|  |
| --- |
| Ali DAHER  sociologue, chercheur indépendant  (1998)  La construction de l’islamité et l’intégration des Musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders  Thèse de Doctorat en sociologie  Sous la direction de Micheline MILOT Université du Québec à Montréal juin 1998  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC [http ://classiques.uqac.ca/](http://classiques.uqac.ca/) |



[http ://classiques.uqac.ca/](http://classiques.uqac.ca/)

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



[http ://bibliotheque.uqac.ca/](http://bibliotheque.uqac.ca/)

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel : [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)

Site web pédagogique  : [http ://jmt-sociologue.uqac.ca/](http://jmt-sociologue.uqac.ca/)

à partir du texte de  :

Ali DAHER

La construction de l’islamité et l’intégration des Musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders.

Thèse de Doctorat en sociologie sous la direction de Micheline MILOT. Montréal  : Université du Québec à Montréal, juin 1998.

M Daher, sociologue, chercheur indépendant, nous a accordé le 7 juin 2020 son autorisation de diffuser en libre accès à tous sa thèse de doctorat dans Les Classiques des sciences sociales.

Boite_aux_lettres_clair Courriel  : Ali Daher  : [daherali46@gmail.com](mailto:daherali46@gmail.com)

Police de caractères utilisés  :

Pour le texte : Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page  : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

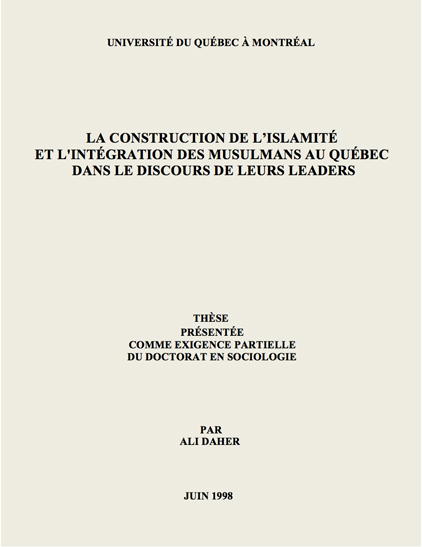
Édition numérique réalisée le 11 juin 2020 à Chicoutimi, Québec.

fait_sur_mac

Ali DAHER

sociologue, chercheur indépendant

La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.



Thèse de Doctorat en sociologie sous la direction de Micheline MILOT. Montréal  : Université du Québec à Montréal, juin 1998.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Table des matières

[Avant-propos](#These_PhD_avant_propos)

[Lexique](#These_PhD_lexique)

[Résumé](#These_PhD_resume)

**Chapitre I.**[**Introduction**](#These_PhD_chap_I)

**Chapitre II.**[**Problématique**](#These_PhD_chap_II)

2.1. [Religion et intégration dans les sociétés modernes](#These_PhD_chap_II_1)

2.2. [Islam et intégration](#These_PhD_chap_II_2)

2.3. [Le rôle des leaders religieux](#These_PhD_chap_II_3)

2.4. [Quelques dilemmes potentiels](#These_PhD_chap_II_4)

2.5. [Objectif de la recherche](#These_PhD_chap_II_5)

**Chapitre III.**[**Perspectives théoriques sur la religion,  
le leadership et l'intégration**](#These_PhD_chap_III)

3.1. [Berger et la construction sociale de la réalité](#These_PhD_chap_III_1)

3.2. [Geertz et la religion comme système culturel](#These_PhD_chap_III_2)

3.2.1. [La définition de la culture](#These_PhD_chap_III_2_1)

3.2.2. [La définition de la religion](#These_PhD_chap_III_2_2)

3.2.2.1. La religion est un système de symboles

3.2.2.2. La religion suscite des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables

3.2.2.3. La religion formule des conceptions d'ordre général sur l'existence

3.2.2.4. La religion donne une apparence de réalité à ces conceptions

3.2.2.5. Les motivations et les sentiments religieux semblent s'appuyer sur le réel

3.3. [La définition du leadership selon Marco Martiniello](#These_PhD_chap_III_3)

3.3.1. [Communauté ethnique et communauté religieuse](#These_PhD_chap_III_3_1)

3.3.2. [L'influence intentionnelle](#These_PhD_chap_III_3_2)

3.3.3. [L'existence des organisations](#These_PhD_chap_III_3_3)

3.3.4. [La reconnaissance et la légitimité](#These_PhD_chap_III_3_4)

3.4. [La catégorisation sociale selon Tajfel](#These_PhD_chap_III_4)

3.5. [L'"islamité" québécoise](#These_PhD_chap_III_5)

3.6. [L'islam : croyances, préceptes et pratiques](#These_PhD_chap_III_6)

3.6.1. [Le prophète de l'islam](#These_PhD_chap_III_6_01)

3.6.2. [Le coran](#These_PhD_chap_III_6_02)

3.6.3. [Les hadiths et la sunna](#These_PhD_chap_III_6_03)

3.6.4. [Charia et fiqh](#These_PhD_chap_III_6_04)

3.6.5. [Les piliers de l'islam](#These_PhD_chap_III_6_05)

3.6.6. [Les interdictions et les recommandations](#These_PhD_chap_III_6_06)

3.6.7. [La vie en société](#These_PhD_chap_III_6_07)

3.6.8. [Répartition mondiale des musulmans](#These_PhD_chap_III_6_08)

3.6.9. [La situation au Québec](#These_PhD_chap_III_6_09)

3.6.10. [Les organisations islamiques de Montréal](#These_PhD_chap_III_6_10)

**Chapitre IV.**[**Méthodologie de la recherche**](#These_PhD_chap_IV)

4.1. [La collecte d'informations](#These_PhD_chap_IV_1)

4.2. [Les leaders qui ont produit les discours](#These_PhD_chap_IV_2)

4.3. [Les différents organismes et institutions d'où proviennent ces leaders](#These_PhD_chap_IV_3)

4.4. [La méthode utilisée](#These_PhD_chap_IV_4)

4.5. [La façon de présenter les données](#These_PhD_chap_IV_5)

**Chapitre V.**[**Le cadre d'actualisation de l'islam immigré**](#These_PhD_chap_V)

5.1. [Les politiques d'immigration au Canada et Québec](#These_PhD_chap_V_1)

5.1.1. [Le multiculturalisme canadien](#These_PhD_chap_V_1_1)

5.1.2. [La politique québécoise](#These_PhD_chap_V_1_2)

5.2. [La reconnaissance des groupes minoritaires](#These_PhD_chap_V_2)

5.2.1. [Charles Taylor et le multiculturalisme](#These_PhD_chap_V_2_1)

5.2.2. [Will Kymlicka et les droits des minorités](#These_PhD_chap_V_2_2)

5.2.3. [Carens et l'accommodement raisonnable contextuel](#These_PhD_chap_V_2_3)

5.3. [L'intégration des musulmans dans les sociétés occidentales](#These_PhD_chap_V_3)

5.3.1. [Les musulmans en Grande-Bretagne](#These_PhD_chap_V_3_1)

5.3.2. [Les musulmans en France](#These_PhD_chap_V_3_2)

5.3.3. [L'islam européen en général](#These_PhD_chap_V_3_3)

5.3.4. [Les musulmans au Canada](#These_PhD_chap_V_3_4)

**Chapitre VI.**[**Perspective analytique**](#These_PhD_chap_VI)

6.1. [Les sources écrites de la tradition islamique dans le discours des leaders musulmans au Québec](#These_PhD_chap_VI_1)

6.1.1. [Les caractères prêtés au coran](#These_PhD_chap_VI_1_1)

6.1.1.1. La primauté

6.1.1.1.1. Une loi qui prime sur toutes les lois humaines

6.1.1.1.2. Des conflits de normes potentiels

6.1.1.1.3. Quelques compromis dans la régulation interne

6.1.1.1.4. Les effets de la primauté coranique sur la construction de l'islam immigré

6.1.1.2 L'universalité

6.1.1.2.1. Insistance sur l'universalité en contexte immigré

6.1.1.2.2. L'universalité de l’islam contre celle de l'Occident

6.1.1.3. L'infaillibilité et l'immuabilité

6.1.1.3.1 L'infaillibilité et l'immuabilité comme légitimation de la référence identitaire

6.1.1.3.2 Un effet de mise à distance par rapport à l'autre

6.1.1.4. Les effets "magiques" prêtés au coran

6.1.2. [Le texte sacré comme source de légitimation](#These_PhD_chap_VI_1_2)

6.1.2.1. Source de légitimation de l'autorité du leader

6.1.2.1.1. La méfiance de l'"innovation"

6.1.2.1.2. Les effets de l'absence de structure hiérarchique

6.1.2.1.3. Les multiples applications de la légitimation coranique

6.1.2.1.4. La concurrence entre leaders

6.1.2.2. Source de légitimation de l'unité de la communauté musulmane

6.1.2.2.1. Le renforcement du sentiment d'appartenance

6.1.2.2.2. Le coran et l'organisation communautaire

6.1.2.3. Source de légitimation des "adaptations"

6.1.2.3.1. Adaptations plus "conservatrices" au Québec

6.1.2.4. Source de légitimation de la présence des musulmans au Québec : le problème de l'islam minoritaire

6.1.2.4.1. Justifier la migration en terre non islamique

6.1.2.4.2. L'imitation du prophète

6.1.2.4.3. La darura

6.1.2.4.4. Le prosélytisme

6.1.2.5. La valorisation du “communautarisme”

6.1.3. [Le texte comme signe social de l'appartenance à l'islam](#These_PhD_chap_VI_1_3)

6.1.3.1. Les mots et leur connotation identitaire

6.1.3.2. Une terminologie stratégique

6.1.3.3. Une stratégie d'affirmation et de visibilisation de l'islam

6.1.4. [Les devoirs et les prescriptions](#These_PhD_chap_VI_1_4)

6.1.4.1. Une faible pratique religieuse

6.1.4.2. L'importance de la pratique religieuse pour les leaders

6.1.4.3. Une insistance sur le permis et l'interdit

6.1.4.4. Un appel à la "visibilisation" de l'islam

6.1.4.4.1. La régulation des comportements à l'intérieur de la communauté musulmane

6.1.4.4.2. La régulation de l'image externe

6.1.4.5 Hiérarchisation et sélection des devoirs

6.1.4.6. Sommaire

6.2. [La famille et la femme dans le discours des leaders musulmans](#These_PhD_chap_VI_2)

6.2.1. [La famille et l’identité islamique](#These_PhD_chap_VI_2_1)

6.2.1.1. Une valorisation de la famille musulmane en contexte d'immigration

6.2.1.2. Une structure hiérarchisée

6.2.1.3. Un lieu par excellence de socialisation islamique

6.2.2. [Le statut de la femme dans le discours des leaders musulmans au Québec](#These_PhD_chap_VI_2_2)

6.2.2.1. La femme musulmane “est un être libre”

6.2.2.2. La femme musulmane et ses responsabilités

6.2.2.3. La régulation du comportement de la femme musulmane et différenciation des genres

6.2.3. [Sommaire](#These_PhD_chap_VI_2_3)

6.3. [L'intégration et la construction de l'islamité dans le discours des leaders musulmans au Québec](#These_PhD_chap_VI_3)

6.3.1. [La spécificité de la population musulmane à Montréal](#These_PhD_chap_VI_3_1)

6.3.1.1. Une population diversifiée

6.3.1.2. Les influences des expériences britannique et française

6.3.2. [La conception de l’intégration chez les leaders musulmans à Montréal](#These_PhD_chap_VI_3_2)

6.3.2.1. La perception des politiques d'intégration canadienne et québécoise : une certaine confusion

6.3.2.2. Critique de la politique officielle québécoise d'intégration

6.3.2.2.1. Un modèle trop éloigné du multiculturalisme canadien

6.3.2.2.2. Un modèle trop proche du modèle français

6.3.2.3. Louange aux politiques du multiculturalisme canadien

6.3.2.3.1. Une garantie extensive d'accommodements

6.3.2.3.2. Une double définition des pratiques

6.3.2.4. Des critiques aux médias et aux acteurs sociaux

6.3.2.4.1. À l'égard du Québec

6.3.2.4.2. À l'égard du Canada

6.3.3. [Les éléments composant la conception de l'intégration chez les leaders musulmans](#These_PhD_chap_VI_3_3)

6.3.3.1. Citoyenneté et identité

6.3.3.1.1. Citoyenneté ... communautarienne

6.3.3.1.2. Une matrice identitaire transcendant les différences

6.3.3.1.3. Une catégorisation sociale "religieuse"

6.3.3.2. Les relations avec la umma mondiale

6.3.3.2.1. L'appui financier extérieur

6.3.3.2.2. Appui théorique et politique

6.3.3.3. Le retour

6.3.3.4. L'organisation et l'institutionnalisation de l'islam : une forme de retour ?

6.3.3.5. La multiplication des signes islamiques

6.3.3.5.1. Les signes individuels

6.3.3.5.2. Les signes extérieurs collectifs : visibilisation et victimisation

6.3.3.6. La fondation d'institutions : contrer l'attrait qu'exerce la société d'accueil

6.3.3.6.1. La mosquée

6.3.3.6.2. Les organisations culturelles

6.3.3.6.3. Les institutions officielles

6.3.3.7. La participation dans les organismes de la société d'accueil

6.3.3.7.1. Participation et représentation

6.3.3.7.2. Un mode néo-communautariste

6.3.3.8. Les liens avec les non musulmans

6.3.3.8.1. Une image négative de l'Occident

6.3.3.8.2. Islamiser la société d'accueil

6.3.3.8.3. L'intégration et les relations sociales avec l'autre

6.3.4. [La construction d'une islamité québécoise](#These_PhD_chap_VI_3_4)

6.3.4.1. L'islam comme modèle culturel pour construire l'islamité

6.3.4.2. Une islamité bricolée

6.3.4.2.1. La tradition islamique

6.3.4.2.2. L'influence du contexte socio-politique

6.3.4.2.3. L'influence de l'islam international

6.3.4.3. Un bricolage visant la différenciation

6.3.5. [L'intégration de l'islamité dans l'espace public québécois](#These_PhD_chap_VI_3_5)

6.3.5.1. La participation dans l'espace public

6.3.5.2. Le recours à la demande de l'accommodement raisonnable par les leaders

6.3.5.2.1. Le renforcement du communautarisme

6.3.5.2.2. L'octroi de droits collectifs et contrôle interne

6.3.5.2.3. L'octroi de droits collectifs et l'organisation des groupes minoritaires

6.3.5.2.4. Exploitation du statut de minorité

6.3.5.3. Identité religieuse et identité nationale

**Chapitre VII**.  
[**Conclusion**](#These_PhD_chap_VII)

Annexe. [Liste des leaders](#These_PhD_annexe)

[Références](#These_PhD_biblio)

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette recherche est le fruit d’un double parcours, celui d’intellectuel et d’immigré. Je suis arrivé en 1989 avec ma femme et mon enfant. Nous quittions le Liban déchiré par la guerre civile. Je décidai quelques mois plus tard de m’inscrire à un doctorat dans une université francophone. Non pas que je ne possédais pas de diplômes, mais ma formation d’ingénieur, profession que j’ai d’ailleurs exercée pendant de nombreuses années, n’était pas suffisamment reconnue ici. La situation d’immigrant et de minoritaire a favorisé chez moi une importante réflexion que j’ai décidé de poursuivre plus systématiquement dans le cadre d’une recherche sociologique.

Plusieurs défis, outre l’étude dans une langue autre que ma langue maternelle, se sont présentés sur ma route et c’est grâce au soutien que j’ai reçu de ma famille, de anciens amis et de Québécois que j’ai pu persister, notamment en ce qui concerne deux grands obstacles qui prenaient racine dans la société d’accueil et dans ma communauté d’origine.

Tout d’abord, à mon arrivée dans un pays où les tensions entre forces souverainistes et fédéralistes sont vives, j’ai retrouvé, bien que sous une forme moins aigüe, ce que j’avais délaissé : soit une société où se développe une surenchère de la politique de la différence, menant à la tentation de la revendication et du durcissement identitaires. Dans un tel contexte, je fus, dès mon arrivée au Québec, catégorisé culturellement. J’étais, selon le cas ou la personne, soit le musulman ou l’arabe, soit le Libanais, mais jamais le Québécois - sauf, bien entendu, pour le fisc.

Par ailleurs, dans ce contexte, mon appartenance à un groupe minoritaire me plaçait dans une situation fort délicate qui me posait la question qui confronte tout intellectuel, immigré de fraîche date par surcroît : quelle attitude adopter à l’égard du groupe d’appartenance auquel on m’identifiait ? Me confondre organiquement avec ce groupe en devenant un de ses porte-étandards, comme le souhaitent les leaders communautaires ? Demeurer à l’intérieur de ce groupe tout en devenant le critique interne, ce que les leaders tolèrent plutôt mal en général ? Ou encore, prendre mes distances de ce groupe pour... m’y faire renvoyer par la société qui continuait de m’identifier à une appartenance communautaire sans que je le réclamais ?

Enfin, en choisissant d’éclairer un phénomène social lié à l’islam où s’enchevêtrent des principes anciens et des questions nouvelles posées par la modernité et la situation migratoire, j’ai pris une distance intellectuelle en tirant parti des défis posés par ces obstacles.

Ces défis ont pu être relevés grâce à l’étroite collaboration de plusieurs intervenants.

Je tiens à remercier notamment mon superviseur, Micheline Milot, professeure à l’Université du Québec à Montréal - qu'Allah allonge sa vie et lui accorde de jours plein de joie et de prospérité - qui m’a prodigué de judicieux conseils et m’a accordé son appui indéfectible. Son support théorique, ses directives méthodologiques et ses remarques judicieuses ont été mes provisions de route, pendant toute la durée de ma formation doctorale.

Je n'aurais pas pu arriver à la fin de mon parcours sans le soutien de plusieurs amis (je ne citerai pas leurs noms par peur d'oublier un) qui sont catégorisés comme moi, musulmans (chiites et sunnites) arabes (musulmans et chrétiens) et libanais. Ils m'ont, tous, encouragé et supporté dans cette entreprise qui ne se serait pas concrétisée sans leur support moral.

Ma réussite doit également beaucoup à des amis comme Josée, Marcel, Aline, Serge, Pierre, Denis, Anne, Daniel, Marie, qui m'ont accepté dans leur "groupe". Je les remercie pour s’être toujours intéressés à mon travail. Merci également à Céline pour la révision de ce texte.

Mon admiration va à Suhayla et Ayman, ma conjointe et mon fils, pour leur aide précieuse et leur capacité à supporter, durant toute cette période, les changements fréquents de mon humeur, à savoir les prévoir et surtout à y faire face.

Je tiens enfin à remercier les leaders de la communauté musulmane qui ont accepté de discuter avec moi et de m’accorder des entrevues.

Je ne sais pas si j’aurai réussi, grâce à mes efforts intellectuels, à répondre adéquatement à toutes les questions que j’ai pu soulever dans ma thèse et si celle-ci aura une utilité pour ceux qui la liront. Mais, quoiqu’il en soit, j’aimerais terminer par un hadith du prophète Mouhammed à propos de la réflexion intellectuelle : ”Quiconque exerce un effort et touche la vérité, reçoit deux récompenses ; et s'il se trompe, il en reçoit une”. Et Allah est le connaisseur.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

LEXIQUE

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Ahl-al-beit* : expression qui désigne les membres de la famille du prophète.

*Ahl-al-hal wa al rabt* : ceux qui lient et délient.

*Ahl al-quitab* : gens du livre, principalement les chrétiens et les juifs.

*Al-aqsa* : la mosquée Extrême ou Éloignée ou le Dôme du Rocher, mosquée à Jérusalem.

*Al-Azhar* : le resplendissant, la plus célèbre université du monde musulman située au Caire. Ces décisions juridiques, fatwa, sont parmi les plus crédibles.

*Al-islam ya'lou wa la you'la alaehi* : l'islam se hausse sur tout, expression qui symbolise la primauté de l'islam.

*Al-jahilia* : état d'ignorance ou l'Arabie préislamique.

*Allah* : terme dérivé, avant l'avènement de l'islam du mot arabe *"ilah*" qui veut dire dieu ou divinité.

*Al-qada wal qadar* : prédestination, c'est-à-dire la croyance en la puissance suprême et totale divine ainsi qu'à la capacité de dieu d'anticiper tout événement.

*Aqida* : croyances constitutives de la foi.

*Al-salam alaikoun* : que la paix soit sur vous, formule de salutation chez les musulmans.

*Assabiya* : esprit de corps.

*Ayat* ou *ayate* : littéralement signe, verset coranique.

*Ayat-allah* : (littéralement : signe de dieu) grand homme religieux en islam chiite.

*Azm* : pure décision, velléité.

*Azzhra* : la Resplendissante nom que les chiites donnent à la fille du prophète, Fatimah, l'épouse de l'imam Ali ibn abi Taleb, le quatrième calife.

*Bid'a* : innovation, déviation.

*Bismillah al-rahman al-rahim* : Au nom d'allah, le tout miséricordieux, le très miséricordieux. C'est la formule que les musulmans prononcent au commencement de tout acte.

*Çalat, salat* : prière.

*Chiisme* : secte minoritaire en islam. les chiites sont les partisans et ceux qui vénèrent Ali, le gendre du prophète et quatrième calife musulman.

*Charia, chari’a, sharia :* le chemin à suivre, la loi islamique qui établit les règles et les comportements des musulmans.

*Chura, choura, shoura* : délibération, consultation.

*Ciyam* : jeûne

*Dar al-adl* : maison de la justice ou équité, c'est pratiquement *dar al-islam* ou la maison de l'islam.

*Dar al-ahd,* *dar al-ahd* : maison de pacte.

*Dar al-bagy* : maison de l'oppression, c'est pratiquement les territoires où la charia islamique n'est pas appliquée.

*Dar al-harb* : domaine de la guerre, territoire de la guerre, un territoire non islamique qui reste à conquérir.

*Dar al-kufr* : maison de l’incrédulité

*Dar al-salam, dar as-salam* : domaine de la paix, c'est le domaine où s'applique la charia.

*Darura* : nécessité.

*Dawa* : appel à l'islam, appel à la foi ; daiya celui qui appelle à l'islam.

*Din* : religion.

*Djiziya* : paiement d'un impôt de la part des "gens du livres".

*Djinn, Jinn* : être formé d'une flamme, doué d'intelligence, inperceptible aux sens et occupant une place médiane entre les humains et les anges.

*Dunya* : monde.

*Eid,* *id* : fête.

*Fatwa* : décision juridique, décret religieux, édit juridique.

*Fatiha* : ouverture, le premier chapitre du coran est nommé fatiha ou l'ouverture.

*Fiqh,* *fiqeh* : droit canon musulman, la jurisprudence islamique, l'expression de la charia, la science des lois religieuses, l'interprétation de la voie, la charia, la voie de dieu.

*Fuqaha* : jurisconsultes.

*Faqih* : jurisconsulte.

*Gushl wa dafn* : service de lavage et d'enterrement du mort.

*Hadiths* : les détails des gestes, des comportement et des paroles du prophète rapporté dans des récits.

*Hajj* : pèlerinage.

*Halal* : permis, licite.

*Halaqa* : cercle ou séminaire où en étudie l'islam.

*Haram* : illicite absolu, interdit.

*Hijab :* voile.

*Hijja mutlaqa* : autorité absolue (le coran par exemple).

*Hijra* : émigration, émigration du prophète de la Mecque à Médine en 622.

*Hiyal* : ruses, stratagèmes juridiques utilisés pour contourner les interdits.

*Housseiniyyat* : centre culturel et cultuel qui joue un rôle important chez les chiites.

*Hudud* : les limites, les punitions ou les sanctions légales et fixes prévues par le coran qu'on inflige à celui qui commet un acte interdit.

*Huquq* : les droits.

*Huquq an-nass* : les droits des hommes

*Ibadat :* culte et obligations cultuelles.

*Ijmâ’, ijma, idjma* : accord unanime de la communauté musulmane.

*Ijtihad* : usage de réflexion personnelle.

*Iman :* foi.

*Istihsan* : juger bon, choix en vue du bien.

*Istinbat* : déduire une décision.

*Istislah* : l'intérêt général de la communauté

*jaiz* : indifférent, acte qu'il est indifférent de le réaliser ou non.

*Jamaat* : association, communauté.

*Jami* : mosquée.

*Jihad* : guerre sainte, combat, effort.

*Jizya* : paiement d'un impôt de la part des "gens du Livre" généralement les chrétiens et les juifs vivant en terre islamique.

*Kaaba,* *Ka’aba* : (littéralement cube), une construction cubique au centre de la "Grande Mosquée" à la Mecque où est disposée la "pierre noire", le grand symbole sacré de l'islam. C'est vers cet endroit que les musulmans tournent en priant.

*Khalifa* : calife, vicaire, tenant lieu, remplaçant ou successeur du prophète comme chef de la communauté musulmane.

*Kalam* : théologie islamique.

*La hijra ba'ada al-fath* : fin de l’émigration après la conquête (la conquête de la Mecque par les musulmans).

*La ilah illallah* : Il n'y a point d’autre dieu que dieu.

*La yamoussouhou illa l-mouttaharoun* : ne le touche (le coran) que les pures.

*Maçlaha* : intérêt général de la communauté, interprétation des sources en fonction des besoins actuels de la communauté.

*Madhab* : école de jurisprudence islamique ; école d'interprétation du coran et de la tradition du prophète, fondée par un grand savant musulman, nommée d'après lui et suivie par des adeptes. Nous comptons quatre écoles sunnites : chaféite (fondée par Chaféi, m. 820), hanafite (fondée par Abou Hanifah, m. 767), hanbalite (fondée par ibn Hanbal, m. 855), malekite (fondateur Malik, m. 795).

*Majlis choura* : conseil de consultation ; conseil d’administration d’inspiration religieuse

*Makkah al-Mukarramah* : la Mecque honorée, expression utilisée par les musulmans pour désigner la Mecque, la capitale religieuse de l'islam mondiale.

*Makrouh :* répréhensible, acte qu'il vaudrait mieux ne pas réaliser.

*Markaz* : centre.

*Marj’a taqlid* : source d’imitation, une grand imam en islam chiite.

*Masjed :* lieu de prosternation, mosquée.

*Milliyat, melliyat* : une manière, utilisée par les Ottomans, afin de répartir les gens d'une même société, selon leurs allégeances religieuses.

*Mobah ou moubah* : acte qu'on peut indifféremment faire ou ne pas faire.

*Mostahab* : acte préférable d'accomplir.

*Moukallaf :* l’homme chargé religieusement.

*Mufti :* celui qui édicte les décisions juridiques.

*Mu'amalat* : relations sociales, règles concernant les devoirs de l'être humain à l'égard de soi-même, de ses semblables et du monde dans lequel il vit.

*Mujtahid* : celui qui exerce un effort intellectuel.

*Niya* : intention.

*Qiyas* : raisonnement par analogie.

*Ramadan* : mois de jeûne.

*Ra'y* : opinion personnelle.

*Sadaqa* : aumône spontanée.

*Sahih* : littéralement authentique, nom donné aux recueils des traditions prophétiques.

*Shahada* : profession de foi.

*Soufi* : mystique musulman ; soufisme, la mystique islamique.

*Sourate :* chapitre du coran.

*Sunna, sunnah* : traditions religieuses islamiques, l'ensemble des gestes, des comportements, des paroles du prophète Mouhammad.

*Sunnite* : secte majoritaire en islam qui suit la tradition et le coutume du prophète et de ses Compagnons. Les sunnites sont les partisans de la communauté musulmane ou de la umma.

*Taqlid* : imitation, soumission à l'enseignement d'un maître d'où, en islam chiite, l'existence des maîtres que les croyants imitent ou *marja' taqlid* qui veut dire une référence à imiter.

*Tafsir* : commentaire littéral.

*Tajwid* : psalmodier le coran.

*Uléma, ulama, oulama* : savant en sciences religieuses. savants ou docteurs en sciences religieuses.

*Ûlû al-amar* : ceux qui détiennent l'autorité.

*Umma, oumma, ummah* : communauté musulmane, la communauté spirituelle et politique des musulmans. C'est une communauté universelle et unique qui embrasse tous les pays sur lesquels est établie la domination musulmane et prévaut la loi islamique.

*Usul* : fondements ou bases doctrinales du droit islamique.

*Wajeb* : acte impératif.

*Woudou* : ablutions.

*Wilaya* : terme qui signifie patronage, autorité ou gouvernement.

