n'ai pas les notions pour apprendre la religion, je ne suis pas outillée pour ça [rires] (Fatima, parent).

Dépourvus des ressources symboliques nécessaires à ce passage culturel, plusieurs d'entre eux s'en remettent donc à

l'école, en laquelle ils déposent leurs espoirs de continuité. Ces attentes à connotation morale rappellent l'enquête menée par Micheline Milot, il y a une trentaine d'années, qui avait mis en lumière le désir de plusieurs parents québécois optant pour l'enseignement religieux catholique de transmettre à leurs enfants des « états fondamentaux pour l'existence. » (Milot, 1991)

Les enfants, sur lesquels se télescopent toutes ces attentes parfois contradictoires, semblent les plus directement touchés par cette expérience du déracinement et les zones de vulnérabilité qu'elle génère. Comme l'expliquent les mères interviewées dans les extraits qui suivent :

Mon fils qui est à l'université maintenant, je dis ce sont des exemples [...]. Ils sont nés ici au Québec et ils vont être, ils vont faire quelque chose pour le Québec, mais ils sont des immigrants ici, ils vont être aussi des immigrants dans leur pays parce que quand ils vont arriver dans leur pays, les immigrants du Québec sont venus. Ils n'ont aucune place... Alors ces enfants-là, ils sont enragés (Louna, parent).

Je sens que l'être humain est comme dans un grand bassin, un océan, il est en train de nager, il ne voit pas le large, aucune île, rien, il nage, nage et ne sait pas où il s'en va. [...] Comme je dis toujours, l'entité, vous pouvez l'appeler Dieu, l'autre peut l'appeler Mao, ou Bouddha, appelez-le comme vous voulez, mais essayez de garder cette foi sinon on sombre. Quand on perd la boule, le nord, toutes sortes de balises, écoutez... (Leila, parent)

Comme nous le verrons plus loin, la prise en charge de ce déchirement existentiel entre l'ici et l'ailleurs et la prévention de ses conséquences possibles pour les jeunes sont constitutives de l'éthos éducatif (Tremblay, 2014).

Ainsi, l'expérience intime et partagée de la migration fonde la vocation implicite de l'école et nourrit la tentative de structurer la tradition religieuse comme trame d'une continuité à retrouver, au sens de Hobsbawm. Cette restauration de l'unité s'opère surtout sur le mode synchronique, en instaurant au quotidien un dispositif de règles, de rituels et de pratiques qui inscrivent la référence religieuse au cœur de la vie scolaire. En même temps, la perspective du temps long apparaît toujours en filigrane du discours des enseignants et enseignantes à travers la référence directe ou indirecte au Coran.

5. L'ISLAM IMAGINÉ : UNE QUÊTE D'UNITÉ

La recreation de la tradition religieuse à l'école musulmane s'appuie sur la structuration d'un ensemble de matériaux symboliques (langue arabe, uniforme, prière du midi et du vendredi, règles morales et de discipline, etc.) visant à rythmer l'expérience quotidienne des élèves et à modéliser en pratique leur religiosité, comme l'explique le directeur du secondaire à propos de la prière en commun :

Dans la semaine, il y a la prière tous les après-midis dans la mosquée [salle de prière], tous les élèves ensemble. Et il y a le prêche du vendredi, des fois c'est moi, des fois c'est un enseignant qui la fait. On marque certaines journées ensemble aussi, comme la naissance du prophète, l'Aïd, des fêtes musulmanes. Ça permet aux élèves de ne pas se dissoudre (Ibrahim, directeur au secondaire).

Ce travail prend donc prise, avant tout, sur une expérience performée et vécue en commun. Lorsqu'on les questionne sur ce qui distingue l'école, les directeurs comme les enseignants et les enseignantes mobilisent un vocabulaire puisant aux mêmes signifiants, dont la protection de l'enfance, les valeurs de base ou l'islam « universel », d'après l'expression du directeur de l'établissement secondaire. Chez l'ensemble des personnes interviewées, il n'est pas question de former une prochaine génération d'imams ou d'exégètes musulmans, mais bien d'encadrer et de baliser l'éducation morale des enfants. Les enseignants, mais surtout les parents, convoquent invariablement les mêmes termes pour décrire les attentes dévolues à l'école, laissant émerger en négatif de fortes peurs à l'égard de l'école publique et de la société sécularisée, associées à l'incertitude et au laxisme moral. En ce sens, la frontière avec l'extérieur apparaît comme une ligne de démarcation morale avec un *out-group* théorique et abstrait, vaguement associé à l'école publique et à la culture moderne et individualiste. Le directeur de l'école secondaire, Ibrahim, évoque par exemple que « [c]e n'est pas facile dans une société comme le Québec qui a jeté le bébé avec l'eau du bain, a perdu ses valeurs religieuses dans les institutions sociales, politiques. » Deux mères d'élèves formulent en ces mots certaines de leurs craintes :

C'est comme si... je veux sauver mes enfants parce que j'ai peur quand je vois dans l'école publique, à 12 ans on leur donne des condoms, à 13 ans,

on leur donne la pilule. Ils sont trop jeunes, ils ont toute la vie pour profiter de ça [...]. Je ne veux pas que mes enfants tombent dans la drogue, dans l'alcool, c'est pour ça que j'ai peur (Yasmine, parent).

Dans les écoles publiques, on a plus de difficulté avec le respect... L'enfant a besoin de balises, d'encadrement... Moi, j'ai été enfant, je sais ce qui est bon et ce qui ne l'est pas pour toi, tu décideras quand tu seras adulte. Si on leur laisse trop le choix, ils deviennent perdus. Ils choisiront de se suicider s'ils ont le choix de le faire ! (Leila, parent)

Ces peurs ne sont d'ailleurs pas étrangères à celles évoquées par les parents québécois de la fin des années 1970, témoins et acteurs de la transformation du récit national de la tradition à celui de la modernité. L'étude ethnographique de Collette Moreux décrit par exemple dans ce contexte que les « Doucevillois » (Louisevillois) intériorisaient volontiers le nouveau discours moderne, mais endossaient plus difficilement la dissolution des valeurs morales et sexuelles traditionnelles (Moreux, 1982). Autrement dit, l'éducation des « bons enfants » reposait toujours, aux yeux de ces individus, sur un fin mélange de techniques éducatives modernes, d'une attention nouvelle sur l'épanouissement individuel et... d'une formation morale ancestrale :

Lorsque les jeunes restent « de bons enfants » qui vont à la messe, amènent leurs amis et amies à la maison, boivent modérément, ne « fument » pas, rentrent avant minuit et disent comment ils passent leur soirée, cette réussite apporte aux parents la confirmation de la justesse de leurs propres points de vue et particulièrement de leurs techniques éducatives : puisque leurs jeunes ont si bien tourné, c'est que la formation qu'ils ont reçue était la bonne et que la morale [catholique] qu'on leur a inculquée à la maison « fait » encore de nos jours (Moreux, 1982, p. 259-260).

À l'école musulmane, l'islam vécu est perçu comme un moyen de conjurer les effets dissolvants de la modernité en favorisant notamment chez les enfants le respect des parents, la discipline et l'honnêteté :

Le plus, c'est de se sentir en famille, d'être toujours en contact avec sa religion, d'avoir à peu près... ils ont tous les mêmes valeurs, les valeurs de l'islam, l'honnêteté, l'égalité, le partage [...]. Le respect des parents, de la direction, le respect des autres [...]. C'est ça les caractéristiques de cette école qu'on ne trouve pas peut-être ailleurs (Amir, enseignant, univers social, secondaire).

6. L'ISLAM VÉCU, UN OBJET DE NÉGOCIATION

Indépendamment de l'engagement dévolu dans ce projet d'un islam partagé, les enseignants et enseignantes et les directions d'école ne ménagent pas les exemples d'interprétations variables de normes, de valeurs ou de pratiques de la part des parents, porteuses de défis pour l'ensemble du personnel. Cette pluralité interprétative est souvent associée à la diversité traditionnelle des origines et des cultures nationales. Le directeur de l'école secondaire précise d'ailleurs en début d'entretien que si les enfants fréquentant l'école sont généralement nés au Québec, leurs parents proviennent d'une grande diversité de pays, incluant l'Irak, la Syrie, le Pakistan, le Nigéria, l'Inde, Haïti, l'Ouzbékistan, et plus récemment le Maghreb. Afin de rallier le plus de parents possible, les directions et les enseignants et enseignantes tendent ainsi à s'aligner sur le plus petit dénominateur commun, souvent en esquivant des situations potentiellement conflictuelles, ce qui a tantôt pour effet de simplifier ou d'éviter certaines pratiques, tantôt de rigidifier certaines règles :

Il y a presque moitié moitié de chiïtes et de sunnites. Parfois, il arrive des tensions avec certains parents, surtout chiïtes, qui sont plus stricts et qui ont des fois des interprétations différentes. Par exemple, lors de la fête d'Achoura, les chiïtes ont l'habitude de commémorer de mauvais souvenirs et pleurent. Mais les sunnites ne pleurent pas. Donc on essaie de passer ces journées de célébration en douce... on ne pleure pas, on ne les souligne pas vraiment (Ibrahim, directeur au secondaire).

Parfois, l'année passée, c'était le cours d'éducation physique pour les filles, [...] j'ai demandé au directeur [pourquoi ce sont toujours les garçons qui vont au parc], il m'a dit qu'il était d'accord aussi, mais qu'il y aurait des parents qui ne seraient pas d'accord. J'ai dit : « Pourquoi ? » [...] Il m'a dit qu'il y a des parents qui ne sont pas d'accord que leurs filles bougent ou fassent du sport devant les autres. [...] Alors ça évite d'avoir des problèmes (Inès, enseignante, éducation physique, secondaire).

Ces manières de naviguer entre des interprétations parfois non consensuelles laissent aussi voir l'importance des zones de négociation de la norme religieuse et les priorités en matière de transmission de la « tradition », comme l'évoquent les prochains témoignages :

Vous savez qu'il y a cinq prières, mais on ne peut pas se permettre ici de faire les 5 prières. Il y a juste la prière du midi, vers 12 h 30 - 12 h 45, c'est la prière du milieu de la journée [...], mais au moins il y a quelque chose qui les relie, c'est très important. (Amir, enseignant, univers social, secondaire).

Si on demande à tout le monde qu'il entre [à la mosquée], qu'il fasse sa prière ou pas, je ne sais pas si tu as remarqué, c'est pas tout le monde, ils ne sont pas obligés (Jamila, enseignante de français, secondaire).

À travers l'exemple de la prière pratiquée ensemble, de manière variable selon les contraintes scolaires diverses et le degré d'engagement des élèves, l'importance symbolique du rituel se voit réaffirmée comme lieu d'ancrage et de projection d'une communauté de destin.

7. L'AGENTIVITÉ RELIGIEUSE DES ENSEIGNANTS ET ENSEIGNANTES

Outre les nuances religieuses liées aux traditions d'origine, la diversité moderne sur fond d'ultramodernité traverse le discours de plusieurs enseignantes interviewées. Bien qu'elles se réfèrent toutes à la même référence religieuse, certaines enseignantes¹⁰ n'hésitent pas à questionner, voire à critiquer certains aspects ou interprétations qu'elles jugent passéistes ou rétrogrades au sein de leur tradition. C'est notamment le cas lorsqu'il s'agit de tracer la frontière souvent ambiguë entre ce qui est *halal* ou licite et *haram* ou illicite. Plusieurs décrivent alors le travail de persuasion qu'elles mènent auprès des parents afin d'incorporer peu à peu de nouvelles idées ou pratiques en classe, de faire tomber des peurs ou des barrières qui ont souvent une origine moins spécialement religieuse que morale ou sexuelle. Jamila évoque en ce sens son intégration graduelle de la musique en classe comme outil pédagogique, même si cette pratique était considérée comme *haram* par certains parents¹¹ :

10. Bien que nous n'ayons pas formulé d'hypothèse spécifique au sujet de la variable du genre dans notre étude de terrain, il nous est apparu au cours des entretiens que les interprétations plus critiques de la tradition ou de son application en classe provenaient principalement des enseignantes. Il s'agirait certainement d'une piste à explorer dans des études ultérieures.

11. Quoique rarement abordées dans les entretiens, certaines attitudes relevées par les enseignants et enseignantes semblent inspirées du salafisme, par exemple: «*La musique, c'est haram.*» Il y aurait donc là des indices que les normes salafistes sont peut-être présentes dans les milieux d'où viennent les élèves. Cela mériterait une enquête dans de futures études.

Au début du secondaire 3, il y a la chanson dans le programme et les parents sont catégoriques, pas de chanson. Au début, il y avait des réticences [...], je leur ai dit qu'on n'allait pas étudier la chanson qui traite de mots vulgaires, d'amour, il y a d'autres chansons [...]. L'idée s'est effondrée avec le temps [...]. On n'est pas en train d'écouter la chanson et de danser, non, on est en train d'étudier la chanson d'un point de vue artistique, grammatical, linguistique (Jamila, enseignante de français, secondaire).

Mais les réticences ne viennent pas seulement des parents ; elles peuvent être internalisées par les enfants qui se questionnent sur l'interdit, alors que d'autres expriment des doutes ou testent les limites de la socialisation parentale. Certaines enseignantes vont alors inviter les élèves à rechercher le « juste milieu », à distinguer les degrés de la pratique religieuse entre la « base » et « l'extra » ou tout simplement à trouver leur propre réponse. Raïssa et Nour décrivent ce travail critique sur les normes religieuses en classe dans deux contextes différents :

Parfois, il y a les traditions que l'on porte sur la religion... Moi, quand je les [élèves] ai entendus parler de la musique, certains disent que c'est péché, que c'est interdit, etc. Moi, ce que j'ai fait, j'ai ramené un CD du Petit Prince et je l'ai instauré petit à petit en classe [rires], et ils n'ont rien dit. J'ai dit que c'était pour améliorer leur français et apprendre beaucoup de choses. [...] Petit à petit, ils ont demandé à chanter une chanson, [...] je ne les ai plus entendus dire que la musique c'était péché (Raïssa, enseignante, primaire).

L'année passée, il y a une fille qui me disait : « Moi, je ne porterai jamais le voile », parce que sa mère veut qu'elle porte le voile. Moi, je lui disais, c'est toi qui vas décider quoi faire, ce sont des choix personnels. Parce que si tu obliges quelqu'un, il va s'éloigner (Nour, enseignante, primaire).

Ces enseignantes transmettent, ce faisant, des outils critiques aux élèves en vue de dialoguer avec la religion et ses interprètes, et de devenir agentes de sa transformation. L'un des arguments récurrents avancés par ces femmes consiste à tracer une ligne de démarcation entre la « religion », porteuse d'émancipation et d'authenticité, et la culture ou la tradition, alourdie des mœurs locales et des travers du patriarcat. En ce sens, le discours critique sur la religion intègre parfois une relecture féministe du Coran, comme c'est le cas ici :

Le comportement avec la femme, l'homme, comment il se comporte avec la femme. Les enfants, s'ils n'ont pas cette culture de comment l'islam, le prophète, a donné le droit, a demandé l'avis de ces femmes, ou encore des femmes connues qui ont leur place dans la société, comment ils demandaient

leur avis par rapport à la guerre. Je donne des exemples pour qu'ils puissent changer parce qu'on a hérité l'image, une culture sur le comportement, la femme elle est moins que l'homme. Ça, c'est faux (Jamila, enseignante de français, secondaire).

Cette critique de la « culture » musulmane passe parfois de la théorie à la pratique lorsque certaines enseignantes contestent les interprétations en question de la part de leurs collègues masculins, jugées trop conservatrices :

Une fois, un élève est venu me voir et m'a demandé : « Est-ce que vous mettez du parfum ? » J'ai dit oui. Il m'a dit : « Le prof d'éducation islamique, il a dit Haram [...] ». J'ai pas du tout aimé ça. J'ai dit : « Cette personne n'est pas une référence pour moi parce que moi je ne suis pas d'accord avec le prof d'éducation islamique [...] ». Je suis pratiquante, j'adore l'islam, mais j'arrive pas à accepter les discours des hommes musulmans (Nour, enseignante, primaire).

Ces initiatives pour former l'esprit critique des enfants se manifestent le plus souvent spontanément au contact des élèves ou au gré des thèmes abordés en classe. Ne s'appuyant pas sur un axe spécifique du projet éducatif de l'école ni sur une planification explicite de l'enseignement, ces initiatives informelles s'appuient ainsi sur le jugement individuel des enseignantes et ne se rendent pas nécessairement jusqu'aux parents.

8. L'ÉCOLE COMME FACTEUR DE PROTECTION DES JEUNES

En favorisant une identité cohésive entre ses murs, l'école musulmane vise en même temps à prémunir les jeunes musulmans des défis potentiels qui les attendent à l'extérieur, dans la société plus large, en tant que membres d'une communauté surmédiatisée et souvent associée à des problèmes d'intégration et de sécurité (voir l'introduction de ce livre). Cette conjoncture trouble, mettant en exergue la frontière ethnique à « l'exogroupe » (*out group*) « québécois » et international, est surtout ressentie depuis le 11 septembre 2001, nous disent plusieurs enseignants et parents. D'ailleurs, le directeur de l'école secondaire nous a confié qu'après 2001, il y a eu un débat au conseil d'administration de l'école sur la possibilité de changer le nom de l'école à cause des préjugés et de l'image de la communauté dans les médias. En classe, lorsque

les enfants parlent des autres Québécois, on sent souvent l'internalisation de cette frontière ethnique dans le langage utilisé qui accentue les différences et la violence symbolique ressentie. Dans un cours d'histoire, par exemple, une élève du secondaire déclarait qu'elle s'exilerait si jamais le Québec se séparait du reste du Canada, sachant qu'elle ne trouverait jamais d'emploi parce que les Québécois, « *tellement racistes* », privilégieraient leurs enfants.