*Wilayat al-faqif* : terme utilisé dans la littérature chiite qui signifie le gouvernement d'un jurisconsulte (le gouvernement du Khomeiny en Iran par exemple).

*Yunis* : c'est le nom arabe du prophète Jonas.

*Zakat* : aumône légale.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

RÉSUMÉ

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette thèse vise à cerner quel est le rôle de la variable religieuse dans la construction de l'islamité et la conception de l'intégration portées par les leaders de la communauté musulmane de Montréal. Nous concentrons notre attention sur le *discours* des leaders religieux à l'endroit des musulmans et des non musulmans, afin de cerner leur conception de l'intégration, les types d'influence qu'ils entendent exercer auprès des musulmans et sur les institutions québécoises, et l'interprétation qu'ils proposent à leurs coreligionnaires concernant les contradictions et les problèmes que rencontrent les musulmans face aux valeurs de la société d'accueil.

À partir d’une méthode inspirée de la théorie ancrée, nous avons procédé à l’analyse d’entrevues, de prêches, de journaux et de diverses sources d’informations. Nous avons dégagé que les leaders religieux véhiculent une conception de l’intégration sous le mode de l’insertion communautaire. Le texte sacré constitue la source de légitimation absolue de leur propre leadership et des directives données à leurs coreligionnaires. Les préceptes religieux doivent, selon eux, prévaloir dans toute l’organisation privée et publique de la vie des musulmans, notamment en ce qui concerne la conception morale associée à la sexualité et à la femme et en ce qui a trait aux prescriptions cultuelles, alimentaires et vestimentaires. Une conception plutôt traditionnelle du rôle de la femme est intimement liée à l’importance primordiale accordée à la famille comme source première de transmission de l’islam et de rétention de la deuxième génération à l’intérieur du cadre communautaire.

On peut parler d’une construction sociale de l’islam au Québec (une islamité québécoise) qui présente les traits suivants : a) une différenciation sociale basée sur une catégorisation nette entre les musulmans et les non musulmans ; b) une tendance à établir des rapports instrumentaux avec les non musulmans ; c) une valorisation du communautarisme ; d) un travail important de visibilisation de l’islam sur la scène sociale québécoise ; e) un sentiment d’appartenance développé d’abord à l’égard d’une communauté islamique mondiale.

Ce type de construction de l’islamité a de nombreuses implications sociales observables notamment dans les relations inter-groupes, dans la participation sociale, dans les requêtes d’accommodement adressées aux institutions publiques et dans une volonté d’institutionnalisation des services propres à répondre aux besoins spécifiques des musulmans, éducatifs, juridiques ou autres.

Nous soulevons en dernier lieu un certain nombre de réflexions critiques sur les effets pervers, eu égard à la tendance communautarienne des leaders, de l’octroi de droits particuliers de nature collective aux minorités. Nous avons pu constater que les accommodements accordés ont un effet de renforcement de la consolidation de la communauté et de rétention des membres, notamment ceux qui sont en position plus fragiles ou défavorisés.

**Mots clés** : islam, islamité, intégration, leaders musulmans, communautarisme.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre I

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Chaque année, des milliers de personnes fuient leurs pays d'origine pour s'établir sur une nouvelle terre, en Occident dans la plupart des cas. Il s'agit du phénomène migratoire qui ne cesse de s'amplifier de jour en jour, notamment au Canada et au Québec. On ne remarque aucune baisse ni stagnation de cette tendance [[1]](#footnote-1). Au contraire, les prévisions qui concernent ce phénomène sont "prometteuses", surtout que les points chauds dans le monde ne cessent de se multiplier.

Le Québec mène une politique relativement ouverte en matière d'immigration. Il doit s'attendre à recevoir de plus en plus de demandes d'immigration, notamment de la part des individus qui veulent quitter l'un ou l'autre des pays où sévissent, sur le plan économique, politique, social et culturel, des crises successives qui menacent le bien-être et parfois même la vie de ces individus.

Parmi la très grande diversité culturelle et religieuse des nouveaux arrivants, les musulmans occupent une place importante. La majorité des immigrants d'appartenance religieuse islamique qui arrivent au Québec se concentrent surtout à Montréal. Ils sont les adeptes d'une religion marquée par des caractères distinctifs en ce qui concerne la relation entre l'individu et le groupe, entre la religion et la laïcité, entre la foi et la loi, entre la communauté religieuse et la citoyenneté, etc. L'islam est pour plusieurs d’entre eux un univers de représentations qui influence leur comportement, tendant à étendre justement ses commandements à toutes les activités humaines, de la famille au travail et à la vie quotidienne de la cité.

Les musulmans arrivent pour vivre dans une nouvelle société, où le cadre culturel et religieux est fort différent de celui qui est proclamé, imposé aux et vécu par les musulmans. Ils se retrouvent dans une société démocratique et pluraliste où les instances publiques, qui structurent l'espace public et qui s'occupent de l'intégration, donnent aux groupes minoritaires les possibilités de conserver et de promouvoir leurs spécificités culturelles. Elles leur permettent de se faire valoir, en tant que groupe, à travers les organisations et les institutions communautaires qu'ils fondent.

Dans un tel contexte et avec le renouveau islamique grandissant qui est remarqué partout dans le monde, même dans les pays d'immigration [[2]](#footnote-2), des significations nouvelles du concept "Islam" ont émergé. Le concept "islam" est idéologisé, politisé et est "devenu hautement significatif dans le discours et les comportements des musulmans et il joue un rôle important dans une nouvelle conscientisation des masses" (Waardenburg, 1994, p.22). Ceci devrait engendrer un processus d'organisation et d'institutionnalisation de la communauté musulmane dans lequel les leaders de cette communauté joueront un rôle important visant la “visibilisation” et la construction d'une présence islamique au Québec.

Dans cette étude, nous essaierons de cerner l'importance accordée à la variable religieuse sur laquelle tablent les leaders musulmans pour persuader leurs coreligionnaires et les inviter à se comporter, à vivre et à s'identifier d’abord et avant tout en tant que musulmans. Nous tenterons de cerner le fait islamique au Québec et les moyens utilisés par les leaders pour construire, institutionnaliser et visibiliser l'islam. Enfin, nous dégagerons les liens entre cette construction de l’islamité québécoise et la conception de l’intégration véhiculée chez les leaders musulmans.

Cette étude, de type monographique, aborde la religion comme système culturel (C. Geertz) et examine nécessairement l’islam autrement que d’un point de vue croyant. Dans la première partie de la thèse, nous présentons la théorie de la religion qui nous inspire de même que celle du leadership et de la catégorisation sociale. Nous examinons également la question de l’islam immigré et celle de la reconnaissance des groupes minoritaires. Dans la seconde partie, les principales catégories qui ont émergé de notre analyse sont présentées avec les citations qui servent d’appui à notre démonstration. C’est ainsi que les sources écrites de la tradition islamique, les prescriptions religieuses et l’importance accordée au rôle de la femme et à la famille sont présentées comme des variables centrales dans le discours des leaders. Nous verrons comment s’entrecroisent des principes traditionnels et des composantes de la modernité dans un discours qui prétend s’en tenir aux sources originelles. Cette analyse nous permet par la suite d’élaborer davantage sur la construction de l’islamité et la conception de l’intégration qui se dégagent du discours des leaders musulmans, avec les implications sociales que nous semblent comporter cette façon de concevoir l’islamité en terre d’immigration. Enfin, nous nous permettons en conclusion, suite à notre analyse et inspiré par notre implication avec les immigrants depuis notre arrivée au Québec, quelques réflexions sur les effets imprévus que peut avoir la reconnaissance des groupes minoritaires et l’octroi de droits collectifs par la société d’accueil.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre II

PROBLÉMATIQUE

2.1. RELIGION ET INTÉGRATION  
DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis le milieu du siècle, on a pu observer dans les sociétés modernes une sécularisation de plus en plus poussée qui est concomitante au déclin des pratiques cultuelles et à l’effritement de l’emprise normative des institutions religieuses sur les individus. Pour les sociologues, la modernité semblait, sous la pression de la rationalisation, de l'individualisation et de la sécularisation, capable de faire reculer la religion, confirmant l’hypothèse à l’effet que "plus la modernité avançait, plus le religieux reculait" (Willaime, 1995, p. 88) [[3]](#footnote-3).

Pourtant, dans les sociétés modernes et sécularisées où la religion semble s’être repliée dans le domaine privé, celle-ci continue à jouer encore un rôle important dans le processus social, selon des modalités différentes, dans la mesure où certaines personnes acceptent ou choisissent de s'y référer. Plusieurs chercheurs se demandent si la religion n'est pas "en train de démontrer sa capacité de retrouver une nouvelle pertinence sociale, politique et culturelle, dans une modernité en crise ?" (Hervieu-Léger, 1996, p. 44). L'influence sociale de la religion ne serait pas disparue de la scène sociale. Mais il apparaît que "sous la poussée de la modernité la situation de la religion se trouve profondément bouleversée" (Willaime, 1995, p. 98). Raymond Lemieux (1992, p. 34) postule qu’ “il y a une religion de la modernité” qu’il faut "apprendre à repérer en toute société". Cette "religion de la modernité" est considérée comme étant un "retour", une "revanche de Dieu" (Kepel, 1991a), une religiosité éclatée ou "à la carte" (Bibby, 1988). Elle demeure néaumoins, selon Micheline Milot, un système de croyances auquel l'individu adhère et se "présente comme un phénomène extrêmement dynamique et mouvant, répondant à une logique qui s'est elle-même déplacée" (Milot, 1992, p. 118). La sociologie de la religion a donc dû réviser ses catégories conceptuelles pour faire face au déploiement des nouveaux mouvements religieux, à la montée des intégrismes et aux affirmations identitaires à fondement religieux. Notamment, la force ascendante de l'affirmation islamique n'a pas été sans retenir l'attention des médias comme celle des chercheurs. L'islam fait l'objet de diverses interprétations, où le réflexe prime souvent sur la réflexion. Comment se déploie cette référence identitaire et quelle en est la signification sociale quand elle s'affirme au sein des sociétés contemporaines sécularisées ?

Les sociétés occidentales ont généralement accentué des sources de références prônant l'individualisme, l'égalité des sexes, même si ces vecteurs sont souvent chargés de significations paradoxales et d'actualisations diversifiées. L'islam apparaît encore une religion communautaire qui n'a pas perdu son rôle déterminant dans la formation des identités individuelles et collectives. Il établit une différence nette entre le rôle de la femme et celui de l'homme qui se manifeste entre autres, dans les questions relatives au divorce et à l'héritage. L’islam apparaît pour plusieurs personnes comme source de références morales, valables dans la vie séculière. Pour cela, il peut potentiellement entrer en conflit avec certaines normes des sociétés occidentales. D'ailleurs, certaines réaffirmations religieuses dans la modernité, présentes dans toutes les grandes traditions monothéistes, se valident justement en se radicalisant contre les valeurs de la modernité. Cela se manifeste par le fait que la modernisation, processus devenu global avec les "succès" de la mondialisation, provoque, au moins dans une grande partie des pays du Tiers Monde, "un réinvestissement social du religieux pour reconstruire une identité que l'imposition d'une modernité étrangère, la sujétion économique, culturelle et politique ont brisée" (Willaime, 1995, p. 98).

En contexte d’immigration, on observe que la religion est encore apte à fournir aux immigrants une vision du monde, un cadre de références et des balises morales. Elle peut donc également influencer la conception même de l’intégration. Comme l'immigration ne suppose pas que les immigrants délaissent leurs coutumes et leurs traditions à la frontière du pays d'accueil, l'intégration peut donner lieu à des rapports parfois conflictuels entre des normes différentes, notamment dans le cas où les visions religieuses sont la source première de référence du comportement et des valeurs qui orientent l'action sociale. Autrement dit, la religion n'est pas refoulée dans la sphère privée des immigrants. La religion devient, parmi d'autres facteurs, un élément qui entre en jeu dans les processus d'intégration, dans la mesure où la religion fournit un certain nombre de références, de représentations de soi et d'autrui, de valeurs légitimant les rapports entres les genres, les rapports avec les autres groupes présents dans la société, etc.

Les recherches sur l'intégration démontrent souvent que les deuxièmes et troisièmes générations délaissent les pratiques ou coutumes traditionnelles pour adopter celles de la société d'accueil. Par ailleurs, les études qui prennent en compte le facteur religieux tendent à nuancer cette analyse. La religion s'avère un cadre de références très structuré et explicite (livres sacrés, écrits provenant de la tradition) qui se transmet selon un encadrement systématique des groupes qui adhèrent à cette idéologie, que ce soit pour des raisons de désoeuvrement, de marginalisation, mais également de choix existentiel à l'égard d'une conception de ce qu'est la "bonne vie". Elle serait même un facteur de rétention des membres du groupe [[4]](#footnote-4). Plusieurs auteurs (Dasseto, 1996 ; Kepel, 1991) se demandent si une religion comme l'islam ne contient pas, dans son idéologie et sa théologie, des éléments posant des difficultés particulières à l'intégration de ses adeptes, notamment à cause des principes que cette religion soutient, comme la non séparation entre le laïc et le religieux, la division du monde entre islamique et non islamique, la place du non musulman dans la société. Ces éléments pourraient contribuer à construire une vision du monde ou une pré-cognition qui conditionne leur rapport avec ce qui en diffère, tout particulièrement en contexte d'immigration. Sans doute ce n'est pas le cas de chaque immigré musulman qui arrive au Québec. Mais pour un certain nombre de ces immigrés, dans la mesure où ils vont construire leur monde en se référant à la variable religieuse, l'islam pourra devenir un cadre de références prioritaire.

Ainsi, même dans une société sécularisée, le facteur religieux peut encore contribuer à munir l'individu d'une vision du monde. En contexte d'immigration, plus particulièrement auprès des individus pour qui la religion est un facteur important d'encadrement de la vie et de définition identitaire, les leaders religieux peuvent avoir une influence déterminante dans les représentations, les valeurs et les conduites privilégiées par leurs coreligionnaires dans le processus d'intégration. Pour cela, il nous semble pertinent d'essayer de comprendre comment les leaders religieux musulmans conçoivent l'intégration. Quelles sont les valeurs mises de l'avant par ceux-ci ? Leur interprétation de l'islam peut-elle entrer potentiellement en conflit avec les valeurs privilégiées dans la société d'accueil ?

2.2. ISLAM ET INTÉGRATION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le Québec a subi "des processus de transformation qui sont propres aux structures de toutes les sociétés modernes" (Lemieux et Milot, 1992, p. 15). Les changements qui se sont produits se retrouvent "moins dans les influences d'un pluralisme ethnique trop évident que dans les lois qui concernent les fondements mêmes de l'univers mental de la modernité" (Lemieux et Milot, 1992, p. 15). Cela signifie qu'au Québec, les grands paramètres qui définissent la modernité occidentale font partie du champ de représentations des acteurs sociaux québécois, à des degrés différents. Ils font partie de l'univers mental des individus.

Les musulmans québécois immigrés viennent généralement de pays où l'islam est la principale religion. Ils viennent de sociétés "traditionnelles" éclatées. Et comme toutes les sociétés, ces sociétés ont subi la pression de la modernité et leur structure sociale a souvent été bouleversée par ses avancées. La modernité fut en général imposée de l'extérieur et les musulmans sont en réaction à cette imposition. Ils ne rejettent pas toute la modernité. Ils rejettent son imposition selon un système de valeurs qui n'est pas le leur. Ils prétendent rejeter les dérives de la modernité à l'occidentale qui est, selon eux, source de malheurs et d'injustices. Par contre, ils s'adonnent à une traduction et à une réécriture de la modernité en faisant recours à leur propre vocabulaire, pour ensuite l'introduire dans leur système de valeurs islamiques et la rendre acceptable. Ainsi devant l'attrait et l'avancée des aspects liés à la modernité comme la démocratie, la liberté, l'égalité, la justice, les valeurs individualistes, les droits de l'homme, le rationalisme et le pluralisme, les musulmans sont amenés à confronter la compatibilité entre ceux-ci et leur propre système de valeurs. Ainsi, ces paramètres sont soit remplacés par des termes islamiques puisés dans le coran ou soit légitimés par des versets coraniques. Mais, cela ne veut pas dire que tous ces aspects conservent la signification qu’ils ont en Occident. Par exemple, l’égalité et la démocratie ne sont pas comprises et appliquées de la même façon que dans les pays occidentaux. Lorsqu’ils sont “retraduits” dans un cadre de références islamiques, plusieurs de ces éléments associés à la modernité occidentale changent de noms et de contenus et seront interprétés et appliqués, si la possibilité se manifeste, d'une manière différente. Cette situation crée une dynamique complexe entre les sociétés occidentales et les musulmans, surtout chez les immigrants musulmans qui arrivent pour vivre dans ces sociétés.

Bon gré mal gré, les immigrants musulmans qui arrivent au Québec doivent entrer en rapport avec la modernité telle qu'elle s’est deployée en cette partie de l’Occident. Ils baignent dans un environnement où le pluralisme, la sécularisation, la liberté et l'individualisme ont provoqué l'éclatement des champs de représentations des Québécois. Ils doivent, d'une façon ou d'une autre, avoir des relations avec les gens de la société d'accueil. Ils sont obligés de se soumettre aux lois de la société québécoise (impôt, chartes, règles, etc.). Ils doivent se conformer aux directives des instances et des institutions non-islamiques (jurisprudence, police, écoles, gouvernement) dans les domaines de la vie politique, économique et sociale. Or ces institutions sont régies selon des principes et des valeurs souvent incompatibles avec les interprétations de l'islam faites par la majorité des leaders musulmans.

Les musulmans au Québec se retrouvent donc dans une société largement sécularisée. Les autorités qui guident le Québec ne sont pas islamiques. Le vrai "commandement" [[5]](#footnote-5) au Québec, sur les plans politique, économique et même social, est essentiellement entre les mains des Québécois non musulmans. Ils se retrouvent donc dans un contexte non islamique et sont obligés de composer avec celui-ci, en dépit du refus que certains d'entre eux énoncent à l'égard de plusieurs aspects de cette société. Cette situation crée, entre les valeurs proclamées et les valeurs vécues, des contradictions qui peuvent devenir problématiques et auxquelles les musulmans devront tenter d'aménager des solutions. Les transactions inévitables avec la société d'accueil, non islamique, soulèvent un certain nombre de dilemmes qui demandent à être résolus.

La résolution de ces dilemmes peut, eu égard aux références religieuses, se faire selon deux voies. Selon la première voie, le musulman consulte lui-même le coran et la sunna du prophète pour chercher une solution. Cette voie de l'interprétation personnelle, qui se rapproche un peu du protestantisme, pourrait être acceptable en islam selon certaines sources doctrinales, mais elle est largement découragée et critiquée par la tradition et les autorités islamiques. Pour cela, elle est rarement pratiquée par les croyants. La deuxième voie qui sert à résoudre les dilemmes est de se fier aux autorités islamiques, c'est-à-dire aux leaders religieux, à ceux qui lient et délient, qui détiennent le commandement (*Ahl alhal wa rabt*) ou qui sont les commandeurs de la communauté musulmane, la *umma*. Cette voie est largement appréciée et encouragée par les leaders religieux eux-mêmes. Elle est la plus courante dans l'islam. Les leaders et autorités islamiques, tant en pays de l'islam qu'en terre d'immigration, encouragent naturellement le recours à leur interprétation par les croyants. Ils préfèrent que leurs coreligionnaires leur laissent la tâche de résoudre les dilemmes qui confrontent l'islam et les musulmans à la modernité partout dans le monde. Cela est notamment accentué en terre d'immigration où la structure sociétale n'est plus garante, comme dans les pays d'origine, d'un encadrement culturel et religieux assuré par l'ensemble de la société.

2.3. LE RÔLE DES LEADERS RELIGIEUX

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le rôle des leaders religieux s'avère important, en tant que guides et ressources à qui peuvent s'adresser les croyants. Indépendamment de la pratique religieuse des musulmans, les leaders religieux gardent un rôle important, notamment parce qu'ils sont en mesure de se prononcer sur les différents problèmes que peuvent rencontrer les musulmans dans la vie quotidienne en matière d'applications des préceptes islamiques (vêtement, nourriture halal, droit familial islamique, etc.). La situation d'immigration récente dans laquelle se retrouvent les musulmans québécois amène les leaders de la communauté musulmane à jouer un rôle non seulement dans cette communauté, mais également en ce qui concerne les liens entre celle-ci et la société d'accueil. On ne peut que supposer que ces leaders ont une conception particulière de l'intégration de leurs coreligionnaires. On peut aussi supposer qu'ils essaient de donner une certaine visibilité à l'islam afin de construire une islamité québécoise. Cette islamité, comment la forgent-ils ? Cette conception de l'intégration, que contient-elle ? Rencontrent-elles les attentes de la société d'accueil ?

Un des grands paramètres psychosociaux en jeu dans les rapports entre les immigrants et la société d'accueil est la division du monde entre le "nous" et les "autres". Or paradoxalement, à l'intérieur même de la structure de la théologie et dans le cadre de références islamiques se trouve une théorie qui divise le monde entre le "nous" musulmans et les "autres" non musulmans. On peut se demander dans quelle mesure cette référence intervient dans leur perception d'eux-mêmes et leur attitude à l'égard d'autrui.

Nous concentrons notre attention sur le *discours* des leaders religieux à l'endroit des musulmans et des non musulmans, afin de cerner leur conception de l'intégration, les types d'influence qu'ils entendent exercer auprès des musulmans et sur les institutions québécoises, et l'interprétation qu'ils proposent à leurs coreligionnaires concernant les contradictions et les problèmes que rencontrent les musulmans face aux valeurs de la société d'accueil.

2.4. QUELQUES DILEMMES POTENTIELS

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'existence des musulmans immigrant sur une terre où l'islam n'est pas au pouvoir et où les lois islamiques ne régissent pas les différents aspects de la vie quotidienne peut soulever certains aspects problématiques. En effet, des problèmes théologiques, sociaux et politiques se posent aux croyants et surtout aux leaders de la communauté musulmane. Plusieurs aspects de la vie quotidienne québécoise semblent, théoriquement du moins, en conflit avec différents aspects de la tradition islamique. Bien sûr, la tradition religieuse est sujette au cours de l'histoire à diverses interprétations et adaptations. Mais elle comporte néanmoins des énoncés explicites auxquels les croyants sont confrontés et qui appellent dans chaque contexte une interprétation. Arrêtons-nous sur quelques exemples, qui sont présentés ici à titre d’hypothèses de conflits potentiels de normes. L'analyse évaluera si, effectivement, il y a là matière à conflit dans la pratique concrète des musulmans.

a- La division du monde dans l'islam. L'un des aspects qui prend place dans le cadre de références des musulmans, et qui est interne à leur propre interprétation théologique, est le fait que dans cette théologie le monde est systématiquement divisé entre islamique et non islamique. Une différence fondamentale est donc inscrite dans le contenu de leur image d'eux-mêmes. Cette image d'eux-mêmes se définit explicitement par l'opposition à l'autre. Nous ne pouvons supposer que chaque musulman a la conscience claire de cette théorie. Mais on peut se demander si le leader religieux, qui appuie sa légitimité sur la référence au texte, peut se référer à cette conception de la division du monde et si oui, quelle en est l'effet sur sa conception de l'intégration.

La théorie islamique classique divise le monde en deux grandes parties conflictuelles : *dar al-islam* ou *as-salam* et *dar al-kufr*, maison de l'islam ou de la paix et maison de l'incrédulité. La *dar al-islam* désigne les territoires gérés par les lois de l'islam. Tandis que la *dar al-kufr* recouvre les territoires, qui ne sont pas régis par les lois islamiques. Ces derniers, les territoires de l'incrédulité se subdivisent aussi en deux parties : *dar al-harb* et *dar al-solh*, maison de la guerre et maison de la trêve. La maison de la guerre comporte les pays avec lesquels les musulmans sont en état de guerre. Tandis que la maison de la trêve correspond aux pays avec lesquels les musulmans ont conclu des pactes contractuels.

b- Le système scolaire et l'enseignement. Les musulmans québécois envoient leurs enfants dans les écoles confessionnelles (catholiques ou protestantes). Certaines valeurs véhiculées dans ces institutions concernant le groupe et l'individu, la famille, la place de la femme et de l'homme, l'homosexualité, le cours sur le sexe, la gymnastique, la mixité de sexe, l'habillement, les congés et fêtes, le permis et l'interdit, ne sont pas compatibles ou entrent en conflit avec certaines valeurs de la tradition islamique.

c- L'intérêt sur l'argent est interdit par l'islam. Le rapport à l'usure bancaire est généralement interdit pour le musulman, mais est, en même temps, dans l'organisation économique actuelle, inévitable : prêts bancaires, cartes de crédit, dépot dans les banques, etc.

d- L'immigrant musulman qui devient citoyen canadien doit, en théorie, accepter de se soumettre aux lois de la société d'accueil. Les musulmans sont appelés à ne se soumettre qu'aux lois de dieu et à la sunna du prophète de l'islam. Ils sont appelés à respecter les ordres et les conseils des responsables musulmans et croyants qui se basent sur le coran et la sunna [[6]](#footnote-6). La religiosité est conditionnée en islam par l'obéissance et la soumission à ces instances et à ces lois. Celui qui accepte d'autres lois ou qui se soumet à d'autres instances est dans une situation inacceptable. Or au Québec, les lois n'émanent pas de dieu et les responsables ne sont pas des croyants musulmans. Ils ne se basent pas, dans la direction des affaires de leurs citoyens, ni sur le coran et ni sur la sunna du prophète de l'islam.

e- Coexister avec le mal sans réagir et ne pas promouvoir le bien équivaut, pour le croyant, à un péché qui nécessite une punition. D'ailleurs dieu exige "que soit issue de vous une communauté [[7]](#footnote-7) qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable" (Coran 1990, 3 : 104). Or, au Québec les lois interdisent l'ingérence dans les affaires d'autrui. Ce qui place le musulman, qui croit en dieu et ses ordres et qui tend à appliquer les prescriptions de l'islam, dans une situation très délicate.

f- Dans les questions relatives au mariage (polygamie permise pour les hommes, obligation pour la femme d'épouser un musulman ou un converti), au divorce (répudiation par l'homme), à l'héritage (moitié de la part de l'homme) et à d'autres éléments, le statut de la femme en islam n'est pas équivalent à celui reconnu par les lois civiles québécoises.

g- Un autre problème potentiel que pose le processus d'adaptation et d'intégration dans une société non islamique a trait au statut de l'autorité, fortement liée à la question du leadership. L'autorité, notion d'une importance colossale dans l'islam, représente une pierre essentielle dans l'édifice de la doctrine islamique. L'islam, signifiant soumission, est marqué par une tradition qui confère à ces deux sources, le coran (dernière révélation et parole de dieu à son prophète) et la *sunna* (les dits et comportements du prophète) une autorité à laquelle tout musulman est soumis. Les versets du coran sont considérés comme les articles d'une loi immuable et les anecdotes du prophète ressemblent à des sentences irrévocables, auxquelles les musulmans sont appelés à faire recours. Pour trancher les problèmes que la réalité pose devant eux, ils s'adressent à l'une ou à l'autre de ces deux sources. Certains versets du coran soulignent le rapport direct du croyant avec son dieu [[8]](#footnote-8) et peuvent ainsi laisser place à une interprétation individuelle.

Par ailleurs, la tradition s'est toujours efforcée de promouvoir soit l'autorité de la *umma* (la communauté des croyants) à travers ses *uléma* ou l'autorité de l'imam (le guide des croyants) à travers les *mujtahids* [[9]](#footnote-9). Elle a trouvé appui dans certains versets coraniques qui demandent aux croyants de se soumettre à dieu, au prophète et à ceux d'entre eux qui détiennent l'autorité [[10]](#footnote-10). La *umma*, par le biais de l'*ijmâ'* de ses *uléma*, et imams sont aussi vus comme les seules autorités légitimes dans l'interprétation des sources écrites. Malgré que, théoriquement, tout musulman peut se permettre d'interpréter personnellement les textes sacrés, cet exercice, en pratique, s'avère difficile à cause de l'incitation des *uléma* à ne pas recourir à l'interprétation personnelle du texte, d'où découle un quasi monopole exercé par les *uléma* sur les textes de l'islam et la façon dont il faut l'interpréter. Le musulman est d'abord soumis à dieu et au prophète. Cette soumission est médiatisée par des autorités qui la balisent, soit la *umma* et surtout les *imams.* Il reste que l'islam laisse une marge à l'interprétation individuelle à laquelle peuvent avoir recours les musulmans dans certaines situations. Mais cette marge est jalonnée par un danger d'interpétations erronées et peut facilement, selon les *uléma*, mener à l'innovation, à la *bid'a*. Or l'innovation est une chose non recommandée et même réprouvée par la tradition.

Ces quelques exemples suggérent que les musulmans doivent, théoriquement et dans la mesure où ils s'y réfèrent, éprouver certaines difficultés à appliquer les valeurs islamiques énoncées dans leur texte sacré, le coran et proclamées dans la *Sunna*, les dits et les comportements du prophète. Or le musulman est appelé, selon la tradition islamique, à vivre dans une société islamique gouvernée par des instances proprement islamiques, et s'il lui arrive de devoir vivre dans une autre société, il est appelé à se soumettre exclusivement aux lois de l'islam, et non pas aux lois de cette société. En réalité, on constate que les musulmans qui arrivent au Québec quittent délibérément la terre de l'islam et choisissent consciemment d'immigrer et de vivre en terre non musulmane, et d'être exposés à se soumettre à des lois non islamiques. Comment les musulmans qui entendent guider leur vie selon l'islam arrivent-ils à se situer par rapport aux normes imposées officiellement par les autorités traditionnelles et par rapport aux lois civiles québécoises ? Comment les leaders de la communauté musulmane interviennent-ils sur ces questions ?

2.5. LES OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le contexte nouveau dans lequel les musulmans immigrent, nous ne pouvons supposer que chaque croyant musulman connaît et adopte la totalité des prescriptions religieuses, ni faire l'évaluation du "changement" d'attitudes en terre d'accueil (car nous ne disposons pas de données comparatives concernant leur attitude religieuse avant d'immigrer). Cependant, pour mieux cerner et comprendre les traits que prennent certains aspects de l'islam en terre québécoise, il importe de situer les rapports mouvants qui s'établissent entre les normes imposées, les valeurs proclamées et les valeurs\normes vécues concrètement. Sans doute, la déclaration d'appartenance à l'islam, qui ne souffre habituellement aucune nuance, ne peut à elle seule rendre compte de l'expérience d'être musulman au Québec. Mais dans ce contexte, nous pensons que l'étude du discours des leaders musulmans pourra, et c'est là notre intention, apparaître révélateur du type d'intégration à la société québécoise valorisé par les leaders ainsi que du type d'appartenance à la communauté musulmane qui est mis de l'avant par les leaders, de même que la conception de la citoyenneté qu'ils présentent à leurs coreligionnaires. Il peut aussi nous informer sur la construction de l'islamité québécoise dont les leaders visent la réalisation.

Plusieurs leaders musulmans croient que le respect des prescriptions religieuses des musulmans vivant en terre non-musulmane est en danger et que les musulmans sont voués à la perdition. Que font les leaders de la communauté musulmane au Québec pour prévenir leurs coreligionnaires de cette route de perdition ? Quels sont les moyens utilisés pour les appeler à se conformer aux prescriptions religieuses ? Quelles sont les adaptations auxquelles ils consentent ?

Toute stratégie d'adaptation ne doit pas se passer sans tension. La résistance des autorités religieuses, qui voient dans l'accommodation et l'acculturation un affaiblissement de la communauté et un éloignement de l'islam et de sa tradition, est une donnée sociologique récurrente dans chaque tradition religieuse. Que font les leaders musulmans face à ce processus d'adaptation et d'acculturation ?

Dans la plupart des sociétés occidentales, où il y a des communautés musulmanes, les relations entre les leaders musulmans et les autorités civiles sont marquées par de nombreuses revendications d'adaptation des institutions publiques pour les musulmans. Pour mieux comprendre cette nouvelle donne, nombreux sont les chercheurs qui ont étudié l'islam en terre d'immigration. Bernard Lewis et Gilles Kepel par exemple, se sont penchés sur l'aspect socio-politique de l'islam. D'autres, comme Louis Gardet et Maxime Rodinson, ont traité de la civilisation et de la société islamique. Tandis que les chercheurs comme Mohammed Arkoun se sont préoccupés de la pensée et de la culture et font un effort d'interprétation du texte religieux dans une perspective nouvelle. Quant aux chercheurs comme Abdallah Laroui et Bassam Tibi, ils se sont penchés sur la relation de l'islam avec la modernité. On dispose de beaucoup moins d'études empiriques sur les leaders musulmans en contexte d'immigration et sur l'adaptation qu'ils font de l'islam auprès de leurs coreligionnaires. Notre étude accordera une importance plus particulière à cet aspect, en essayant de contribuer à une compréhension des tensions que soulèvent souvent certains traits de l'affirmation identitaire islamique par rapport à la société d'accueil.

Nous supposons que dans le processus d’intégration des musulmans dans la société d'accueil, les leaders musulmans ont leur mot à dire. Ainsi en nous penchant sur le discours des leaders, nous tenterons de dégager les éléments qu'ils demandent à leurs coreligionnaires d'introduire dans ce processus.

Nous visons donc à cerner :

a- La conception de l'intégration des musulmans portée par les leaders musulmans de la communauté musulmane de Montréal. Nous étudierons quelle définition de l'intégration à la société québécoise se dégage de leurs discours et de leurs prêches. Comment abordent-ils les questions touchant la valorisation et\ou les limites de cette intégration pour les croyants musulmans ? L'intégration - au sens où ils l'entendent - est-elle vue comme une menace pour l'appartenance religieuse ? Leur leadership entend-il exercer une influence sur le sens de l’appartenance à la société d’accueil ?

b- L'intervention de leaders musulmans dans le rapport des musulmans avec la société d'accueil. Nous étudierons quels sont les éléments privilégiés généralement dans leurs discours ou leurs prêches concernant les relations avec les non musulmans. Que visent-ils ? Quelles sont les valeurs qui sont préconisées et les stratégies auxquelles ils recourent pour encadrer le processus d’intégration à la société québécoise et les relations avec les non musulmans ?

c- Une explication des conflits que semblent soulever certains traits de l'affirmation identitaire islamique par rapport à la société d'accueil. Nous espérons éclairer la problématique des rapports entre l'affirmation identitaire sur une base religieuse et l'intégration à la société québécoise des immigrants d'appartenance islamique.

Nous entendons ainsi dégager quelle est la part qui revient aux références religieuses dans la construction d'une islamité québécoise et d'un modèle d'intégration, tel que les leaders musulmans les conçoivent.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre III

PERSPECTIVES THÉORIQUES  
SUR LA RELIGION,  
LE LEADERSHIP  
ET L’INTÉGRATION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans notre étude nous nous référons, comme cadre général sur la religion, aux théories de deux chercheurs nord-américains Peter L. Berger et Clifford Geertz. Leurs approches respectives prennent en considération les rapports entre la religion et la culture, notamment comme perspective de construction sociale de la réalité et comme instance de légitimation. Nous nous référons aussi à la théorie de catégorisation sociale de Henri Tajfel, qui accorde aux valeurs, donc à l'élément subjectif, un rôle important dans l'interprétation de l'environnement et la perception de l'"autre". Nous nous basons enfin sur les études de Marco Martiniello en ce qui concerne le leadership et la capacité des leaders d'influencer les membres de leurs communautés.

3.1. BERGER ET LA CONSTRUCTION SOCIALE  
DE LA RÉALITÉ

Nous abordons l'islam comme un système de significations qui fournit des légitimations (basées sur l'absolu) pour le comportement individuel et social. En cela, nous nous basons sur la thèse de Peter L. Berger (1971) à propos de la construction sociale de la réalité opérée par l'homme. En faisant une synthèse théorique entre les idées de M. Weber qui insiste sur la subjectivité du phénomène social et celles de E. Durkheim qui donne la primauté à l'objectivité de ce phénomène, Berger avance une théorie dialectique. Il affirme que la "société est un phénomène dialectique en tant qu'elle est un produit humain, et rien d'autre qu'un produit humain, qui, ne cesse de réagir sur celui qui l'a produite" (p. 24). Il reprend l'affirmation durkheimienne de l'existence objective de la société sans laquelle l'homme ne peut pas exister, en affirmant en même temps que cette même société, qui fait de l'individu une personne, est le produit de l'homme. Ce processus dialectique se réalise selon un schéma composé des trois moments simultanés : l'extériorisation, l'objectivisation et l'intériorisation.

Selon Berger, le premier moment consiste en ce que l'être humain, par son travail dans les différents domaines d'activités, donne une réalité visible aux idées, aux théories qui existent en lui : il s'extériorise. C'est-à-dire qu'on assiste à l'effusion de l'être humain dans le monde extérieur. Le deuxième moment se résume par le fait que le produit dans lequel l'activité de l'être humain s'est matérialisé en s'extériorisant est devenu autonome, ayant une existence indépendante de l'être qui l'a produite, de telle sorte que n'importe quelle personne peut se l'approprier. C'est l'objectivisation. Mais une fois que les produits sont appropriés par les êtres humains, nous sommes dans le troisième moment, appelé l'intériorisation. Durant ce moment l'être humain s'approprie les produits objectivés du travail de l'homme. Ainsi le produit est intériorisé par l'homme qui l'assimile, l'exposant à ses penchants, ses idées, sa passion, c'est-à-dire qu'il le marque par sa subjectivité, puis il l'extériorise de nouveau. Dans ce contexte, il faut mentionner encore une fois que ces trois moments sont simultanés et dialectiques. En général, l’“extériorisation fait que la société est un produit humain. Par l'objectivisation la société devient une réalité *sui generis*. C'est grâce à l'intériorisation que l'homme est un produit de la société" (1971, p. 25).

L'existence d'une relation dialectique entre l'individu et la société est essentielle pour notre étude. La société et l'individu sont deux entités qui existent objectivement et qui s'inter-influencent mutuellement. C'est-à-dire que les musulmans québécois, tout particulièrement les leaders de la communauté musulmane au Québec sur lesquels notre étude est concentrée, subissent l'influence de la société québécoise, et ils réagissent, d'une façon ou d'une autre, à cette "construction de la réalité" qui s'impose à eux. Il leur faut, selon le schéma de Berger, intérioriser cette réalité objective et se la réapproprier en "lui faisant subir une nouvelle transformation : les structures du monde objectif deviennent à présent des structures de la conscience subjective" (1971, p. 25).

Pour notre étude, la théorie de Berger nous intéresse à cause du pont qu'elle projette entre la société et l'être humain. Nous l'utilisons pour faire la lumière sur la manière par laquelle, dans la société québécoise, la relation s'établit entre le leader musulman et sa *umma*, la communauté musulmane d'une part et la communauté québécoise d'autre part.

Berger donne une importance à l'élément subjectif dans l'analyse de la réalité sociale. Il apprécie la contribution personnelle subjective de l'individu dans la société, lors du processus de l'extériorisation. Mais il ne néglige pas l'influence de la société et de ses produits, travaillés et objectivés par plusieurs individus, surtout les leaders et les élites, durant de longues périodes de temps. Ce construit, qu'est la société, s'expose devant l'individu et parfois s'impose fortement à lui, lors de l'intériorisation. C'est durant les deux moments, objectivisation et surtout intériorisation, que le rôle des leaders de la communauté musulmane est le plus marqué, comme nous le verrons plus loin.

L'intériorisation d'un monde, par l'homme, se produit selon un processus dialectique entre lui et la société, processus pendant lequel les responsables de la socialisation ont un rôle à jouer. Or, parmi les gens qui sont chargés de la socialisation du musulman dans le contexte québécois, les leaders de la communauté musulmane jouent un rôle très important. Ils sont les agents les plus actifs de la communauté qui travaillent à la construction sociale d'un monde islamique québécois".

Les leaders se font nécessairement une interprétation du monde occidental et de l'islam, interprétation qui fonde leur conception (leur construction) de l'islam en terre québécoise. C'est cette conception qu'ils doivent tenter d'"inculquer" et de maintenir chez leurs coreligionnaires. Cela suppose un dialogue continuel, car, selon Berger "le monde est construit dans la conscience de l'individu par le dialogue avec d'autres significatifs (tels que les parents, les maîtres, les pairs)" (1971, p. 44). Il est aussi "maintenu comme réalité subjective par un dialogue du même genre, avec les mêmes autres ou avec de nouveaux, tels qu'époux, amis ou autres compagnons" (1971, p. 44).

La construction de la réalité sociale islamique au Québec se nourrit de plusieurs éléments. Elle ne se limite pas à puiser seulement dans le répertoire religieux personnel de l'agent social qu'est le leader. Il puise aussi dans sa propre culture et dans l'environnement plus large dans lequel il vit, dont l'étrangeté par rapport à certains aspects de l'islam oblige à des ajustements. Ainsi, le monde de l'acteur social n'est pas figé. C'est-à-dire que même l'islam, religion considérée par les musulmans comme immuable, se construit, se transforme et se façonne par l'histoire personnelle et collective, et s'ajuste aux nouveaux éléments qui confrontent ses assises et ses principes.

La théorie de Berger, concernant le phénomène religieux, contient un autre élément fort intéressant pour notre étude. Il s'agit du processus de légitimation de l'ordre social. Berger appelle "légitimation" le savoir "objectivé par la société qui sert à expliquer et à justifier l'ordre social" (1971, p. 62). Elle est indépendante des réflexions personnelles, possède un caractère "cognitif et normatif" et répond aux questions sur les choses établies. L'ordre social, parce qu'il est objectivé, se légitime par lui-même. Mais la nécessité de légitimations supplémentaires est toujours remise de l'avant à cause des nouvelles générations qui se succèdent, de l'oubli qui frappe les humains, des contestations que certains individus manifestent et aussi des nouveaux éléments socio-historiques qui émergent. Tout cela justifie l'existence d'un contrôle social, car les énoncés ne vont pas de soi à l'intérieur d'une société ou d'une communauté. Dans ce cas, il faut répéter et diffuser continuellement les énoncés. Et si les contestations augmentent et que les moyens traditionnels ne suffisent plus, on s'oriente vers l'élaboration des réponses justificatives.

Selon Berger, la religion est "l'instrument le plus universel et le plus efficace de justification" (1971, p. 66). Elle justifie les institutions et l'ordre établi en se basant sur un référent ontologique. Tout revêt un caractère sacré : l'autorité, la famille, le sexe, etc. Ainsi, l'autorité d'un leader religieux est reconnu par ses coreligionnaires, par la religion et par dieu. Cette reconnaissance permet à l'organisation religieuse d'exercer puissamment son autorité.

Cet élément nous aidera à comprendre l'attitude des représentants des communautés musulmanes vis-à-vis l'islam en général et vis-à-vis leurs coreligionnaires en particulier. Il est acquis qu'en terre d'immigration, ou généralement hors des pays où l'islam est la religion de la majorité, les musulmans peuvent avoir de la difficulté à vivre selon les préceptes de l'islam et risquent même d'être attirés par les valeurs dominantes de l'environnement et donc, de s'éloigner de l'islam. Les leaders doivent à la fois maintenir la communauté unie et rappeler sans cesse l'importance première des préceptes de l'islam. Pour cela ils ont besoin de légitimer continuellement les énoncés de leur religion et leur propre autorité.

Afin de mieux cerner le rôle social de ce "contenu" religieux, qui est en quelque sorte la matière première des leaders religieux, nous puiserons à la théorie de Clifford Geertz qui, dans ses études sur la religion comme système culturel, fait plus de place à l'analyse des systèmes religieux de significations en eux-mêmes.

3.2. GEERTZ ET LA RELIGION  
COMME SYSTÈME CULTUREL

[Retour à la table des matières](#tdm)

Clifford Geertz (1972) dans ses travaux d'anthropologie religieuse considère la religion comme un système culturel. Il a inspiré nombre de théorisations sur la religion. Il s'intéresse et développe la dimension culturelle de l'analyse religieuse. C'est cette même dimension qui nous intéresse dans notre étude. Avec lui, nous considérons que la religion représente un ensemble symbolique de significations ou un système culturel qui véhicule une conception de la réalité et fournit, en même temps, un modèle pour façonner, en retour, cette même réalité.

Nous présenterons les principaux aspects de la théorie de Geertz et nous expliciterons par des exemples appliqués au monde musulman la pertinence de puiser à cette théorie. En nous référant aux "musulmans", nous ne soutenons aucunement que tous les musulmans sont semblables. Notre analyse démontrera toute la nuance qu'il faut apporter en ce qui concerne les identités. Mais ici, nous procédons par une méthode idéale typique (Weber).

3.2.1. La définition de la culture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour Geertz la religion est un système culturel. Les deux catégories, religion et culture, sont primordiales pour notre étude et demandent à être définies. Mais avant d'aller plus loin dans l'exposition de la définition de la religion selon Geertz, arrêtons-nous sur ce qu'il désigne par culture. Pour Geertz la culture est un concept sémiotique. Il la considère comme un ensemble des significations élaborées par les humains. D'après lui et en concordance avec Max Weber, l'homme est un animal suspendu à un tissu de significations qu'il a lui même tissé. En développant ces idées, il explique que ce tissu, qu'est la culture est :

un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire, un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leur attitude devant elle (Geertz, 1972, p. 21).

Dans cette définition, Geertz met l'accent sur plusieurs éléments. Il insiste d'abord sur les termes clés, comme "signification", "symbole" et "conception" qui, selon lui, demandent à être expliqués, élargis et approfondis. Ainsi les termes : signe, signification, dénotation, symbole, communication, etc., qui représentent des êtres, des objets, des faits, des images, des idées, etc., forment pour lui le capital intellectuel d'un peuple et servent à synthétiser son éthos. Ils renferment "la tonalité, les caractéristiques de sa vie, son style et ses modalités esthétiques et morales, sa vision du monde, l'image qu'il se fait de la réalité et ses idées sur l'ordre des choses" (1972, p. 22). Les peuples et les gens s'adonnent à la construction, à la compréhension et à l'utilisation de formes symboliques. Leurs activités dans ce domaine "sont des faits culturels et des événements sociaux comme les autres ; ils sont aussi publics que le mariage et aussi observables que l'agriculture" (1972, p. 24).

Il attire notre attention sur l'existence de deux éléments essentiels dont cette définition. Tout d'abord, la culture est un modèle de significations incarnées ou un système de conceptions héritées. C'est-à-dire que ce modèle ou ce système représente un "contexte à l'intérieur duquel les différentes réalités sociales, les événements ou les comportements, peuvent devenir intelligibles" (Milot, 1991, p. 31). Ensuite, ce modèle est mis en relation avec les processus socio-culturels et psychologiques. Car par le biais de ce modèle, les êtres humains entrent en contact les uns avec les autres, transmettent leurs idées et développent leur connaissance de la vie et leur attitude devant elle.

Enfin, dans sa définition de la culture, Geertz met l'accent sur trois aspects du phénomène culturel. Il s'agit de ses aspects construit, perpétué et partagé. Un des aspects essentiels du culturel c'est son caractère partagé. Le culturel repose sur le fait que l'homme doit nécessairement vivre en groupe, dans une communauté. La coexistence de l'individu avec des semblables demande l'invention et la création des ensembles symboliques pour faciliter la vie, résoudre les problèmes et entrer en échange avec les autres. C'est le caractère "partagé" de ces ensembles symboliques qui permet de véhiculer les messages durant la communication. Ce caractère est l'élément essentiel qui aide le signifié à circuler d'une façon compréhensible à travers un signifiant dans un environnement, produisant ainsi des relations et des communications entre les individus. Toute relation ou communication suppose l'existence d'une source ou un communicateur qui code la signification et un récepteur qui capte.

Pour les musulmans la source ou le premier communicateur est sans doute dieu qui a envoyé son message à travers le prophète de l'islam. Le coran, étant la parole de dieu, est l'ensemble symbolique qui code les significations. Le coran fut par la suite expliqué, nuancé et voire même complété par la tradition du prophète.

Actuellement, en islam et dans le coran les communicateurs sont les gens nommés : "ceux qui détiennent le commandement" (coran 1990, s. 4, v. 5), qui développent les normes et les imposent. Ces symboles sont des produits humains socio-historiques objectivés, partagés entre membres d'un groupe humain. Ils sont les symboles qui répondent le mieux à l'esprit de l'islam imposé par les *uléma*, à savoir, entre autres : une révélation définitive et complète ; une loi divine éternelle et universelle ; la meilleure communauté dirigée par une sage instance (un imam infaillible chez les chiites ou une communauté infaillible, représentée par les *uléma* chez les sunnites) ; une soumission complète de la part des croyants à dieu, au prophète, à la communauté et aux représentants de cette communauté. Ces sont des "allant de soi", créés par les musulmans. Ils sont véhiculés et partagés par les musulmans. Ces normes qui sont devenues communes se transmettent de génération en génération.

L'islam, en tant que fait de culture, véhicule un ensemble de symboles qui synthétisent l'ethos islamique. Quand un modèle culturel prend un caractère "religieux", il donne une importance colossale au caractère absolu de ses symboles. Ses significations, ses dogmes, ses normes et ses valeurs sont proclamés immuables et éternels. D'ailleurs le prophète Mouhammad, selon l'islam, est le sceau des envoyés, nul envoyé après lui. Son message est, pour les croyants, le dernier qu'Allah, "Seigneur des mondes", a voulu révéler à l'humanité. Bien sûr, les croyants musulmans ne reconnaissent pas le caractère "construit" de leur religion. Ils considèrent les textes sacrés comme des révélations divines immuables et valables pour toutes les époques. Cette révélation définitive a, selon l'islam complété, réparé, modifié et abrogé les précédentes. Il n'y aura plus jamais de nouvelle révélation. L'islam est, selon Muhammad Abdou, le réformiste musulman du siècle dernier, "la religion de l'humanité parvenue à l'âge adulte, qui prend l'homme tel qu'il est, et lui assure le bonheur en ce monde et dans l'autre" (Gardet, 1967, p. 392). Elle est une édition corrigée qui doit se conserver, d'où la logique que les musulmans doivent la transmettre dans son intégrité complète comme telle, comme elle a été révélée la première fois.

Mais bien que le coran et l'islam aient, aux yeux des croyants, un caractère sacré de révélation définitive d'Allah, pour le chercheur, il s'agira d'un système symbolique, historiquement et culturellement conditionné. C'est d'ailleurs ce caractère historiquement conditionné qui permet de comprendre les variations que connaît l'islam en différentes sociétés. Ce sont les variations, affectant les systèmes culturels, qui expliquent l'aspect construit, au moins aux yeux du chercheur, de l'islam comme système culturel et ensemble de symboles. Sinon, on devrait s'en tenir à une position de foi, et considérer l'aspect "révélé" (plutôt que construit), donc invariable dans le temps.

3.2.2. La définition de la religion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Clifford Geertz considère la religion comme un système culturel qui fournit un modèle pour la réalité. La religion est :

1) Un système de symboles, 2) qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, 3) en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence 4) et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité 5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel (1972, p. 23).

Nous allons présenter la définition de la religion de Geertz en exposant une à une les parties dont elle est composée et en illustrant comment nous l'appliquons à l'islam.

3.2.2.1. La religion est un système de symboles

On a déjà mentionné ce que signifie pour Geertz la catégorie de symbole. Le terme "symbole" pour Geertz, désigne "tout objet, acte, événement, propriété ou relation qui sert de véhicule à un concept -le concept est la signification du symbole" (1972, p. 23). En appliquant cette partie à l'islam, on peut dire que le Coran, le Croissant, le Voile, la Pierre Noire, la *Ka'aba*, etc., représentent des symboles islamiques parce qu'ils sont "la formulation tangible des notions, d'abstractions issues de l'expérience et fixés dans des formes perceptibles, l'incarnation d'idées, d'attitudes, de jugements de désirs ou de croyances" (1972, p. 24).

La fusion des symboles véhiculés dans une société, dans un même système et leur union dans un ensemble, est appelée par Geertz modèle culturel (*cultural pattern*).

Les être humains puisent les informations dont ils ont besoin dans deux sources. La première, intérieure, est programmée dans leur code génétique ; la deuxième, extérieure, est programmée dans les modèles culturels. Les modèles culturels sont des systèmes symboliques ou ensembles de "sources extrinsèques d'information" qui fournissent à l'individu des programmes, visant à lui permettre d'instituer "les processus sociaux et psychologiques qui donnent une forme au comportement d'une société" (Geertz, 1972, p. 25). Les êtres humains, plus que les animaux, comptent sur ces sources extérieures d'informations qui sont importantes et très diversifiées. Elles sont, pour l'homme, plus importantes pour son comportement que les sources intérieures limitées dont il a héritées avec son bagage génétique. Les modèles culturels donnent un sens "à la réalité sociale et psychologique, à la fois en se moulant sur elle et en la moulant sur eux" (Geertz, 1972, p. 26).

Tout symbole se présente sous deux aspects : le "modèle de" et le "modèle pour".

a- Le "modèle de". Sous l'aspect de "modèle de", le symbole se charge de l'établissement ou de l'institution des systèmes ou des ensembles de symboles qui représentent, d'une façon plus ou moins fidèle, les relations entre entités et processus déjà existants dans les situations concrètes. Le réel est représenté sous forme des symboles ou des signes. Il s'agit d'une glose.

b- Le "modèle pour". Sous son aspect de "modèle pour", le symbole vise à organiser la nature et la réalité, qui sont des systèmes non symboliques, selon les relations préétablies entre les entités et les processus dans des ensembles symboliques. Le "modèle pour" transpose la théorie pour façonner la réalité. La réalité est "moulée" par le système symbolique.

Selon le premier aspect du symbole, le "modèle de", les relations concrètes entre entités et processus donnent naissance à des théories. Tandis que selon le deuxième aspect, le "modèle pour", ce sont les relations abstraites, les idées, les dogmes et les théories qui servent d'étalons qu'on doit imiter pour modeler le concret, la réalité.

Dans notre étude sur les leaders musulmans au Québec, nous supposons que l'islam est bien un système symbolique qui comporte ces deux aspects, étant pour les croyants et leurs leaders à la fois "modèle de" et "modèle pour" la réalité. Les idées, les dogmes et les prescriptions du coran, ainsi que les dits et les comportements du prophète, sont des systèmes de symboles fusionnés dans un modèle culturel : la religion islamique. Elle est, pour les musulmans partout dans le monde, une source extérieure d'informations [[11]](#footnote-11). L'islam est un "modèle de" la réalité, qui représente ce que "doit être" le monde voulu par dieu. Ils se servent aussi de cette représentation, c'est-à-dire de ce modèle culturel symbolique de la réalité, comme "modèle pour" organiser les différentes relations de leur vie quotidienne, aussi bien individuelle que sociale. Si l'islam "représente" le monde, il est aussi ce qui doit le "façonner".

Mais l'islam comme "modèle de" est-il valable pour être utilisé, ici au Québec, comme "modèle pour" la réalité telle que vécue ? Les réponses sont différentes selon la position des acteurs sociaux. Plusieurs musulmans et tous les leaders répondent généralement par l'affirmative. Pour eux, le coran est l'Archétype du Livre ; il est une source d'informations divines, un modèle immuable, infaillible, absolu de la réalité, valable pour tous les temps et toutes les situations. Il représente et en lui sont incarnés tous les processus existants ou à venir, pour cela ils s'y réfèrent, en plus d'autres sources d'autorité de l'islam, pour façonner la réalité. Pour d'autres musulmans, les informations de la réalité que contient le coran ne sont que partiellement utilisables pour une réalité moderne. Il y aurait pour eux une assymétrie entre le modèle "de" et le modèle "pour", entre le modèle et sa valeur pour éclairer et servir de guide dans la situation nouvelle. Il y a donc ceux qui essaient d'appliquer à la réalité ce modèle, tandis qu'il y a ceux qui veulent trouver des accommodations pour que le "modèle de" serve mieux pour la réalité à vivre.

En appliquant cette partie de la définition de Geertz (la religion en tant que système de symboles) à l'islam, on peut dire que les idées et les symboles islamiques deviennent une référence pour comprendre ce qui se passe dans la réalité. Ainsi le concept de *al-qada' wal qadar* (la décision souveraine de dieu et le décret divin), une expression très utilisée par les musulmans, qui symbolise la toute-puissance divine d'anticiper toute chose et connote la détermination préalable d'événements par dieu en véhiculant la soumission de l'homme à la volonté divine, est utilisé par les musulmans au Québec pour comprendre la réalité objective.