Plutôt que de se replier ou d'éviter le sujet, les intervenants scolaires déploient divers moyens pour stimuler la confiance des jeunes en leur propre identité, prévenir les polarisations sociales et les risques de « radicalisation » (même si ce terme n'a pas encore infusé le langage courant au moment de l'enquête). Elles et ils vont miser sur l'empathie, la modération et l'engagement critique dans les débats sociaux et politiques. C'est entre autres ce qu'exprime ici Jamila, en faisant valoir que l'enseignement informel à l'école musulmane catalyse l'autonomie de la pensée et la réflexion critique sur les enjeux politiques :

Donc, j'essaie pendant le cours de langue arabe et même de français, j'essaie d'encadrer leur manière de réfléchir. J'essaie de les pousser à faire une petite distance sur ce qu'on dit dans les médias et puis de ne pas s'emporter, d'essayer d'avoir un point de vue plus calme, parce que c'est ça l'esprit de l'islam [...]. Il ne faut pas réagir individuellement sous l'autorité de quelqu'un, reconnu par tout le monde, choisi par le peuple [...]. Il faut avoir un point de vue, je suis pas d'accord, voilà pourquoi (Jamila, enseignante de français, secondaire).

Plusieurs enseignants admettent d'ailleurs que cette volonté d'engagement pour la jeunesse représente le principal facteur les retenant à l'école musulmane, compte tenu de la faible rémunération. Une autre va dans le même sens en suggérant que l'école peut contribuer à une certaine littératie religieuse chez les enfants, autrement vulnérabilisés par leur ignorance : « *Il y a des fanatiques dans le monde et qu'il ne tombe pas dans les mains de fanatiques parce que si l'enfant ne sait rien, il ne saura pas quoi dire. Mais si c'est la base, il va dire ça, c'est non.* » (Louna, parent) Un autre enseignant propose d'intégrer à ses cours une version différente ou plus critique de l'histoire coloniale.

CONCLUSION

En conclusion, si les croyances et les pratiques religieuses tendent à être revisitées dans le cadre de l'école musulmane montréalaise que nous avons observée, l'islam n'y est pas moins vécu très fortement comme une ressource identitaire partagée, voire une source d'agentivité ou d'«autonomisation» (*empowerment*). C'est aussi ce qu'illustre Tiflati (2016) dans une récente étude au sujet des écoles musulmanes, considérées comme des lieux de prévention de la radicalisation. En effet, sur le plan narratif, le religieux, défini par les valeurs de «base», y est surtout éprouvé comme une identité cohésive, qui permet à la fois de se solidariser à l'intérieur et de se positionner de manière stratégique à l'extérieur, en particulier dans un contexte de «turbulences laïques». La direction, comme plusieurs enseignants et enseignantes rencontrés, réagit ainsi à une identité assignée à la manière de ce que Lavoie (2018) appelle un «optimisme critique», soit une volonté résolue d'agir dans la société et de porter les valeurs du projet démocratique, comme l'affirme ici Amir, enseignant d'histoire et géographie: «*Il faut s'approcher des autres et les comprendre et être informés [...]. Il faut que les musulmans s'intègrent dans la société pour expliquer, faire des associations, être membres du Parlement [...].*» Cela s'accompagne d'ailleurs d'une forte adhésion à des valeurs civiques dominantes (par exemple, environnement, paix, ouverture à la diversité, etc.).

Ce chapitre a proposé une contribution à l'étude de l'islam vécu dans l'univers des rapports à l'institutionnel en examinant le cas de deux écoles musulmanes de Montréal. Dans ce contexte spécifique, nous avons tenté de mettre en lumière certains aspects des «subjectivités musulmanes», d'après l'expression de A. Mekki-Berrada (voir le chapitre 7 du présent ouvrage), le rôle des enseignantes féminines et plus largement des femmes musulmanes dans l'évolution de l'islam normatif et vécu (Zine, 2008), et le rôle des communautés éducatives ethnosspécifiques ou religieuses dans la résilience communautaire et la prévention des radicalisations violentes.

Naturellement, le regard restitué ici comporte plusieurs limites, d'abord liées à la subjectivité de la chercheuse et à sa position initiale d'extériorité, voire d'étrangeté par rapport au terrain des écoles musulmanes, puis à la taille restreinte de notre lieu

d'observation, limité à une seule école (deux établissements). En outre, sur le plan méthodologique, la limite la plus importante tient probablement à l'absence des points de vue des élèves, dont la voix, nécessairement réduite, transite par celle des autorités parentales ou enseignantes. Néanmoins, ces limites représentent de nouvelles invitations à poursuivre l'exploration des écoles et de l'éducation musulmanes, sur le plan local comme dans une perspective comparative, et à se pencher de manière longitudinale sur l'évolution de la carrière scolaire et sociale de jeunes musulmans scolarisés en milieu religieux. D'autres études pourraient aussi permettre, notamment, de préciser les rôles de l'école en matière de protection ou de vulnérabilisation des jeunes, les rapports de genres entre enseignants et entre élèves, les rôles des femmes dans l'évolution du curriculum réel et caché (Zine, 2008), ainsi que les rapports aux savoirs des élèves et des enseignants et enseignantes.

BIBLIOGRAPHIE

- Barth, Fredrik (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown & Co.
- Bowen, John R. (2009), *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*, Princeton, Princeton University Press.
- Comité sur les affaires religieuses (CAR) (2012), *Le fait religieux dans les écoles privées du Québec*, Rapport de recherche, Québec, Gouvernement du Québec. <https://www.ledevoir.com/documents/pdf/fait_religieux.pdf>
- Desjardins, Christiane (2016), « Écoles musulmanes de Montréal : le président du C.A. "horrifié" par les propos de Djemila Benhabib », *La Presse*, 27 septembre. <<https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/proces/201609/26/01-5024497-ecoles-musulmanes-de-montreal-le-president-du-ca-horrifie-par-les-propos-de-djemila-benhabib.php>>
- Gélinas, Claude et Jean-François Vachon (2012), « Spiritualité et enjeux identitaires dans le tourisme autochtone au Canada », dans Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau (dir.), *Dynamiques religieuses des Autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, p. 175-197.
- Gervais, Lisa-Marie (2013), « Djemila Benhabib poursuivie par une école musulmane », *Le Devoir*, 18 mai. <<https://www.ledevoir.com/societe/education/378577/djemila-benhabib-poursuivie-par-une-ecole-musulmane>>
- Glaser, Barney G. et Anselm Strauss (2010) [1967], *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

- Hobsbawn, Eric (1983), « Introduction : inventer des traditions », dans Eric Hobsbawn et Terence Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, p.11-25.
- Juteau, Danielle (2015), *L'ethnicité et ses frontières* (2^e éd. revue et mise à jour), Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Laperrière, Anne (1982), « Pour une construction empirique de la théorie. La nouvelle école de Chicago », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 1, p. 31-41.
- Lavoie, Bertrand (2018), *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Martineau, Richard (2010), « Au plus haut des cieux », *Journal de Montréal*, 13 mars. <<https://www.journaldemontreal.com/2010/03/13/au-plus-haut-des-cieux>>
- McGuire, Meredith (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.
- Milot, Micheline (1991), *Une religion à transmettre ? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) (2016), *Ensemble, nous sommes le Québec : politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion. Recueil de statistiques*. Québec, Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur (MEES) (2020), *Gestion des données des organismes*, Québec, Gouvernement du Québec. <<http://www.education.gouv.qc.ca/trouver-une-ecole/>>
- Moreux, Colette (1982), *Douceville en Québec : la modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Mossière, Géraldine (2021), *Dits et non-dits. Mémoires catholiques au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Myles, Bryan (2015), « Les écoles religieuses à l'âge de la laïcité », *L'actualité*, 20 janvier. <<https://lactualite.com/politique/ecoles-religieuses-lanti-laicite>>
- Ricœur, Paul (1988), « L'identité narrative », *Esprit*, vol. 7-8, n° 140-141, p. 295-304.
- Riedel, Barnaby B. (2008), « Universal Particularism : Making an Ethical Islamic School in Chicago », dans Martha Minow, Richard A. Shweder et Rose Markus (dir.), *Just Schools: Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, p. 132-163.
- Shaffir, William (1995), *Boundaries and Self-Presentation among the Hasidim: A Study in Identity Maintenance*, Albany, State University of New York Press.
- Statistique Canada (2022). « Religion selon la minorité visible et le statut des générations : Canada, provinces et territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement y compris les parties », Tableau : 98-10-0342-01, recensement 2021.
- Taylor, Charles (2011), *L'âge séculier*, Montréal, Éditions du Boréal.

- Tiflati, Hicham (2016), « Western Islamic Schools as Institutions for Preventing Behavioral Radicalization: the Case of Quebec », *Journal for Deradicalization*, vol. 6, p. 180-202.
- Tremblay, Stéphanie (2014), *Les écoles juives, musulmanes et Steiner. Pluralité des voies éducatives*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Willaime, Jean-Paul et Eric Martin Meunier (2019), *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraire d'un sociologue des religions*, Genève, Labor et Fides.
- Zine, Jasmin (2008), *Canadian Islamic Schools: Unravelling the Politics of Faith, Gender, Knowledge, and Identity*, Toronto, University of Toronto Press.

CHAPITRE 9

« Y'a un passage dans le Coran qui dit... » : manifestation du fait religieux lors de la période périnatale

JOSIANE LE GALL ET SYLVIE FORTIN

Sana 29 ans, Algérienne, est une jeune mère d'un enfant et est nouvellement installée au Québec. Hospitalisée à 25 semaines de grossesse à la suite de saignements et de nombreuses contractions utérines, son accouchement a été provoqué douze jours plus tard. Au début de son hospitalisation, Sana a été confrontée à plusieurs décisions qui ont été source d'un grand stress et qui se sont ajoutées à l'inconfort qu'elle ressentait à être exposée à l'équipe soignante sans son voile et à être suivie par un homme. Le médecin lui a d'abord demandé si elle voulait que l'enfant soit réanimé ou pas alors que les risques qu'il ne soit pas viable ou qu'il conserve des séquelles étaient élevés, ce qui est conforme selon Sana à ce que dit sa religion: « On peut trouver ça dans le Coran. Moi avec l'islam et tout ça, j'avais ces croyances que mon bébé s'il termine six mois, il peut vivre. » S'est posé ensuite le choix d'un accouchement prématuré par césarienne ou par voie vaginale, en raison du poids du bébé et de son mauvais positionnement. Sana privilégiait une césarienne pour sauver l'enfant tandis que son mari craignait les conséquences d'une telle intervention. L'enfant est resté hospitalisé trois mois avec des soins intensifs en service spécialisé de néonatalogie. Quant à Sana, elle a

reçu son congé dix jours après l'accouchement. Durant tout son séjour à l'hôpital, elle a pleuré abondamment. Pour traverser cette épreuve, le département de néonatalogie a mis à sa disposition les services d'une psychologue, ce qu'elle a d'abord refusé en mettant de l'avant ses convictions religieuses et arguant qu'il s'agissait de la volonté de Dieu: « Je suis croyante. Je sais que c'est Dieu qui voulait la naissance de mon bébé à ce moment-là, pour le bien de mon bébé et pour mon bien. » Elle avoue toutefois avoir apprécié l'aide psychologique reçue, tout en soulignant que sa foi a été d'un précieux soutien.

L'histoire de Sana révèle la présence de la religion lors de la période périnatale de même que quelques-unes des questions que des femmes musulmanes peuvent se poser en lien avec leurs croyances et pratiques religieuses lors de la grossesse et de la naissance d'un enfant, plus spécifiquement dans un contexte non musulman. Comment agir lorsque le soignant est un homme ? Doivent-elles jeûner durant leur grossesse ou l'allaitement ? Doivent-elles aller de l'avant avec des tests prénataux ou l'interruption volontaire de grossesse (IVG) lors d'un défaut génétique soupçonné ou avéré du fœtus ? La période périnatale, comme d'autres moments marquants du cycle de vie, offre ainsi un angle privilégié pour examiner comment la religion s'exprime au quotidien. Dans de nombreuses religions, plusieurs croyances et pratiques religieuses sont liées à la naissance. Parmi les rites qui accompagnent l'arrivée de l'enfant, un certain nombre touche la religion, comme dans le cas de la circoncision chez les juifs, les musulmans et certains chrétiens. On observe également, au cours de cette période, la présence d'un ensemble de règles comportementales en ce qui concerne les interdictions ou les obligations religieuses. Certaines dimensions liées à la grossesse peuvent donc amener des femmes pratiquantes à se questionner d'un point de vue religieux et à devoir faire des choix. Il existe pourtant peu de travaux empiriques sur la façon dont les femmes musulmanes naviguent dans leurs compréhensions religieuses à travers cette étape importante de leur vie.

Notre chapitre se situe dans la lignée des études sur la religion vécue qui se sont attachées, au cours des dernières années, à étudier la religion en dehors des lieux de culte et à examiner les expériences et pratiques des croyants au quotidien. Comme l'écrit Sehlikoglu

(2018), prioriser des études ethnographiques sur des aspects apparemment non religieux de la vie quotidienne des musulmanes permet de faire ressortir la nature fluide et multiforme du processus de subjectivation, de même que l'agentivité des femmes. Cela permet également de confirmer la plasticité de l'islam (Gilsenan, 1982). Nous abordons l'islam en tant que référent ouvert pouvant conduire à une variabilité de comportements (Fortin, LeBlanc et Le Gall, 2008). Est également prise en compte la porosité de la frontière entre le religieux et le culturel (Cuche, 2001), alors que les diverses conceptions entourant la naissance peuvent aussi découler de prescriptions culturelles (Fortin et Le Gall, 2007). À partir d'entrevues réalisées auprès de 59 Maghrébines ayant récemment accouché à Montréal, nous examinons comment ces femmes négocient la religion dans le contexte de leur quotidien, à travers une analyse des manifestations du fait religieux lors de la période périnatale. Les entrevues ont produit des récits qui rendent compte des expériences de femmes musulmanes à différents moments de leur grossesse et qui permettent de saisir le sens que revêt la religion durant cette période. Dans ce chapitre, nous soulignons l'agentivité et la marge de manœuvre de ces femmes, tout en faisant ressortir la plasticité et la diversité de la référence religieuse. En aménageant les normes selon les situations rencontrées, mais sans jamais les contester, les femmes peuvent agir par elles-mêmes et disposent d'un certain contrôle sur leur vie et leur corps tout en ayant une pratique pieuse (Mahmood, 2005).

1. POURQUOI LA RELIGION VÉCUE ?

Le concept de religion vécue a été popularisé dans les études religieuses à travers les écrits de Hall (1997), Orsi (1997), Ammerman (2007) et McGuire (2008). Il s'agit d'une façon de saisir la religion telle qu'elle est expérimentée et pratiquée par les individus dans la vie quotidienne en opposition aux pratiques et croyances telles que définies par les textes et les autorités religieuses. Pour Ammerman (2007), examiner la religion au quotidien signifie privilégier les expériences des « non experts » et porter une attention aux activités qui prennent place en dehors des institutions. De façon similaire, McGuire (2008) insiste sur l'importance de mettre l'accent sur la religion telle qu'elle est pratiquée, expérimentée et exprimée par

les gens ordinaires. Le concept de religion vécue part du principe que la religion n'est pas statique et que les individus adaptent et modifient leurs valeurs et pratiques religieuses dans le temps afin de répondre à leurs besoins et à leurs modes de vie.

Si un tel concept a d'abord été appliqué à l'étude des groupes chrétiens, de plus en plus d'études sur les musulmans s'y réfèrent, dont un certain nombre portent sur les femmes musulmanes en contexte de migration (par exemple, Berghammer et Fliegenschnee, 2014; Ferrero, 2018; Mendoza Carmona, 2018). Pour Dessing et al. (2013), étudier l'islam vécu consiste à examiner des formes de religiosités moins visibles que celles qui se déroulent à l'intérieur d'un contexte institutionnel. L'objectif est alors de comprendre « la diversité des façons dont les individus se rattachent aux textes religieux et aux autorités, de même que la diversité des façons dont l'islam est vécu » (2013, p. 2, notre traduction). Selon Jeltoft (2013), l'attention doit être portée à la trajectoire de vie quotidienne des musulmans afin de saisir la construction du sens au quotidien. Une telle position ne signifie pas que les dogmes, les textes, les rituels et les traditions ne font pas partie de la vie quotidienne des individus. À ce propos, Gilsenan (1982) insistait sur la plasticité sociale de l'islam, tout en montrant comment celui-ci constitue le cadre de référence majeur des valeurs des musulmans et est intégré à plusieurs dimensions de leur vie religieuse. Il s'agit donc de voir comment tous ces aspects sont utilisés et adaptés au quotidien, plutôt que de simplement accepter qu'ils jouent toujours un rôle cohérent, transcendant et sacré dans la vie des individus (Dessing et al., 2013).

Quelques travaux ont montré comment les migrantes musulmanes négocient leur identité religieuse à partir des expériences auxquelles elles sont confrontées dans leur nouvel environnement et leur réflexion sur leur histoire personnelle. Dans une étude sur l'impact de la migration sur l'identité religieuse de femmes turques et iraniennes en Australie, Stirling, Shaw et Short (2014) ont montré que si certaines femmes adoptent une vision plus stricte de la religion dans leur nouvel environnement, pour d'autres, la religion s'exprime à travers une interprétation modifiée de l'islam. Ces données confirment celles de Mishra et Shirazi (2010) qui avaient observé que l'interprétation que des femmes musulmanes aux États-Unis se faisaient de la religion était basée sur leurs besoins

et situations individuelles. Ces observations s'appliquent également dans le cas de la présente recherche alors que les femmes prennent des décisions tout au long de la période périnatale basées sur leur propre interprétation de la religion et en fonction des situations qu'elles rencontrent¹.