C'est le cas aussi de la notion *haram* (domaine de l'interdit et de l'illicite). Les musulmans ont fait de cette notion un symbole qui sert à véhiculer l'interdiction et l'illicite de toute sorte. Par exemple, par *haram*, on classifie la tenue vestimentaire considérée trop provocante d'une fille ; par *haram* aussi on qualifie l'embrassade de deux personnes dans un endroit public. Les leaders musulmans québécois utilisent cette notion pour donner un sens à tous les actes des êtres humains, c'est-à-dire à la réalité sociale. Ils s'en servent pour fortifier leur position parmi leurs coreligionnaires. Car ce sont les leaders religieux qui sont censés connaître ce qui est licite et ce qui est illicite, et ce sont eux qui peuvent trancher entre ces deux ordres de réalité.

3.2.2.2. La religion suscite des motivations  
et des dispositions puissantes, profondes et durables

La deuxième partie de la définition de Geertz insiste sur le fait que ce système de symboles agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables. Selon Geertz (1972, p. 28), les symboles religieux qui servent de véhicule aux concepts, "expriment le climat du monde tout en lui donnant une forme". Ils font, en même temps, naître chez les croyants une série de dispositions particulières et servent à nous informer sur leurs tendances et leurs manières probables d'agir. Par exemple, lorsqu'on dit que cet homme est musulman et surtout un leader musulman, on ne veut pas dire que cet homme est en train d'intervenir dans les affaires des autres. Être musulman ou leader dans la communauté musulmane signifie (de façon idéale typique, pourrait-on dire) avoir l'habitude de se conformer aux prescriptions divines en ce qui concerne le principe de la commanderie du bien et l'interdiction du mal. Être musulman signifie qu'il est probable que cet homme se mêle dans les affaires d'un autre musulman ou non musulman en leur interdisant, par exemple, de boire un verre de vin ou de manger un morceau de viande porcine. Un autre exemple, lorsqu'on dit que cet homme est musulman, on ne veut pas dire que cet homme est en train d'obéir aux ordres et aux directives des représentants religieux de la communauté musulmane. Être musulman signifie avoir l'habitude de se conformer aux prescriptions divines qui exhortent les croyants à obéir "à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement" (Coran, s. 4, v. 59). Ainsi être musulman chiite signifie qu'il est fort probable que cet homme se plie aux ordres de l'imam qu'il imite. Et être musulman sunnite signifie qu'il est fort probable aussi que cet homme se plie aux ordres des *uléma* qui gèrent les affaires de la communauté musulmane en général.

Geertz divise les dispositions que les symboles religieux créent chez les croyants en deux types : les sentiments et les motivations. D'après Geertz, une motivation est "une tendance persistante, une inclination chronique à accomplir certaines sortes d'actes, à éprouver certaines sortes de sentiments, dans certaines sortes des situations" (1972, p. 29). Les motivations et les sentiments sont tous les deux signifiants : les premières le sont par "rapport aux fins auxquelles elles sont censées tendre", tandis que les seconds le sont "par rapport aux conditions dont ils sont censés être nés" (1972, p. 31).

Par exemple, quand un musulman est en train de citer un verset coranique ou en train de se mettre dans un face-à-face avec un imam, il est stimulé de façon adéquate, à éprouver certains sentiments, des sentiments que l'on peut désigner sous des termes tels que "respect", "componction", "satisfaction", "vénération" ou "soumission". Ou encore, en ce qui a trait au coran, de l'homme musulman on s'attend à l'entendre citer des versets coraniques ; on s'attend à le voir vénérer le coran et le considérer comme la dernière et plus parfaite révélation. Être musulman (toujours idéaletypiquement), c'est avoir tendance à agir de cette façon ; c'est se sentir agressé et se mettre en colère si, dans certaines situations, quelqu'un se comporte autrement envers ce livre sacré ; c'est se sentir flatté et devenir heureux, en entendant quelqu'un vanter la beauté et l'infaillibilité du coran.

3.2.2.3. La religion formule des conceptions  
d'ordre général sur l'existence

La religion comme système de symboles formule des conceptions d'ordre général sur l'existence. Les symboles font naître et définissent en l'homme des dispositions. Ces dispositions peuvent être de nature différente. Elles ne sont considérées comme religieuses que si elles situent les activités de la vie quotidienne dans un cadre cosmique. L'acte accompli et le sentiment éprouvé par un être humain sont des activités basées sur des motivations variées. Dire qu'un homme a accompli un acte religieux ou a éprouvé un sentiment religieux, c'est dire que cet homme a agi ou a senti, de cette façon, par des motivations déterminées par la conception des vérités transcendantes qui organisent son existence. C'est aussi dire qu'il a agi ainsi pour des fins inconditionnelles.

Pour que la religion ne soit pas seulement un simple amas de pratiques, de normes et d'idées, il faut qu'elle affirme autre chose, sur la nature fondamentale de la réalité. Il faut qu'elle explique tel ou tel aspect de l'expérience, oriente le croyant dans la vie quotidienne, la société et même le monde, qu'elle dissipe l'inconnu et organise le chaos, qu'elle arrive à faire comprendre le phénomènes anormaux et tous les événements extraordinaires, etc. C'est-à-dire qu'elle soit capable d'aider le croyant à croire et par la suite à agir, en harmonie avec ce qu'il suppose être le réel sous-jacent à la réalité.

Pour les musulmans, le coran est considéré le symbole sacré par excellence, représentant la Parole d'Allah. Il contient les réponses convaincantes, les indications appropriées, les recettes les plus complètes et réelles en ce qui concerne l'homme, le monde, l'univers. Le coran fait naître chez les musulmans des sentiments et des dispositions tout en exprimant des idées d'ordre général sur le monde. En agissant selon le coran, ils ont le sentiment qu'ils ne font qu'accomplir les fondements même du réel, rattachant ainsi leur comportement, leurs actions et toute leur existence à un ordre général dans lequel ils pensent se trouver.

D'après Geertz, l'essentiel pour l'être humain c'est sa possibilité de créer, de comprendre et d'utiliser les symboles. Il mentionne que "l'homme dépend des symboles et des systèmes symboliques" (1972, p. 32). S'il voit que ses symboles ne répondent plus à l'expérience vitale, si ses symboles ne suffisent plus à l'orienter dans les nouvelles situations qu'il confronte, si son système de significations cesse de fonctionner normalement, l'homme sera complètement perdu et angoissé. Il retombe dans le chaos.

On peut supposer que plusieurs musulmans "croyants" qui sont arrivés récemment à Montréal, s'orienteront dans le monde québécois en puisant leurs outils dans l'islam. Si les dogmes, les idées et les méthodes islamiques ne semblent pas capables de fournir les indications appropriées à la compréhension de cette société et des relations qui y existent, le croyant peut réagir soit en accentuant encore davantage la valeur supérieure et absolue de l'islam (ce qui peut conduire à une rupture, un isolement, un refus d'intégration, voire une révolte contre la société d'accueil) ou une tentation d'accommodation (suspension temporaire d'une prescription, interprétation nouvelle d'un énoncé). L'expérience vécue sera de toute façon confrontée et confrontante pour les normes proclamées par les musulmans comme valables pour tous les temps, parce que représentant l'ordre transcendant et immuable. Dans des circonstances pareilles, les leaders musulmans ont un rôle très important à jouer. Ils influencent le choix des musulmans dans la quête du chemin à suivre en le jalonnant par les balises disponibles dans le répertoire islamique ou travaillées par eux.

3.2.2.4. La religion donne une apparence de réalité  
à ces conceptions

Le système symbolique religieux, selon Geertz, formule des conceptions d'ordre général en leur "donnant une telle apparence de réalité...". Les croyants organisent plusieurs aspects de leur vie en s'appuyant sur et en utilisant les symboles religieux. Ces symboles leur permettent de s'orienter dans la vie. Ces symboles représentent une perspective pour voir la vie. Elle est, comme le sont les autres perspectives scientifiques, historiques ou autres qui sont répandues dans les sociétés, une façon de comprendre le monde. Mais elle va au‑delà des réalités quotidiennes, vers des réalités plus larges et non hypothétiques qu'elle déclare comme fondées dans l'absolu. En cela, elle diffère des autres perspectives par l'acceptation de ces réalités telles qu'elles sont. La perspective religieuse "implique non pas une induction baconienne à partir de l'expérience quotidienne, mais plutôt l'acceptation préalable d'une autorité qui transforme cette expérience" (1972, p. 45). Ce qui représente une variable très importante dans le cas de l'islam.

Dans la perspective religieuse, il faut que le croyant accepte d'abord l'autorité d'une révélation, mais plus spécifiquement l'autorité de celui qui se présente comme son interprète. C'est en acceptant préalablement cette autorité qu'il arrive, par la suite, à justifier une croyance et une conception religieuse générale, en les rattachant à cette autorité. Ainsi, le musulman qui pratique le culte dans le cadre de l'islam chiite accepte l'autorité d'Allah et celle du coran. De cette acceptation découle qu'il accepte l'autorité de "l'imam caché" qui est entré en occultation à la fin du neuvième siècle et qui doit revenir à la fin des temps pour débarrasser l'humanité de toutes les misères. Le musulman sunnite accepte l'autorité du coran et de la *sunna.* De l'acceptation des paroles d'Allah et de son prophète découle qu'il accepte l'autorité de la communauté musulmane, présidée et dirigée par les représentants et les *uléma*, c'est-à-dire par "ceux qui détiennent l'autorité", selon l'expression coranique. Ces données sont fondamentales : elles nous renvoient au rôle des leaders religieux.

3.2.2.5. Les motivations et les sentiments religieux  
semblent s'appuyer sur le réel

Dans la dernière partie de sa définition Geertz écrit que ces motivations et ces sentiments ne semblent s'appuyer que sur le réel. Le croyant ne vit pas toujours dans un seul et même monde. Il se meut entre les deux mondes pratique et symbolique qui sont qualitativement différents l'un de l'autre. Le croyant vit dans un univers religieux formé de ses propres symboles, signes, significations, etc., et dans un monde pratique qui représente une réalité suprême, "dans le sens que c'est dans ce monde que l'homme est le plus solidement enraciné [...] et que c'est à ses pressions et à ses exigences qu'il peut le moins échapper" (1972, p. 56). Les mouvements entre ces deux mondes se font facilement et très fréquemment, malgré qu'ils sont radicalement différents et séparés.

Par exemple, un homme qui affirme son identité islamique, se place dans un monde symbolique islamique. Il veut, par cela, dire qu'il croit aux symboles de l'islam qui deviennent pour lui, non seulement de simples idées et représentations, mais aussi des moyens qui lui permettent de vivre, d'entrer en relation avec l'autre, de se percevoir et de percevoir l'autre. C'est-à-dire que le fait religieux islamique a des implications sociales : jeûne, *jihad*, soumission aux autorités, port du voile, commanderie du bien, refus de l'intérêt bancaire, division du monde, etc., que le musulman doit observer dans sa vie pratique. Cette inflexion de la vie quotidienne de l'individu rend l'islam puissant sur le plan social, et agit de manière à transformer et façonner le paysage social dans une société. Par ailleurs, l'utilisation des symboles islamiques peut ainsi devenir une arme puissante entre les mains de ceux qui savent bien les manipuler. D'après Geertz (1972, p. 59) la religion :

transforme, souvent radicalement, la totalité du paysage qui s'offre au sens commun, de telle manière que les sentiments et les motivations que suscite la pratique religieuse paraissent eux-mêmes extrêmement pragmatiques et les seuls qu'on puisse raisonnablement adopter, les choses étant ce qu'elles sont.

Mais ni le musulman, ni tout autre homme religieux, ne peut pas vivre uniquement dans un monde de symboles religieux. La majorité des gens y vivent par moment. Dans leur mouvement entre les deux mondes, les humains rencontrent des contradictions qui existent entre le monde des valeurs proclamées par la religion et le monde des valeurs vécues dans la société. C'est là un trait essentiel qu'il convient de considérer dans l'analyse.

Selon Geertz, les systèmes religieux ont un impact sur les systèmes sociaux et sur les systèmes personnels. "La nature de l'inflexion que la religion donne à la vie ordinaire varie selon la religion considérée, selon les dispositions particulières" (1972, p. 59). Celles-ci créent chez les croyants une conception spéciale de l'ordre général qu'ils ont dû accepter. Par exemple les chiites croient vraiment et sincèrement à l'existence réelle d'un "imam caché", ce qui se reflète sur leur réalité quotidienne. En attendant l'apparition de ce symbole de l'islam chiite qui est devenu tellement réel, le monde chiite prépare le terrain pour cette apparition. Il commence à accepter que cet imam caché a des remplaçants actuels qui s'appellent "*marj' taqlid*" ou "sources d'imitations" qui doivent guider la *umma* musulmane en son absence. Ce sont de grands imams vivants qui possèdent la possibilité de donner des *"fatwas"*, décisions juridiques, qui permettent une chose ou interdisent une autre et qui poussent à ou empêchent les gens de se comporter de telle ou telle manière. Ainsi le symbole de l'imam caché est devenu, pour reprendre l'expression de Geertz, réellement réel. Il pousse, par exemple, les croyants à entreprendre des actes contre Salman Rushdie, à cause du "*fatwa"* prononcé par *ayatollah* Komeiny le condamnant à mort. Ces croyants pensent qu'en exécutant ce *fatwa*, ils préparent l'apparition de l'imam caché dont la "conception semble ne s'appuyer que sur le réel".

En résumé, selon notre approche théorique, nous prenons en considération les rapports entre la religion et la culture, en abordant la religion comme système culturel. Ainsi dans notre étude, l'islam représente, pour les adeptes de cette religion, un ensemble de significations qui sert à comprendre et à façonner la réalité. Les leaders musulmans auront un rôle important, tant du point de vue religieux que social, puisqu'ils se réfèrent à ce système de symboles qu'est l'islam, pour orienter et guider la conduite de leurs coreligionnaires. L'islam est également important pour établir et renforcer leur leadership au sein de la communauté, puisque la religion et ses énoncés sont des instruments très efficaces servant à la justification et à la légitimation de leur rôle et leur position.

3.3. LA DÉFINITION DU LEADERSHIP  
SELON MARCO MARTINIELLO

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le leadership s'exerçant dans le cadre d'une communauté religieuse comporte des paramètres similaires au leadership s'exerçant à l'intérieur de n'importe quelle communauté. En abordant la question du leadership, nous nous basons sur la définition de M. Martiniello qui définit le leader ethnique comme étant :

membre d'une communauté ethnique appartenant donc aussi à la catégorie ethnique correspondante qui a la capacité d'exercer intentionnellement un degré variable d'influence sur les comportements et\ou les préférences des membres de la communauté ethnique, dans le sens de la satisfaction de leurs intérêts objectifs tels qu'il les perçoit. Cette influence, lorsqu'elle est effectivement exercée, l'est à travers l'activité du leader dans une ou plusieurs des institutions et organisations qui forment la communauté ethnique, à la faveur de laquelle se développent les relations avec ses suiveurs, c'est-à-dire les autres membres de la communauté ethnique. Par ailleurs, le leader jouit toujours d'un certain degré de reconnaissance de la part des membres de la communauté ethnique, reconnaissance qui est à la base de sa légitimité (1992, p. 98).

Nous allons commenter la définition de Martiniello en exposant un à un les éléments essentiels dont elle est composée. Mais il nous apparaît pertinent de faire d'abord une petite nuance entre une communauté ethnique et une communauté religieuse.

3.3.1. Communauté ethnique  
et communauté religieuse

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans sa définition, Martiniello parle du leader comme "membre d'une communauté ethnique appartenant donc aussi à la catégorie ethnique correspondante". Quoique, dans notre étude nous faisons affaire avec des leaders d'une communauté religieuse, nous pensons que cette définition peut être utilisée pour les leaders de la communauté islamique. L'application de cette définition sur les leaders de la communauté islamique au Québec est basée sur plusieurs ressemblances.

L'attribut "ethnique" suppose l'existence des traits objectifs et communs marquant une collectivité donnée. Et nous pensons que parmi ces traits, les traits culturels occupent une place très importante. Or la religion, dans notre cas l'islam et selon la définition de Geertz, est un système culturel possédant des traits objectifs et communs. Les musulmans qui vivent au Québec, quoiqu'ils appartiennent à des nations et des races différentes, représentent un groupe humain, lié par des références religieuses puisées dans un répertoire qui recèle un potentiel identificatoire très puissant. En effet, malgré une variabilité dans le recours aux symboles et dans l'interprétation des mêmes données religieuses, nombre de personnes qui adhèrent à l'islam en font le trait premier de leur définition identitaire et l'élément le plus déterminant de leur sentiment d'appartenance. En plus, nombre de personnes qui adhèrent à l'islam ont plusieurs traits culturels objectifs et communs. Communs parce qu'ils sont des traits partagés (ou du moins, "présumés" partagés) par les musulmans qu'ils soient turcs, pakistanais ou libanais. Objectifs parce qu'il s'agit d'un référentiel défini par une tradition millénaire qui existe indépendamment de leur simple volonté (exemple de quelques traits objectifs et communs qui se traduisent culturellement dans un certain nombre de comportements repérables : l’interdiction de certains aliments, la situation et rôle de la femme, la relation avec l'autre, l’attitude envers le coran et les hadiths, la non-séparation entre la religion, le monde et l'État, etc.)

Le deuxième point réside dans le problème d'appartenance à un groupe ou à une communauté. Or l'appartenance ne résulte pas automatiquement du fait d'avoir des traits objectifs et communs. Par exemple, le fait qu'une personne ne mange pas de viande porcine ou ne boit pas de vin, ne sont pas des éléments suffisants pour dire que cette personne est musulmane et qu'elle appartient à la communauté musulmane. L'appartenance à la communauté musulmane ou à une autre communauté, repose essentiellement sur le sentiment d'appartenance. "Le sentiment d'appartenance au groupe est fondamental dans le mesure où il est indispensable à la naissance et au développement de la dimension organisationnelle de la communauté ethnique" (1992, p. 91). Or, c'est sur le sentiment d'appartenance que l'islam a été fondé et c'est sur ce sentiment que la première communauté islamique, la *umma islamiya,* a été fondée par le prophète à Médine. M. Weber "avait identifié le sentiment d'appartenance comme étant l'élément de base de la communauté ethnique" (1992, p. 91).

L'appartenance à la *umma* est un lien spirituel, subjectif. Il demande d'abord et avant tout la prononciation de la *shahada*, le témoignage. Autrement dit, il s'agit de l'aveu solennel d'un sentiment subjectif, celui de l'appartenance à la communauté islamique. On parle, en islam, de la notion de *niya*, l'intention. C'est un élément essentiel de la loi islamique. Rien ne vaut en islam sans cette *niya*. Même le geste le plus récompensé, l'adoration de dieu, le but pour lequel, selon le coran l'homme a été créé, ne vaut rien sans l'intention ou la *niya*. Le prophète a dit : "c'est l'intention qui donne sa valeur à un acte" (*Les commentaires des Arba'un al-Nawawiya*, 1982, p.81). Ainsi, "l'intention c'est, conjointement, se proposer de faire quelque chose et passer [effectivement] à l'acte. Se proposer de faire quelque chose, puis se désister, c'est une velléité ('azm)" (*Les commentaires des Arba'un al-Nawawiya*, 1982, p.81). *'Azm*, mot à mot signifie "une pure décision" (*Les commentaires des Arba'un al-Nawawiya*, 1982, p. 81). Ainsi on voit quelle importance l'islam donne à l'élément subjectif dans le fait d'appartenir à la communauté islamique.

Bien entendu, l'appartenance à la communauté musulmane est très souvent et d'abord un fait de culture ou de famille. Celui qui est né dans une société musulmane ou dans une famille musulmane est généralement musulman. Mais, par la suite, le fait de se référer à cette culture et de continuer à s'y référer, suppose l'intervention subjective de l'individu qui maintient la structure de la plausibilité en continuant de s'investir. Ceci donne un poids très fort à la décision de l'individu d'être musulman. Surtout en contexte d'immigration, alors que l'individu a un choix, relatif, de se rapporter à d'autres systèmes de valeurs (aux valeurs dominantes dans la société d'accueil, par exemple), le choix subjectif d'appartenir à la communauté musulmane en sera plus marqué et accentué.

Il reste que communauté religieuse et communauté ethnique ne coïncident pas toujours et dans tous les domaines. C'est une nuance qu'il ne faut pas perdre de vue en matière d'intégration. Nous pensons ici aux spécificités de la dimension religieuse. Le concept de communauté, qu'il soit qualifié de culturel ou d'ethnique, réfère à un certain nombre des critères communs marqués par : une appartenance à un groupe restreint, l'existence d'intérêts et d'objectifs communs, l'existence d'organisations, une capacité d'influencer les membres, etc. Mais lorsque la variable religieuse est celle qui unifie la communauté, il nous semble qu'il y ait des points qui sont spécifiques et qui la différencient d'une communauté unifiée par une variable ethnique. Par exemple, bien que tout groupe social ou culturel a un certain nombre de codes implicites, les communautés religieuses disposent d'un certain nombre de prescriptions explicites, justifiées par une tradition généralement écrite, ce qu'une communauté éthnique ne possède pas.

Ainsi, si nous examinons la question de l'endogamie, nous trouverons que c'est une tradition largement valorisée dans beaucoup des communautés, qu'elles soient religieuses ou ethniques. Mais il y a une différence entre les attitudes des communautés envers l'endogamie. Par exemple, une femme arabe ou pakistanaise mariée avec un Québécois est toujours considérée comme arabe ou pakistanaise, sans que ce dernier ait fait une démarche pour obtenir la nationalité arabe. Elle ne perd pas son identité ethnique ou culturelle, quoiqu'une telle union puisse être parfois mal vue ou découragée par sa famille. Tandis qu'une femme musulmane mariée avec un catholique, ne reste pas musulmane, selon l'idée générale répandue en islam, à moins que l'homme ne se convertisse à l'islam. Les motivations et les dispositions à se marier à l'intérieur d'une même ethnie restent, sans doute, puissantes. Les mariages inter-ethniques sont choses courantes, même pour fortifier la paix entre deux États rivaux. Le mariage inter-religieux est soumis à des prescriptions très strictes, au risque pour les conjoints d'être exclus si certaines prescriptions (comme la conversion du conjoint) ne sont pas respectées.

3.3.2. L'influence intentionnelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le deuxième partie de la définition de Martiniello insiste sur le fait que le leader est une personne qui a "la capacité d'exercer intentionnellement un degré variable d'influence sur les comportements et\ou les préférences des membres de la communauté ethnique", dans le sens de la satisfaction de leurs intérêts objectifs tels qu'il les perçoit. L'élément caractéristique qui permet de reconnaître qu'une personne est un leader, est la capacité d'exercer une influence sur les autres membres du groupe auquel il appartient et vers lesquels ses activités sont dirigées. Dans la vie d'une communauté ou d'un groupe, les gens communiquent et entrent en relation. Les différents acteurs sociaux qui occupent diverses positions exercent des effets les uns sur les autres. Mais la capacité d'influencer l'autre est différente. Elle dépend des ressources et du pouvoir que la personne possède, des nécessités du groupe dans un contexte donné et de plusieurs autres éléments. Celui qui a plus de ressources et de pouvoir a généralement plus d'influence sur le groupe social auquel il appartient. Mais cette influence est intentionelle, c'est-à-dire préméditée et vise un but précis. Elle vise à changer les comportements ou les préférences des autres membres de la communauté dans le but de canaliser leurs efforts et leurs activités dans le sens voulu par le leader. Elle vise aussi à influencer leurs idées pour obtenir qu'ils pensent à sa manière.

Concernant les leaders religieux, une expression consacrée en islam est : "ceux qui détiennent le commandement". Cette phrase, que le coran utilise et que les jurisconsultes ont adopté pour parler d'une catégorie spéciale des gens, englobe en même temps les leaders et les autorités [[12]](#footnote-12), soit les deux formes par lesquelles s'exerce le pouvoir et qui possèdent la capacité d'influencer les autres membres de la communauté musulmane dans le but de diriger cette communauté vers une fin désirée. Cette phrase désigne les gens qui occupent des postes et s'appuient sur des qualités impersonnelles, des institutions formelles pour influencer les fidèles. Elle désigne aussi des gens qui s'appuient sur des qualités personnelles, sur des méthodes informelles pour amener les disciples à adhérer volontairement à leurs idées, à leurs décisions et à leurs projets. C'est ce que Max Weber (1995) appelait charisme, en expliquant les types de dominations qui existent dans les sociétés.

3.3.3. L'existence des organisations

[Retour à la table des matières](#tdm)

Selon Martiniello, "cette influence, lorsqu'elle est effectivement exercée, l'est à travers l'activité du leader dans une ou plusieurs des institutions et organisations qui forment la communauté ethnique, à la faveur de laquelle se développent les relations avec ses suiveurs, c'est-à-dire les autres membres de la communauté ethnique". Cette phrase de Martiniello suppose que l'activité du leader se déroule dans des cadres précis. Cela demande l'existence d'un type d'entité socio-économique spéciale où les membres entrent en relation les uns avec les autres pour élaborer des stratégies afin d'atteindre des buts précis. Cela ne se produit que lorsque "la collectivité se structure et se constitue en un seul acteur collectif ou en plusieurs acteurs collectifs juxtaposés" (1992, p.114). C'est une condition exigente qui demande une transformation qualitative dans la vie d'un groupe qui se traduit par la mise sur pied d'un ensemble d'institutions et d'organismes visant à s'occuper de tous les domaines de la vie du groupe. Tout cela se résume par "le passage de la catégorie ethnique d'origine immigrée à la communauté ethnique d'origine immigrée" (1992, p. 114).

Dans le cas de la collectivité islamique qui existe au Québec, on peut aisément dire qu'elle est actuellement en train de traverser le passage exigé par Martiniello pour qu'elle devienne une communauté. Les institutions et les organismes islamiques à Montréal sont nombreux. Ils couvrent tous les domaines qui préoccupent les musulmans, formulent les buts des musulmans, se mettent à la défense et à la promotion du fait islamique, aident à la motivation et à l'émergence d'un leadership islamique, etc. Ainsi on peut dire que la collectivité des immigrés d'appartenance islamique à Montréal tend, sous l'action de leaders, à former une communauté musulmane. Mais cette communauté n'est pas unifiée. Elle représente un groupe éclaté, formé de plusieurs petites communautés, présidées par des petits leaders qui sont en concurrence les uns avec les autres. Nous y reviendrons dans l'analyse.

3.3.4. La reconnaissance et la légitimité

[Retour à la table des matières](#tdm)

La dernière partie de la définition de Martiniello parle de la reconnaissance et la légitimité. Pour lui, "le leader jouit toujours d'un certain degré de reconnaissance de la part des membres de la communauté ethnique, reconnaissance qui est à la base de sa légitimité". Selon Martiniello, la majorité des communautés immigrées ne sont pas des ensembles unifiés. Elles ne possèdent pas des frontières claires et ne représentent pas des corps électifs constitués. Les leaders de ces communautés ethniques s'appuient habituellement sur des petits groupes de gens qui forment leur clientèle. Généralement, l'étendue du leadership ethnique ne dépasse pas la petite organisation présidée par chaque leader. Ce qui se reflète sur la légitimité du leader et fait que dans les communautés immigrées, l'existence d'un leadership unanimement reconnu qui peut se flatter de représenter toute la communauté est une chose quasi impossible. Cela veut dire que les leaders dans les communautés immigrées jouissent d'une reconnaissance limitée.

Nous appliquerons la définition du leadership de Martiniello à notre étude sur le leadership islamique. Nous ciblons dans notre recherche les leaders, quelle que soit l'étendue de leur influence, de leur type et de leur importance. Nous retiendrons comme leaders les musulmans qui, selon la définition de Martiniello : 1) sont membres dans l'un ou l'autre des organismes que la communauté musulmane a fondé, 2) occupent une place dans la direction de ces organismes, 3) oeuvrent intentionnellement pour influencer les préférences et les comportement de leurs coreligionnaires, 4) profitent de toute occasion ou tribune pour défendre et véhiculer les objectifs qu'ils considèrent comme islamiques.

3.4. LA CATÉGORISATION SOCIALE  
SELON TAJFEL

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous complétons notre cadre de référence avec la notion de catégorisation sociale puisée chez Henri Tajfel. Quand différents groupes sociaux se côtoient, les individus recourent à leurs propres schèmes culturels pour s'identifier et identifier l'autre. Les processus d'identification se font soit en accentuant, soit en atténuant les traits qui servent la distinction ou le rapprochement. En tant que membres actifs du groupe, les leaders jouent un rôle important dans l'élaboration des modèles collectifs d'identification et d'intégration pour les membres de leurs groupes (Labelle, 1990, 1992, 1995 ; Rémy, 1978). Ces modèles auront indubitablement un rôle dans l'établissement des relations avec l'autre. Ils mettent en jeu des processus d'identification et de catégorisation de l'autre.