Afin de voir comment les femmes aménagent les normes religieuses lors de la période périnatale, nous nous attardons dans les prochaines pages sur le jeûne du ramadan pendant la grossesse et l'allaitement, sur le genre du médecin ainsi que sur l'interruption volontaire de grossesse. Le chapitre est basé sur les résultats d'une recherche anthropologique dont l'objectif était d'examiner le rapport aux institutions de santé de femmes musulmanes pendant la période périnatale et la négociation des savoirs périnataux en contexte migratoire (Fortin et Le Gall, 2007). La recherche impliquait des observations dans deux hôpitaux et plusieurs Centres locaux de services communautaires (CLSC) montréalais ainsi que des entretiens auprès de 54 professionnels de la santé et 95 mères musulmanes recrutées au moment de leur grossesse. Parmi ces mères, 20 (dont 18 Maghrébines) ont également pris part à des études de cas (multiples rencontres au cours de la grossesse lors des interactions avec les services de santé). Le chapitre porte uniquement sur les entretiens réalisés auprès de 59 mères originaires du Maghreb (34 du Maroc, 20 d'Algérie et 5 de Tunisie). La majorité d'entre elles vivaient à Montréal depuis moins de 5 ans, avaient un haut niveau d'éducation et rencontraient des difficultés d'insertion sur le marché du travail québécois. Bien qu'elles aient été recrutées en fonction du type de services utilisés (obstétrique, néonatalogie, CLSC) et non en fonction de leurs croyances ou pratiques, dans l'ensemble elles se sont déclarées croyantes et pratiquantes (prières, ramadan, etc.) et plus de la moitié sont voilées. Cela dit, on observe une diversité dans leur niveau de religiosité et son expression.

1. Recherche réalisée grâce au soutien financier des Instituts de recherche en santé du Canada (IRSC) 2007-2012 (deux subventions consécutives).

2. LE JEÛNE DU RAMADAN

Les femmes enceintes et celles qui allaitent sont dispensées par leur religion de suivre le jeûne du ramadan (un des cinq piliers de l'islam), surtout si elles craignent que s'abstenir de boire et de manger dans la journée nuise à leur santé et à celle du fœtus. Dans le cas des femmes interviewées, le ramadan a principalement coïncidé avec la grossesse et parfois avec l'allaitement. Si cette prescription religieuse est normalement respectée par toutes, il en va autrement pendant la période périnatale.

Le tiers des femmes interviewées (soit 20 sur 59) ont décidé de ne pas observer le ramadan de peur d'exposer le fœtus à des risques comme la prématurité et une naissance de petit poids ou par crainte que cela affecte leur production lactée. Parmi ces dernières, on retrouve des Marocaines, des Algériennes et des Tunisiennes. Toutes justifient leur décision par le fait que l'islam les exempte du jeûne lors de cette période. Depuis leur arrivée au Québec il y a un an, Fatima et son mari habitent un modeste appartement dans un quartier montréalais. Celui-ci est décoré à la marocaine et la présence d'un Coran dans la bibliothèque indique leur attachement à la religion. Fatima nous explique que comme la prière, le Coran chasse les mauvais esprits et assure un bon sommeil au nourrisson. Aux pratiques et croyances religieuses se mêlent des traditions marocaines, comme le couple nous en informe en désignant un collier contre le mauvais œil offert par la grand-mère vivant au Maroc. Quand on demande à Fatima pourquoi elle n'a pas jeûné dans les derniers jours de sa grossesse, elle répond qu'elle ne voulait pas compromettre la santé de son enfant, en accord avec l'islam : *«Ce n'est pas par choix, parce que, même la religion, ils disent "si vous allaitez, si vous êtes enceinte [...] vous ne pouvez pas supporter". Parce que ce n'est pas pour toi, mais parce qu'il y a un être vivant dans nous, y'a un bébé.»* (Fatima, 35 ans, Marocaine, 1 enfant) Sa mère au Maroc lui avait aussi fortement recommandé de ne pas jeûner pour les mêmes raisons. Il faut dire qu'elle espérait l'arrivée d'un enfant depuis son mariage, sept ans auparavant. Parmi ces 20 femmes qui n'ont pas jeûné, 7 ont suivi les recommandations de leur médecin qui le leur déconseillait en raison de problèmes de santé de la mère (hypertension artérielle, diabète de grossesse) ou du fœtus (anomalie). Les autres n'ont connu aucune complication.

La pratique du jeûne du ramadan a toutefois été observée par un assez grand nombre de femmes durant la grossesse ou l'allaitement, soit 39 sur 59. Encore là, ces femmes sont de diverses origines nationales, bien que cette pratique soit un peu plus fréquente parmi les Algériennes interviewées. Ces femmes avancent des motifs religieux pour respecter cette pratique, tout en insistant sur son côté social, le mois du ramadan étant aussi un moment de convivialité. Toutes évoquent en même temps différentes raisons liées à leur condition physique pour justifier leur décision de jeûner : elles l'ont déjà fait sans problème lors d'une grossesse précédente, elles se considèrent en bonne santé et suffisamment fortes. Elles s'appuient d'ailleurs sur la religion pour souligner la possibilité de jeûner si la santé de la mère le permet. Dans tous les cas, les femmes qui jeûnent prennent certaines précautions pour ne pas nuire au fœtus, comme s'alimenter correctement la nuit. C'est ce que confirme Baria, qui porte le voile depuis son arrivée au Québec il y a deux ans : *« Je prends toujours mes vitamines, je mange bien. C'était à 4 h 30 ou 5 h. Je mange le soir avant de me coucher, beaucoup de produits laitiers. Je n'ai pas eu de problèmes, même pas d'anémie. Rien. »* (Baria, 38 ans, Algérienne, 2 enfants)

Dix-neuf de ces 39 femmes n'ont rencontré aucun problème médical et ont jeûné du début à la fin du ramadan, tout en affirmant qu'elles auraient cessé advenant un problème. Salwa, une Marocaine dans la vingtaine, a fait le ramadan durant le dernier mois de sa grossesse. Elle se dit très pratiquante, mais ne porte pas le voile de peur de nuire à sa carrière. Étant donné son âge et sa bonne santé, elle ne voyait aucune contre-indication : *« Dans la religion... Si tu ne te sens pas bien, peu importe... enceinte ou pas enceinte, tu dois manger. Pas tu peux, mais tu dois manger parce que c'est ta santé avant tout. »* Elle avoue avoir été un peu plus fatiguée que les années précédentes, ce qui ne l'a pas incommodée étant donné le grand soutien reçu de sa mère venue du Maroc plusieurs semaines avant l'accouchement et le fait qu'elle a débuté tôt son congé de maternité. Elle n'a pas jugé opportun d'en discuter avec le médecin parce qu'elle se sentait bien et personne ne l'a interrogé à ce propos. Quant à Nadia, une Marocaine de 42 ans mère de quatre enfants, elle a jeûné pendant l'allaitement comme lors de ses précédentes grossesses et explique que si le ramadan avait coïncidé avec sa grossesse, elle l'aurait fait si elle s'en était sentie capable, même si on le lui avait déconseillé.

Elle dit savoir quand s'arrêter : *« Je suis juge de moi-même. Il ne faut pas que je me tue ou que je tue mon bébé quand même ! »*

Parmi celles qui ont jeûné, six ont vécu une grossesse à risque (diabète gestationnel, grossesse tardive, etc.), mais sans que leur médecin leur déconseille de jeûner. D'ailleurs, selon les témoignages des femmes rencontrées, les médecins ne sont pas systématiquement opposés au jeûne. Trois femmes ont poursuivi le jeûne malgré l'avis contraire d'un professionnel de la santé, du moins pendant un certain temps. Aïcha a caché à son infirmière qu'elle faisait le ramadan pendant l'allaitement de peur de l'inquiéter. Elle préférerait partager les repas avec son mari la nuit plutôt que de manger seule le jour, sachant qu'elle aurait sauté des repas : *« Si je ne fais pas le ramadan, je suis sûre que je ne me sens pas bien ... La plaie [de césarienne] était bien, c'est pour ça que j'ai fait le ramadan. Mais l'infirmière m'a dit de ne pas faire le ramadan, mais je lui ai menti. »* (Aïcha, 38 ans, Algérienne, 1 enfant) En revanche, lorsqu'elle a réalisé que la production de lait était insuffisante, elle a mis immédiatement fin au jeûne. De même, elle dit qu'elle n'aurait pas jeûné pendant la grossesse, de peur de nuire au bébé qui, après de nombreuses fausses couches, était vraiment espéré.

En plus de ces trois femmes, onze autres ont rompu le jeûne complètement ou pour quelques jours après avoir éprouvé des problèmes de santé ou avoir vu leur production lactée diminuer. L'une d'elles a même dû être hospitalisée en raison de déshydratation, tandis qu'une autre a consulté aux urgences. Comme elle l'avait fait en Algérie lors de ses deux précédentes grossesses, Ezzorah, une femme algérienne voilée âgée d'une trentaine d'années qui habite Montréal depuis environ deux ans, a choisi de suivre le ramadan malgré ses responsabilités familiales et professionnelles. La diététicienne du CLSC qui la suivait pour un diabète de grossesse le lui déconseillait fortement, car elle la trouvait épuisée et jugeait qu'elle ne pouvait pas compter sur le même soutien qu'en Algérie. Son mari n'était pas d'accord non plus et a exercé des pressions pour qu'elle y mette fin. Finalement, l'avis d'une belle-sœur a été déterminant dans sa décision de rompre le jeûne après 12 jours. Celle-ci lui a dit que jeûner malgré sa condition allait à l'encontre de sa religion : *« Non, ce n'est pas bien, même devant Dieu ce n'est pas bien, si tu te fatigues, ce n'est pas bien pour toi et pour ton bébé. »* Comme toutes les femmes qui ont interrompu le jeûne ou qui n'ont pas jeûné, Ezzorah

a l'intention de reprendre plus tard les jours manqués. Toutefois, à la différence d'Ezzorah, l'avis d'un professionnel a joué un rôle important dans la décision de la plupart des autres femmes de rompre le jeûne. Parce qu'elle faisait de la haute pression, il était préférable pour Maya de se reposer : *« J'ai arrêté au 13^e jour peut-être. Alors, c'est mon mari qui a préparé les repas. Lui il est nul. Il ne sait rien faire vraiment, chaque fois je lui donne la recette et il vient 20 fois de la cuisine à la chambre me demander : "Qu'est-ce que je mets ?" »* (Maya, 34 ans, Tunisienne, 2 enfants) Elle raconte avoir apprécié que son médecin lui suggère de rompre le jeûne et de reprendre les jours manqués en hiver, alors que les journées sont plus courtes.

3. LE MÉDECIN : HOMME OU FEMME ?

Pour les femmes interviewées, peu importe leur pays d'origine, le choix du genre du médecin ne figure pas parmi les enjeux majeurs et aucune n'a refusé les services d'un homme médecin. D'après leur religion, les soins effectués par une personne du même sexe sont préférables quoique non obligatoires. Dans les faits, 33 des 59 femmes ont été suivies par un homme médecin : 22 ont consulté exclusivement un homme et 11 autres ont été vues par un homme à un moment ou l'autre de leur grossesse, notamment lors de l'accouchement, tandis que 26 femmes ont été suivies uniquement par une gynécologue ou une obstétricienne.

Vingt-neuf femmes sur 59 affirment que la question du genre du médecin n'est pas prioritaire et ont accepté d'être suivies par une personne du sexe opposé. Pour ces femmes, plus que le genre du médecin, c'est sa compétence qui importe. En raison de son âge, Najia a surtout insisté sur le lieu de l'accouchement, un hôpital pédiatrique. Le fait que son médecin soit un homme la laissait indifférente : *« Non parce qu'ils m'ont fait signer un papier au début comme quoi si j'accepte d'être vue par un médecin femme, homme, j'ai dit : "Pour moi ça ne me dérange pas. Le plus important pour moi c'est quelqu'un de compétent". »* (Najia, 40 ans, Marocaine, 1 enfant)

Néanmoins, pour 21 femmes, cette question a une certaine importance puisqu'elles préféreraient être suivies par des femmes et pour neuf autres le genre du médecin est un critère de choix. Toutefois, une seule d'entre elles mentionne qu'elle aurait refusé les soins effectués par un homme médecin.

Parmi les 26 femmes qui ont été suivies uniquement par une gynécologue ou une obstétricienne, plusieurs disent que le genre du médecin leur importait peu et qu'elles auraient accepté d'être suivies par un homme, ce qui a parfois été le cas lors d'une grossesse précédente. De la même façon, les femmes qui avaient une préférence pour un médecin du même sexe ont été nombreuses à être suivies ou examinées à l'occasion par un homme médecin. C'est le cas des femmes qui étaient en fin de grossesse et n'avaient toujours pas trouvé de médecin et de celles qui ont accouché au moment où leur médecin n'était pas de garde. Dans les situations où la mère ou l'enfant connaissent des problèmes de santé, la probabilité d'être vue par un homme augmente en raison du nombre plus grand de spécialistes consultés. Au cours d'une visite médicale, Ikram, une Marocaine de 36 ans, a eu la surprise que sa gynécologue soit remplacée par un collègue. Avant de se rendre dans son bureau, elle était en panique totale et a même évoqué l'idée de rebrousser chemin tellement elle ne se faisait pas à l'idée d'être auscultée par un homme, mais elle s'est ressaisie en pensant à la santé du bébé. Une fois le rendez-vous terminé, elle était à nouveau souriante et décontractée, tout en nous précisant : « *Si j'avais su, j'aurais décommandé le rendez-vous.* » De son côté, Hana, une Tunisienne voilée depuis peu, a accepté d'être suivie par un homme en raison des difficultés à obtenir un premier rendez-vous. Elle l'a trouvé très attentionné et respectueux : « *Il était vraiment très bien. J'ai aimé ce docteur, pourtant c'est un homme et j'aimerais mieux être suivie par une femme. Mais lui, il était vraiment bien.* »

Quelques mères évoquent la religion pour justifier leur désir de recevoir des soins d'un médecin du même sexe, mais la plupart mentionnent surtout des raisons liées à la pudeur, bien que ces deux dimensions puissent parfois être interreliées. D'ailleurs, le niveau de religiosité des femmes semble peu jouer sur leur préférence, de même que le fait d'être voilée ou pas. Sonia a été suivie par un médecin homme dans une clinique de grossesse à risque, mais aurait préféré une femme principalement pour des raisons de pudeur : « *Je me sens plus à l'aise avec une femme. C'est normal, je pense que vous aussi. [...] Ce n'est pas une question d'être musulmane, parce que moi je travaille dans [le milieu] de la santé et même ici il y a des Québécoises [...] qui n'aiment pas.* » (Sonia, 38 ans, Marocaine, 3 enfants)

Dans le cas des rares femmes qui veulent absolument être suivies par un médecin du même sexe, pudeur et conviction religieuse s'entrecroisent le plus souvent, quelle que soit leur origine nationale. Sans faire de demande explicite, les femmes ont eu recours à diverses stratégies pour concrétiser leur souhait, notamment celle de choisir une institution où la possibilité d'obtenir des soins d'une femme médecin s'avère plus grande, comme des amies le leur ont confirmé. En même temps, plusieurs soulignent le fait qu'à leur admission à l'hôpital, elles devaient signer un document qui stipulait qu'elles n'avaient d'autre choix que d'accepter le médecin de garde lors de l'accouchement. Si elles n'ont pas toujours le choix en contexte québécois d'être suivies par une femme en raison des directives des hôpitaux ou du manque de disponibilité des médecins, elles soulignent que leur religion les autorise à consulter un homme médecin. Après avoir passé de longues journées à chercher une gynécologue, Youssa, une Algérienne de 34 ans, en a finalement trouvé une qui offre à ses patientes la garantie de les assister au moment de l'accouchement. Elle insiste sur la souplesse de sa religion, qui l'autorise à être vue par un médecin, ce qui lui est arrivé à quelques reprises au cours de sa grossesse : *« Si on a le choix, de préférence, on choisit une femme, mais si on n'a vraiment pas le choix, on peut être examinée par un homme. Donc, c'est toléré. »*

4. L'INTERRUPTION VOLONTAIRE DE GROSSESSE ET L'AMNIOCENTÈSE

En raison d'une grossesse non planifiée ou d'un défaut génétique soupçonné ou avéré du fœtus, une douzaine de femmes ont été confrontées au cours de leur grossesse à la décision de procéder ou non à une interruption volontaire de grossesse (IVG). Le choix d'aller de l'avant ou non avec l'amniocentèse (un examen de diagnostic prénatal) s'ajoute parfois à leur réflexion devant un défaut génétique soupçonné du fœtus. La religion a été centrale dans leur réflexion, bien que leurs décisions et les justifications derrière celles-ci varient d'une à l'autre. En revanche, compte tenu de la nature hautement délicate de la décision à prendre, leur marge de manœuvre demeure limitée. Mettre ou pas un terme à la grossesse est un choix lourd de conséquences. Afin de faire un choix éclairé et de connaître ce qui est prescrit par leur religion, la plupart ont consulté un chef religieux, ce qu'elles ne font

qu'exceptionnellement normalement. Notons ici que les normes juridiques islamiques entourant l'IVG sont complexes (Joseph, 2006). Selon Joseph, un courant considère le fœtus comme un être en devenir et est complètement opposé aux IVG, tandis que d'autres les autorisent jusqu'à 40 ou 120 jours de grossesse. Aux prescriptions religieuses s'ajoutent d'autres éléments personnels dans les réflexions des femmes interviewées, dont les expériences passées douloureuses (période d'infertilité, fausse couche, mortinaiissance, mort néonatale).