En abordant le sujet de l'identification et de la catégorisation sociale, nous nous basons sur la théorie de la catégorisation de Henri Tajfel qui est un théoricien qui a étudié beaucoup les minorités et les groupes sociaux. C'est à lui, en collaboration avec John Turner, que revient l'élaboration d'une théorie détaillée sur l'identité sociale (Tajfel, 1979). Dans sa théorie, Tajfel avance que l'individu dans une société appartient en même temps à plusieurs groupes. L'appartenance à certains groupes est plus importante que l'appartenance à d'autres. Il est évident donc que l'individu cherche à préserver, à développer et à évaluer positivement l'identité sociale qui lui semble plus importante (1972, 1981). Cette identité, qui est définie comme étant la connaissance individuelle de l'appartenance à un groupe avec des émotions et des valeurs positives, s'obtient en faisant une comparaison entre le groupe d'appartenance et les autres groupes qui existent dans un même espace public (1978).

Pour Tajfel, l'identité sociale de l'individu "est lié à la connaissance de son appartenance à certains groupes sociaux et à la signification émotionnelle et évolutive qui résulte de cette appartenance" (1972, p. 292). Elle ne peut être définie qu'en se basant sur la catégorisation sociale. D'où l'importance de la catégorisation qui est, pour Tajfel, un outil qui sert à l'individu au découpage de l'environnement en items, à la différenciation de ces items entre eux et à la désignation d'une place à chacun d'eux. Dans l'espace social, la catégorisation sert, selon Tajfel, à interpréter et à ordonner l'environnement en groupes sociaux, à différencier ces groupes entre eux, à agir et à s'orienter dans l'environnement dans la suite de cette "activité catégorisante" (1972, p. 279).

Tajfel avance que l'interprétation et l'ordonnancement de l'environnement, tant physique que social, sont des processus importants pour la survie des groupes sociaux. Ils y arrivent "en regroupant des items équivalents les uns aux autres, d'un certain point de vue, et différents d'autres ensembles d'items de ce même point de vue" (1972, p. 274). Mais l'agencement de l'environnement suppose deux autres éléments : une simplification de l'information que l'individu reçoit, ainsi que l'existence préalable, chez l'individu et le groupe, de "certains schèmes cognitifs" (1972, p. 274).

La catégorisation permet à l'individu d'établir une relation entre lui et son environnement afin de le comprendre. L'individu essaie de simplifier les caractéristiques des objets et des événements de l'environnement pour les rendre acceptables par les structures qu'il "a déjà à sa disposition" (Tajfel, 1972, p. 275). Pour ce faire, il recourt à deux aspects de la catégorisation, soit l'induction ou la déduction. Le premier aspect est utilisé pour identifier un objet ou un groupe en partant d'une information insuffisante ou incomplète (1972, p. 76). L'individu place l'item dans une catégorie en se basant sur certaines de ses caractéristiques. Le deuxième aspect de la catégorisation ou la déduction sert à identifier l'objet en partant du général au particulier. C'est-à-dire que l'individu attribue certaines caractéristiques à l'item en se basant sur son appartenance à une catégorie. Il est clair que tout cela s'appuie sur un processus soit de sélection, d'omission, d'accentuation ou de modification de certaines caractéristiques, afin de faire entrer l'item ou la personne dans l'une ou l'autre des catégories préexistantes chez l'individu qui s'adonne à la catégorisation sociale. Cela veut dire que l'individu, pour comprendre son environnement, recourt à son jugement personnel. D'où l'existence d'un lien entre la catégorisation sociale et le jugement personnel de l'individu qui se base, selon Tajfel, sur trois propositions générales.

La première proposition donne un rôle important à la comparaison dans la catégorisation sociale. Tajfel avance que les jugements des caractéristiques de personnalité - comme par exemple les caractéristiques qu'on attribue à un homme, en disant qu'il est intelligent, honnête ou paresseux - sont essentiellement des jugements comparatifs. La deuxième proposition suppose que l'individu part de son expérience personnelle et culturelle pour former ses jugements comparatifs concernant les caractéristiques de personnalité. Tandis que la troisième proposition découle de la tendance à simplifier. Selon cette tendance, "quand une catégorisation est corrélée à une dimension continue, il y aura tendance à exagérer sur cette dimension les différences entre items qui tombent dans deux catégories distinctes, et à minimiser les différences à l'intérieur de chacune des catégories" (1972, p. 276).

D'après Tajfel, le rôle le plus important dans la catégorisation sociale revient aux valeurs. Il pense que "les différenciations qui s'opèrent grâce aux valeurs représentent l'une des formes les plus fondamentales et les plus primitives de la catégorisation sociale" (1972, p. 281). L'individu, en s'adonnant à l'activité catégorisante pour la structuration de l'environnement social en groupes, se base essentiellement sur les valeurs de son propre groupe. Les valeurs aident à la création et au maintien des catégories dans la société. Elles servent à faire apparaître leur propre groupe en le différenciant des autres. Or, les valeurs sont subjectives. Elles dépendent plus des interprétations du groupe auquel appartient l'individu et tiennent moins compte des caractères des objets et des événements sociaux. Ainsi, faire apparaître son groupe et le distinguer des autres groupes, se réalise en s'adonnant à une différenciation qui se base sur des valeurs, donc subjective. Ce processus catégorisation-identification sera tout particulièrement pertinent pour comprendre certaines stratégies à l'oeuvre dans le discours des leaders musulmans, en ce qui concerne l'intégration.

3.5. L'“ISLAMITÉ” QUÉBÉCOISE

[Retour à la table des matières](#tdm)

En nous penchant sur l'intégration des musulmans dans la société québécoise, nous utilisons un concept déployé par le sociologue Felice Dassetto qui a traité l'intégration des populations musulmanes et la façon dont l'islam se construit en Europe. Pour traiter de ce sujet, Felice Dassetto (1996) fait recours au concept de "muslimité". Le chercheur a eu recours à ce néologisme pour décrire le fait social islamique qui est en train de se construire en Europe. Ce concept, la "muslimité" européenne, désignerait, selon Dassetto, "le fait social musulman, la forme de regroupement créée par la déclaration publique de la *shahâda*" (1996, p. 94) et qui peut être circonscrite par les traits et les implications sociales des éléments proprement islamiques. La "muslimité" se construit par une activation idéelle et concrète de références islamiques, par une forte tendance à l'institutionnalisation de l'islam et par une visibilisation accentuée des signes islamiques. Ces aspects de la muslimité se réalisent dans l'espace public européen où se construit une "ville musulmane installée dans la ville européenne" (1996, p. 296).

Le concept d'intégration que l'auteur adopte renferme des questions-clés du fonctionnement sociétal. Il s'agit de savoir quels sont les facteurs "tenant ensemble une réalité sociale et à travers quels canaux les acteurs sociaux s'insèrent dans la société globale" (Dassetto, 1996, 304). Ainsi, la construction de la muslimité en Europe se fait dans un climat de négociation avec les différents pouvoirs publics européens. Les populations musulmanes n'ont pas, selon l'auteur, l'intention d'accepter "dans les pratiques et dans le quotidien ainsi que dans le discours, l'inclusion pure et simple comme l'ont fait pratiquement toutes les autres migrations" (1996, p. 298). C'est-à-dire que l'intégration des populations musulmanes dans les sociétés européennes ne se produit pas à l'instar des populations qui les ont précédées. L'intégration ne se fait pas par "une absorption progressive des musulmans à l'intérieur de la modernité occidentale" (1996, p. 298). Or, dans les sociétés européennes on assiste, selon l'auteur, à une série d'enjeux qui émergent suite à l'irruption de l'islam sur la scène publique européenne. Ces enjeux surgissent suite à une visibilisation des musulmans dans l'espace public. Cela se fait par différents moyens qui visent à réguler l'image des musulmans sur la scène publique soit par des signes corporels et vestimentaires comme les barbes, les couvre-chefs, les foulards, soit par la fondation des mosquées et des autres organisations culturelles ou idéologiques islamiques. On assiste aussi à deux mouvements, soit premièrement l'institutionnalisation de l'islam sur la scène publique en fondant des institutions islamiques, et deuxièmement, à l'occupation de l'espace public en entrant dans les institutions prévues pour les religions. Enfin, d'autres enjeux problématiques surgissent par les tentatives des musulmans de créer une juridiction islamique en matière de droit familial (comme c'est le cas en Angleterre, notamment).

Dans notre étude, nous avons préféré l'utilisation du terme "islamité" au lieu de "muslimité", malgré que les deux termes renvoient à une réalité similaire, soit la réalité sociale islamique. Notre préférence pour l'utilisation du mot "islamité" au lieu de "muslimité”, découle du fait que le sens, en arabe, de ces deux termes est différent. Le terme "islamité" dérive du mot "islam" qui est général en arabe et qui décrit la religion. Tandis que "muslimité", qui dérive du mot "mouslem", connote un sens strict qui est généralement utilisé en arabe pour qualifier "une personne soumise" à cette religion. Pour cela nous pensons que l'utilisation du terme "islamité" est plus adéquat pour exprimer le fait islamique que nous étudions, puisque notre angle d'approche ne concerne pas les "croyants" mais les leaders qui voient à l'"intitutionnalisation" de l'islam.

Ainsi, par "islamité", nous entendons une réalité sociale islamique, à l'instar de catholicité qui est un concept qui ne veut pas dire l'église catholique, mais qui dépeint les faits sociaux d'une réalité catholique. Dans notre étude, nous parlerons d'islamité quand nous voudrons décrire la réalité sociale des musulmans qui s'organisent, et nous maintenons le postulat que les leaders musulmans influencent le processus de la construction de cette "islamité". Nous verrons que la construction de l'islamité au Québec (par les leaders musulmans) peut influencer la question de l'intégration des musulmans dans la société québécoise.

Dans la prochaine section, nous nous attardons davantage à la problématique plus particulière de l'islam immigré, à partir des différents auteurs qui ont traité cette problématique.

3.6. L'ISLAM : CROYANCES,  
PRÉCEPTES ET PRATIQUES

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous présentons dans cette section les aspects fondamentaux de la tradition islamique : croyances, pratiques cultuelles, préceptes, etc., car nous aurons à y référer pendant notre analyse.

L'islam est né à la Mecque, une ville dans l'actuelle Arabie Saoudite, au début du VII siècle de l'ère chrétienne. C'est une religion monothéiste qui demande de ses adeptes une soumission complète à Dieu (Allah), d'ou vient le nom "*mouslem ou muslem*" qui est attribué aux adeptes de cette religion et qui est un terme arabe signifiant celui qui est soumis ou celui qui s'en est remis à Dieu. Ainsi est musulman toute personne qui croit en Dieu, met sa vie toute entière à sa disposition en accord avec la révélation coranique et les paroles du prophète Mouhammad, accepte sans réserve les prescriptions et les commandements de Dieu - tels qu'ils furent révélés au prophète de l'islam Mouhammad, Son dernier envoyé - et s'efforce de les appliquer dans sa vie de chaque jour.

3.6.1. Le prophète de l'islam

[Retour à la table des matières](#tdm)

Mouhammad, le prophète de l'islam, est né à la Mecque dans la deuxième moitié du VI siècle, vers 570. Il est considéré par les musulmans comme le dernier sur une liste des prophètes qui commence par *Ibrahim* (Abraham), passe par *Moussa* (Moïse) et *Ïssa* (Jésus), et se termine par Mouhammad, lui-même.

L’histoire raconte que Mouhammad a connu une enfance difficile, mais une jeunesse calme remplie par des voyages dans toute l'Arabie en tant que conducteur des caravanes. Vers 610, il ressent les premiers signes de la révélation qui durera jusqu'à sa mort en 632. Durant cette période il a confronté différents événements dont l'un d'eux nous intéresse beaucoup. Il s'agit de son émigration (*Hijra*) de sa ville natale, la Mecque, lorsque les polythéistes lui ont rendu la vie insupportable. Cet épisode de sa vie ouvre une ère nouvelle. Il marque d'abord le début du calendrier islamique. Mais ce qui compte le plus, c'est que ce geste du prophète est devenu un exemple à suivre pour plusieurs musulmans. D'où les appels de plusieurs organisations islamiques demandant à leurs adeptes, qui sont en difficulté dans leur islam, d'émigrer soit mentalement, en rompant avec le milieu tout en restant dans le pays où ils vivent, ou physiquement, en quittant ce pays.

Les signes de la révélation islamique se seraient poursuivis durant une vingtaine d'années pour se terminer avec la mort du prophète en 632. Cette date représente pour les musulmans la clôture du cycle de la prophétie, des "envoyés de Dieu" et de la Révélation divine. Dorénavant il n'y aurait plus d'envoyés de Dieu ni de révélations. Toutes les instructions que Dieu voulait transmettre à l'humanité seraient complétées et inscrites dans le coran, la Parole de Dieu lui-même.

3.6.2. Le coran

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le coran est considéré par tous les musulmans, indépendamment de leur appartenance sectaire, comme le livre sacré par excellence. C'est le seul texte religieux accepté par les musulmans sans contestation, bien que ses versets se prêtent au choix, à la déduction et à des interprétations fort différentes. Il renferme la Révélation divine, la Parole de Dieu mot à mot, formulée dans 6236 unités souvent indépendantes les unes des autres : les versets (*ayate,* littéralement Signe de Dieu). Les versets sont regroupés en cent quatorze chapitres (sourates) et classés en ordre de longueur décroissante, à l'exception de la *Fatiha* (l'ouverture) placée en tête du texte.

Pour les musulmans, le coran est revêtu d'un caractère sublime et inimitable. Il comporte tout ce qui est nécessaire pour les êtres humains et les sociétés. Que ce soit les bases des croyances, de la moralité, de l'histoire, du culte, de la connaissance, de la sagesse, de la relation entre Dieu et l'homme et des rapports humains sous tous leurs aspects, le coran est la référence. Autre que la question de Dieu, du diable, de la cosmogonie, de l'histoire, des prophètes, des anges, du dernier jour et de la vie future, une bonne partie est consacrée à des enseignements en matière de relations sociales, d'économie, de législation, de jurisprudence, de droit servant à la régulation des comportements humains sous forme d'obligations religieuses et des prescriptions régissant la vie en famille et dans la société.

3.6.3. Les hadiths et la sunna

Le prophète Mouhammad, le premier, a expliqué, nuancé, précisé et, dans plusieurs domaines, "complété" le coran. Cet ensemble des dits, des gestes et des comportements du prophète est devenu règle et loi pour les musulmans. C'est la Tradition, la *sunna*. La tradition ou la *sunna* du prophète Mouhammad est transmise de génération en génération par des *hadiths.* Un *hadith* est donc un récit ou un propos employé pour rapporter les actes ou les paroles du prophète. On compte plus de 750,000 *hadith* (Jean-Pierre Peroncel-Hugoz, 1984, p. 66). Bukhârî (m. en 870) a écouté environ 100,000 *hadith*, mais n'a retenu dans son recueil que 9082 (C. Bouamrane et L. Gardet, 1984, p. 32). Moslem [[13]](#footnote-13) (mort en 875) avait appris par coeur 300,000 *hadith* (C. De Vaux, 1984, p. 281), mais n'a enregistré que 7275 (C. Bouamrane et L. Gardet, 1984, p. 32).

Les musulmans ne sont pas tous d'accord sur l'ensemble de la tradition du prophète. Elle est sujet de controverse, bien qu'elle est utilisée comme la seconde source de l'islam, la première source étant le coran. Tous les deux forment les *usul*, les fondements de l'islam. Ils se prêtent l'un l'autre main forte. Là où le coran passe quelque chose sous silence, la *sunna* le traite. Plusieurs questions relatives au droit, à l'éthique et aux affaires du culte sont basées sur la *sunna.*

3.6.4. Charia et fiqh

[Retour à la table des matières](#tdm)

La *charia* est la voie divine révélée et tracée par Dieu. Tandis que le *fiqh* est son explication et son application par les humains. Les sources du *fiqh* sont essentiellement le coran et la sunna. Mais au fil des ans, les nouveaux événements et les situations non prévues par le coran et la sunna ont poussé les musulmans à puiser dans d'autres sources. Ainsi des sources ont été ajoutées pour répondre aux nouvelles situations auxquelles les musulmans faisaient face. On compte parmi elles : l'*idjma'* (l'accord unanime ou le consenssus), le *qiyas* (raisonnement par analogie), l'*ijtihad* (effort personnel d'élaboration doctrinale), l'*istihsan* (détermination du mieux), l'*istislah* (choix en vue de bien), *l'istinbat* (déduire une décision), les *hiyals* (ruses juridiques). L'accent est mis sur l'utilisation des sources objectives à savoir : le coran, la sunna et l'idjma'. Tandis que les autres sources qui sont généralement subjectives sont plus rarement utilisées. C'est pour cette raison que, par exemple, la porte de l'ijtihad a été fermée et que les innovations (*bid'a*) sont mal vues, voire interdites.

3.6.5. Les piliers de l'islam

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les questions des cultes sont grandement élaborées dans le coran et la sunna. L'islam institue cinq obligations :

- l'acte de foi ou la profession de foi (*shahada*). Il s'agit de la croyance en un dieu unique, en Mouhammad comme envoyé de dieu et sceau des prophètes, aux prophètes et envoyés de dieu, comme Noé, Moïse, Jésus, aux anges, aux livres révélés tel que la Bible et le Coran, au dernier jour, jour de jugement ;

- la prière (*Çalat*). C'est la première et la plus importante obligation. Tout musulman est obligé de faire ses prières en hommage à Dieu. Quiconque omet ou n'observe pas cette prescription coranique, sans excuse ou sans avoir des raisons convaincantes (oubli, maladie) commet une grave faute. Les prières en islam sont variées. On distingue les cinq prières quotidiennes qui sont nommées d'après l'heure où elles doivent être acquittées, *Salât al-joum'a* ou la prière de l'assemblée du vendredi qui est hautement recommandée surtout dans l'islam sunnite, *Salât al-'idaïn* (pluriel de *'id*, fête) ou les prières de deux fêtes, la petite est à la fin du mois de jeûne (ramadan, neuvième mois linaire), tandis que la grande coïncide avec la période du pèlerinage, le dixième jour du douzième mois lunaire, *Salât al-Tarawih,* ces sont de prières qui ne sont pas obligatoires ;

- le jeûne (*çiyam*). En islam existe plusieurs sortes de jeûne : jeûne de propitiation, d'expiation, de remplacement et surtout le jeûne de ramadan ;

- l'aumône (*zakat)*. L'islam a institué une aumône légale d'une valeur fixe, prélevée sur les revenus ;

- le pèlerinage à la Mecque (*hajj*). C'est une prescription obligatoire, surtout pour ceux qui possèdent les moyens et la santé pour le réaliser.

3.6.6. Les interdictions et les recommandations

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'islam est *din, dunya et dawla* (religion, monde et État). Il s'occupe de tous les aspects de la vie. Le sacré et le profane, l'individuel et le communautaire, l'intime et le public, tous, doivent être réglés selon les directives coraniques. Or, en islam et dans le coran "existe non seulement des préceptes de moralité, des règles de culte, mais aussi des normes civiles déterminant le licite, l'illicite, le droit, l'obligation, la sanction" (Ben Achour, 1992, p. 16). Toute conduite, qu’elle soit du domaine de l*'iman*, de la foi, du *'ibadat*, du culte ou du *mu'amalat*, de la relation avec les autres, entre dans une des catégories élaborées par le fiqh. Tout acte, chose, parole, intention, est soit : *halal, mandub, jaiz, makrouh* soit *haram* (licite, recommandable, indifférent, répréhensible, interdit). L'homme est récompensé ou puni selon que sa conduite se range dans l'une ou l'autre de ces catégories. Les punitions qu'on inflige à celui qui commet un acte interdit, sont appelées les *hudud*, les limites. Le pécheur est puni deux fois s'il transgresse les droits de dieu (*huquq allah*) ou les droits des hommes (*huquq an-nas*) et s'il ne se soumet pas aux prescriptions de dieu : une fois dans l'au‑delà par l'Autorité-Suprême, une deuxième fois par la communauté, qui a une part de l'autorité ici-bas. La communauté a une charge dans ce contexte. Elle doit exhorter le bien et interdire le mal. C'est essentiel à la vie et la survie de la communauté musulmane. Elle donne une importance à la vie communautaire et à l'implication des gens dans la vie des autres.

En islam, le musulman doit satisfaire ses besoins et ses intérêts de manière à ce que, non seulement les intérêts des autres ne soient pas lésés, mais avec toute la cohésion sociale possible, l'assistance mutuelle et la coopération avec les autres croyants. Ils doivent tous coopérer pour la réussite de leur projet commun : construire la meilleure communauté ici-bas. Un projet commun demande une bonne organisation et l'intervention pour le bon déroulement des choses.

En outre, l'islam a interdit aux musulmans certaines choses et a permis ou recommandé d'autres. Il a interdit les boissons fermentées, les jeux de hasard, l'intérêt usuraire, la consommation de certaines viandes (la viande de la bête morte, le sang, la viande de porc), l'adultère, le vol, l'adoption des enfants, etc.

Il a recommandé l'honnêteté, la pitié, la véracité, la sincérité, la patience, l'endurance, la modestie, la générosité, l'acquisition de la science, la bienveillance envers les parents, l'ordonnance du convenable, la clémence, etc.

3.6.7. La vie en société

[Retour à la table des matières](#tdm)

Certaines questions relatives à la vie en société, touchant tout particulièrement à notre sujet d'étude, retiennent notre attention et il convient de s'y arrêter. Il s'agit des questions concernant la femme (sa place, l'exogamie, son habillement), les relations avec les autres (musulmans, adeptes des autres religions et non croyants), le jihad, la dawa, la liberté de conscience, la place du coran. Nous verrons que le coran contient des versets qui apparaissent contradictoires, ce qui laisse donc place à une sélection pouvant infléchir l'interprétation de l'islam.

a. La femme

La question de la femme occupe une place importante dans le coran et la sunna. En plus des versets parsemés dans plusieurs chapitres, le coran contient un chapitre spécial, le quatrième, intitulé "Les femmes", où on trouve les éléments essentiels traitant de la situation de la femme en islam. En somme, des questions comme : a) la polygamie, limitée à quatre épouses et conditionnée par un traitement équitable entre les quatre (s. 4, v. 3 et s. 4, v. 135), b) l'héritage, la portion de l'homme égale à celle de deux femmes (s. 4, v. 176), c) la tutelle de l'homme sur la femme (s. 4, v. 34), d) l'obéissance de la femme à l'homme et son éducation (s. 4, v. 34) e) l'interdiction du mariage d'une femme musulmane avec un non musulman (s. 2, v. 221), le divorce qui est à l'initiative de l'homme (s. 4, v. 20), montrent la prééminence masculine, acceptée par les *uléma*, la jurisprudence et généralement pratiquée en islam.

Par contre, par un simple processus de choix et sans faire recours à aucun effort d'interprétation, l'islam permet de donner une image totalement différente de la femme, qu'une minorité des musulmans, surtout des féministes ou lorsque certains musulmans polémiquent avec des non musulmans, essaient de projeter. Le coran contient des versets qui rappellent clairement que : les hommes et les femmes ont la même nature humaine (s. 4, v. 1), ils sont honorés et préférés sur les autres créatures (s. 17, v. 70), toute personne (homme ou femme) est responsable de ses comportements (s. 3, v. 195), les deux ont été responsables de la chute du paradis (s. 7, v. 20), ils sont responsables les uns des autres (s. 9, v. 71), tous les deux ont le droit d'ordonner et d'interdire (9 :71), pour Dieu, la base de la différenciation entre les humains est la piété (s. 49, v. 13).

En ce qui concerne l'habillement, le coran et la tradition contiennent des versets et des hadiths qui ont été compris comme imposant le voile pour les femmes (s. 24, v. 31) et la majorité écrasante des gens de religion le recommandent.

b. Les relations avec l'Autre

Les relations entre les musulmans et les non musulmans sont traitées de façons différentes, voire contradictoires. Certains versets coraniques sont très tolérants et interdisent de contraindre les gens à devenir musulmans, voire même croyants (s. 10, v. 99). D'autres versets exhortent les musulmans à combattre les non musulmans, quelle que soit leur religion (s. 9, v. 29). Parfois, il faut que l'islam règne partout (s. 2, v. 193). Parfois les autres religions, surtout le christianisme et le judaïsme, sont acceptées sans aucune condition (s. 3, v. 112) ou à condition de payer la capitation (s. 9, v. 29) et qu'il faut dialoguer avec eux de la meilleure façon (s. 16, v. 125).

c. Le jihad et la dawa

Le jihad (le combat sur la voie de Dieu) et la dawa (l'appel à l'islam) sont deux notions essentielles pour l'islam. Les musulmans partout où ils vivent ont l'obligation de combattre sur la voie de Dieu et d'appeler les autres à embrasser l'islam. Le jihad et l'appel se font par plusieurs façons. L'aspect guerrier n'est pas exclu. Certains versets coraniques le suggèrent, bien que d'autres exhortent l'utilisation de la raison, comme moyen pour convaincre le non musulman et le pousser à se convertir à l'islam.

Les principaux *Ibâdat*, obligations cultuelles de l'Islam, sont : la profession de foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. Ces sont les cinq piliers de l'Islam. A quoi il faut ajouter le *jihad* que certains incluent parmi les piliers de l'islam et qui, selon Jean de Fabrégues (1966, p. 420) ne "sont pas seulement devoirs personnels mais sceau de l'unité, une unité dont la loi est aussi le djihad, l'effort, effort pour la propagation et l'établissement du règne du livre". Mais même sans l'insérer parmi les piliers, le *"jihad"* qui est un effort personnel doit être compté comme une activité que le musulman est appelé à exercer.

d. La place du coran

En islam l'obéissance et la soumission à Dieu sont demandées dans toutes les sphères. Tout doit se faire selon ses directives et ses ordres. Le musulman doit, sur terre, "faire respecter d'abord les lois divines, les droits de dieu, *huqûq Allah*" (L. Gardet, 1984, p. 147), ensuite les droits des hommes *(huqûq an-nâs)*. Il doit faire cela en toute soumission et obéissance à la parole divine, telle qu'elle a été révélée dans le coran.

Selon les musulmans, le coran est la parole divine incréée, éternelle et sans commencement, la version achevée de l'Écriture-Mère, qui a été révélée en arabe. Cette parole a été transmise telle qu'elle est "descendue" sur le prophète, sans aucun changement. On ne peut, dans aucune circonstance, la changer, la toucher, la critiquer. "Le coran écrit étant ainsi identifié au discours coranique ou Coran récité qui, lui-même, est l'émanation directe de l'Archétype du livre" (M. Arkoun, 1989, p. 63).

En principe, l'homme en islam est complètement soumis à la loi du coran dans tous les domaines. L'islam "a donné à percevoir l'organisation politique et juridique de la société non pas comme une production d'un législateur humain, mais comme une explication de la Parole de Dieu par un effort exégétique (*ijtihad, istinbat, tafsir*) [[14]](#footnote-14) dûment codifié et contrôlé" (Mythes et croyances du monde entier, 1985, tome II, p. 264). Tout est lié d'une manière très ferme au coran. Tout effort personnel qui vise à comprendre la réalité est soumis, ramené et attaché à la source de la législation et de la connaissance, à dieu selon sa parole qui est le coran. En islam la raison, l'intelligence, la connaissance, la science, tous sont soumis au texte. La source du savoir, des lois, de l'intelligence est divine. C'est le coran. Personne ne peut juger le coran. Il les juge et les assujettit. Tout ce qui ne trouve pas un appui dans le texte est réfuté. Du point de vue islamique, le coran est la "Mère des livres" c'est-à-dire de toute connaissance. "La connaissance est tout entière contenue en essence dans le Coran, lui-même connaissance de tous les ordres de réalité" (S. Nasr, 1975, p. 60). Pas de nouveauté hors du coran, toute nouveauté, toute innovation doit être soumise à la force du texte. Opposée au texte, elle est refusée. En islam tout "repose sur le postulat de la production de la société et de son histoire par la religion enseignée par Dieu et non l'inverse (Mythes et croyances du monde entier, 1985, tome II, p.257).

Ainsi on voit la grande importance qu'a le coran chez les musulmans et l'influence qu'il peut exercer sur leurs esprits. On croit qu'il a réponse à toutes les interrogations. "Les musulmans préfèrent consommer le Coran dans leur vie quotidienne que le soumettre à des investigations scientifiques modernes" (Arkoun, 1989, p. 70). En lui, ils croient trouver les réponses nécessaires aux problèmes qu'ils affrontent. À cela il faut ajouter que le coran sert, pour la majorité des musulmans, à l'assouvissement de leurs besoins dans des domaines très différents, tout en étant l'objet d'attentions particulières. D'abord, on ne le prend entre les mains qu'après avoir accompli une série des gestes. Il faut d'abord être purifié de toute souillure pour le toucher. *La yamoussouhou illa l-mouttahharoun,* ne le [coran] touchent que les purs, disent les arabes. Avant de l'ouvrir, on le prend par les mains, on l'embrasse, on le met sur la tête et on l'ouvre. Les musulmans recourent à ses services partout et à tout instant : ses versets sont cités lors de la prière, du mariage, de la naissance et de la mort, du serment, des pactes de vente et d'achat ; les stations radiophoniques débutent et terminent leurs émissions par ses versets ; leur utilisation lors des discussions, pour la fortification des positions des gens, est monnaie courante. Les versets sont utilisés pour éloigner le malheur, contrecarrer la jalousie, protéger contre le mauvais oeil, les djinns, le diable, les ennemis, garantir la réussite et le bonheur. Le coran est consulté pour entreprendre une affaire ou un travail. Il est conseillé de se taire lorsqu'il est récité, d'interdire sa vente et son achat, il est seulement sujet de don. Il faut l'écouter à tout moment, en lui il faut trouver délices et satisfactions, au lieu de les chercher dans les chansons et la musique qui détournent du droit chemin. Ses versets sont un motif pour l'art, l'architecture, ils servent comme "matière première" pour l'emballement et la décoration en général. Aucune sourate, aucun verset, aucune lettre ne peuvent être effacée. Même les versets qui ont été déclarés abrogés, par les *uléma,* c'est-à-dire les versets qui pratiquement ont été remplacés par autres versets afin d'être utilisés comme base pour la jurisprudence, ces versets restent dans le coran. Personne n'ose les effacer ou les laisser tomber du texte coranique. Les croyants continuent de les récitent et de les psalmodier, sans toutefois leur donner une portée pratique.

C'est un vrai culte, un hommage fort impressionnant rendu au coran, à la parole de dieu. On le sent dès qu'on arrive dans un pays islamique où on voit les versets coraniques sur les façades des bâtiments, sur les tables des commerçants et des vendeurs, inscrits sur le cou et les bras des jeunes, sur les murs des maisons, sur les vitres des voitures, sur la première page de chaque livre, de chaque lettre ou de chaque écriture. Il est diffusé par les radios, la télévision, les haut-parleurs des minarets des mosquées et sans doute par la bouche des musulmans qui citent ses versets plusieurs fois par jour.

3.6.8. Répartition mondiale des musulmans

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il existe dans le monde plus d'un milliard 100 millions d'adeptes de cette religion qui peuvent être répartis en quelques groupes.

- les pays du sous continent indien (Bengladesh, Inde, Pakistan) en dénombrent 350 millions. Ils représentent 32% du nombre total des musulmans dans le monde et occupent le premier plan ;

- les pays arabes (22 pays) comptent 220 millions de musulmans, un nombre qui ne dépasse pas le 20% ;

- les pays du Sud-Est asiatique (Indonésie, Malaisie, Philippines et Srilanka) où l'on compte 200 millions de musulmans ce qui signifie 18% ;

- la zone turco-iranienne (Iran, Turquie, Afghanistan, les républiques asiatiques de l'ex-Union Soviétique) dénombre 200 millions de musulmans et représente 18%,

- les pays de l'Afrique non arabe (Mali, Nigéria, Sénégal, Niger, Tchad, Côte d'Ivoire, Cameroun, Ghana, Guinée, Burkina Faso, Éthiopie, Tanzanie) en dénombrent 140 millions et représentent 13%.

On dénombre aussi des musulmans en Chine et en Europe centrale comme dans l'ex-Yougoslavie, Albanie.

Un nouveau contingent des musulmans commence à se former dans les pays de l'Europe Occidentale et de l'Amérique où le nombre de musulmans surtout immigrés, qui viennent de tous les pays cités plus haut, ne cesse d'augmenter. Ainsi le nombre des musulmans dépasse les 3 millions en France, 2 millions en Allemagne, 2 millions en Grande-Bretagne, 5 millions aux États-Unis (si nous prenons en considération les Black-Muslims) et 300,000 au Canada.

3.6.9. La situation au Québec

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les musulmans du Québec sont d'implantation relativement récente. C'est à partir des années 60 que leur immigration commence à augmenter et à se diversifier. Selon Statistique Canada, leur nombre était au Québec de 45,000, dont 41,000 à Montréal (Statistique Canada- recensement de 1991). Selon certaines sources non officielles, leur nombre actuellement serait en 1997 de près de 100,000 au Québec, dont 80,000 à Montréal [[15]](#footnote-15). Ils constituent une communauté multiethnique, multiraciale et multilingue, une communauté composée des immigrants de partout dans le monde, essentiellement divisée en deux principales sectes :

a. *la secte sunnite*: C'est la tendance majoritaire en islam à laquelle appartiennent 70% des musulmans québécois. Ils viennent essentiellement de deux aires culturelles soit l'aire arabe (Liban, Egypte, Palestine, Syrie, Algérie, Maroc, Tunisie) ou l'aire indo-pakistanais (Pakistan, Inde, Bangladesh).

b. *la secte chiite*. C'est la tendance minoritaire en islam à laquelle appartiennent 30% des musulmans québécois. Ils sont surreprésentés au Québec, compte tenu que les immigrants provenaient jusqu'à il y a quelques années, surtout du Liban et de l'Iran.

Nous trouvons également à Montréal des musulmans appartenant au soufisme ainsi que des ismaélites, des alouites, des druzes, des ahmadis et des musulmans appartenant à la "Nation of Islam".

3.6.10. Les organisations islamiques de Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les organismes qui s'occupent du fait islamique ou de l'islamité montréalaise sont nombreux. On dénombre plusieurs organisations qui sont de nature et d'importance différentes.

a. Les mosquées et lieux de prières : *Abou Bakr al-Seddik, Housseiniyyat Ahl Al-Beit, Maçla Ahl Al-Sunnah Wal Jamaa* (Association islamique des projets charitables), Le mouvement ahmadiyya en islam (Québec), Fondation islamique *Azzahra*, Oraganisation charitable *Baheim, Al-Bait al-Mukarram,* Mosquée Dorval (Centre Canadien Islamique *Al-Jamieh*), *Masjid Fatima*, Mosquée *Al-Islam* (Conseil Islamique de Montréal), Conseil ismaili du Québec et Maritime, Centre islamique libanais, Mosquée *Makkah Al-Mukkaramah*, *Markaz Al Islam*, Mosquée de Montréal (Communauté musulmane du Québec), Mosquée *Iman, Masjid Nour Al Islam* (L'association musulmane de Montréal-Nord), *Jame' al-Rahmah, Masjid Al-Sunnah Al-Nabawiah*, Communauté islamique Turque du Québec (mosquée), Mosquée *Al-Ummah* (Centre culturel musulman de Montréal), Centre Islamique du West-Island, Mosquée *Yunis.*

b. Les organismes culturels : Association *Amirelmominine*, Organisation Charitable de Druzes de Québec, Association des femmes usulmanes francophones du Québec (A.F.M.F.Q), Forum musulman canadien, La fondation islamique charitable *Al-Khoee*, Centre for developpement of the Magreb (C.E.D.M.A), Centre de soufisme (bourhaniyyah), Centre de soufisme (qadiriyya), Centre soufi naqshabandiyya, Fondation Internationale Musulmane du Canada, Ligue du Monde Islamique, Communauté musulmane Nord-Américaine (ISNA), Communauté islamique du Québec, Communauté musulmane de la rive-sud (C.M.R.S.), Union islamique des services socio-culturels, Société de l'unité islamique, CAIR-Montréal (Council on Americain Islamic Relations), la Fondation *Beiheim,* Fondation *al-Zahra.*

c. Les organisations des étudiants, de la jeunesse et du scoutisme : Scout Musulman Canadien, Scouts Musulmans de Brossard, Scouts et guides musulmans du Canada, Scouts Al-Rissalah Al-isslamiyya, Association des étudiant(e)s Musulman(e)s de l'Université de Montréal et écoles affiliées (AEMUMEA), Association islamique des étudiants et des étudiantes de l'université du Québec à Montréal (AIE-UQAM), Association des étudiants musulmans de l'Université McGill, (S.A.M.A) Association de étudiants musulmans, Muslim Arab Youth Association (MAYA), Jeunesse Musulmane de l'Amérique du nord (MYNA).

d. Les écoles actives à plein temps : Écoles musulmanes de Montréal, École *Ali Ibn Abi Talib*, Academie *Ibn Sina.*

On compte aussi plusieurs écoles de fin de semaine qui enseignent le coran et la langue arabe ainsi que des garderies pour les enfants musulmans.

e. Les cimetières : Cimetière islamique *Hamza Sayd-Ul-Shouhada*, *Al-Maqbarat Al-Islamiah* (Le cimetière islamique).

f. Les entreprises spécialisées dans le mariage, la naissance et les funérailles : Fondation *Azzahra* (Mariage, naissance et funérailles), Centre culturel musulman de Montréal (Mariage, naissance et funérailles), Centre Islamique du Québec (mariage, naissance, lavage et enterrement).

g. Juridiction : Comité du Conseil Islamique de Montréal, Conseillers juridiques (Shari'a advisors), Tribunal islamique (Conseil québécois de la Chari'a islamique).

h. Finance : Association Al-Yusr (REER sans intérêt), Qurtuba Housing Coop Project (Financement sans intérêt).

i. Magasins : Des dizaines de magasins qui vendent la viande halal, les habits pour les musulmans, des livres, des vidéos, des cassettes et des objets islamiques.

j. Medias : Salam Montréal et Rytmes du monde islamique (deux émissions radio hebdomadaire produite par la Communauté Musulmane de Montréal- MCQ) ; *Le Bulletin* (publié chaque deux semaines par le Comité pour la Coalition Islamique de Montréal) ; *Lumières d'Espoir* (publication mensuelle de l'Association des Projets Charitables Islamiques) ; *The Message Canada* (publication mensuelle de le Cercle Islamique de l'Amérique du Nord - ICNA. Bien que l'ICNA couvre tout le Canada, les bureaux de ce journal sont à Brossard) ; *Al-Iman* (publication mensuelle d'orientation shiite publiée à Ottawa mais très diffusée à Montréal) ; *Almizan* (publication mensuelle par SANA = Students' Association for Muslim Awareness) ; As-Saut = The Voice (Publication mensuelle de Shiane Haidery) ; *Sada El-Mashreq* (publication mensuelle, orientation shiite).

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre IV

MÉTHODOLOGIE  
DE LA RECHERCHE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Notre étude s'est donnée pour tâche de cerner l'islamité ou la réalité sociologique de l'islam transplantée au Québec telle qu'elle prend forme dans le discours des leaders de la communauté musulmane, ainsi que la conception de l'intégration qu'ils véhiculent auprès de leurs coreligionnaires.

Nous avons analysé le discours des leaders musulmans québécois, en essayant de dégager de ce discours les éléments, les concepts et les stratégies qu'ils utilisent et adoptent pour construire un univers de significations islamiques en contexte d'immigration. Nous étions également appelé à tenir compte des moyens et des valeurs islamiques mis de l'avant par ces leaders pour essayer d'influencer leurs disciples dans le processus d'adaptation à la société québécoise.

4.1. LA COLLECTE D'INFORMATIONS

La collecte d'informations s'est faite selon plusieurs moyens.

a. L'observation participante. De la période de 1992 à 1996, nous avons assisté régulièrement à différents types d'activités organisées par les communautés musulmanes du grand Montréal, tels que les cultes, les fêtes, les prêches dans les mosquées, les rencontres étudiantes, les conférences religieuses données par les musulmans, les colloques et les conventions, les rencontres politiques et les meetings de soutien des causes islamiques, les marches de protestation, les conférences de presse, les dîners de levées de fonds.

b. Le recensement et les renseignements sur les sectes, les organisations, les mosquées et les lieux de prières, les médias, les écoles, etc. Cette partie a été basée sur des observations personnelles et des entretiens avec des personnes compétentes. Elle a été basée aussi sur le consultation des rapports, des publications et de la littérature pertinente.

c. Les entrevues [[16]](#footnote-16) avec des personnes qui exerçaient un rôle au sein des organisations islamiques. Durant la même période, nous avons pu interviewer 13 leaders dont trois femmes. 2 en langue anglaise et 11 en langue arabe. 6 interviewés sont chiites (dont une femme) et 7 sunnites (dont 2 femmes). 5 interviewés sont des imams (1 chiites et 4 sunnites) et 8 sont des personnes-leaders, non imams (5 chiites et 3 sunnites). Ils représentent différentes organisations de la communauté musulmane de Montréal. La majorité est âgée entre 30-45 ans et vivent à Montréal depuis plus de 5-10 ans (dont deux femmes qui habitent Montréal plus de 20 ans).

d. En plus de ces 13 entrevues en profondeur, nous disposons d'une cinquantaine de prêches (dont certains ont été prononcés par les leaders interviewés), une trentaine de discours publics, une centaine d'articles, une quinzaine de communications orales, plusieurs interventions publiques, etc. Au total ce corpus se rapporte à plus de 72 leaders, d'importances diverses, qui oeuvraient dans les différents organismes appartenant à la communauté musulmane (on retrouve en annexe les caractéristiques de ces leaders) . Une partie de ce matériel était destiné au grand public, québécois et autre, une autre partie aux musulmans, tandis qu'une partie était adressée à un public musulman très restreint (par exemple, de spécialistes religieux ou de leaders religieux).

Les langues utilisées par les leaders sont l'anglais, l'arabe et le français. Ainsi, la langue utilisée par les leaders lors des rassemblements islamiques non cultuels auxquels nous avons assisté était généralement la langue anglaise. La langue utilisée dans les mosquées et les lieux du cultes était essentiellement l'arabe. Tandis que dans les meetings où assistaient des responsables des gouvernements québécois et\ou canadien, la langue utilisée était la langue française. Ainsi, La majeure partie des entrevues et des prêches était en langue arabe. La grande partie des articles et des communications orales étaient en langue anglaise et française.

4.2. LES LEADERS  
QUI ONT PRODUIT LES DISCOURS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les leaders qui ont produit les discours regroupés dans notre corpus reflètent la diversité mondiale de l'islam en ce qui concerne les pays, les nationalités et les sectes. Ainsi, le leadership que nous étudions est composé de :

a. Dix huit imams (officiellement reconnus comme tels), dont deux seulement étaient capables de bien s'exprimer en langue française, tandis que la majorité s'exprimait bien en langue arabe et en langue anglaise. Ils étaient tous du genre masculin, dont 9 imams chiites et 9 sunnites. Ils s'occupaient notamment des mosquées et des autres lieux de cultes. Ce sont des professionnels du culte à plein temps (sauf un qui était à temps partiel). Ils géraient les aspects cultuels de leurs coreligionnaires tels les prières, les mariages, les funérailles, ainsi que l'aide en matière financière ou éducative. Un bon nombre de ces imams étaient des représentants des organisations islamiques, soit internationales (comme la Ligue Mondiale Islamique, la Société Islamique Nord-Américaine, l'Association des Projets Charitables Islamiques, la Fondation Chirazi) soit nationales, c'est-à-dire réliées au pays d'origine.

b. La formation intellectuelle des imams est généralement restreinte. 17 imams sont arrivés au Québec déjà formés dans leur pays d'origine. Leur connaissance en matière religieuse est modeste. Parmi eux, nous ne comptions pas de "Docteurs de la loi", ni de "Grands uléma". Il y a une tendance générale qui se manifeste parmi les imams de la communauté musulmane à Montréal et même au Canada. Selon un point de vue bien répandu parmi eux, mieux vaut laisser aux uléma de leur pays d'origine le soin de résoudre les problèmes qui confrontent la communauté musulmane québécoise, au lieu d'essayer de s'adonner à un tel exercice périlleux qui, d'après leur opinion, "dépasse leur connaissance". Pour cela, les leaders, surtout les imams, font fréquemment recours à une aide extérieure [[17]](#footnote-17) dans la résolution des problèmes internes à la communauté musulmane québécoise. Ils sont toujours en relations étroites avec les établissements religieux, avec les grands uléma et avec les Docteurs de la loi dans leurs pays d'origine. Ainsi, des va-et-vient continuels ont lieu entre eux et les grands imams à l'extérieur du Québec et du Canada. Les visites des grands imams et des grands connaisseurs de l'islam ne sont pas rares. Ils viennent pour diverses raisons, pour célébrer les fêtes et les commémorations, pour animer les événements religieux (Ramadan), pour donner des conférences, pour aider dans l'organisation et l'institutionnalisation de l'islam au Québec et surtout pour exhorter et renforcer l'unité de la communauté musulmane - lorsqu'une polémique éclate entre les musulmans, ces chefs religieux de l'islam de renommée internationale viennent pour essayer de souder la communauté. Compte tenu du respect que ces uléma et Docteurs de la loi inspirent et de l'influence qu'ils exercent sur les imams (ainsi que sur les autres leaders de la communauté) de Montréal, nous avons parfois fait recours à certaines citations de ces uléma et Docteurs de la loi. Nous avons pris en considération uniquement le discours de ces uléma qui a été adressé à la population musulmane montréalaise.

c. En plus de ces 18 imams, nous avons analysé le discours de 54 leaders non imams (dont 10 femmes). Ces leaders s'occupent des écoles, des organismes et des centres culturels, des organisations des jeunes, des scouts, des étudiants, de la média islamique (presse, radio), des organisations de propagande et défense de la communauté musulmane, des institutions de finance, etc. La plupart de ces leaders sont des personnes qui possèdent une formation universitaire. Ils exercent différentes activités socio-économiques. Nous comptons parmi eux, des médecins, des économistes, des sociologues, des professeurs, des entrepreneurs, des employés dans des entreprises privées, des marchands, des responsables (rémunérés) pour s'occuper de certaines organisations de la communauté musulmane et des gens sur l'assistance sociale.

d. La plupart des leaders musulmans québécois sont nés à l'extérieur du Québec. Ils sont originaires des pays suivants : Algérie, Egypte, Inde, Iran, Iraq, Liban, Pakistan, Québec (converti[e]s), Syrie, Soudan, Tunisie, Turquie, ex-Yougoslavie. Il y avait parmi eux 52 leaders sunnites et 20 leaders chiites.

e. Le nombre total des leaders : 72 leaders (10 femmes + 62 hommes) ; les sunnites : 52 (9 femmes + 43 hommes) ; les chiites : 20 (une femme + 19 hommes) ; les imams : 18 (9 chiites + 9 sunnites).

Tableau récapitulatif

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | sunnites | | chiites | | |
|  | hommes | femmes | | hommes | femmes |
| imams | 9 | - | | 9 | - |
| non-imams | 34 | 9 | | 10 | 1 |
| total (72) | 43 | 9 | | 19 | 1 |

4.3. LES DIFFÉRENTS ORGANISMES  
ET INSTITUTIONS D'OÙ PROVIENNENT  
CES LEADERS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les différents organismes et institutions d'où proviennent ces leaders sont les suivants :

a. les mosquées et les lieux de prières : *Housseiniyyat Ahl Al-Beit*, Association Islamique des Projets Charitables, Fondation Islamique *Azzahra*, Organisation Charitable *Baheim*, Mosquée Dorval, Conseil Islamique de Montréal, Centre Islamique Libanais, Mosquée *Makkah Al-Mukkaramah*, *Markaz Al Islam*, Mosquée de Montréal, Centre Soufi Naqshabandiyya, *Masjid Al-Sunnah Al-Nabawiah*, Mosquée *Al-Ummah*, Centre Islamique du West-Island, Mosquée *Yunis ;*

b. les organismes culturels : Forum Musulman Canadien, Centre d'Information sur l'Islam, Fondation Islamique Charitable *Al-Khoee*, Centre d'Études de Développement du Maghreb-Canada, Ligue du Monde Islamique, Communauté Musulmane Nord-Américaine (ISNA), Cercle Islamique Nord-Américain (ICNA), Communauté Islamique du Québec, Union Islamique des Services Socio-Culturels du Québec ;

c. les écoles : Écoles Musulmanes de Montréal, École *Ali Ibn Abi Taleb*, École *Ibn Sina ;*

d. les cimetières : Cimetière Islamique *Hamza Sayd-Ul-Shouhada, Al-Maqbarat Al-Islamiah ;*

e. Fondation *Azzahra* (mariage, naissance et funérailles), Centre Islamique du Québec *(Gushl wa Dafn*, lavage et enterrement) ;

f. institutions de finance : Association *Al-Yusr* (REER sans intérêt) ;

g. organisations des étudiants et de la jeunesse : Scout Musulman Canadien, Scouts et Guides Musulmans du Canada, Association des Étudiant(e)s Musulman(e)s de l'Université de Montréal et Écoles Affiliées (AEMUMEA), Association des Étudiants Musulmans de l'Université McGill, Jeunesse Musulmane de l'Amérique du Nord (MYNA), Association des Étudiants Pakistanais ;

h. radio : *Salam Montréal*, une émission radiophonique hebdomadaire de la Communauté Musulmane de Montréal, diffusée en langue française et anglaise tous les samedis soirs de 22h à 23h sur les ondes de la station CFMB 1410 AM. Elle a commencé en 1995 et cessé vers le début de 1997. Cette émission reflète les opinions de la communauté sunnite montréalaise en général.

i. journaux : *Le Bulletin* [[18]](#footnote-18), *Lumières d'Espoir*, *The Message*.

*Le Bulletin* : en 1991, ce journal semi-mensuel en langues française et anglaise fut publié par le comité pour la Coalition Islamique de Montréal "pour exprimer les opinions des musulmans et les rapprocher ensemble". On comptait dans la Coalition 6 mosquées. En 1992, la Coalition Islamique de Montréal fut remplacée par le Conseil Islamique de Montréal. Le nombre des mosquées dépassa alors 18. Son tirage approximatif 3000 copies. Avant de cesser sa parution, vers la fin de 1996, le *Bulletin* était publié par des volontaires de la Communauté Musulmane de Montréal. Ce journal reflète l'opinion de la communauté sunnite montréalaise en général.

*Lumières d'Espoir* : publication mensuelle en langue française de l'Association des Projets Charitables Islamiques. Cette publication reflète les opinions d'une partie de la communauté sunnite montréalaise, les arabes.

*The Message* : journal mensuel en langue anglaise publié par le Cercle Islamique de l'Amérique du Nord (ICNA). Office de publicité Brossard, Québec. 20.000 copies de ce journal sont distribuées au Canada. Ce journal reflète essentiellement les opinions des sunnites pakistanais.

4.4. LA MÉTHODE UTILISÉE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Notre recherche est qualitative. Elle s'est intéressée aux gens qui occupent des positions dans une organisation appartenant à la communauté musulmane au Québec et à leur discours. Il s'agit de personnes œuvrant dans l'une ou l'autre des organisations qui appartiennent à cette communauté et qui visent à influencer les autres membres, ils sont donc des leaders (voir notre définition dans la partie théorique). Nous nous sommes penchés sur leurs méthodes d'agir et sur leur discours.

L'analyse du discours est faite à partir d'une méthodologie largement inspirée de la "Théorie empiriquement fondée" (Grounded theory), de Glaser et Strauss (1967), qui a été systématisée précisément pour la recherche sociale. Cette méthodologie consiste à analyser les données au fur et à mesure qu'elles rentrent. Elle s'inscrit dans la sphère des méthodologies qualitatives. Elle ne vise pas à établir un schème conceptuel établi a priori, pour ensuite essayer d'y insérer les données. Elle vise plutôt à dégager les catégories à partir des données recueillies comme pertinentes à l'objet d'étude.

La caractéristique principale de cette méthodologie est de définir un schème conceptuel, les éléments importants et les relations qui les lient dans la réalité à l'étude au fur et à mesure que les données s'accumulent en provenance du terrain. Ceci nous permet de formuler les hypothèses, les concepts et les catégories d'analyse à partir du discours analysé. De cette façon, nous évitons l'ajustement forcé de nos données à des catégories préétablies.

Cette méthodologie permet de comparer systématiquement les catégories construites et les données qui continuent de s'accumuler. Ce qui nous a permis de vérifier, par de nouvelles observations, la validité des catégories d'analyse graduellement mises en place.

Durant l'analyse, les données traversent en quelque sorte trois étapes : le codage des catégories, leur intégration à l'ensemble du répertoire et la délimitation de la théorie.

Le codage des catégories a commencé très tôt. Dès la première cueillette nous avons entrepris le codage des discours amassés en rassemblant les données qu'ils contenaient en des "catégories conceptuelles substantives" en faisant recours aux termes mêmes employés par les leaders. Par la suite nous avons expliqué ces "catégories conceptuelles substantives", en reformulant leur contenu et en les dégageant de leurs particularités situationnelles. Ainsi nous avons obtenu des "catégories conceptuelles formelles". Par exemple, en contexte d'immigration québécois, dans le discours des leaders musulmans nous avons rencontré fréquemment la phrase suivante : "au Québec on doit vivre aussi selon l'islam". Cette phrase constitue une catégorie substantive, tandis que "l'affirmation identitaire en contexte d'immigration" correspond à une catégorie formelle, qui peut être aussi utilisée dans d'autres contextes.

Nous avons par la suite établi, en analysant le discours, les propriétés qui servent à décrire chacun de ces deux types de catégories. Ainsi, des propriétés comme "le port du hijab est une obligation pour la femme musulmane" ou "le musulman ne doit pas boire du vin" constituent des éléments descriptifs qui précisent le contenu de la catégorie substantive "au Québec on doit vivre aussi selon l'islam". Tandis que la reformulation de la propriété en disant "le hijab comme signe d'affirmation identitaire par excellence en contexte d'immigration", sert à décrire la catégorie formelle "l'affirmation identitaire en contexte d'immigration".

À mesure que les données s'accumulaient, la formulation des catégories et de leurs propriétés progresse. Dès que l'on trouve une nouvelle donnée, on l'inscrit dans une catégorie et on la compare aux données déjà existantes. Cela signifie que l'établissement de nouvelles propriétés et parfois de nouvelles catégories ne s'est développé que progressivement.

Après avoir établi un premier répertoire des catégories et des propriétés, nous avons entamé leur intégration en essayant d'établir leurs interrelations. La comparaison entre les nouvelles données et ce schème analytique s'est élargi. La comparaison a lieu, non pas seulement par rapport aux données existantes dans la même catégorie conceptuelle où s'insère la nouvelle donnée, mais à l'ensemble du répertoire de catégories et de relation déjà élaborées. Ce qui nous a amené à formuler des hypothèses qui ont aidé à établir des relations entre les catégories et à les lier dans un tout pour former nos avancées théoriques.

Nous avons continué ce travail avec les nouvelles données jusqu'à saturation des catégories. C'est-à-dire, selon Anne Laperrière (1982, p. 38), jusqu'au moment où aucune nouvelle donnée ne soit capable de remettre en cause la définition des catégories ou celle de leurs propriétés. Par la suite nous avons entrepris un travail de clarification qui consistait à l'élimination des propriétés non pertinentes, l'intégration des détails des propriétés selon des relations plus large au niveau des catégories et finalement la réduction de la théorie à un ensemble plus restreint de concepts d'un degré plus élevé (Glaser et Strauss, 1967).