L'IVG est le plus souvent exclue par les participantes, tous pays d'origine confondus, parce que la grossesse est considérée comme la volonté ou un cadeau de Dieu, mais aussi parfois parce que le délai prescrit par l'islam est dépassé. La grossesse inattendue de Rajah est venue bousculer ses plans et ceux de son mari. Nouvellement arrivée au Québec, elle considérait qu'avoir un troisième enfant contrecarrait leur projet de garantir un meilleur avenir à la famille. Pour Rajah, les désagréments physiques qui accompagnaient la grossesse se sont ajoutés aux difficultés d'installation dans un nouveau pays : *« On venait d'arriver, on n'avait même pas encore les meubles nécessaires, on devait chercher du travail [...] je voulais commencer par aller en formation. »* Sa famille en Algérie a été tout autant surprise, mais a insisté sur l'obligation pour Rajah de mener sa grossesse à terme. Après avoir été atterrée et démoralisée par la nouvelle, elle a finalement accepté l'idée d'avoir un autre enfant et de renoncer à ses projets. Rencontrée quatre mois après l'accouchement, elle se réjouit de la présence du bébé dans sa vie et nous explique à nouveau pourquoi le recours à l'IVG ne pouvait être une option. À la question : *« C'était clair pour toi que tu voulais le garder ? »* Rajah répond : *« Oui. Quand je suis allée voir le médecin et après lui avoir raconté [mon histoire], elle m'a demandé si je voulais avorter et j'ai dit non. Je n'ai pas de problème de santé pour justifier un avortement, alors tuer une âme, juste comme ça, non. Dieu a voulu que ce bébé vienne au monde. »* (Rajah, 33 ans, Algérienne, 3 enfants) Il s'agit selon elle de la volonté de Dieu : *« C'est maktoub »* (c'était écrit, voulu par Dieu). Sa décision de garder l'enfant et son insistance sur le fait que seul Dieu puisse décider de donner ou de retirer la vie sont sans doute renforcées par sa première grossesse en Algérie, alors qu'elle avait été confrontée à une décision presque similaire. Les médecins avaient à ce moment-là diagnostiqué une

malformation sévère du fœtus et Rajah avait pris la décision de poursuivre sa grossesse en sachant que l'enfant ne survivrait pas à sa naissance.

Samia, une Algérienne de 38 ans qui porte le voile, a également été confrontée à une grossesse non planifiée. Elle a vécu l'annonce de celle-ci comme un choc, d'autant plus qu'elle prenait la pilule contraceptive et que son mari l'accusait de l'avoir oubliée par négligence. La relation avec celui-ci était très tendue et, loin de sa famille, elle se sentait isolée. Tout comme Rajah, elle venait de s'installer au Québec et l'arrivée d'un quatrième enfant bousculait ses projets : *« Parce que j'avais un programme à réaliser, j'avais des buts. Je suis venue d'Algérie ici pour étudier, pour améliorer, alors tout est annulé. »* Mais contrairement à Rajah, elle aurait souhaité avoir recours à une IVG. Cependant, lorsqu'elle a enfin réussi à trouver un médecin après plusieurs semaines de recherches infructueuses, plus de 40 jours s'étaient écoulés et elle s'est résignée à poursuivre sa grossesse. Pendant toute sa grossesse, elle avait le pressentiment qu'elle allait mourir lors de l'accouchement et cette idée l'angoissait. Cette mère pratiquante en tire la conclusion suivante : *« C'est ça le destin. »*

La question de l'IVG s'est également posée lorsqu'un problème génétique a été soupçonné chez le fœtus. Ces femmes passent par toutes les gammes d'émotions à l'annonce d'un tel problème, mais finissent par prendre un certain recul avec le temps. Lors de sa première échographie, Farah, une pratiquante voilée, a compris que son enfant était peut-être trisomique en jetant un œil furtif aux notes rédigées par le médecin et en l'entendant discuter en anglais avec d'autres professionnels. Sous le choc, elle a beaucoup pleuré les jours suivants. Lors d'un rendez-vous subséquent, son médecin l'a rassurée en mentionnant que le risque était minime pour une femme de son âge. Il lui a proposé d'avoir recours à l'amniocentèse pour en avoir le cœur net, mais elle a refusé parce que peu importe la condition de l'enfant, elle l'aurait gardé. Elle espérait ce premier enfant depuis longtemps et avait fait deux fausses couches auparavant au Maroc. Elle précise que dans l'islam, le croyant doit accepter, bon ou mauvais, ce que Dieu lui apporte, et qu'une mauvaise nouvelle peut en cacher une bonne. À la question *« Est-ce que vous en avez discuté avec le docteur de [...] vos convictions ? »* Farah répond : *« En fait, non, quand il m'a*

dit "y'a des analyses qui se font pour être sûr", c'est-à-dire s'il y a vraiment une trisomie ou pas. Je lui ai dit : "Moi mon bébé je le veux comme il est." » (Farah, 30 ans, Marocaine, 1 enfant)

Comme dans le cas de Farah, les quatre autres femmes qui ont refusé de se soumettre à l'amniocentèse avancent des motifs religieux, affirmant que les résultats du test ne changeraient rien puisqu'elles sont opposées à l'IVG, mais également parce que ce test représente un danger pour le fœtus. Lors de la première échographie de Fatima, la radiologiste l'a référée à un médecin après lui avoir demandé si elle avait déjà eu une amniocentèse. L'attitude de cette Marocaine, qui, on l'a vu plus haut, n'a pas jeûné pendant sa grossesse de peur de compromettre la santé de son enfant, a changé du tout au tout à partir du moment où le médecin lui a appris que la probabilité que son enfant soit trisomique était assez élevée. Ce dernier lui a proposé l'amniocentèse, une intervention dont elle n'avait jamais entendu parler auparavant, comme d'ailleurs plusieurs des femmes interviewées, en lui précisant les risques d'une fausse couche. La voix complètement brisée, Fatima lui a répondu : *« Une chance sur 500, alors je ne veux pas le faire. »* Rappelons qu'elle et son mari souhaitaient l'arrivée d'un enfant depuis plusieurs années. Le généticien qu'elle a rencontré par la suite avec son mari leur a également proposé l'amniocentèse. Elle a refusé à nouveau en évoquant cette fois des motifs religieux comme elle nous l'explique en quittant le bureau du gynécologue : *« À quoi ça servirait puisque peu importe ce qu'on te dit, c'est haram [interdit par Dieu]. Je ne peux pas le tuer. »* Elle ajoute que de toute façon, elle ne pourrait déboursier le montant exigé pour le test. Nous lui demandons alors si l'avortement est autorisé par sa religion, ce à quoi elle répond après de longues minutes d'hésitation : *« Oui, peut-être dans les 40 premiers jours. Mais en fait, à partir du moment où le cœur bat, tu veux faire quoi ? »* Elle précise qu'elle n'est pas certaine de ce qu'elle avance, mais qu'elle considère qu'il n'y a pas d'autres choix que d'accepter l'enfant comme il est. Elle se demande si une telle situation n'est pas la conséquence de ses actions passées : *« et si je payais pour mes fautes ? »*, ce qui laisse entrevoir ici une idée de punition de Dieu derrière l'état de santé de la croyante. Après avoir relu le Coran au complet les jours suivants pour y trouver du réconfort, elle a décidé de tourner la page en se préparant activement à l'arrivée de l'enfant. Rencontrée quelques mois plus tard, en présence

de son bébé en parfaite santé, elle revient sur cet épisode et insiste à nouveau sur l'aspect interdit de l'IVG : « *Je n'ai pas voulu le faire. Si je le fais par exemple et j'ai trouvé que mon bébé est mongolien, [...] qu'est-ce que je dois faire, un avortement ? Non, la religion dit que c'est interdit de faire l'avortement sauf s'il y a un risque pour la vie de la mère.* » (Fatima, 35 ans, Marocaine, 1 enfant)

Malgré leur opposition à l'IVG, quatre femmes ont procédé à l'amniocentèse surtout pour se rassurer, nous disent-elles. Après un test de clarté nucale ayant révélé des risques que le fœtus soit atteint de trisomie 21, les médecins ont suggéré à Karima de rencontrer un généticien et de procéder au test, ce que l'a encouragée à faire un membre de la famille en Algérie qui est médecin. La perspective d'avoir un enfant atteint de trisomie 21 l'angoissait, car elle considérait que cela représente une grande responsabilité, « *c'est pour la vie* ». Procéder à l'amniocentèse lui a permis de se rassurer et ne pas passer le reste de sa grossesse inutilement anxieuse. Au moment où le généticien a abordé avec elle la question de l'interruption de grossesse, Karima a répondu qu'elle n'y a pas encore pensé. Il lui a alors conseillé d'en parler à un chef religieux, ce qu'elle a fait en attendant les résultats du test². L'imam lui a expliqué qu'il était important de ne pas s'opposer à la volonté de Dieu, ce qui l'a incitée à renoncer à l'IVG advenant de mauvais résultats : « *Il y a plein de dictons qui disent que quand on reçoit un bébé comme ça, il y aura du bonheur... de l'argent qui va rentrer... il y aura plein, plein de belles choses qui vont venir avec ce bébé-là. Donc refuser un cadeau de Dieu...* » (Karima, 38 ans, Algérienne, 3 enfants)

Les femmes qui ont plus de 40 ans se voient également proposer un test de dépistage prénatal en raison des risques plus élevés que le bébé soit atteint d'anomalies génétiques graves, comme la trisomie 21. Ici encore, certaines le refusent, tandis que d'autres l'acceptent, toujours en fonction de leurs croyances, des conseils reçus et de leur situation et expériences.

Lorsque les tests confirment un problème médical sévère chez le fœtus (par exemple les malformations congénitales), les femmes

2. Dans notre étude, nous avons généralement observé une attitude inverse de la part des professionnels, alors que plusieurs considèrent que la décision des femmes ne devrait aucunement reposer sur l'avis des chefs religieux (Le Gall et Fortin, 2014).

sont souvent prises au dépourvu. Elles acceptent parfois sous le coup de l'émotion de recourir à une IVG. Doutant de leur décision et craignant de ressentir une culpabilité toute leur vie, elles changent d'avis après avoir cherché une réponse du côté de leur religion. Lors d'une échographie, Malika a appris que les probabilités que son bébé soit atteint d'une malformation du cervelet étaient très élevées. Elle a procédé à plusieurs tests durant la grossesse, notamment l'amniocentèse. Son mari étant encore au Maroc, elle a donc traversé cette épreuve seule. Malika ne s'était jamais posé la question de l'IVG auparavant, mais il lui semblait impossible de poursuivre sa grossesse. L'imam consulté dans l'attente des résultats de l'amniocentèse lui a appris que ce n'était plus possible d'aller de l'avant avec cette intervention chirurgicale parce qu'elle avait dépassé le délai de 120 jours : *« Je n'avais jamais pensé [auparavant] à l'avortement, mais avec la malformation, avec tous les problèmes qui viennent avec ça... je n'ai pas imaginé un bébé comme ça... J'ai pensé que je ne serais pas capable de m'occuper du bébé, mais quand j'ai expliqué ça [à l'imam], il a dit non. »* (Malika, 35 ans, Marocaine, 1 enfant) L'explication donnée par l'imam l'a convaincue et elle a donc préféré poursuivre sa grossesse et laisser Dieu choisir la destinée de l'enfant : *« Donc j'ai accepté... c'est avec plaisir, sans problème. Parce que c'est la religion. »* L'enfant est né en parfaite santé.

CONCLUSION

Contrairement aux nombreux travaux qui mettent l'accent sur la religiosité ou sur l'adhésion des femmes musulmanes aux pratiques religieuses en contexte de migration (par exemple Fleischmann et Phalet, 2012; Bendixsen, 2013; Tarlo, 2010), nous avons examiné dans ce chapitre l'expérience et le vécu quotidien de musulmanes en nous penchant sur les diverses manifestations du fait religieux lors de la période périnatale. Toute la période périnatale est rythmée par les pratiques et les besoins particuliers reliés à la religion. Si la religiosité de ces femmes se reflète sur les diverses pratiques adoptées avant, pendant et après la naissance, nos données montrent comment le niveau de religiosité et de pratique des femmes ne détermine pas toujours les décisions prises. Par exemple, ce n'est pas parce qu'une femme est pratiquante qu'elle va nécessairement jeûner pendant sa grossesse,

refuser d'être vue par un homme médecin ou refuser l'amniocentèse. Inversement, ce n'est pas parce qu'une femme ne jeûnera pas ou acceptera d'être suivie par un homme médecin qu'elle est moins pratiquante. Ainsi, on retrouve des situations où des femmes pratiquantes ont jeûné et d'autres pas, ont témoigné d'une préférence ou d'aucune préférence pour un médecin du même sexe, ont refusé ou accepté une amniocentèse. De la même façon, le choix fait par une femme dans une situation donnée ne permet pas de dire comment elle se comportera face à une autre situation où un choix s'impose. Ainsi, une femme qui jeûne pendant sa grossesse peut accepter d'être suivie par un homme et inversement.

Comme nous l'avons montré ailleurs (Fortin et Le Gall, 2007), non seulement pratiques religieuses et culturelles s'entrecroisent, mais diverses dimensions s'ajoutent à la religion pour façonner les croyances et les pratiques susceptibles de moduler les diverses étapes de la période périnatale, que ce soit l'histoire familiale, le niveau d'éducation, le statut socio-économique, le parcours migratoire ou la structure familiale, par exemple. Dans la présente étude, aucune différence majeure n'a été observée en ce qui concerne le niveau d'éducation ou la durée de résidence, lesquels étaient sensiblement similaires pour l'ensemble des femmes interviewées, par ailleurs. De la même façon, le pays d'origine ne semble pas avoir eu un impact considérable sur les pratiques. Étant donné le nombre plus élevé de femmes marocaines et le nombre moindre de femmes tunisiennes au sein de l'échantillon, d'autres études seraient nécessaires pour mieux saisir le rôle de ce facteur. Cela dit, au cœur des décisions prises par les femmes interviewées se retrouve en particulier la santé de l'enfant et de la mère. Par exemple, le déroulement de la grossesse a un impact important sur la décision de respecter le jeûne, alors que la santé de la mère et de l'enfant a préséance sur toutes les autres considérations. Plus que le niveau de religiosité des femmes, la trajectoire thérapeutique permet d'expliquer certaines différences observées d'une femme à l'autre, mais aussi les différences d'une grossesse à l'autre pour une même femme. Des femmes qui ont jeûné lors d'une première grossesse peuvent ne pas le faire lors d'une seconde naissance, et inversement.

Cela dit, toutes les femmes s'appuient sur leur religion pour justifier leurs décisions, mais pas nécessairement dans les mêmes termes. Le religieux occupe une place centrale pour les femmes

rencontrées, mais il ne constitue pas un cadre normatif qui empêche l'initiative individuelle : sans contester les normes existantes, les femmes ne les appliquent pas de façon machinale. Le fait pour les femmes enceintes d'être exonérées de respecter certaines prescriptions et obligations religieuses, tel le jeûne du ramadan par exemple, leur offre une certaine marge de manœuvre pour agir tout en restant de bonnes musulmanes, confirmant les observations de Stirling, Shaw et Short (2014) en Australie et de Mishra et Shirazi (2010) aux États-Unis. Les femmes insistent d'ailleurs sur le fait qu'il soit parfois nécessaire d'adapter sa pratique en contexte migratoire et sur la souplesse de la religion à cet égard.

BIBLIOGRAPHIE

- Ammerman, Nancy T. (dir.) (2007), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press.
- Bendixsen, Synnøve K. N. (2013), *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin: An Ethnographic Study*, Leiden, Brill.
- Berghammer, Caroline et Katrin Fliegenschnee (2014), «Developing a Concept of Muslim Religiosity: An Analysis of Everyday Lived Religion among Female Migrants in Austria», *Journal of Contemporary Religion*, vol. 29, p. 89-104.
- Cuche, Denys (2001), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- Dessing, Nathal M., Nadia Jeldtoft et Linda Woodhead (dir.) (2013), *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham, Ashgate.
- Ferrero, Laura (2018), «Gendering Islam Through Migration: Egyptian Women's Gatherings in a Mosque in Turin (Italy)», *Contemporary Levant*, vol. 1, n° 12, p. 20-31.
- Fleischmann, Fenella et Karen Phalet (2012), «Integration and Religiosity among the Turkish Second Generation in Europe: A Comparative Analysis across Four Capital Cities», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n° 2, p. 320-341.
- Fortin, Sylvie et Le Gall, Josiane (2007), «Néonatalité et constitution des savoirs en contexte migratoire : familles et services de santé. Enjeux théoriques, perspectives anthropologiques», *Enfances, familles, générations*, n° 6 (printemps). <<http://www.erudit.org/revue/efg/2007/v/n6/016481ar.html>>
- Fortin, Sylvie, Marie-Nathalie LeBlanc et Josiane Le Gall (2008), «Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal», *Diversité urbaine*, vol. 8, n° 2, p. 99-134.
- Gilsenan, Michael (1982), *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*, Londres, Croom Helm.

- Hall, David D. (dir.) (1997), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press.
- Jeldtoft, Nadia (2013), « The Hypervisibility of Islam », dans Nathal M. Dessing, Nadia Jeldtoft et Linda Woodhead (dir.), *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham, Ashgate, p. 23-38.
- Joseph, Suad (2006), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures: Family, Body, sexuality and Health*, 3 volumes, Leiden, Brill.
- Le Gall, Josiane et Sylvie Fortin (2014), « Les familles musulmanes et les professionnels de la santé périnatale à Montréal », dans Kanouté Fasal et Gina Lafortune (dir.), *L'intégration des familles d'origine immigrante. Les enjeux socio-sanitaires et scolaires*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 65-82.
- Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Chicago, University of Chicago Press.
- McGuire, Meredith B. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Mendoza Carmona, Blanca Edurne (2018), « Transforming "Everyday Islam" Through Feminism and Higher Education: Second-Generation Muslim Women in Spain », *Contemporary Levant*, vol. 3, n° 1, p. 44-55.
- Mishra, Smeeta et Faegheg Shirazi (2010), « Hybrid Identities: American Muslim Women Speak », *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, vol. 17, n° 2, p. 191-209.
- Orsi, Robert (1997), « Everyday Miracles: The Study of Lived Religion », dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, p. 3-21.
- Sehlikoglu, Sertaç (2018), « Revisited: Muslim Women's Agency and Feminist Anthropology of the Middle East », *Contemporary Islam*, vol. 12, p. 73-92.
- Stirling, Nicole, Sylvie Shaw et Patricia Short (2014), « Sifting, Negotiating and Remaking Religious Identities: A Redefining of Lived Religion among Muslim Migrant Women », *International Journal of Humanities and Social Science*, vol. 4, n° 8, p. 17-29.
- Tarlo, Emma (2010), *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*, Oxford, Berg.

CHAPITRE 10

Transgressions quotidiennes : la religion vécue des fonctionnaires voilées

BERTRAND LAVOIE

1. POUR UN REGARD SUR LE VÉCU DES FONCTIONNAIRES VOILÉES AU QUÉBEC

Depuis le milieu des années 2000 au Québec, nous assistons à une augmentation notable des débats, des interrogations et des discussions concernant la place du religieux dans la sphère publique. Ces débats, qui ont presque exclusivement porté sur la visibilité du religieux en public, se sont concentrés principalement sur l'islam et les personnes musulmanes. À partir de mars 2006, on a constaté un véritable tournant concernant la place qu'occupe – ou que devrait occuper – la religion dans la sphère publique québécoise. À ce moment, le plus haut tribunal au pays a autorisé conditionnellement le port du kirpan pour un élève fréquentant une école publique, justifiant sa décision au moyen du concept juridique d'accommodement raisonnable¹. Cette décision eut un retentissant écho dans tout le Canada et en particulier au Québec, semant des doutes importants dans la population concernant le bien-fondé d'une approche permissive en matière

1. *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 RCS n° 256 (CSC 6).

de gestion de la diversité religieuse. On peut d'ailleurs relever qu'avant les années 2000 prédominait des « aménagements tranquilles » de la laïcité dans les établissements publics québécois, en ce sens où se tenaient divers arrangements et accommodements, sans pour autant que cela ne soulève d'interrogations importantes dans la sphère publique (Koussens et Lavoie, 2018)².

Depuis lors, beaucoup d'études se sont intéressées au religieux dans le contexte québécois en étudiant les contours et les effets des discours publics, notamment sur la mobilisation du principe de laïcité, afin de promouvoir des idées politiques plus conservatrices en matière d'inclusion et de reconnaissance des différences (Benhadjoudja, 2014; Bilge, 2010a; Bosset, 2009; Gagnon, 2010; Gaudreault-DesBiens, 2007; Haince, El-Ghadban et Benhadjoudja, 2014; Lefebvre, 2008; Zubrzycki, 2016). C'est ainsi que beaucoup de travaux scientifiques se sont penchés soit sur les fondements normatifs des grands modèles de gestion de la diversité (par exemple des études normatives sur le multiculturalisme ou l'interculturalisme), soit sur l'architecture des discours publics proposant une lecture des dynamiques d'opposition majorité-minorités (par exemple des études narratives sur les groupes ethniques), négligeant parfois des enquêtes de terrain, davantage descriptives et compréhensives, documentant par-là minutieusement la réalité quotidienne des divers espaces où se confectionne pourtant le religieux vécu au jour le jour. Des études portant sur l'islam vécu au Québec se sont intéressées

-
2. À la suite de cette décision de la Cour suprême sur le kirpan, ont gagné en popularité des questionnements concernant la notion d'accommodement raisonnable, menant d'ailleurs à ce qu'il a été convenu d'appeler la « crise des accommodements raisonnables » en 2007-2008, et à la Commission Bouchard-Taylor qui s'en est suivie. À la suite des travaux de cette commission, le Gouvernement du Québec a déposé trois projets de loi à l'Assemblée nationale, proposant notamment de répondre aux interrogations publiques par des mesures plus restrictives relativement à l'expression religieuse en public. Il s'agit du projet de loi n° 94, déposé le 24 février 2011 (service public donné à visage découvert), du projet de loi n° 60, déposé le 7 novembre 2013 (interdiction de signes religieux dans les institutions publiques) et le projet de loi n° 62, déposé le 10 juin 2015 (service public donné et reçu à visage découvert). Parmi ces projets, c'est certainement le projet de loi n° 60, aussi appelé la « Charte de la laïcité », qui a certainement le plus été discutée publiquement au Québec, par le biais de débats publics tendus, en 2013 et en 2014, et où l'attention a été portée davantage sur un signe religieux en particulier, soit le foulard que portent certaines femmes musulmanes, aussi appelé le hijab (Chung, 2014; Lavoie, 2018; C. Rousseau, 2014; L. Rousseau, 2012). Il est important de noter que depuis le 16 juin 2019, a été adoptée la *Loi sur la laïcité de l'État* qui, notamment, interdit à certaines catégories d'employés de l'État, dont les enseignants, de porter un signe religieux.

notamment au processus de conversion (Mossière, 2010, 2013), à la réalité de la discrimination à l'embauche (Eid, 2012), ou encore au rapport personnel au corps (Sellami, 2014), parmi d'autres. Pourtant, ces études sur la quotidienneté de l'islam vécu s'avèrent minorées eu égard aux nombreux travaux portant sur la dimension discursive de la place – de plus en plus questionnée – des musulmans et des musulmanes dans la société québécoise.

Pour sa part, le concept de « religion vécue » est largement discuté dans le champ de recherche des sciences sociales des religions, que l'on pense à Robert Orsi (1997, 2003), Meredith McGuire (2008) ou encore Nancy T. Ammerman (2014, 2007, 2013). Il correspond aux croyances telles que les individus les imaginent et les matérialisent dans les circonstances de la vie quotidienne (Asad, 2012; Orsi, 1997, 2003; Schielke et Debevec, 2012). Il s'agit d'observer les valeurs au travers des pratiques quotidiennes formelles ou informelles directement liées au religieux (rituels, prières, possession d'objets) ou indirectement liées à celui-ci (expressions d'accord ou de désaccord, expériences d'inclusion ou d'exclusion, discussions en famille ou au travail); pratiques qui peuvent alors interférer avec le cours des activités normales (Bender, 2003, 2003; Frankenberg, 2004). La religion vécue peut s'observer notamment dans des espaces publics tels que des milieux de travail (William, 2010) ou encore dans des hôpitaux (Christensen, Cook et Arnold, 2018; Fortier et Vialla, 2013; Meador, 2009; Morris et Shah Arora, 2018), où son potentiel explicatif permet d'inclure une diversité d'éléments en apparence anodins, mais néanmoins symboliques, et d'ainsi étudier ces situations où les valeurs religieuses des individus interviennent dans la vie quotidienne.

Les travaux sur la religion vécue proposent par ailleurs d'examiner le religieux au travers de sa réception par des individus, le religieux est alors constamment mobilisé et redéfinit au travers de pratiques régulières d'acteurs qu'il s'agit alors, en tant que chercheurs, de « suivre au quotidien ». En étant attentifs aux façons concrètes de vivre la religion et en dévoilant par le fait même des pans inexplorés du vivre-ensemble « en train de se faire », les travaux sur la religion vécue poursuivent une orientation pragmatique : celle d'élucider les scènes formelles et informelles du quotidien comme lieu révélateur d'un religieux vivant. Trois grands thèmes peuvent notamment orienter les études sur la religion vécue : l'appropriation du religieux par des personnes au travers de leurs activités régulières

et quotidiennes ; la perception, dans des espaces privés et publics, de cette appropriation ; et l'insertion de certaines pratiques religieuses parmi les actions personnelles au sein de certaines sphères d'activités (entre autres la famille, le travail ou encore l'école).

L'objectif de ce chapitre est de mettre en lumière des expériences vécues de fonctionnaires (employées de l'administration gouvernementale)³ voilées au Québec, afin de montrer en quoi leurs parcours personnel et professionnel sont jalonnés de diverses stratégies quotidiennes ayant pour but de concilier leur identité religieuse avec leur identité professionnelle. Le présent chapitre s'appuie sur les données collectées à la suite de la tenue de 30 entretiens semi-directifs menés auprès de fonctionnaires voilées ou de futures fonctionnaires voilées présentes au Québec et œuvrant dans différents secteurs (santé, éducation, fonction publique). Les entretiens ont duré en moyenne 45 minutes et les participantes, recrutées en 2015 et en 2016, ont été sélectionnées selon quatre conditions : elles se disaient musulmanes et portaient le hijab, c'est-à-dire un foulard qui couvre les cheveux, la nuque et parfois la gorge ; elles résidaient sur le territoire québécois ; elles travaillaient (14 répondantes) ou songeaient à travailler (16 répondantes) dans un milieu associé à l'État ; et elles étaient âgées de 18 à 35 ans⁴. Poursuivant une approche éthique non dirigiste, j'ai choisi, au lieu de poser directement des questions sur la place de l'islam au Québec, de les amener à parler de façon plus informelle de leur trajectoire de vie personnelle et professionnelle ainsi que du rôle de l'islam dans leur parcours, privilégiant ainsi une relation intersubjective collaborative en évitant d'imposer des « problématiques publiques » aux répondantes⁵. Ce qui est ainsi caractéristique au regard des enjeux sociétaux de laïcité, c'est le fait que ces répondantes soient justement des fonctionnaires – ou en voie de le devenir – en ce sens qu'il s'agit d'une catégorie de personnes qui est directement concernée, tant en public qu'en famille ou au travail, par la promotion et l'adoption de politiques publiques liées à la laïcité ou à l'encadrement du port de

3. J'utilise le terme « fonctionnaire » pour désigner l'ensemble des employés de l'administration gouvernementale, ce qui inclut les institutions publiques et parapubliques, telles que ministères, écoles, hôpitaux, etc.

4. J'ai discuté ailleurs de ces résultats (Lavoie, 2018a, 2018b).

5. Pour plus de détails sur la méthodologie et l'éthique de la recherche, on peut consulter Lavoie (2018a, p. 157-168).

signes religieux dans les établissements publics. Le chapitre portera uniquement sur leurs expériences quotidiennes, en tant que fonctionnaires voilées, dans un contexte où croissent des attentes sociales et professionnelles à ne pas le porter⁶, c'est pourquoi il s'agit d'un islam vécu, intéressant quant à l'idée d'une transgression des attentes sociales, puisqu'il s'agit là de femmes qui continuent de porter le hijab au quotidien, même dans un contexte où il peut y avoir – et il y a – des conséquences importantes à le porter en public et eu égard à leurs aspirations et conditions professionnelles.

Mon propos se présente de la manière suivante : dans un premier temps, je discuterai du concept d'épreuve, afin de bien situer le présent chapitre au sein de la perspective pragmatique en sciences sociales. Dans un second temps, je présenterai les résultats des entretiens réalisés en proposant une discussion afin d'éclairer ceux-ci par un regard sur la quotidienneté du religieux et la dimension transgressive de celui-ci pour des fonctionnaires voilées dans le contexte québécois actuel et en étant notamment attentif aux réalités sociales, familiales et professionnelles.

2. L'APPORT DE L'APPROCHE PRAGMATIQUE À L'ÉTUDE DE L'ISLAM VÉCU AU QUÉBEC : LE CONCEPT D'ÉPREUVE

Afin de conceptualiser le vécu des fonctionnaires voilées rencontrées, je propose de mobiliser le concept d'«épreuve» selon une lecture pragmatique de la religion vécue. En 1991, à la suite de la parution de l'ouvrage *De la justification*, les chercheurs Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991) ont participé à l'émergence d'une approche théorique novatrice en sciences sociales, ce qu'il a été convenu d'appeler par la suite l'«approche pragmatique⁷». Depuis, plusieurs travaux de recherche se sont inscrits au sein de

6. Le présent chapitre ne portera pas sur le bien-fondé de l'autorisation ou de l'interdiction de porter le hijab dans les établissements publics, ni sur l'enjeu de la discrimination à l'embauche des femmes musulmanes portant le hijab. Il ne portera pas non plus sur leur conception ou leur interprétation de la laïcité.

7. J'utilise de manière interchangeable les termes «approche pragmatique», «courant pragmatique» ou «sociologie pragmatique». D'ailleurs, il ne faut pas confondre «pragmatique» et «pragmatiste», le deuxième étant plutôt associé au courant théorique du pragmatisme américain, développé notamment par Charles Pierce, William James et

cette approche, laquelle s'est développée sur la conviction relative à la nécessité de promouvoir une alternative entre l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon et la théorie de la reproduction sociale de Pierre Bourdieu (Barthe et al., 2013; Blokker, 2011; Lemieux, 2018). En défendant un parti pris empirico-conceptuel, les chercheurs pragmatiques s'intéressent alors aux logiques d'accord et de désaccord qu'engendrent les contraintes situationnelles quotidiennes, mais dans une perspective qui ne présume pas au départ de la victoire ou de l'échec de l'individu vis-à-vis des normes (Breviglieri, Lafaye et Trom, 2009; Jagd, 2011). Je ne pourrai pas ici présenter en détail cette approche⁸, mais je me concentrerai sur un concept important, lequel me permettra de mieux comprendre le vécu de fonctionnaires voilées au Québec: le concept d'«épreuve».

Les sciences sociales, en particulier la sociologie, se sont développées notamment sur la dualité entre le niveau *macro* et le niveau *micro*, souvent conceptualisée à l'aide des perspectives déterministe ou individualiste. Un des objectifs de l'approche pragmatique est de lier ces deux niveaux (Huault, Perret et Spicer, 2014). En s'intéressant aux faits et aux situations quotidiennes, le regard pragmatique dévoile certes son intérêt pour le niveau micro, avec cette différence qu'il n'envisage pas une opposition avec le niveau macro. Dans l'introduction du numéro consacré à la sociologie pragmatique de la revue *Politix* en 2013, on explique d'ailleurs cette volonté de dépasser la dualité macro-micro de la manière suivante:

On pourrait dire, de ce point de vue, que la sociologie pragmatique s'efforce de ne jamais quitter le plan des situations et par conséquent, le niveau «micro». À ceci près, toutefois, que le niveau «micro» n'est pas envisagé dans son opposition avec le niveau «macro», mais au contraire comme le plan où, de situation en situation, le niveau «macro» lui-même est accompli, réalisé et objectivé à travers des pratiques, des dispositifs et des institutions, sans lesquels il pourrait certes être réputé exister, mais ne serait plus en mesure, cependant, d'être rendu visible et descriptible (Barthe et al., 2013, p. 178).

John Dewey. Les auteurs français associés au courant pragmatique ne se sont pas, ou très peu, inspirés du courant pragmatiste américain, surtout en raison de la barrière linguistique (Lemieux, 2018, p. 9).

8. Afin d'approfondir les réflexions sur les liens entre le pragmatisme et la religion, on peut consulter le numéro 18 de la revue *ThéoRèmes*, notamment l'article de présentation du numéro par Oriane Élatri (2018) et l'article de Louis Quéré (2018), sur la religion comme expérience de la valeur.

Ainsi, *a contrario* du concept d'« agent », théorisé notamment par Pierre Bourdieu, l'approche pragmatique préconise plutôt le concept d'« acteur ». Défendant un « principe de capacité », le regard pragmatique suppose que tous les acteurs sociaux étudiés sont alors dotés de certaines capacités réflexives, c'est-à-dire la capacité à explorer de manière inventive son environnement immédiat, de s'adapter, de changer d'opinion et de fournir des raisonnements sur ses propres actions⁹. En ce sens, selon cette perspective, les acteurs sont alors dotés de ces capacités réflexives qu'ils mobilisent dans leurs situations quotidiennes. Or, ces situations quotidiennes sont souvent constituées de contraintes, d'empêchements et d'inégalités structurelles qui limitent alors grandement la capacité des acteurs à réaliser pleinement leurs actions. Ces contraintes sont théorisées, selon le courant pragmatique, par le terme de « matérialité de la réalité », à savoir le caractère matériel de la contrainte vécue, ressentie et éprouvée par les acteurs.

Ce qui suscite alors l'intérêt, selon une perspective pragmatique, c'est l'étude systématique d'un « principe de résistance » que la matérialité de la réalité et des normes oppose à l'action et aux discours des individus¹⁰. Se présente ainsi un « moment critique de réalité », soit la rencontre entre 1) la matérialité des normes et 2) la capacité d'action des acteurs, ce que l'on appelle une « épreuve » en langage pragmatique. L'étude des épreuves représente certainement le noyau dur du programme de recherche de l'approche pragmatique. Développée notamment au sein de l'anthropologie des sciences et des techniques de Bruno Latour et Michel Callon, la notion de l'« épreuve » se définit comme le lieu d'un rapport de force (Latour, 1989). L'étude pragmatique des épreuves consiste à

-
9. Il convient de mentionner que les auteurs pragmatiques ne considèrent pas que les acteurs sont toujours pleinement conscients des raisons motivant leurs actions. Cependant, ils considèrent plutôt que ce rapport réflexif se présente sous la forme de degrés, variant selon les situations et les asymétries structurant ces capacités, asymétries notamment liées aux inégales sociales.
 10. En ce sens, le courant pragmatique se veut une critique du constructivisme en sciences sociales, plus exactement ce que les auteurs pragmatiques appellent le « constructivisme simple », auxquels ils opposent le terme « constructivisme réflexif ». La critique du constructivisme simple se fonde sur l'idée selon laquelle il existe bel et bien une « matérialité de la réalité », qui offre une résistance, parfois forte et violente, aux capacités des acteurs, lesquels peuvent s'y opposer sans que l'on ne puisse présumer à l'avance du résultat de cette résistance (Lemieux, 2012).

prendre systématiquement en compte la résistance que la matérialité des normes oppose aux capacités des acteurs et, surtout, à ne pas présumer à l'avance du résultat de cette épreuve.

Suivant la typologie théorisée par Luc Boltanski dans *De la critique* (2009), on peut distinguer trois types d'épreuves. Le premier type, « l'épreuve de vérité », consiste à confirmer la matérialité des normes et à « rappeler l'existence de celles-ci. » (*ibid.*, p. 157) Axée sur la répétition, l'épreuve de vérité a notamment pour effet de « faire voir qu'il y a de la norme », à rappeler la présence de celle-ci. Cette épreuve a pour but de conforter les normes en vigueur, de « maintenir la réalité » telle qu'elle est (*ibid.*, p. 159). Le deuxième type d'épreuve, « l'épreuve de réalité », consiste plutôt à tester la matérialité des normes, de mettre à l'épreuve la réalité des prétentions sous-jacentes aux normes en vigueur. Il y a alors une grande incertitude dans une épreuve de réalité, parce qu'elle repose essentiellement sur la capacité des êtres en place de défendre la « critique » de la matérialité des normes (*ibid.*, p. 160). Contrairement à l'épreuve de vérité, les acteurs ont souvent besoin d'argumenter dans une épreuve de réalité parce qu'il y a un effet perturbateur qui l'accompagne. Ceux-ci doivent souvent apporter « des preuves » du bien-fondé de leur remise en question des normes en vigueur. Le troisième type d'épreuve, « l'épreuve existentielle », consiste non pas seulement à critiquer la matérialité des normes, mais vise à la renverser en proposant un ordre alternatif qui entraîne un bouleversement majeur des rapports sociaux (*ibid.*, p. 162). Selon Boltanski, il y a presque toujours un caractère collectif à une épreuve existentielle, une dimension de révolte qui implique une concertation et un travail de collaboration commune¹¹.