4.5. LA FAÇON DE PRÉSENTER  
LES DONNÉES

a. Pour conserver l'anonymat de nos informateurs, nous n'avons pas divulgué généralement les noms de nos informateurs. Mais, les communications écrites en français et anglais, publiées dans les journaux de la communauté musulmane au Québec qui sont diffusés à l'échelle montréalaise, dans lesquelles nous avons puisé beaucoup de nos citations, portent les noms de l'écrivain. Nous avons mentionné les traits des leaders dans la mesure du possible (origine, sexe, âge, etc.), surtout dans les situations où il fallait nuancer certaines positions qui touchent les questions de la femme, de sa place et de son statut. Cependant, comme nous le verrons dans l'analyse, ces différences ont peu d'influence sur le contenu discursif des leaders ;

b. dans notre thèse, l'âge des leaders n'est pas toujours mentionné, ni le temps passé au Québec. Nous ne savons pas, par exemple, ni l'âge, ni le temps passé au Québec de certains leaders qui ont fait de communications orales (par la radio) ou qui ont écrit des articles (dans les journaux). Par contre, l'âge et le temps passé au Québec des leaders interviewés sont généralement mentionnés ;

c. pour ce qui est de l'exposé de nos résultats, dans l'utilisation des données qui nous ont servi à illustrer nos propos, nous avons choisi de citer à ce moment certains leaders plus que d'autres. Cette situation s'explique principalement par le fait que la théorie émergente que nous avons utilisée ne fait pas de la cueillette des données et de leur analyse deux moments hétérogènes. Elle tend à analyser les données au fur et au mesure qu'elles entrent. Ainsi les discours et les communications que nous avons recueillis les premiers ont été utilisés plus que les autres, dans la mesure où les suivants s'intégraient selon les mêmes catégories conceptuelles. En outre, certains discours étaient plus complets que d'autres. Dans la mesure où plusieurs autres discours se rapportaient aux mêmes aspects, nous avons préférer puiser nos citations dans le discours plus élaboré, qui devient, pour l'exposé, en quelque sorte un "discours type" sur tel ou tel point. Ces discours sont d'ailleurs souvent ceux de leaders plus actifs et très productifs (en communication orales ou écrites), ce qui explique aussi, en partie, pourquoi nous les utilisons plus souvent pour illustrer nos éléments d'analyse.

d. nous tenons à préciser que le terme "islamique" que nous utilisons dans notre étude n'a rien à voir avec l'utilisation du terme islamiste qui est associé au radicalisme religieux violent. Nous appliquons le terme "islamique" comme adjectif général pour qualifier des concepts se rapportant à l'islam et non pas comme un adjectif qui a une connotation péjorative, qualifiant une mouvance politique et idéologique en islam contemporain. Soulignons, en outre, que l'adjectif "musulman" possède un sens très strict qui veut dire "une personne soumise", pour cela nous l'appliquons d'une façon limitée pour qualifier surtout des personnes et à la limite la communauté. Dans tous les autres cas, l'adjectif "islamique" sera utilisé.

e. Nous tenons à informer le lecteur que pour être plus précis quant à l'origine de nos citations qui proviennent de sources extrêmement différentes (prêches, articles de journaux, entrevues, émissions radiophoniques, etc.), nous avons choisi, comme méthode d'indications concernant chaque informateur, de mettre entre parenthèses la plupart des données disponibles [[19]](#footnote-19). Bien sûr cette méthode a le désavantage d'alourdir un peu la présentation. Cependant, il nous semble qu'elle est plus commode que le renvoi systématique en fin de thèse, notamment parce qu’un même informateur nous avait fourni des informations parfois en type de prêches, parfois dans une entrevue, parfois dans un article de journal. Donc, afin de ne pas obliger le lecteur à toujours retourner à la fin de la thèse, nous avons choisi, comme moindre mal, de présenter toutes les informations dans le texte à la suite de chaque citation.. Le lecteur retrouvera néanmoins en annexe, la description developpée de tous les leaders retenus pour notre recherche.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre V

LE CADRE D’ACTUALISATION  
DE L’ISLAM IMMIGRÉ

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'environnement social ainsi que les cadres politique, juridique et légal ne peuvent qu'influencer la façon dont les leaders musulmans actualisent les valeurs qu'ils considèrent comme islamiques. C'est ce que nous désignons comme le cadre d'actualisation de l'islam immigré.

Nous allons présenter le cadre d'actualisation de l'islam immigré, et plus spécifiquement les politiques d'intégration des immigrants menées par les gouvernements canadien et québécois, afin de dégager, de façon idéale typique, les traits essentiels face auxquels les leaders musulmans doivent situer leurs interventions et par rapport auxquels ils doivent interpréter l'islam. Par la suite, nous aborderons les différents points de vue de chercheurs concernant la question de la reconnaissance des groupes minoritaires par ces gouvernements, d'après les études les plus récentes à ce sujet.

Avant d'aborder les politiques d'intégration des immigrants au Canada et au Québec, nous exposons brièvement les politiques d'immigration menées par ces deux gouvernements et les conceptions de la citoyenneté qui y sont reliées.

5.1. LES POLITIQUES D'IMMIGRATION  
AU CANADA ET QUÉBEC

[Retour à la table des matières](#tdm)

Bien qu'on assiste à une certaine limitation du taux d'immigration et à un raffermissement dans les conditions d'entrée, le Canada et le Québec demeurent jusqu'à nos jours des endroits accueillant aux immigrants. L'immigration au Canada et au Québec a généralement été une immigration "permanente". Elle ne consistait que rarement en un déplacement temporaire de travail, concernant les hommes seuls, comme ce fut souvent le cas en Europe. En grande partie, les immigrants choisissaient le Canada et le Québec pour une installation de longue durée, si ce n'est pas une implantation définitive.

En ce qui concerne les politiques d'immigration, le Canada et le Québec convergent sur la majorité des questions. La principale différence dans ce domaine concerne la langue française. Lors de la sélection des immigrants, le Québec, à la différence du Canada, donne un avantage aux candidats qui connaissent la langue française. En matière d'immigration le gouvernement québécois entreprend une "sélection des immigrants contribuant au développement d'une société francophone" (*Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990, p. 19).

Les taux d'immigration pour le Canada est estimé au nombre de 200,000 immigrants par an, dont un peu plus de 25,000 pour le Québec [[20]](#footnote-20). Tant pour le Canada que pour le Québec, l'immigration a joué et joue toujours un rôle important dans la croissance de la population. Le rapport sur les consultations sur l'immigration pour les années 1991-1995 qui ont été tenues dans huit villes du Canada, fait l'éloge de l'apport de l'immigration (Immigration Canada, sept. 1990). La plupart des intervenants ont considéré que l'immigration est un levier de développement économique, démographique et une solution aux problèmes humanitaires internationaux. Pour le Québec, l'immigration est devenue, selon les intervenants officiels du gouvernement, un enjeu majeur. Elle doit être associée à quatre défis : le redressement démographique, la prospérité économique, la pérennité du fait français et l'ouverture sur le monde (*Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990).

La conception de la citoyenneté au Québec emboîte le pas au Canada et repose sur le droit du sol - la personne doit avoir vécu au Canada pendant au moins trois des quatre dernières années - ou du sang. Une feuille de renseignements datée de 1996 sur la Citoyenneté canadienne répond à la question "Qui est citoyen canadien ?", en énumérant les cas suivants : une personne née au Canada, une personne née à l'extérieur du Canada après le 15 février 1977 dont un de ses parents était citoyen canadien au moment de sa naissance, une personne naturalisée ou qui a obtenu la citoyenneté canadienne. Une personne peut aussi être considérée comme citoyenne canadienne (ou québécoise) si elle est née à l'extérieur du Canada avant le 15 février 1977 et l'un de ses parents était canadien au moment de sa naissance ou si elle était sujet britannique résidant au Canada avant le 1 janvier 1947 (Citoyenneté et Immigration Canada, 1996).

Les lois canadiennes et québécoises qui traitent de l'immigration et de la citoyenneté se recoupent ainsi sur plusieurs aspects. Mais les lois canadiennes et québécoises divergent en ce qui concerne l'intégration des immigrants. Nous présenterons, dans un premier temps, les politiques canadiennes et, dans un deuxième temps, les politiques québécoises.

5.1.1. Le multiculturalisme canadien

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour le Canada, la politique de l'intégration des nouveaux immigrants repose sur la Loi sur le multiculturalisme canadien qui devient, dès 1971, la politique officielle du gouvernement. Dès lors, ce modeste programme qui prévoyait l'allocation des subventions aux groupes et aux associations communautaires, ne cesse de se transformer. En 1972, un ministère spécialement désigné, géré par le ministre d'État au multiculturalisme, commence à fonctionner. Enfin, en 1982, le multiculturalisme et les droits à l'égalité seront insérés dans la Charte canadienne des droits et libertés pour devenir une partie essentielle de la Constitution canadienne.

La politique canadienne en matière de multiculturalisme consiste à :

a. reconnaître le fait que le multiculturalisme reflète la diversité culturelle et raciale de la société canadienne et se traduit par la liberté, pour tous ses membres, de maintenir, de valoriser et de partager leur patrimoine culturel, ainsi qu'à sensibiliser la population à ce fait ;

b. reconnaître le fait que le multiculturalisme est une caractéristique fondamentale de l'identité et du patrimoine canadiens et constitue une ressource inestimable pour l'avenir du pays, ainsi qu'à sensibiliser la population à ce fait ;

c. promouvoir la participation entière et équitable des individus et des collectivités de toutes origines à l'évolution de la nation et au façonnement de tous les secteurs de la société, et à les aider à éliminer tout obstacle à une telle participation ;

d. reconnaître l'existence de collectivités dont les membres partagent la même origine et leur contribution à l'histoire du pays, et à favoriser leur développement (Loi sur le multiculturalisme, 1988).

Le multiculturalisme canadien repose donc sur les éléments clés suivants : a) prendre en considération les aspects communautaire et individuel ; b) encourager les groupes à se maintenir, se distinguer et à se développer ; c) aider, tant sur le plan financier que moral, les groupes communautaires à se structurer et à créer leurs propres institutions ; e) reconnaître un rôle égal à toutes les cultures au Canada. Cette politique d'intégration permet à l'individu de travailler pour promouvoir la culture de son propre groupe. Elle aide, selon certains auteurs tel Neil Bissoondath (1995), à la création d'une société composée de plusieurs groupes culturels, voire même des ghettos culturels, et encourage l'individu à choisir sa propre identité, à lui donner le sens qu'il veut et de la valoriser aux yeux des autres [[21]](#footnote-21). La politique du multiculturalisme canadien a été illustrée par l'image de la "mosaïque canadienne, c'est-à-dire d'un tout cohérent et signifiant formé d'un agencement de parcelles fort différentes" (Sabatier et Berry, 1994, p. 277).

5.1.2. La politique québécoise

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le Québec, quelle que soit la couleur de son gouvernement (péquiste ou libéral), refuse de jouer le jeu du multiculturalisme canadien. Au chapitre de l'intégration, au moins dans la lettre du texte, le Québec se distingue du fédéral. L'action du gouvernement, depuis les vingt dernières années, est axée sur des éléments essentiellement différents. D'abord, le Québec soutient le pluralisme en s'engageant à aider les minorités en accord avec la Charte québécoise des droits et liberté de la personne qui leur reconnaît la "possibilité de choisir librement leur style de vie, leurs opinions, leurs valeurs et leur appartenance à des groupes d'intérêts particuliers" (*Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990, p. 17). Ensuite, la politique du Québec, selon un énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, porte sur deux priorités :

la maîtrise d'œuvre de la sélection des immigrants afin d'assurer une meilleure reprise en compte des besoins spécifiques, tant économiques que culturels, de la société ; l'intégration harmonieuse des nouveaux arrivants de toutes origines à la communauté francophone (Au Québec pour bâtir ensemble, 1990, p. 6).

Dans ce même énoncé, le gouvernement québécois affiche des couleurs différentes de celles affichées au Canada. Il considère légitime de faire "connaître ses attentes aux immigrants, si possible dès l'amorce du projet migratoire, afin que ceux-ci apprennent graduellement à les partager" (*Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990, p. 15).

Les attentes du Québec à l'égard des immigrants se résument par les trois éléments suivants : a) on demande "l'apprentissage du français et son adoption comme langue commune de la vie publique" ce qui constitue "des conditions nécessaires à l'intégration" (*Au Québec pour bâtir ensemble* , 1990, p. 16), b) on encourage l'ouverture des immigrants et de leurs descendants au fait français et à la culture française, c) on s'attend des immigrants qu'ils respectent les lois et les valeurs qui gouvernent la collectivité d'accueil et qu’ils essaient de connaître et de comprendre leur nouvelle société, son histoire et sa culture (*Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990, p. 18).

Une comparaison entre les politiques canadienne et québécoise en matière d'intégration permet de dégager une similitude et une différence. La similitude est que la politique québécoise comme celle du fédéral repose sur la reconnaissance à l'immigrant d'appartenir à un groupe culturel et que "les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe*" (Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990, p. 17). La différence est que le modèle de l'intégration au Québec aspire à l'affirmation du fait français par la "convergence vers la culture francophone de la part des immigrants" (Labelle et Levy, 1995, p. 10). Il s'agit d'une culture commune francophone qui est à la base de la construction d'un projet commun de la société québécoise dans laquelle les nouveaux arrivants sont fortement appelés à s'impliquer et à participer pour répondre aux attentes du Québec. La pratique québécoise s'éloigne, en principe, de la perspective multiculturelle fédérale.

Pour sa part, la politique multiculturelle fédérale ne fait pas apparaître une culture commune vers laquelle convergeraient les citoyens et surtout les nouveaux arrivants. Pour la politique fédérale, toutes les cultures sont reconnues égales. La société n'a pas une culture de base commune. Chaque groupe a son propre projet pour une même société qui lui est propre et qui est basé sur sa propre culture, tout en participant à la société canadienne.

5.2. LA RECONNAISSANCE  
DES GROUPES MINORITAIRES

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous allons aborder dans cette section les différents courants théoriques concernant la question de la reconnaissance des groupes minoritaires. À partir d'une philosophie générale, chacun comporte un certain nombre de recommandations et d'orientations quant aux types d'accommodements qu'il est raisonnable d'accorder aux immigrants. Nous aborderons essentiellement trois grands points de vue, celui de Charles Taylor, de Will Kymlicka et de Joseph Carens. L'un et l'autre de ces points de vue comportent des éléments que nous retiendrons et que, par la suite, nous nuancerons en soulevant un certain nombre des questions par rapport à ce qu'ils avancent.

Nous puisons chez Taylor l'idée du compromis nécessaire à réaliser entre les principes politiques et le sens de la marginalisation, ainsi que l'idée de la conciliation du respect de l'universel commun avec la spécificité des personnes et des groupes. Chez Kymlicka nous portons notre attention à ses idées concernant les genres de droits accordés aux groupes minoritaires. Nous sommes particulièrement intéressé à sa division des droits collectifs en deux types, les restrictions internes et les protections externes, à l'interprétation qu'il leur donne et aux rapports qu'il établit entre ces deux types de droits collectifs. Tandis que chez Carens, nous examinons l'idée de l'accommodement raisonnable "contextuel", et les limites qu'il tend à imposer au principe des groupes minoritaires, incompatible avec ceux de la démocratie libérale.

Ainsi, nous développerons dans les pages qui suivent les principales idées de ces auteurs en formulant un certain nombre de questions que soulèvent, pour nous, leurs points de vue. Nous reprendrons par la suite, dans notre analyse, ces questions que nous soulevons ici.

5.2.1. Charles Taylor et le multiculturalisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Charles Taylor est un des théoriciens les plus importants ayant travaillé sur le multiculturalisme et la politique de reconnaissance des groupes minoritaires. La thèse de C. Taylor est basée sur la relation entre reconnaissance et identité. Pour lui, la reconnaissance est un besoin humain vital qui doit être égalitaire et doit exiger "l'égalité de statut des cultures et des sexes" (1992, p. 44). Tandis que l'identité est la "propre façon d'être" (p. 49) que nous engendrons intérieurement grâce à nos "relations dialogiques avec les autres" (p. 52).

Selon Taylor, la reconnaissance égalitaire concerne les différents plans de la vie en société, où "les identités sont formées en dialogue ouvert" (p. 55). Le concept moderne de l'identité a engendré deux notions passablement différentes : l'universalisme et la différence. L'universalisme met "en valeur l'égale dignité de tous les citoyens" (p. 56). Tandis que la différence est la reconnaissance de l'identité unique de chaque individu ou groupe. Cela crée une situation paradoxale qu'il faut réconcilier : respecter en même temps l'universel commun et la spécificité de chaque personne ou groupe.

Taylor transpose cette problématique à la société pour la résoudre en plaidant en faveur d'un multiculturalisme basé sur un libéralisme hospitalier qui est différent du libéralisme "aveugle aux différences" (p. 84). Pour lui, le libéralisme hospitalier ne doit pas revendiquer une neutralité. Il doit respecter la spécificité de certains éléments de ses groupes et ne doit pas s'attarder à aider leur survie. Mais Taylor exprime une condition, en exigeant que la spécificité du groupe soit en respect avec les droits fondamentaux des humains. Cet aspect est en soi difficile, parce que "la difficulté est de concilier leur sens de la marginalisation sans compromettre nos principes politiques de base" (p. 87).

En fin de compte, Taylor termine ses réflexions sur le respect de la reconnaissance en ajoutant :

[qu']il est raisonnable de supposer que les cultures qui ont fourni un horizon de pensée à un grand nombre d'êtres humains, de caractères et de tempéraments si divers, pour une longue durée de temps - qui ont, en d'autres termes, énoncé leur sens du bien, du sacré, de l'admirable - sont presque certaines de renfermer quelque chose qui mérite notre admiration et notre respect, même si cela s'accompagne de beaucoup d'autres choses que nous serons forcés de détester et de rejeter (p. 98).

Cette dernière idée exprimée par Taylor nous laisse sur notre faim. À savoir comment ou sur quelle base devrions-nous choisir : la neutralité et l'attachement aux droits de l'individu ou l'engagement et l'aide aux groupes pour soutenir leur survivance culturelle (Walzer, 1994). Dans ses réflexions Taylor, laisse la porte largement ouverte aux revendications des groupes dans les sociétés multiculturelles. Or, pour effacer les inégalités socio-économiques, il suggère d'accorder aux groupes minoritaires plus de ressources ou de droits (sans spécifier beaucoup quels droits).

En somme, les arguments de C. Taylor donnent lieu à de multiples interprétations, tant de la part des minorités que de la part de la majorité, des États et des chercheurs. Des questions comme : qui doit juger les spécificités des groupes ? Que doit-on juger ? Quels critères utilisons-nous dans le jugement ? À toutes ces questions l'auteur ne donnent pas de solutions claires.

5.2.2. Will Kymlicka et les droits des minorités

[Retour à la table des matières](#tdm)

Will Kymlicka répond partiellement à ces questions à partir d'une perspective un peu différente. Il essaie de répondre à certaines de ces questions en traitant de la question des droits des cultures minoritaires dans les sociétés démocratiques libérales (1996). Il explique quant à lui que les États, en démocratie libérale, adoptent des principes qui permettent aux individus de former et de maintenir des associations visant à promouvoir leur différence et leur propre intérêt auprès du reste de la population. Ces États sont confrontés à la politisation de leurs minorités ethnoculturelles qui revendiquent une plus grande reconnaissance de leur différence. Les droits civils et politiques communs ne sont pas satisfaisants pour répondre aux revendications des groupes minoritaires. Ainsi, il considère acceptable d'établir une citoyenneté différenciée pour les minorités en leur donnant des "dispositions légales particulières ou des dispositions constitutionnelles qui leur offrent un statut supérieur et plus important que les droits issus d'une citoyenneté commune" (1996, p. 25).

Les États multinationaux et\ou polyethniques démocratiques libéraux, explique l'auteur, font recours à trois genres de droits qu'ils accordent à l'un ou l'autre des groupes minoritaires qui existent chez eux. D'après lui, ces États, dans le but d'accommoder les différences que revendiquent les nations, les ethnies et les groupes minoritaires accordent soit l'un ou l'autre des droits suivants :

a. les droits à l'autonomie politique revendiqués par les minorités nationales qui entrent dans les États multinationaux. Ces droits visent l'autodétermination et peuvent être garantis soit par le fédéralisme ou par d'autres aménagements spéciaux visant à accommoder les revendications à l'autonomie politique ;

b. les droits polyethniques revendiqués par les minorités ethniques (celles-ci, selon l'auteur, ne revendiquent pas les droits à l'autonomie politique). Ces droits polyethniques prennent des formes différentes de "soutien public et de reconnaissance légale en faveur de leurs pratiques culturelles" (p. 34). Ils peuvent être sous forme d'exemptions des lois ou de soutien pour établir une nouvelle mesure. Pour l'auteur ces droits, "contrairement aux droits à l'autonomie politique, sont habituellement destinés à promouvoir, non pas l'autonomie politique, mais l'intégration dans une société plus large" (p. 35) ;

c. les droits de représentation spéciale que revendiquent certains groupes (surtout les minorités raciales, les femmes, les pauvres, les personnes handicapées, etc.). Ces droits "sont souvent défendus comme une solution à une barrière systémique présente au sein du processus politique, qui rend impossible la représentation effective des points de vue et des intérêts des groupes minoritaires" (p. 36).

Les droits à l'autonomie politique, les droits polyethniques et les droits de représentation spéciale sont tous, selon W. Kymlicka, des droits collectifs. L'auteur distingue deux types de droits collectifs. Il appelle le premier type : "restrictions internes" et lui accorde la fonction de "protéger le groupe contre l'impact déstabilisant de la dissension interne" (p. 39). Tandis qu'il appelle le deuxième type : "protections externes", et lui désigne la tâche de "protéger le groupe de l'impact des pressions externes" (p. 39).

L'auteur pense qu'en Occident, les groupes minoritaires sont plutôt préoccupés de se protéger contre les pressions externes que de "contrôler le degré jusqu'où leurs propres membres adoptent des pratiques non traditionnelles ou non orthodoxes" (p. 40). Ces propos de l'auteur nous amène cependant à nous demander si ces "protections externes" ne peuvent pas conduire à une consolidation des rangs internes de la communauté et à un plus fort contrôle intra-communautaire, tout en défavorisant le sentiment d'appartenance à la société la plus large.

En somme, l'auteur, en classifiant les droits collectifs en "restrictions internes" et "protections externes", fait une séparation entre ces deux types des droits. Car il avance qu'"aucune de ces protections externes n'entre en conflit avec les droits individuels" (p. 40). D'après lui, les protections externes ne disent rien sur l'autorité du groupe sur ses membres, mais nous informent uniquement des relations entre les groupes dans la société globale.

Les propos de W. Kymlicka soulèvent des questions essentielles. L'auteur plaide en faveur d'accorder plus de droits collectifs et de ressources aux groupes minoritaires dans une société multiculturelle. Cela aidera, selon lui, les minorités à s'intégrer dans la société. Mais cet octroi supplémentaire de droits et de ressources ne peut-il pas entretenir la perspective inverse de celle de l'intégration, soit celle du communautarisme ?

En avançant aussi que les caractéristiques distinctes des cultures minoritaires "se manifestent principalement dans leur vie familiale et au sein d'associations volontaires et elles n'affectent par leur intégration institutionnelle" (p. 28), l'auteur ne limite-t-il pas les ambitions des représentants des cultures minoritaires ? et ne tourne-t-il pas le dos aux revendications des cultures communautaires qui se multiplient, partout dans le monde, et qui visent à doter les communautés culturelles, dans les pays d'immigration, d'institutions qui dépassent les objectifs des associations volontaires ?

5.2.3. Carens et l'accommodement  
raisonnable contextuel

[Retour à la table des matières](#tdm)

D'autres auteurs essaient aussi de se pencher sur les questions que soulève l'accommodement raisonnable. C'est le cas de Joseph Carens (1996) qui aborde la question des attentes de la société d'accueil à l'égard des immigrants. D'après lui, certaines sociétés légitiment leurs attentes à l'égard des immigrants par l'acceptation d'un contrat moral entre eux et la société d'accueil. L'auteur accepte que la société d'accueil informe les immigrants de ce qu'elle attend d'eux. Mais il exige que les attentes de la société d'accueil soient "compatibles avec les principes démocratiques libéraux et le respect des droits de l'homme" (p. 97). Il conclut qu'"il serait injuste de rendre le statut légal des immigrants admis à la résidence permanente conditionnel à leur conformisme aux normes et pratiques culturelles dominantes" (p. 98).

Par la suite, l'auteur présuppose que les gens vivant dans une société démocratique doivent avoir un traitement égal. Les différences de droits qui existent encore entre citoyens et immigrants reçus ou résidants permanents, doivent être limitées le plus possible (droit de vote dans les élections nationales, droit d'occuper un poste de haut fonctionnaire). Pour lui "l'appartenance à la société civile doit être considérée comme plus fondamentale, dans une perspective morale, que l'appartenance à la société politique" (p. 98).

L'auteur avance que les États démocratiques libéraux "devraient être contraints par leurs propres principes de ne pas assujettir l'égalité du statut légal des immigrants aux exigences d'adaptation culturelle" (p .100). Il expose les principes qui limitent les États démocratiques et leur population d'imposer leurs normes et valeurs aux immigrants. Parmi ces principes figure la liberté de religion. Ce principe, incluant à la fois les croyances et les pratiques, n'est contesté par personne. Personne dans la société d'accueil n'exigerait que les immigrants se convertissent à la religion majoritaire de la société d'accueil. "La liberté de religion est un droit de la personne dont tous doivent jouir également, peu importe leur origine, dans un État donné" (p. 101).

Le respect de l'autonomie individuelle et de la liberté de choix est un autre principe qui impose aux États démocratiques libéraux des limites aux attentes à l'égard des immigrants qu'ils reçoivent. Ce principe permet aux immigrants de ne pas se conformer aux valeurs et aux normes particulières partagées par la plupart de la société d'accueil. D'après l'auteur, les immigrants doivent avoir la liberté de choisir, sans pression ou désapprobation morale de la part des États ou de leurs populations, le mode de vie qu'ils désirent. Mais, par contre, l'auteur demande que les immigrants "acceptent eux-mêmes les principes démocratiques libéraux, en adhérant à des valeurs telles que le pluralisme et la tolérance" (p. 104). Dans sa logique, l'auteur ne demande pas que ces valeurs (le pluralisme et la tolérance) deviennent des croyances et qu'elles soient intériorisées par les nouveaux arrivants. Il demande seulement de les accepter "comme des valeurs politiques, comme des principes qui règlent la vie publique de la société" (p. 106). Ainsi en cas de conflits entre les valeurs culturelles originelles des immigrants et les principes démocratiques libéraux, tels qu'ils sont interprétés par la société d'accueil, l'auteur conseille de les résoudre en faisant une distinction entre deux aspects de la culture publique.

L'auteur avance que dans une société démocratique, il y a des aspects "qui sont requis par les principes démocratiques libéraux", mais aussi des aspects qui sont rattachés à l'histoire particulière, à la tradition et à des formes de vie et "qui ne peuvent être considérés comme une manière d'actualiser les exigences de la démocratie libérale" (p. 105). Les immigrants doivent, selon lui, respecter les premiers aspects, car ce sont ces aspects qui leur permettent de devenir des agents libres et égaux dans la nouvelle société.

Pour l'auteur, l'État démocratique libéral, à l'exception de certaines restrictions (comme l'interdiction de la violence) et dans certains contextes (comme dans le sphère publique), ne devra pas essayer de restreindre directement les membres des groupes minoritaires de s'inspirer de leurs propres valeurs et normes pour réguler leur vie. Mais par contre, un tel État n'est pas neutre envers les valeurs et les normes de ces groupes. "Il va en favoriser certaines et en discréditer d'autres" (p. 109). Un tel État a le droit, selon l'auteur, d'établir des règles légales fondamentales pour tous, malgré le fait que ces règles peuvent entrer en contradiction avec les normes de certains groupes. Il doit aussi assurer la reproduction chez les citoyens "des habitudes, des dispositions et des vertus démocratiques" (p. 110).

La question de l'intégration des immigrants implique également celle de leur adaptation culturelle et de l'adaptation de la société d'accueil à l'égard de leurs attachements culturels. En ce qui concerne l'adaptation culturelle des immigrants, l'auteur donne une grande importance à la question linguistique. Il suggère que l'État ait l'obligation d'apprendre aux immigrants la langue de la société d'accueil, tout en s'abstenant de les forcer d'abandonner leurs langues d'origine et même en encourageant, par un soutien financier, la transmission de leurs langues d'origine.

Les normes informelles réglementant le comportement public est un autre aspect de l'adaptation culturelle des immigrants. L'auteur demande que les immigrants apprennent ces normes et qu'ils s'y adaptent. Il avance que l'adaptation :

est nécessaire pour maintenir un bien public en tant que modèle de comportement qui rend les institutions publiques fonctionnelles pour tous et lorsque cette adaptation ne requiert pas des immigrants qu'ils abandonnent des aspects de leur culture d'origine étroitement liés à leur identité et à leurs valeurs fondamentales (p. 112).

Quant à la question de l'adaptation de la société d'accueil aux appartenances culturelles des immigrants, l'auteur dégage cinq manières selon lesquelles les sociétés d'accueil peuvent s'adapter aux attachements culturels des immigrants.