11. Selon une acceptation générale en sciences sociales, on peut définir les normes sociales comme référent aux attentes communes concernant ce qui est acceptable et approprié dans certaines situations sociales particulières, attentes dont le non-respect peut engendrer diverses formes de conséquences sociales (Bicchieri, 2012; Chandler et Munday, 2011; Posner, 2000). On distingue alors au moins trois dimensions aux normes sociales : la présence d'« attentes sociales » particulières – soit ne pas porter le hijab en public dans le cas qui nous intéresse – ; la présence de « conséquences » en cas de non-respect de ces attentes (par exemple, des actes de discrimination) ; et des « acteurs » qui se conforment ou non à ces attentes et d'autres qui appliquent les conséquences liées au non-respect des attentes (Lapinski et Rimal, 2005; Livet, 2012).

3. DES TRANSGRESSIONS QUOTIDIENNES, ENTRE NÉGOCIATION ET STRATÉGIES

3.1 DES ATTENTES À « NE PAS PORTER » LE HIJAB EN PUBLIC, EN FAMILLE ET AU TRAVAIL

Plusieurs études confirment la présence d'attentes fortes, dans les sociétés occidentales, à ne pas porter le hijab en public, notamment parce que ce couvre-chef est associé à un projet politique (à connotation islamiste) (Behiery, 2013 ; Bilge, 2010b ; Chakraborti et Zempi, 2012)¹². Il s'agit alors, pour beaucoup de décideurs (au sein du gouvernement), d'un « problème public » devenu important aux yeux de la population en général (Amiriaux, 2008 ; Labelle, Rocher et Antonius, 2009) et cela, dans un contexte québécois et canadien de dégradation des relations interculturelles au cours des dix dernières années. Ces attentes à ne pas porter le hijab en public se traduisent par l'expérience de situations difficiles vécues au quotidien, comme le mentionnent Marwa et Baya dans les passages suivants¹³ :

Bien oui, j'ai déjà fait face à des situations négatives. J'entends beaucoup de remarques. Dans le métro, quand je passe, les gens vont juste me voir une fois, ils ne me connaissent pas et pourtant, ils [se] sentent parfois très à l'aise de m'insulter. On m'a déjà craché dessus et traitée de « sale terroriste ». Plein de trucs comme ceux-là ! Il y a déjà un monsieur qui m'a fait un « fuck you » dans le métro, il a gardé le doigt levé durant tout le trajet d'une station à l'autre. [Rires.] Là, je ris, car je pense que je suis un peu habituée, mais je pense que pour une fille qui s'est voilée récemment ou pour une convertie, ce ne sont pas des choses faciles à vivre. On vit beaucoup de discrimination. L'islamophobie, c'est bien présent au Québec. (Marwa, enseignante dans une école publique primaire)

En me rendant à mon arrêt de bus, il y avait le chantier de construction. Ils étaient en train de construire, je pense, des condos. Juste à côté de chez moi. La première chose que j'entends, c'est : « Il y a un avion ! » en référence

12. Suivant cette typologie, la majorité des répondantes discutent de situations quotidiennes qui peuvent s'apparenter d'abord à des « épreuves de vérité », c'est-à-dire qu'elles font l'expérience de normes sociales défavorables relativement au port du hijab, et ensuite à des « épreuves de réalité » au travers des transgressions quotidiennes vécues en public, en famille et au travail.

13. Les prénoms des participantes sont fictifs afin de conserver leur confidentialité.

à l'avion du 11 septembre. C'est cheap. (Baya, agente administrative, Revenu Québec)

Fait qui peut paraître étonnant, la majorité des répondantes rencontrées ont souligné la présence d'un environnement familial somme toute assez défavorable vis-à-vis du port du hijab¹⁴. À titre d'exemple, Amira, éducatrice dans un Centre de la petite enfance, témoigne de son expérience personnelle, alors qu'elle a eu une longue discussion avec son père au sujet du port du hijab :

Alors, c'était un soir où je savais que j'allais le porter le lendemain. Je suis sortie et j'ai fait une marche avec mon père pour le convaincre que je vais le porter. Il était trop en désaccord. En me disant que j'allais souffrir : « Tu vas être discriminée. Tu entends les nouvelles ? ». Je lui ai dit écoute, les nouvelles dont tu parles, cela se passe en France, ça ne se passe pas au Québec. Au Québec, on est un pays plus libre. Je l'ai porté en 2012, c'est avant la Charte, en fait. [Rires.] J'étais ici. Je lui ai dit, écoute, je ne suis pas la seule. Il a fini par me dire que dans le travail, j'allais avoir de la misère à trouver un travail avec mon voile. Ils vont directement te juger. Tout cela. Je lui ai dit non, non, non. Ils vont voir mon C.V. et non pas ce que je porte. (Amira, éducatrice, Centre de la petite enfance)

À ces attentes à ne pas le porter en famille, s'ajoutent, pour beaucoup d'entre elles, des attentes à ne pas le porter au travail. Plusieurs études ont, dans le même sens, démontré la présence de plusieurs situations discriminatoires concernant la place qu'occupent des employées musulmanes portant le hijab, tant dans les secteurs privés que publics, participant ainsi à la croissance d'un contexte sociétal plus difficile en matière d'inclusion des minorités musulmanes, notamment « religieusement visibles », voire « visuellement religieuses », etc. (Benhadjoudja, 2015; Taylor et Zine, 2014). Les quatre répondantes suivantes abondent dans le même sens, illustrant ainsi la présence de normes quotidiennes défavorables au port du hijab au sein de leur milieu de travail :

J'ai subi beaucoup de discrimination sur mon lieu de travail, c'est certain. Au début, plusieurs collègues ne voulaient pas me parler, venaient souvent voir à la porte ce que je faisais avec les enfants. Dans mon dernier stage, j'ai remarqué que mon superviseur de stage était très mal à l'aise par rapport au fait que j'allais devenir bientôt une vraie enseignante. Il me l'a

14. Toutefois, il s'agit là d'une réalité qui a également été observée auprès d'un échantillon de femmes portant le voile intégral en France, comme le souligne Bouteldja (2011).

dit directement, que le voile n'a pas sa place dans une école. Je sentais son inconfort. J'ai même senti qu'il m'évaluait d'une façon, comment je dirais, pas normale. Les commentaires qu'il a écrits n'avaient pas rapport avec ma fonction d'enseignante, ça parlait seulement de moi comme d'une immigrante, d'une étrangère. Il avait pitié de moi, on dirait, comme s'il m'infantilisait. C'était une attitude un peu plate (Marwa, enseignante dans une école publique primaire).

On me pose des questions parfois sur ma religion, c'est sûr. Mais on me connaît aussi pour mes compétences, on m'a offert le poste que j'ai ici et c'est pour cela. Mais, lorsqu'il y avait le débat sur la charte des valeurs, si les gens avaient des questions, c'est vers moi qu'ils se tournaient. Ça, c'est clair. J'étais un peu représentante de l'islam dans mon travail (Louisa, agente au service des communications, ministère de l'Éducation).

Parfois, il y en a qui me regardent et qui se demandent un peu c'est qui ça avec un voile. Par contre, lorsqu'ils me connaissent un peu plus, je vois tout à coup que leur attitude change. Ils se rendent compte que l'image qu'ils ont de moi, ce n'est pas ça que je suis. Je travaille bien. Et si tu travailles bien et que tu es vraiment sympathique, leur vision change (Ritta, interprète, agence des services sociaux).

Ça peut arriver, parfois, de se faire insulter par des patients par rapport à mon voile. Mais on nous prépare à cela. On nous dit justement de se détacher. De ne pas le prendre personnel. Et c'est ce que je fais. Je me détache de cela, me dire qu'il y a plein d'autres patients (Ibtissam, infirmière dans un hôpital).

Expérimentant malgré elles ces épreuves au quotidien, plusieurs répondantes disent vouloir « s'accommoder », à leur façon, à la collectivité. Dans *Musulmans et citoyens* (2004), Nancy Venel a étudié le témoignage de citoyens français de confession musulmane concernant leur degré d'appartenance à la France¹⁵. Il s'agit, à l'instar de celles dont il est discuté dans ces pages, de musulmans qui vivent l'expérience d'une double identité, étant souvent partagés entre deux pôles, qui cherchent alors à s'intégrer « sans s'effacer ». Cette rude négociation entre l'identité musulmane et l'identité québécoise contribue grandement à fragiliser des conceptions plus inclusives des identités religieuses.

15. Venel a rencontré 36 musulmans âgés de 18 à 36 ans, d'origine algérienne ou marocaine, nés en France de parents musulmans.

3.2 UN POSITIONNEMENT EMPREINT DE NÉGOCIATIONS QUOTIDIENNES

Ces expériences témoignent d'un quotidien semé d'embûches quant aux attentes sociales à ne pas porter le hijab, des épreuves de vérité, ce que démontrent également plusieurs autres études sur le sujet (Alouane, 2014; Behiery, 2013, 2013; Hoodfar, 2003; Marcotte, 2008; Taylor et Zine, 2014). Toutefois, comme le montre aussi Julie Billaud (2009), plusieurs musulmanes voilées tendent, vis-à-vis ces normes sociales fortes, à développer des stratégies personnelles afin de négocier au quotidien leur identité religieuse et leur identité sociale – en particulier, pour ce qui nous concerne, l'identité professionnelle –, démontrant par-là la présence d'épreuves de réalité. Trois types de transgressions quotidiennes nous intéressent ici, concernant trois lieux de la quotidienneté : en société, en famille et au travail.

D'abord en société, plusieurs n'hésitent pas à transgresser cette attente relative au retrait du hijab en public et à s'opposer ainsi à une certaine conception de l'identité collective québécoise sur laquelle se fondent ces normes sociales, comme le font remarquer ces trois répondantes :

Les gens me demandent souvent si je veux aller en Ontario, par exemple. Je dis non. Le Québec, c'est là où je suis née. Montréal particulièrement. J'aime la langue française, la diversité culturelle. À ce stade-ci, maintenant, non. Il n'y a rien qui pourrait nous pousser à aller travailler ailleurs. Où vivre ailleurs (Naija, orthophoniste, hôpital).

Moi, je suis venue ici alors que j'avais quatre ans. Très jeune. J'ai grandi ici, c'est chez moi. Je me sens plus chez moi ici que lorsque je m'en retourne en Algérie. Mes grands-parents et ma famille là-bas, des fois, ils ont des idées préconçues de l'Occident. Je dois défendre le Québec pour dire que ce n'est pas qu'on est comme ceci ou comme cela. C'est rendu que le Québec, c'est chez moi. C'est profond, je dirais (Hind, professionnelle de la santé, psychologie).

Pour moi, le français, c'est ma langue. Oui, je suis bilingue, mais si j'arrive dans un magasin et la personne me parle en anglais, je lui dis : « Non ! En français, on est au Québec ! » (Manelle, agente socioéconomique, Revenu Québec).

Cette opposition à une conception plus restrictive de l'identité québécoise illustre, d'une certaine manière, leur attachement, en

tant que musulmane, à une conception plus inclusive du Québec. Ce type de négociation quotidienne de l'identité, qui se présente sous la volonté d'une hybridité entre l'identité religieuse et l'identité de la collectivité d'accueil, a été remarquée au sein de plusieurs études portant sur les immigrants musulmans des sociétés occidentales, en particulier chez ceux de la deuxième génération (Eid, 2007 ; Jensen, 2008). Leurs témoignages font état d'une certaine ambivalence concernant l'identité, bien qu'elles se disent ouvertement Québécoises. Suivant une conception plus restrictive de l'identité, on pourrait penser que cette ambivalence se construit sur une tension entre une appartenance citoyenne et une appartenance religieuse, entre le fait de se dire Québécoises ou musulmanes, par exemple. Cependant, il se pourrait bien que la tension soit ailleurs, entre la « volonté » de se dire ouvertement Québécoises et l'« expérience » d'un sentiment d'exclusion. Autrement dit, plusieurs des répondantes se sentent appartenir à leur pays, mais sont déçues de n'être pas reconnues de cette manière (Ang et Albert, 2012 ; Bilge et Roy, 2010 ; Canclini, 1995 ; Thomas, 2006)¹⁶.

Ensuite, en famille, plusieurs répondantes ont témoigné de leurs expériences familiales, du fait qu'elles ont emprunté et expérimenté des parcours socioreligieux différents et à rebours des attentes religio-normatives familiales, s'engageant alors dans des transgressions de normes familiales parfois difficiles. Comme le relèvent ces deux types de trajectoires croyantes :

À la maison, on m'a beaucoup éduquée sur la religion, surtout durant mon enfance. Mais c'est vraiment à l'adolescence que j'ai commencé à avoir beaucoup de remises en question, que j'avais des questions plus poussées qui mettaient en péril les enseignements reçus. Je peux dire que j'ai même fait un peu ma propre éducation religieuse : j'ai commencé à lire des choses que l'on ne m'avait pas apprises, des choses qu'on ne voulait pas montrer dans les mosquées. (Marwa, enseignante dans une école primaire.)

Alors, j'ai fini par les convaincre, mes parents. Donc le lendemain, on a fait une petite marche en famille dehors. Mes parents, ils me regardaient un peu avec un regard « est-ce que tu es sûre ? » Je le portais, j'étais fière. C'était à mes 18 ans. À 18 ans, à cet âge-là, tu es en train de trouver des repères et tout cela. Et moi en portant le voile, je me suis dit voilà, j'exprime mon amour envers Dieu. Donc, c'était comme cela. Quand je l'ai porté, ma sensation

16. J'ai discuté ailleurs de cet aspect (Lavoie, 2018b, 2018a, p. 125-150).

était super, fière de moi. Parce que malgré que mes parents étaient contre cela, moi mon attention, c'était juste, vraiment parce que j'aime Dieu et que j'ai envie de l'exprimer. Et de le partager avec, dans la vie de tous les jours. Donc voilà, c'est cela (Amira, éducatrice, Centre de la petite enfance).

Finalement, à cette transgression des normes familiales s'ajoute une transgression des normes présentes au sein des milieux de travail, où plusieurs ont à faire face à une pression constante à ne pas porter le hijab, ayant ainsi à négocier leur statut de minorité religieuse avec leur devoir professionnel, comme le notent ainsi une répondante en formation et une autre en situation d'emploi :

Dans mon travail, je suis avant tout professionnelle. C'est d'ailleurs un élément clé que l'on apprend dans notre formation. On apprend à être professionnelle, sans être teintée par nos croyances. On peut avoir toutes sortes de croyances, sans que cela ne paraisse dans mon apparence. Je veux que l'on me voie comme une employée avant tout et non pas quelqu'un qui est automatiquement relié à un groupe, qui va faire telle ou telle chose (Djemila, étudiante en psychologie).

Je suis allée voir un patient qui était assez malade à l'urgence. Dès que je suis rentrée dans la salle, la sœur du patient m'a fait tout de suite un commentaire pas correct, pas approprié. Elle m'a dit : « C'est vraiment ignorant ce que vous faites. » Moi je n'avais vraiment pas compris de quoi elle parlait et je lui dis : « Excusez-moi madame, je ne comprends pas ce que vous dites. » Elle m'a répondu : « Vous venez au Canada et c'est vraiment ignorant que vous portiez toujours le voile. » Je suis restée quand même très relaxe et j'ai pris ça avec un sourire. J'ai dit : « Écoutez, madame, je respecte ce que vous dites, mais moi je suis Canadienne. Ça fait 26 ans que je suis au Canada. Je suis d'ici. Je suis ici pour prendre soin de votre frère. Je respecte ce que vous dites, mais on n'est pas ici pour parler de ça en ce moment. » (Hamina, médecin)

À noter qu'au sein de l'échantillon (30 participantes), trois trajectoires de religiosité ont été rencontrées : 1) une trajectoire « héritée », minoritaire dans l'échantillon, où l'environnement familial a été plutôt favorable au port du hijab ; 2) une trajectoire « accidentée », également minoritaire dans l'échantillon, où l'environnement familial a été partagé quant au port du hijab ; et 3) une trajectoire « en forme de quête », majoritaire dans l'échantillon, où l'environnement familial a été réfractaire au port du hijab¹⁷.

17. Pour plus de détails, on peut voir Lavoie (2018b, 2018a, p. 105-125).

4. L'APPORT DE L'ÉTUDE DE LA QUOTIDIENNETÉ

Le principal résultat qui ressort de ces témoignages est l'existence de normes sociales fortes relatives à des attentes à ne pas porter le hijab (en société, en famille et au travail) que plusieurs fonctionnaires voilées n'hésitent pas à transgresser au moyen de multiples négociations stratégiques quotidiennes. Il s'agit là de véritables épreuves, au sens pragmatique du terme, qui permettent alors de revisiter l'expérience du religieux dans une quotidienneté marquée par des normes sociales réfractaires à leur pleine expression. Finalement, ce que nous enseignent ces fonctionnaires voilées, c'est le fait que les sciences sociales des religions ont tout à gagner à prendre au sérieux la quotidienneté comme objet d'étude, en étant attentives ainsi aux actions et aux pratiques (et moins aux discours), en étant centrées sur les acteurs (et moins les institutions), en tenant compte des différentes stratégies d'adaptation quotidiennes qui fondent, par-là, l'expérience religieuse. Une des interrogations récurrentes soulevées lors de débats reliés à l'islam au Québec est celle qui fait référence à la pleine capacité, pour une femme musulmane, de porter librement le hijab. Je pense que ce que nous montrent les répondantes de la présente étude témoigne plutôt d'une appropriation de leur foi, visant des négociations quotidiennes. Il s'agit alors de tenir compte de l'ensemble des stratégies qui sont mises en œuvre afin de se construire un espace de liberté, et ce, afin de poursuivre certains objectifs fixés, tant religieux que professionnels.

BIBLIOGRAPHIE¹⁸

- Alouane, Rim-Sarah (2014), « Bas les masques! Unveiling Muslim Women on Behalf of the Protection of Public Order: Reflections on the Legal Controversies Around a Novel Definition of "Public Order" Used to Ban Full-Face Covering in France », dans Eva Brems (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, p. 194-205, Cambridge, Cambridge University Press.
- Amiriaux, Valérie (2008), « De l'Empire à la République : à propos de l'"islam de France" », *Ruptures postcoloniales*, vol. 46, p. 379-390.

18. Tous les hyperliens actifs en date du 20 décembre 2021, sauf indication contraire.

- Ammerman, Nancy T. (2007), « Introduction : Observing Modern Religious Lives », dans Nancy T. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, p. 3-18, Oxford, Oxford University Press.
- (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- (2014), « Finding Religion in Everyday Life », *Sociology of Religion*, vol. 75, n° 2, p. 189-207.
- Ang, Ien et Nicole G. Albert (2012), « Dépasser l'unité dans la diversité : pour des identités cosmopolites », *Diogenes*, vol. 237, n° 1, p. 12-27.
- Asad, Talal (2012), « Thinking About Religion, Belief, and Politics », dans Robert A. Orsi, *The Cambridge Companion to Religious Studies*, p. 36-57, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barthe, Yannick, Damien de Blic, Jean-Philippe Heurtin, Éric Lagneau, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt, Cédric Moreau de Bellaing, Catherine Rémy et Danny Trom (2013), « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 26, n° 103, p. 175-204.
- Behiery, Valerie (2013), « Bans on Muslim Facial Veiling in Europe and Canada : A Cultural History of Vision Perspective », *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 19, n° 6, p. 775-793.
- Bender, Courtney (2003), *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*, Chicago, Chicago University Press.
- Benhadjoudja, Leïla (2014), « Le féminisme musulman au Québec : quel enjeu pour la laïcité ? », dans Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, p. 145-68. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- (2015), « De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement », dans Chantal Maillé, *Le sujet du féminisme est-il blanc ?*, p. 41-56. Montréal, Remue-ménage.
- Bicchieri, Cristina (2012), *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bilge, Sirma (2010a), « "... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi" : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 197-226.
- (2010b), « Beyond Subordination vs Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n° 1, p. 9-28.
- Bilge, Sirma et Olivier Roy (2010), « La discrimination intersectionnelle : la naissance et le développement d'un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », *Canadian Journal of Law and Society/Revue canadienne, droit et société*, 25, n° 1, p. 51-74.

- Billaud, Julie (2009), « Visible Under the Veil : Discrimination, Performance and Agency in an Islamic Public Space », *Journal of International Women's Studies*, vol. 11, n° 1, 120-135.
- Blokker, Paul (2011), « Pragmatic Sociology: Theoretical Evolvement and Empirical Application », *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n° 3, p. 251-261.
- Boltanski, Luc (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bosset, Pierre (2009), « Accommodement raisonnables et égalité des sexes : tensions, contradictions et interdépendance », dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, p. 181-206. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Bouteldja, Naima (2011), *Un voile sur les Réalités. 32 musulmanes de France expliquent pourquoi elles portent le voile intégral*, New York, Open Society Foundations.
- Breviglieri, Marc, Claudette Lafaye et Danny Trom (2009), *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris, Economica.
- Canclini, Néstor Garcia (1995), *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Chakraborti, Neil et Irene Zempi (2012), « The Veil Under Attack : Gendered Dimensions of Islamophobic Victimization », *International Review of Victimology*, vol. 18, n° 3, p. 269-284.
- Chandler, Daniel et Rod Munday (2011), « Social Norms (Sociology) », dans Daniel Chandler et Rod Munday (dir.), *A Dictionary of Media and Communication*, Oxford, Oxford University Press. <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199568758.001.0001/acref-9780199568758-e-2542>>
- Christensen, April R., Tara E. Cook et Robert M. Arnold (2018), « How Should Clinicians Respond to Requests from Patients to Participate in Prayer ? », *American Medicine Association Journal of Ethics*, vol. 20, n° 7, p. 621-629.
- Chung, Ryoa (2014), « Un regard féministe sur le projet de loi 60 selon l'approche des capacités de Martha Nussbaum », dans Marie-Claude Haince, Yara El-Ghadban et Leïla Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après ?*, p. 9-16, Montréal, Mémoire d'encrier.
- Eid, Paul (2007), « Le rapport entre genre et ethnicité dans les constructions identitaires de la deuxième génération d'origine arabe au Québec », dans Maryse Potvin, Paul Eid et Nancy Venel (dir.), *La 2^e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, p. 215-235, Montréal, Athéna Éditions.

- (2012), *Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées : résultats d'un « testing » mené dans le grand Montréal*, Montréal, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ).
- Élatri, Oriane (2018), « Pragmatisme et religion », *ThéoRèmes*, n° 13, p. 1-10.
- Fortier, Vincente et François Violla (2013), *La religion dans les établissements de santé*, Bordeaux, Les Études Hospitalières.
- Frankenberg, Ruth (2004), *Living Spirit, Living Practice. Poetics, Politics, Epistemology*, Durham, Duke University Press.
- Gagnon, Bernard (dir.) (2010), *La diversité québécoise en débat*. Bouchard, Taylor et les autres, Montréal, Québec Amérique.
- Gaudreault-DesBiens, Jean-François (2007), « Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique : réflexions en forme de points d'interrogation », dans Myriam Jézéquel (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous*, p. 242-286, Cowansville, Éditions Yvon Blais.
- Haince, Marie-Claude, Yara El-Ghadban et Leïla Benhadjoudja (dir.) (2014), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après ?*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- Hoodfar, Homa (2003), « More than Clothing: Veiling as an Adaptative Strategy », dans Homa Hoodfar et Sheila McDonough (dir.), *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*, p. 3-40, Toronto, Women's Press.
- Huault, Isabelle, Véronique Perret et André Spicer (2014), « Beyond Macro- and Micro-Emancipation: Rethinking in Organization Studies », *Organization*, vol. 21, n° 1, p. 22-49.
- Jagd, Søren (2011), « Pragmatic Sociology and Competing Orders of Worth in Organizations », *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n° 3, p. 343-359.
- Jensen, Tina G. (2008), « To Be "Danish", Becoming "Muslim" : Contestations of National Identity ? », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, p. 389-409.
- Koussens, David et Bertrand Lavoie (2018), « Fondements et effets socio-juridiques de la loi du 18 octobre 2017 favorisant le respect de la neutralité religieuse au Québec », *La Revue du droit des religions*, n° 6, p. 117-137.
- Labelle, Micheline, François Rocher et Rachad Antonius (dir.) (2009), *Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Lapinski, Maria Knight et Rajiv N. Rimal (2005), « An Explication of Social Norms », *Communication Theory*, vol. 15, n° 2, p. 127-147.
- Latour, Bruno (1989), *La science en action*, Paris, La Découverte.
- Lavoie, Bertrand (2018a), *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

- (2018b), « S'approprier la laïcité malgré la tourmente sociale : La présence d'une posture "optimiste critique" chez des femmes musulmanes portant le hijab au Québec », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 47, n° 1, p. 25-44.
- Lefebvre, Solange (2008), « Les dimensions socioreligieuses des débats sur les accommodements raisonnables », dans Marie McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, p. 113-133. Montréal, Fides.
- Lemieux, Cyril (2012), « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, vol. 100, n° 4, p. 169-187.
- (2018), *La sociologie pragmatique*, Paris, La Découverte.
- Livet, Pierre (2012), « Normes sociales, normes morales et modes de reconnaissance », *Les sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, vol. 45, n°s 1-2, p. 51-66.
- Marcotte, Roxanne (2008), « Muslim Veils: The Dynamics and Paradox of Resistance », dans Michaela Moravcikova et Lucia Greskova (dir.), *Zeny a Nabozenstva II: Women and Religions II*, p. 137-154, Bratislava, Institute for State-Church Relations.
- McGuire, Meredith (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Meador, Keith (2009), « When Patients Say, "It's in God's Hands" », *American Medicine Association Journal of Ethics*, vol. 11, n° 10, p. 750-755.
- Morris, Jane et Kavita Shah Arora (2018), « Should Clinicians Challenge Faith Based Institutional Values Conflicting with Their Own ? », *American Medicine Association Journal of Ethics*, vol. 20, n° 7, p. 630-636.
- Mossière, Géraldine (2010), « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec: jeux et enjeux de médiation et de différenciation », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 245-270.
- (2013), *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Normandin, Pierre-André (2018), « Forte hausse des crimes haineux au Canada », *La Presse*, 29 novembre.
- Orsi, Robert A. (1997), « Everyday Miracles: The Study of Lived Religion », dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, p. 3-21, Princeton, Princeton University Press.
- (2003), « Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in ? » *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, n° 2, p. 169-174.
- Posner, Eric A. (2000), *Law and Social Norms*, Cambridge, Harvard University Press.
- Quéré, Louis (2018), « La religion comme expérience de la valeur », *ThéoRèmes*, vol. 13. <<http://journals.openedition.org/theoremes/2108>>

- Rousseau, Cécile (2014). « Signes d'oppression et de résistance : la nécessaire retenue dans l'interprétation et l'action », dans Marie-Claude Haince, Yara El-Ghadban et Leïla Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après ?*, p. 17-24, Montréal, Mémoire d'encrier.
- Rousseau, Louis (2012), « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec », dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, p. 1-32, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Schielke, Samuli et Liza Debevec (2012), « Introduction », dans *Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, p. 1-16, Oxford, Berghahan Books.
- Sellami, Meryem (2014), *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Statistiques Canada (2015), « Les crimes haineux déclarés par la police, 2015 ». <<http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/170613/dq170613b-fra.htm?HPA=1>>
- Taylor, Lisa K. et Jasmin Zine (dir.) (2014), *Muslim Women, Transnational Feminism and the Ethic of Pedagogy: Contested Imaginaries in Post-9/11 Cultural Practice*, Londres, Routledge.
- Thomas, Elaine R. (2006), « Keeping Identity at a Distance: Explaining France's New Legal Restrictions on the Islamic Headscarf », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, n° 2, p. 237-259.
- Venel, Nancy (2004), *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- William, Roman (2010), « Spaces for God : Lived Religion at Work, Home, and Play », *Sociology of Religion*, vol. 71, n° 3, p. 257-279.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2/3, p. 311-322.

POSTFACE

KHADIYATOU LAH FALL

Durant la vingtaine d'années de recherche que j'ai consacrée à l'islam, j'ai écrit plusieurs articles et livres et dirigé trois ouvrages collectifs que j'estime importants. Ces collectifs portent sur la mort (Fall et Dimé, 2011), sur le « halal » (Fall et al., 2014) et sur la radicalisation (Fall, 2021). Cette somme bibliographique a modestement contribué à dévoiler la manière dont les musulmans et musulmanes, en contexte d'islam minoritaire, en général, et québécois, en particulier, ont su négocier ou renégocier leurs identités et pratiques religieuses. Cependant, je dois à la vérité de dire que *L'islam vécu au Québec* est un ouvrage que j'aurais vraiment aimé faire paraître. Ce livre laboure, en effet, les champs que les miens ont laissés en jachère; il déblaise les terrains qu'ils n'ont pas repérés. Tant et si bien que lorsque j'ai terminé sa lecture, j'ai eu le sentiment que *L'islam vécu au Québec* est quelque part un livre de rajustement, de complément et de dépassement de mes travaux et de plusieurs autres. J'ai dès lors perçu, comme un clin d'œil du destin, l'honneur qui m'a été fait d'en écrire les dernières lignes, à travers cette postface. Un honneur que je ne peux pas manquer de mesurer à sa juste valeur, car je demeure persuadé que ce que je viens de dire du livre de Roxanne D. Marcotte et de Géraldine Mossière aurait pu être dit par tout autre pionnier des études sur l'islam au Québec. Je pense à Rachad Antonius, Patrice Brodeur, Denise Helly et Jean René Milot. Je pense aussi à tous les autres collègues dont la visibilité est peut-être moindre, mais qui n'ont pas moins participé à forger ce champ de savoir qui croît, certes lentement mais rigoureusement, depuis une trentaine d'années, et dont la relève est à présent assurée. Le livre dirigé par Marcotte et Mossière est incontestablement une

pierre de taille à l'édifice du prolongement et du renouvellement des connaissances scientifiques sur l'islam au Québec. J'aurais dû, ici, justifier concrètement ce que j'entends par « prolongement » et « renouvellement ». Mais le lecteur trouvera dans *L'islam vécu au Québec* une introduction et surtout une dizaine de contributions, pour attester, étayer et illustrer cela; ce qu'une postface, tenue à des contraintes éditoriales, dont une limitation du nombre de pages, ne permet pas. Je préfère par conséquent attirer l'attention du lecteur sur un des nombreux mérites du livre. Même si ce n'est pas là son ambition principale, cet ouvrage participe admirablement d'une démarche de déconstruction des modes de saisies stéréotypés de l'islam que l'on trouve aussi bien dans les discours politiques, ceux médiatiques, et même, hélas, dans l'intertexte académique. S'il en est ainsi, c'est sans doute parce que la production de discours et de savoirs sur l'islam au Québec a été un peu trop dominée par des controverses sur l'adaptation ou non des musulmans à l'identité québécoise. Ce paradigme, qui a privilégié les débats sur la place de la visibilité musulmane dans la sphère publique, a été piégé par les prénotions, la circulation des clichés, l'inflation des épithètes et des étiquettes. Le livre de Marcotte et Mossière, en s'éloignant de ces biais, en faisant un pas de côté qui le situe au-delà des prescriptions, des adhésions et des interprétations théologiques, pour mieux mettre la focale sur l'islam tel que vécu par les musulmans et les musulmanes, a mis de la lumière sur les pratiques individuelles. Cette démarche épistémologique et méthodologique a eu une portée dé-constructrice très importante. Quelques exemples. Les discours sur le sort des enfants socialisés au sein des écoles privées musulmanes au Québec, en particulier celles de groupes ou de courants minoritaires, ont été relativement alarmistes parce que dominés par la peur de l'endocritinement à une religion, voire à la radicalisation des collégiens. La matérialité empirique du travail de Stéphanie Tremblay (chapitre 8) déconstruit les hypothèses extrêmes et nuance le binarisme qu'alimente, il est vrai, « une conjoncture sociale marquée par de vigoureux débats sur la laïcité et une montée des polarisations sociales ». Elle substitue aux rumeurs une étude rigoureuse sur la manière dont les acteurs concernés vivent au quotidien l'école musulmane en contexte montréalais. Tremblay montre, par exemple, que le pluralisme moral se vit de manière bien concrète dans les établissements étudiés et qu'il

[...] s'expérimente sur le double mode de la diversité « traditionnelle » relative aux appartenances doctrinales, nationales et culturelles plurielles des familles fréquentant l'école, et de la diversité « moderne » favorisant l'individualisation et la subjectivation du croire. [...] Cette double diversité fait voler en éclats l'image essentialiste parfois accolée aux écoles musulmanes.

En définitive, il apparaît même que les écoles musulmanes pourraient être considérées comme des lieux de prévention de la radicalisation. La contribution d'Ariane Bédard-Provencher (chapitre 5), qui s'appuie sur des récits de vie et examine la manière dont des femmes musulmanes font du féminisme musulman un levier discursif et pragmatique servant à défendre leurs droits au sein de la société québécoise, montre très bien la manière dont ces femmes s'émancipent de deux ordres de discours. L'un est constitué par « une vision essentialiste issue de l'orientalisme et du colonialisme qui veut à tout prix sauver les femmes musulmanes de "leur religion" ». Et l'autre ordre de discours est enfanté par « une approche rigoriste et littérale de l'islam qui nourrit une vision patriarcale du rôle et statut des femmes ». Son travail déconstruit donc les *a priori* sur les femmes musulmanes « représentées à la fois comme des victimes de leur religion et comme des menaces aux valeurs dites "fondamentales" de la société québécoise, soit la laïcité et l'égalité des genres ». La contribution conjointe de Jennifer A. Selby et de Kawtare Bihya (chapitre 6), forgée à partir d'un cadre théorique décolonial mettant l'accent sur les variables qui entrent en jeu dans le contexte des débats actuels au Québec, à savoir le genre, la classe et la race, déconstruit l'image d'Épinal de la femme musulmane tenue au silence par le sexisme, l'orientalisme et le système patriarcal, et qui se trouve ainsi incapable d'exprimer ses aspirations et ses revendications. Les entretiens qu'elles ont su mener auprès d'une soixantaine de femmes algériennes à Montréal montrent comment ces musulmanes qu'elles ont interrogées prennent position relativement aux débats sur la laïcité, sur les accommodements raisonnables, sur le port de signes ostentatoires, etc. Autant d'événements discursifs qui ont généré des discours restrictifs sur l'« agentivité des femmes musulmanes », « racisées », qu'elles portent ou non le voile. En somme, les récits de vie des femmes algériennes qu'elles ont recueillis ont révélé un « historique politique algérien, français et québécois qui met à mal toute forme d'assignation identitaire religieuse ». Le chapitre de Josiane Le Gall

et Sylvie Fortin (chapitre 9) dans lequel elles abordent quelques-unes des questions que des femmes musulmanes peuvent se poser en lien avec leurs croyances et pratiques religieuses lors de la grossesse et de la naissance d'un enfant, dans un contexte non musulman, participe aussi de la déconstruction d'un certain nombre d'essentialisations et de réifications. Elles montrent que les questions telles que : « Comment agir lorsque le soignant est un homme ? », « Doit-on jeûner durant la grossesse ou l'allaitement ? », « Peut-on aller de l'avant avec des tests prénataux ou l'interruption volontaire de grossesse (IVG) lors d'un défaut génétique soupçonné ou avéré du fœtus ? », etc., ne reçoivent pas de réponses toutes faites. Ce que montre l'analyse des entrevues réalisées auprès de 59 Maghrébines ayant récemment accouché à Montréal, c'est que ces femmes négocient la religion dans le contexte de leur quotidien ; c'est que l'agentivité et la marge de manœuvre de ces femmes sont plus affirmées qu'on ne le pense puisqu'elles « peuvent agir par elles-mêmes et disposent d'un certain contrôle sur leur vie et leur corps tout en ayant une pratique pieuse ». En définitive, ces femmes qui se déclarent voilées et pratiquantes, pour plus de la moitié, prennent des décisions tout au long de la période périnatale basées sur leur propre interprétation de la religion et en fonction des situations qu'elles rencontrent. Le Gall et Fortin montrent donc que le niveau de religiosité et de pratique des femmes ne détermine pas toujours les décisions prises. Elles montrent plutôt que non seulement

[...] les pratiques religieuses et culturelles s'entrecroisent, mais aussi diverses dimensions s'ajoutent à la religion pour façonner les croyances et les pratiques susceptibles de moduler les diverses étapes de la période périnatale, que ce soit l'histoire familiale, le niveau d'éducation, le statut socio-économique, le parcours migratoire ou la structure familiale par exemple.

Par ailleurs, si toutes les femmes évoquent la religion pour justifier leurs décisions, « au cœur des décisions prises par les femmes interviewées se retrouve en particulier la santé de l'enfant et de la mère ». Autrement dit, « le religieux occupe une place centrale pour les femmes rencontrées, mais il ne constitue pas un cadre normatif qui empêche l'initiative individuelle ». Les remarquables contributions de Frédéric Castel (chapitres 2 et 3), en brochant un panorama qui a retracé, sur la longue durée, les trajectoires à la fois politique, démographique, culturelle et économique très diversifiées de la présence musulmane au Québec, ont permis de

sortir des modes d'appréhension réducteurs de la présence musulmane. Le travail de Géraldine Mossière (chapitre 4) a pu dévoiler la manière dont les converties constituent les archétypes d'un discours alternatif sur l'islam. Basée en grande partie sur des données ethnographiques, sa recherche a montré comment des convertis ont pu concilier identité musulmane et québécoise, comment ils se sont distingués, ou non, des musulmans nés dans l'islam; ce qui a pu les différencier, ou non, de leurs coreligionnaires convertis européens; ce qui a pu les rapprocher, ou non, des musulmans de naissance revenus à un islam différent de celui de leurs parents; la nature de leur engagement social et politique; leurs pratiques dans les espaces privés et publics, etc. Le travail de l'anthropologue Abdelwahed Mekki-Berrada, de la psychiatre transculturelle Cécile Rousseau, du sociologue et disciple de la voie *Boudchichiya* Karim Ben Driss (chapitre 7) a pu non seulement mettre en lumière les dynamiques à l'œuvre au sein d'un sous-groupe invisibilisé, la confrérie *Boudchichiya*, mais il a pu déconstruire l'idée reçue selon laquelle un ancrage fort dans soi-même et dans la tradition originelle de l'immigrant alimenterait un repli identitaire et sustenterait donc un obstacle au vivre-ensemble. Leur recherche montre qu'il n'en est rien! Mieux, elle pose le contraire, à savoir qu'un fort ancrage des adeptes dans leur tradition, à travers leur religiosité, et notamment à travers les concepts fondamentaux qui guident leur pensée et leur agir, leur permet de «se-tenir-en-soi-vers-le-dehors». Et que, par conséquent, la «religiosité» même assidûment et intensément vécue peut, du moins dans certains cas, être articulée avec le vivre ensemble harmonieux. Au demeurant, l'on voit que les profils des adeptes qui sont majoritairement bilingues francophones-arabophones, et qui détiennent un diplôme universitaire et un emploi, tranchent avec les stéréotypes habituels que l'on formule à propos des groupes confrériques. Bertrand Lavoie s'est penché sur le dilemme dont font face des fonctionnaires québécoises musulmanes qui portent le voile dans la fonction publique.

En définitive, ce dont nous instruit ce magnifique livre qui se situe dans la lignée des études sur la «religion vécue», c'est que prendre au sérieux le vécu comme objet d'étude, en sus d'être d'une grande fécondité heuristique, est d'un grand pouvoir de déconstruction. Le lecteur habitué à penser l'islam à partir des prismes médiatiques, politiques et même parfois scientifiques habituels, en lisant ce livre, ne peut manquer d'être bousculé dans ses appréhensions

premières. Il ne peut manquer d'en venir à réinterroger la validité des notions de « la femme musulmane », de « la communauté musulmane », de « l'immigration musulmane », etc., qui saturent le débat public sur l'islam, car il comprend en définitive que la pluralité des situations, des configurations, des stratifications et des aspirations (sociales, culturelles, confessionnelles, générationnelles) qui caractérisent l'islam au Québec, déstabilise le « singulier ».

Je terminerai mon propos en félicitant de l'option épistémologique et méthodologique prise par les auteurs et autrices, et qui a consisté à privilégier, à travers « l'islam vécu », l'étude des récits de vie, des subjectivités, des modes de vie, mais aussi des stratégies d'adaptation et des négociations quotidiennes qui ouvrent à la recreation de l'expérience religieuse. Ce parti-pris qui a consisté à s'émanciper des données macro, du poids écrasant des discours institutionnels ou encore des traditions, a eu comme avantage de mieux éclairer la variabilité, la complexité et la plasticité de l'islam au Québec. Il a permis de documenter les dynamiques en cours au sein de groupes jusqu'ici invisibilisés. Il a permis de mieux comprendre l'agentivité des femmes musulmanes. Pour toutes ces raisons, cet ouvrage qui ne manquera pas de figurer parmi les références de tous les enseignants, chercheurs, doctorants ou maîtres-sards, rigoureux, qui travaillent sur l'islam au Québec, devrait aussi figurer dans la bibliothèque de tout homme politique ou du champ médiatique, sérieux, qui s'exprime sur l'islam québécois.

BIBLIOGRAPHIE

- Fall, Khadiyatoulah (2021), *Djihadisme, radicalisation et islamophobie en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Fall, Khadiyatoulah, Mouhamed Abdallah Ly, Mouloud Boukala et Mamadou Ndongo Dimé (dir.) (2014), *Le halal dans tous ses états*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Fall, Khadiyatoulah et Mamadou Ndongo Dime (dir.) (2011), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*. Québec, Presses de l'Université Laval.

Notices biographiques des auteurs et autrices

Amélie Barras est professeure associée au Département de sciences sociales (programme Loi et société) à l'Université York, Toronto. Ses recherches portent sur l'intersection entre le droit, la religion et la politique. Elle a notamment publié *Refashioning Secularisms in France and Turkey: The Case of the Headscarf Ban* (Routledge, 2014), *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics*, avec Jennifer A. Selby et Lori Beaman (University of Toronto Press, 2022), *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Muslim Canadians*, avec Jennifer A. Selby et Lori Beaman (University of British Columbia Press, 2018) et *Réguler le religieux dans les sociétés libérales*, avec François Dermange et Nicolet Sarah (Labor et Fides, 2016).

Ariane Bédard-Provencher est doctorante en anthropologie à l'Université McMaster où elle complète également un certificat doctoral en études de genre et recherches féministes. Ses recherches actuelles, qui combinent théories en anthropologie du sécularisme et théories féministes poststructuralistes, examinent l'impact des discours normatifs portant sur la laïcité au Québec et sur la mobilisation de féministes provenant de divers courants idéologiques et religieux (ou non-religieux). Son projet de maîtrise portait sur les relations entre les femmes s'identifiant aux féminismes musulmans et les femmes affiliées au mouvement féministe dominant au Québec.

Karim Ben Driss (Ph.D.), après un doctorat en sociologie des religions, a fondé en 1999 l'Institut soufi de Montréal (ISM), qui œuvre au rapprochement entre les traditions culturelles et culturelles, « minoritaires et majoritaires » au Québec. L'ISM se propose d'être un vecteur de lien pour un vivre-ensemble pacifique et harmonieux, sans pour autant nier l'existence de tensions sociales. Ben Driss est l'auteur du premier livre sociologique en langue française portant sur la *Tariqa Qadiriya Boudchichia* au Maroc (2002).

Frédéric Castel enseigne à l'Université du Québec à Montréal aux départements de sciences des religions et d'études urbaines et touristiques. En combinant les méthodes statistiques et les enquêtes de terrain, il analyse l'évolution générale du panorama religieux au Québec ainsi que les formes de l'«hyperdiversité», soit la diversité ethnoconfessionnelle de la diversité. Dans le collectif *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration* (PUQ, 2012), il a cherché à cerner la géométrie variable de l'association ethnicité / religion au sein de certaines «communautés». Il a régulièrement publié des articles dans *l'État du Québec*, dont «De la visibilité des lieux de culte à l'invisibilité des jeunes», en 2016.

Khadiyatoula Fall est professeur émérite à l'Université du Québec à Chicoutimi. Il est également chercheur émérite du Centre interuniversitaire et interdisciplinaire CELAT (Québec, Canada) et ancien titulaire de la Chaire d'enseignement et de recherches interethniques et interculturelles (CERII) à l'Université du Québec à Chicoutimi.

Sylvie Fortin est professeure titulaire au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Ses travaux portent de manière inclusive sur la diversité (sociale, culturelle, ethnique et religieuse) et les milieux hospitaliers d'ici et d'ailleurs. Elle s'intéresse au phénomène migratoire, aux enjeux de santé ainsi qu'aux rapports entre minoritaires et majoritaires. Plus récemment, elle travaille sur la prise de décision et le passage d'une perspective thérapeutique curative à palliative, à différentes étapes du cycle de vie (du jeune au grand âge), et ce, tant pour les cliniciens que pour les patients et leur famille.

Bihya Kawtare est doctorante en sociologie à l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent sur les mécanismes de décolonisation des mémoires familiales et de leur réinscription dans une nouvelle mémoire collective. Sa thèse se penche particulièrement sur les stratégies de transmissions culturelles dans les familles Imazighen en diaspora.

Bertrand Lavoie, formé en sociologie et pédagogie, détient un doctorat en droit en cotutelle (Université de Montréal et Université Paris II). Il s'intéresse aux dimensions institutionnelles et juridiques des relations interculturelles (éducation

et santé). Il enseigne, et il mène des recherches dans le domaine des droits et libertés et du droit constitutionnel à l'Université de Montréal et à l'Université de Sherbrooke, développant une expertise sur les questions de liberté de religion et de droit à l'égalité. Il est chercheur partenaire au Centre de recherche Société, Droits et Religions (SoDRUS), chercheur collaborateur du Centre de recherche en droit public (CRDP) et membre du Conseil interculturel de Montréal. Il a publié *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises* (PUL, 2018), couronné du prix Paul-Gérin-Lajoie.

Josiane Le Gall est professeure associée au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et chercheuse au Centre de recherche SHERPA du CIUSSS-CO. Ses principales thématiques de recherche renvoient à la transformation des relations familiales dans un contexte de distance géographique, une question qu'elle étudie au travers, d'une part, du prisme des familles transnationales et, d'autre part, des familles mixtes. Elle s'intéresse également à la question du pluralisme religieux dans les institutions de santé et mène actuellement des recherches ethnographiques sur la fin de vie, la mort et le deuil en contexte de migration.

Abdelwahed Mekki-Berrada (Ph.D.), anthropologue de la santé mentale, se consacre aussi à l'anthropologie de l'islam avec un intérêt pour l'islamophobie comme forme de radicalisation menant à la violence et négatrice des subjectivations musulmanes en Europe et au Canada. Son intérêt porte également sur la religiosité et la spiritualité musulmanes comme « technologie de soi » contribuant à l'émergence d'un sujet spirituel agissant. Après *Harvard School of Public Health*, Mekki-Berrada est aujourd'hui professeur associé à la *University of Connecticut School of Medicine* aux États-Unis et professeur titulaire au département d'anthropologie de l'Université Laval. Ses terrains ethnographiques se déploient en Belgique, en France, en Inde, au Maroc, au Portugal et au Québec.

Roxanne D. Marcotte, islamologue, est professeure titulaire en islam contemporain au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal depuis 2012. Elle a été professeure d'études islamiques et de langue arabe à l'Université du

Queensland (Australie, 2002-2011). Elle s'intéresse à des thématiques en lien avec l'histoire de la tradition islamique, notamment les nouvelles reconfigurations des pratiques et des croyances musulmanes contemporaines. Autrice de l'ouvrage *Un islam, des islams ?* (L'Harmattan, 2010), elle s'est penchée également sur l'usage de l'Internet par les musulmanes et musulmans du Canada et le rôle de l'Internet et des technologies numériques dans leurs vies quotidiennes (projet de recherche CRSH collaboratif pancanadien. <<https://musulmanscanadiensenligne.uqam.ca/fr/>>

Géraldine Mossière est anthropologue et professeure agrégée à l'Institut d'études religieuses (IÉR) de l'Université de Montréal. Elle s'intéresse aux comportements religieux contemporains et à la diversité religieuse dans les sociétés sécularisées. Ses recherches sur les conversions religieuses débutées en 2006 portent sur diverses dimensions des changements de religion : genre, unions mixtes, transmission identitaire, socialisation, sociabilité, subjectivités croyantes. Elle termine actuellement un projet CRSH Savoir (2016-2020) sur les jeunes qui entrent dans l'islam. À la chaire en études transrégionales qu'elle occupe à l'Institut d'études avancées (Iméra) de Marseille (France) de 2019 à 2020, elle travaille sur les circulations transrégionales liées à la conversion. En 2013, elle a publié *Converties à l'islam, Parcours de femmes en France et au Québec* aux Presses de l'Université de Montréal.

Cécile Rousseau (M.D.) est professeure titulaire au Département de psychiatrie à l'Université McGill et directrice scientifique de l'Équipe-FRQSC de Recherche et Action sur les Polarisation Sociales (RAPS). Elle travaille comme clinicienne en soins partagés auprès des enfants immigrants et réfugiés dans des quartiers pluriethniques de Montréal, tout en poursuivant des recherches sur les programmes de prévention en milieu scolaire, sur l'impact des politiques migratoires et sur le phénomène de la radicalisation menant à la violence.

Jennifer A. Selby est professeure agrégée en sciences religieuses et membre affilié d'études de genre à l'Université Memorial de Terre-Neuve. Ses recherches ethnographiques portent sur la vie musulmane (France et Canada), notamment sur la théorie de la laïcisation, les études musulmanes et le genre. Elle est l'autrice de plus de 20 articles et chapitres de livres, co-autrice

de *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Muslim Canadians* (University of British Columbia Press, 2018), autrice de *Questioning French Secularism: Gender Politics and Islam in a Parisian Suburb* (Palgrave MacMillan, 2012) et co-éditrice de *Debating Sharia: Islam, Gender Politics, and Family Law Arbitration* (avec Anna Korteweg, University of Toronto Press, 2012) et *Producing Islam(s) in Canada: On Knowledge, Positionality, and Politics* (University of Toronto Press, 2022).

Stéphanie Tremblay est professeure au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal depuis 2016. Sociologue de formation et détentrice d'un doctorat en fondements de l'éducation, elle s'intéresse aux liens entre religions, identités et construction des frontières entre les groupes majoritaires et minoritaires, à travers l'analyse de la place de la religion dans l'espace public et dans l'école. Elle est l'autrice d'une vingtaine d'articles scientifiques sur ces questions ainsi que de deux ouvrages : *Les écoles juive, musulmane et Steiner : pluralité des voies éducatives* (PUQ, 2014) et *École et religions : Genèse du nouveau pari québécois* (Fides, 2010).

La médiatisation de l'islam et des musulmans opère à travers les prismes déformants de la sécurité et de l'intégration. Que peut-on, dès lors, vraiment savoir de la manière dont les Québécoises et Québécois musulmans vivent leur islam au quotidien ? Peu sont au fait de la genèse de la présence musulmane au Québec, de l'hétérogénéité de ses courants ou de son hyperdiversité ethnique et confessionnelle. Pour lever le voile sur ces expériences, l'étude pluridisciplinaire de l'« islam vécu » semble à privilégier. Quels sont les processus de négociation identitaire, religieuse, sociale et politique, voire du développement du sentiment d'appartenance à la société québécoise, qui sont à l'œuvre dans le quotidien de converties à l'islam, de féministes musulmanes, de musulmanes algériennes et de soufis marocains montréalais ? Quels sont les rapports que les membres des populations musulmanes entretiennent avec divers milieux institutionnels ? Il en va de leur intégration sociale et professionnelle dans le contexte québécois actuel d'attentes et de contraintes institutionnelles, notamment en regard du dispositif législatif sur la laïcité. L'ouvrage souligne les dynamiques d'adaptation et de négociation des interactions quotidiennes de Québécoises et Québécois musulmans avec les milieux scolaires, le secteur de la santé, la fonction publique, dans la recherche d'une intégration positive de leurs identités culturelles et religieuses au sein de la société québécoise.

ROXANNE D. MARCOTTE est islamologue et professeure titulaire en islam contemporain au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

GÉRALDINE MOSSIÈRE est anthropologue et professeure titulaire à l'Institut d'études religieuses (IER) de l'Université de Montréal.

Avec la collaboration d'Amélie Barras, Ariane Bédard-Provencher, Karim Ben Driss, Kawtare Bihya, Frédéric Castel, Khadiyatoulah Fall, Sylvie Fortin, Bertrand Lavoie, Josiane Le Gall, Abdelwahed Mekki-Berrada, Cécile Rousseau, Jennifer A. Selby et Stéphanie Tremblay.