*La première manière d'adaptation de la société d'accueil* aux attachements culturels des immigrants implique des changements des règles et des politiques de la société d'accueil ou des exemptions aux immigrants de certaines normes qui les affectent. L'auteur explique que les États optent, selon qu'ils adoptent les idéaux de neutralité ou d'équité culturelle, soit pour des changements des lois de la société d'accueil ou pour des exemptions accordées aux immigrants. Mais il trouve qu'il est plus raisonnable, en prenant en considération l'adaptation culturelle des immigrants, que les deux côtés (la société d'accueil et les immigrants) en arrivent à "un certain accommodement mutuel entre les pratiques des immigrants et celles de la société d'accueil" (p. 114).

*La deuxième manière d'adaptation de la société d'accueil* suppose la reconnaissance publique des cultures minoritaires. La culture majoritaire étant déjà reconnue publiquement, ceux qui adoptent l'équité culturelle exigent aussi une égalité dans le traitement des cultures minoritaires et leur reconnaissance publique. Tandis que ceux qui adoptent la neutralité culturelle, optent pour le changement ou la suppression de toute reconnaissance publique des symboles identitaires majoritaires ou minoritaires. L'auteur semble favoriser une certaine reconnaissance publique de l'identité culturelle et des attachements culturels des immigrants.

*La troisième manière d'adaptation de la société d'accueil* est le support financier qu'elle présente aux immigrants pour leur permettre de soutenir certains de leurs attachements culturels. L'auteur critique ceux qui, au nom de l'idéal de neutralité culturelle, appauvrissent la vie publique en refusant d'accorder des soutiens financiers aux différents projets culturels (les programmes de langues patrimoniales, les médias ethniques, les musées).

*La quatrième manière* dont la majorité peut user pour s'adapter aux attachements culturels des immigrants est l'adaptation des institutions au pluralisme qui se réalise selon deux stratégies : l'adaptation des institutions au pluralisme et l'institutionnalisation du pluralisme. La première stratégie vise à transformer les institutions communes, existantes dans la société, en institutions pluralistes. Tandis que la deuxième stratégie implique "l'établissement d'institutions sociales distinctes pour les immigrants afin de créer des espaces sociaux dans lesquels ils peuvent poursuivre leurs pratiques et obéir à des normes distinctes" (p. 117). L'institutionnalisation du pluralisme, dans sa forme la plus avancée, peut aboutir à l'établissement par les immigrants des institutions distinctes, ayant le droit de traiter les questions de "droit de la famille, de successions et ainsi de suite" (p. 117). Carens semble favoriser l'établissement de formes de pluralisme institutionnel, tout en imposant certaines limites aux formes qui supportent des principes incompatibles avec ceux de la démocratie libérale.

*Enfin*, la société d'accueil peut viser l'établissement "des formes spéciales de représentation dans la vie publique pour les personnes désignées comme représentants des immigrants" (p. 117). Les formes de représentation sont variées. Elles peuvent commencer par l'organisation d'un simple comité de consultation et terminer par la partition des positions officielles en quotas entre les groupes de la société. Mais dans toutes ces formes, la représentation spéciale des immigrants dans la vie publique de la société souffre "de la légitimité de la représentation" (p. 118). L'auteur ne refuse pas cette manière de s'adapter aux attachements culturels des immigrants, mais suggère, dans le choix des formes de représentation, que les jugements soient contractualisés et critiques.

Nous pourrons évaluer, dans notre interprétation, quelle manière d'adaptation semble se présenter comme dominante dans les rapports que les leaders tendent à entretenir avec la société d'accueil.

En somme, Carens plaide pour un accommodement raisonnable contextuel qui traite les revendications des minorités cas par cas. Sa ligne directrice est la compatibilité des revendications culturelles des minorités avec les principes de la démocratie et du pluralisme, surtout dans la culture politique publique. Cette position le pousse à conseiller, en cas de conflits entre les options culturelles d'une minorité culturelle et les principes démocratiques de la société, de tolérer la diversité, mais de ne pas rester neutre. Pour cela, l'auteur suggère que la société démocratique favorise certaines options culturelles et en discrédite d'autres. Mais il avance aussi une autre suggestion voulant que la société d'accueil ne devrait pas demander aux immigrants d'abandonner les "aspects de leur culture d'origine étroitement liés à leur identité et à leurs valeurs fondamentales" (1996, p. 112). Ce qui posera des questions concernant les aspects étroitement liés à l'identité et aux valeurs des groupes minoritaires. Quels sont ces aspects ? Sont-ils vraiment liés à l'identité ? Quel est le degré de cette liaison ? Qui va définir ces aspects et leur liaison, étroite ou non, avec l'identité ? la société d'accueil ou les représentants des groupes minoritaires ? Ces aspects sont-ils déterminés une fois pour toute ou sont-ils influencés par la situation ? par la conjoncture ? et surtout par l'existence de l'autre ?

L'auteur essaie de maintenir un équilibre entre les revendications des minorités culturelles et les concessions de la société d'accueil. Il semble, selon lui, qu'il est "soutenable et souhaitable [...] d'offrir un soutien financier aux journaux des diverses communautés et aux activités culturelles" (p. 111), "d'offrir certains services essentiels [...] dans la langue d'origine des immigrants" (p. 111) et d'accorder, dans certains cas, des exemptions aux immigrants. Il lui semblerait acceptable aussi "d'établir plusieurs formes de pluralisme institutionnel" (p. 117). Il accepterait même certaines formes de représentation spéciale des groupes minoritaires, quoi qu'il pense que "chaque forme de représentation spéciale risque de cristalliser les identités sociales en ignorant les conflits au sein des groupes" (p. 118). Mais les services, les soutiens et les revendications qu'il souhaite attribuer aux immigrants, pour maintenir cet équilibre peuvent-ils avoir un effet pervers ? Ce services et ces soutiens ne renforcent-ils pas chez eux le communautarisme ? ne neutralisent-ils pas le processus d'intégration des immigrants ? ne jettent-ils pas de l'eau dans le moulin de la cristallisation des identités sociales des immigrants que l'auteur dénonce ? C'est ce que nous examinerons lors de notre analyse.

Dans les différentes perspectives que nous venons d'exposer, les auteurs plaident pour une reconnaissance, plus ou moins libérale, des groupes minoritaires comme étant tout-à-fait dans l'ordre des droits des sociétés démocratiques libérales. Cependant, nous retenons que malgré que les principes de C. Taylor et de W. Kymlicka soient tout-à-fait valables, ils peuvent soulever un certain nombre des problèmes dans leur application. Ne peuvent-ils pas avoir des effets pervers, comme nous l'avons souligné à l'occasion ? Ne peuvent-ils pas créer, au contraire de ce qui est vraiment attendu par ces principes, un repli communautaire ? Nous reviendrons lors de notre analyse sur ces questions.

Quant à Carens, il nous semble que sa position plus nuancée concernant l'accommodement raisonnable contextuel et les limites qu'il faut envisager en traitant les revendications des minorités, peut nous permettre de comprendre un certain nombre d'éléments concernant les revendications des leaders. Mais nous verrons dans notre interprétation comment les leaders de la communauté musulmane perçoivent et utilisent ces ouvertures et comment, dans la pratique, ces principes seront vraiment utilisés.

5.3. L'INTÉGRATION DES MUSULMANS  
DANS LES SOCIÉTÉS OCCIDENTALES.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons exposé les politiques canadienne et québécoise concernant l'intégration ainsi que les perspectives théoriques qui nous inspirent au sujet de la reconnaissance des groupes minoritaires et les accommodements qui sont impliqués dans ces conceptions. Nous examinons maintenant la question plus spécifique de l'intégration des musulmans dans les États démocratiques libéraux.

L'intégration des musulmans dans les pays non islamiques est une question abondamment traitée ces dernières années. Cette problématique commence à prendre plus d'importance dans les différents pays du monde occidental à cause de la montée de l'immigration islamique et de la visibilité des musulmans sur la scène publique. Les musulmans affichent physiquement leur identité religieuse et moult accommodements de la part des États qui les accueillent. La question est devenue plus pressante avec l'auto-identification de plus en plus accentuée des acteurs sociaux d'appartenance religieuse islamique.

Très souvent la dimension religieuse n'est pas considérée dans la problématique concernant l'intégration des musulmans. Elle est, tout au plus, considérée comme un trait culturel, si ce n'est pas tout simplement comme un phénomène résiduel, sans signification sociale. Dernièrement, les études qui considèrent la dimension religieuse dans le processus d'intégration des musulmans commencent à se multiplier. Ces études tendent à cerner le rôle que joue la variable religieuse islamique dans le processus d'intégration des musulmans. Nous examinerons surtout les études sur l'intégration des musulmans en Grande-Bretagne et en France, à cause de l'importance de l'immigration islamique dans ces deux pays, et ce depuis plus d'une génération, et à cause de l'intérêt que ces deux modèles différents d'intégration représentent pour notre étude. Les modèles britannique et français apparaissent généralement très éloignés l'un de l'autre. L'un des traits différenciés le plus souvent relevé est le suivant : "La définition la plus claire d'un modèle de l'insertion a sans doute été formulée au Royaume-uni" (Bistolfi, 1995, p. 28) tandis que le "modèle de l'assimilation est incarné par l'intégration républicaine, notion qui fait immédiatement sens pour des Français" (p. 30).

Pour le Royaume-Uni, nous verrons plus particulièrement, avec des auteurs britaniques tels Menski, Nielson, Joly et Rex, les aspects relatifs à la vision traditionnelle islamique du monde, à la difficulté des musulmans de séparer les deux domaines de la culture (privée et publique), aux droits familiaux, à l'éducation des enfants et aux écoles, et à l'identification des musulmans par la variable religieuse islamique. Alors que, pour la France, nous examinerons un certain nombre d'éléments comme la progression de l'affirmation religieuse et identitaire islamique, les typologies dans la situation d'immigration, la difficulté des musulmans de s'intégrer dans une société qui sépare le religieux du politique. Ces problématiques ont été développées avec des auteurs comme Leveau, Schnapper, Dassetto, Étienne et Kepel.

5.3.1. Les musulmans en Grande-Bretagne

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'intégration des musulmans en Grande-Bretagne, dans un système politique basé sur le multiculturalisme, ne se réalise pas sans problèmes. Les auteurs anglais, comme W. Menski, J. Nielson et J. Rex qui ont traité de cette question soulèvent certains aspects problématiques eu égard à l'intégration des musulmans. Ils avancent que les musulmans britanniques ont d'abord un problème d'identification à la nationalité britannique (Bistolfi et Zabbal, 1995). Les musulmans, selon un de ces auteurs (Nielson, 1995, p. 160), essaient de créer un espace spécial dans lequel leurs communautés "inventent la signification d'être musulman en Grande-Bretagne". Tandis qu'un autre auteur britannique avance que "Quelle que soit leur nationalité d'origine, les musulmans britanniques sont des citoyens sans l'être" (Menski, 1995, p. 133). Il semble donc que les musulmans britanniques tendent à s'identifier généralement avec la communauté musulmane mondiale ainsi qu'avec leur pays d'origine, plutôt qu'avec la nationalité britannique (Werbner, 1995, p. 160).

Outre la question de l'identification, les auteurs anglais soulèvent les problèmes de certaines pratiques familiales et du statut personnel dans l'islam et leur comptabilité avec les lois nationales du pays d'accueil. Les revendications des musulmans dans ces domaines sont nombreuses selon les études britanniques que nous avons consultées.

John Rex (1994) qui a tenté en Grande-Bretagne de développer le concept d'une société multiculturelle, élabore une théorie d'intégration, basée sur la séparation de la culture en deux domaines. Dans chacun de ces domaines, les citoyens pratiquent certains éléments de leur culture. Le premier domaine est le domaine public de la culture. Il est très limité et s'appuie essentiellement sur l'idée de l'égalité des chances qui doit être une idée commune, acceptée par tous les citoyens. Le deuxième domaine, le domaine privé et communautaire de la culture, est plus large que le premier. Dans ce domaine, les citoyens parlent leur propre langue, pratiquent leurs propres coutumes familiales et appliquent les prescriptions de leur propre religion. Mais lorsque l'auteur essaie d'appliquer sa théorie d'intégration aux musulmans, il reconnaît qu'elle comporte un certain nombre de problèmes.

Premièrement il semble, selon lui, que les musulmans n'acceptent pas la distinction entre les deux domaines de la culture, privée et public : ils refusent de faire une séparation entre les domaines privé et public et argumentent que l'islam est un mode de vie total, "a whole way of life" (p. 88). Cet élément est épaulé par une autre dimension qui vient complexifier la question de l'intégration des musulmans. Or, pour certains courants islamiques, comme le mouvement pakistanais *Jamaat-i Islami* qui s'inspire des enseignements de Mawdûdî (Rex, 1995) et qui contrôle un grand nombre des mosquées en Grande-Bretagne, l'aspect politique de leur mission s'avère très important. Vu que l'établissement d'un État islamique dans les pays occidentaux est inapplicable, ils optent pour une alternative qui consiste à doter la communauté musulmane britannique d'organisations politiques[[22]](#footnote-22) et à imposer aux musulmans un mode de vie islamique.

L'éducation des enfants et du curriculum scolaire sont aussi des problèmes qui viennent s'ajouter à la problématique, déjà complexe, de l'intégration des musulmans dans les sociétés multiculturelles. L'auteur explique que plusieurs musulmans demandent un temps de prières, n'acceptent pas que leurs filles exposent des parties de leur corps durant l'éducation physique, revendiquent de la viande halal dans les écoles, préfèrent la séparation entre les filles et les garçons dans les classes (Rex, 1994, p. 90) [[23]](#footnote-23). Le refus de l'intérêt bancaire est, selon l'auteur, un autre exemple de difficulté d'adaptation en contexte d'intégration.

Cet auteur apporte des nuances relativisant le caractère d'exception que semblent présenter les musulmans. Pour J. Rex, tous les problèmes, en ce qui concerne l'intégration des musulmans, ont des caractères similaires à ceux qui se sont posés, dans le passé, pour les chrétiens. Selon lui, le mode de vie des musulmans ne diffère pas beaucoup du mode de vie des communautés traditionnelles de la classe ouvrière et qu'il est très proche de celui prôné par les chrétiens fondamentalistes. Ses conclusions suggèrent l'idée qu'après une période d'hésitation, les musulmans adapteront la vie moderne et vivront dans le monde moderne sans cesser d'être des musulmans.

Werner Menski (1995) se penche aussi sur l'intégration des musulmans en Grande-Bretagne. Il aborde le sujet de l'appartenance des musulmans à la citoyenneté britannique en le regardant sous deux angles : britannique et islamique. Il avance que "musulman britannique" signifie l'existence d'identités associées (p. 134). Vu sous l'angle britannique, la majorité n'assimile pas les musulmans britanniques à la collectivité nationale et doute de leur loyauté. Tandis que du côté des musulmans, la formule "musulman britannique" est influencée par la vision traditionnelle islamique, une vision qui divise le monde et la société en *Dar al-harb et Dar al-islam* (p. 135) et qui pose la question de l'allégeance du musulman à une *umma*, régie par la Loi de dieu ou à un régime profane, régi par les lois des hommes. Ces deux points de vue font qu'un nombre significatif de musulmans britanniques ont des contacts très limités avec l'État et les autres citoyens, et vivent dans leur propre monde. L'auteur prévoit une détérioration de la situation à cause de l'exclusion mutuelle qui en découle. Selon lui, le refus britannique "de reconnaître officiellement la *chari'a* peut être en partie expliqué comme une réaction à l'exigence musulmane tout aussi ferme d'obtenir un maximum de concessions de la part de l'État" (p. 139).

Danièle Joly (1989) expose l'évolution des relations des musulmans avec les écoles de Birmingham en Grande-Bretagne. Elle mentionne que jusqu'aux années 70, les musulmans retiraient leurs filles des écoles ou celles-ci étaient expulsées par les chefs d’établissements parce qu'elles ne se conformaient pas aux exigences de l‘uniforme” (p. 130). Avec le temps, les leaders de mosquées et d'associations islamiques se sont organisés pour négocier avec les responsables de l'enseignement public. En 1986, les négociations ont débouché sur des recommandations adressées aux chefs d'établissements afin d'éviter les conflits entre les deux parties [[24]](#footnote-24).

Ces recommandations ont trait aux points de litiges qui peuvent exister entre les musulmans et la société d'accueil et conseillent aux chefs d'établissements les éléments suivants : prévoir une prière collective dirigée par un musulman dans les écoles qui comprennent un nombre suffisant d'étudiants musulmans, mettre une salle à leur disposition ou leur permettre d'aller à la mosquée voisine, leur permettre de s'absenter pour les fêtes islamiques, autoriser l'habit traditionnel et le port d'un survêtement durant l'éducation physique, veiller à la séparation des sexes durant les cours de natation, assurer des repas avec la viande halal pour les étudiants musulmans. D'autres questions comme les cours de musique, la danse, l'art plastique et l'éducation sexuelle sont aussi sujet des négociations, car certains musulmans classent ces activités parmi les interdits. Les musulmans de Birmingham demandent que le coran soit enseigné dans les écoles, que les directeurs d'écoles où existent une majorité d'étudiants musulmans soient musulmans, que les écoles de confession islamique soient, comme celles de confession catholique ou juive, subventionnées par l'État. L'enquête a montré que les chefs d'établissements qui ont une nombreuse et ancienne clientèle musulmane, ont choisi de répondre à ces recommandations. Tandis que dans les autres établissements scolaires, les responsables ont refusé de prendre en compte la plupart de ces recommandations.

5.3.2. Les musulmans en France

[Retour à la table des matières](#tdm)

En France, il y a eu une transformation dans les attitudes des musulmans qui s'est produite à partir du moment où ceux-ci ont décidé de transformer ce qui était d'abord un séjour temporaire en immigration permanente et de faire venir leurs familles. Les musulmans ont réalisé que leur avenir est à l'intérieur de la société française et qu'il est nécessaire de s'organiser en conséquence. Ainsi, plusieurs formes de "demande d'islam" (Léveau, De Wenden et Kepel, 1987) ont commencé à émerger, dont l'organisation et la structuration des musulmans dans une communauté unifiée représentent pour les musulmans un objectif très recherché. On assiste alors à l'expansion des lieux de cultes, des boucheries halal, des commerces islamiques, des maisons d'édition, des produits culturels islamiques (Zehraoui, 1995), à la progression de l'affirmation religieuse et identitaire islamique, et à la régression de la pratique citoyenne (De Wenden, 1995).

La dimension mondiale de l'islam et les relations des musulmans avec les pays d'origine, la culture de l'islam, son système de valeurs, son caractère politique, son organisation communautaire, représentent certainement des donnes nouvelles qui sont à considérer pour parler de l'intégration des musulmans en France selon le modèle républicain adopté par ce pays. Ces variables ont un impact sur tout le processus d'intégration et il s'agit là, selon les chercheurs, d'une situation, qui est en train de bousculer une tradition française longtemps établie (Dassetto, 1996 ; Étienne, 1990 ; Leveau, De Wenden et Kepel, 1987 ; Leveau et Schnapper, 1987). "L'islam attardé nous bouscule. Sa présence massive est impossible à contourner", écrivait Bruno Étienne (Étienne, 1990, p. 13). Or en France on a, d'une part, une nouvelle demande d'intégration sur une base communautaire formulée par une communauté religieuse et, d'autre part, un État laïque qui prône la neutralité religieuse et qui ne voit l'intégration que sur une base individuelle. Cette dualité dans la conception de l'intégration a poussé les chercheurs à étudier les problèmes que pose l'intégration des musulmans pour les pouvoirs publics qui s'interrogent sur leur "inassimilabilité" (Kastoryano, 1987). Quoique dans la pratique, en ce qui concerne l'intégration et les relations avec les musulmans, les pouvoirs publics solutionnent les problèmes qui surgissent différemment (Dassetto, 1996 ; Leveau, De Wenden et Kepel, 1987 ; Bistolfi, 19950). Ce fait a permis à Robert Bistolfi de dire :

Les principes républicains d'égalité des citoyens et de laïcité, fondements du système, ont été réaffirmés ; mais, de manière empirique, diverses initiatives ou mesures ont visé à répondre aux attentes découlant de la nouvelle diversité culturelle (1995, p. 56).

Certains auteurs français vont même jusqu'à remettre en question la laïcité républicaine, en affirmant qu'il est temps que la "présence massive de l'Islam de France, qui se veut Islam français, nous oblige désormais à repenser la laïcité" (Étienne, 1990, p. 25). D'autres auteurs révèlent également une "crise" qui se développe en France et qui frappe le "modèle assimilateur français" (Leveau, De Wenden et Kepel, 1987, p. 781).

Sur la base d'une enquête menée auprès des musulmans, des chercheurs (Leveau, De Wenden et Kepel, 1987) ont constitué une typologie des personnes interrogées en les répartissant en fonction de trois types de situation : la marginalisation, l'insertion et l'intégration.

En situation de "marginalisation", nous trouvons des musulmans rarement francophones qui ont un bas niveau d'éducation et un travail ne demandant pas de qualification. Pour ces musulmans, la pratique des prescriptions et des principes de l'islam est primordiale. Ils "s'accrochent à l'islam comme une planche de salut" (p. 779), entretiennent avec la société française un contact minimal et conçoivent la société frnaçaise comme une entité étrange, menaçante et incompréhensible. Pour ceux-ci, l'islam apporte "une stabilisation sociale de base à des marginaux qui se trouvent dans une situation de quasi-incommunicabilité avec la société d'accueil" (p. 779). Pour eux, même l'insertion n'est pas à l'ordre du jour, tandis que le retour au pays d'origine figure au premier plan.

La situation d'"intégration" concerne des musulmans francophones avec un niveau élevé d'éducation, une foi intériorisée et privée. Certains rejettent même l'allégeance identitaire religieuse. Ils se moulent dans la laïcité française individuellement sans faire recours à la variable religieuse communautaire. Ces individus peuvent être considérés comme intégrés dans la société d'accueil et se présentent comme modèles pour leurs coreligionnaires. Ils voient leur futur en France.

Enfin les musulmans qui sont en situation d'"insertion" sont, en quelque sorte, dans une position intermédiaire par rapport aux deux précédentes. Cette catégorie comprend des francophones et des individus qui ont une connaissance rudimentaires du français, des individus instruits et d'autres avec une faible éducation. Pour cette catégorie l'islam "prend la forme d'une affirmation d'identité communautaire qui s'efforce de penser son insertion en tant que groupe - et non pas son intégration en tant qu'individu - dans la société française" (p. 780). Pour s'insérer, ce groupe essaie de s'organiser en communauté en créant des structures islamiques pour mener des négociations avec l'État français et en essayant de prendre en main les problèmes d'éducation des enfants, de l'abattage rituel, de l'organisation du culte. Pour ce groupe, l'avenir en France est incertain.

Les auteurs de cette enquête pensent que l'intégration en France pose des problèmes à plusieurs musulmans, car il est difficile pour les musulmans de s'intégrer dans une société qui sépare le religieux du politique. Ils avancent que pour une large partie des musulmans, la laïcisation n'est pas perçue comme nécessaire pour la modernisation, mais c'est la religion qui est considérée "comme un facteur de légitimation de la modernité en même temps qu'un élément essentiel de la mobilisation politique des masses" (p. 767). De cela découle, selon les auteurs, la demande de la part des musulmans d'être reconnus officiellement comme groupe sur la scène publique et que leur intégration soit accomplie en tant que groupe et non pas en tant qu'individus.

À la fin de leur étude ces chercheurs concluent que, dans le passé, le modèle français jacobin a "fait de ces termes [marginalisation\insertion\intégration] ou d'équivalents les moments nécessaires d'une dialectique de l'assimilation des immigrés" (p. 781). Mais la crise actuelle qui frappe le modèle assimilateur français ainsi que la "prégnance contemporaine de l'idéologie islamique modifieront peut-être ce processus en favorisant la constitution de communautés structurées et leur insertion" (p. 781).

Plusieurs autres chercheurs français ont aussi analysé la question d'intégration des musulmans. D. Schnapper a abordé la question de l'installation définitive dans le pays d'immigration ou le retour aux pays d'origine. Dans une étude sur les musulmans maghrébins, qui, en 1980, représentaient 6% de la population résidant en France, Dominique Schnapper (Leveau et Schnapper 1987) distingue deux catégories de musulmans : a) les "musulmans en France" qui séjournent provisoirement en France, vivent selon les valeurs et les normes de leur pays d'origine et pensent toujours à y retourner ; b) les "musulmans de France" qui sont installés dans la société française, vivent en adaptant leur comportement aux valeurs et normes de cette société quoique, pour certains d'entre eux, le mythe de retour est toujours présent.

Une rupture dans les comportements des "musulmans de France" semble s'effectuer après 1974 [[25]](#footnote-25) (Schnapper 1987, p. 869), année où ils décidaient d'amener leurs familles pour s'installer en France. Tant que les musulmans avaient perçu leur immigration comme temporaire, ni eux ni la France n'avaient de problème. Mais dès que l'implantation s'est amorcée, des nouvelles exigences ont été formulées. "La peur de perdre son identité dans cette situation nouvelle a justifié le recours à l'islam, sans que l'on ait su de part et d'autre où conduirait le refus, ni quelles pourraient être les limites de nouveaux compromis" (p. 869).

Bien que depuis la loi de 1905, l'État français ne soutient aucun culte, il n'en demeure pas moins que les revendications islamiques parviennent quand même régulièrement à l'État. Ainsi, pour certains musulmans, la demande de mosquée s'accentue avec tout ce qu'elle représente à la fois comme symbole de la présence durable du groupe, désir de prosélytisme, lien avec la umma, la volonté de rendre le lieu sacré (p. 868). Pour d'autres musulmans, l'association culturelle remplace en quelque sorte la mosquée, parce qu'elle remplit les mêmes fonctions sociales, tout en n'étant pas étiquetée par la variable religieuse comme l'est la mosquée. Ils voient dans l'association culturelle une "étape nouvelle vers un islam laïc, culturellement ouvert sur l'extérieur" (p. 872) qui se réfère à la fois au système français et à la communauté musulmane.

Bien que l'auteure reconnaît que les musulmans maghrébins ont adopté des pratiques qui relèguent l'islam au domaine privé et individuel, elle avance toutefois que la France devrait satisfaire les revendications des musulmans en ce qui concerne les lieux de cultes, le droit d'abattage rituel, la scolarisation de leurs enfants suivant leur projet éducatif (p. 883). Pour réussir à insérer les musulmans dans la société française, l'auteure pense que l'État doit mettre sur pied des structures pour répondre à leurs revendications. "L'absence d'interlocuteurs risque de les renvoyer vers la communauté musulmane extérieure et vers leurs pays d'origine" (p. 883).

Nous verrons dans notre analyse à quel type de modèle d'intégration se rapportent les leaders musulmans québécois.

5.3.3. L'islam européen en général

[Retour à la table des matières](#tdm)

D'autres études, de portée plus large ou comparative, examinent les différents traits de l'islam européen. Ainsi, pour Bassam Tibi (1995), la question de l'intégration de l'islam en Europe pose des problèmes à la fois aux musulmans et aux sociétés d'accueil. Les sociétés d'accueil, selon l'auteur, devraient encourager les tendances libérales en islam en s'accrochant fortement à leurs principes de base, à savoir : la tolérance, le pluralisme et la sécularité. Tandis que les musulmans devront, selon lui, adopter les principes suivants : 1) la tolérance selon le sens européen et non pas selon celui de l'islam qui conçoit les chrétiens et juifs comme groupes jouissant d'une protection particulière ; 2) le pluralisme, qui met toutes les personnes sur un pied d'égalité et non pas selon celui de l'islam selon lequel les musulmans ont la conviction d'être la meilleure communauté ; 3) la sécularité, selon le principe européen qui sépare l'État et la religion (p. 231). En respectant ces principes, l'auteur pense que le cadre européen de la liberté confessionnelle permet l'intégration de l'islam et, dans ce cas, un "euro-islam" peut se développer. L'auteur pense que les problèmes actuels en Europe sont liés au fait que les musulmans "ne sont pas perçus en tant qu'individus ou en tant qu'ensemble d'individus avec des droits et des devoirs, mais en tant que collectif religieux, substantiellement différent des Européens" (p. 234). Il rejoint ici certaines conclusions de Kepel citées précédemment.

Félice Dassetto (1996) s'est également penché sur l'islam européen. Ses analyses convergent sous plusieurs aspects avec celles citées plus haut. Il avance que la "référence active à l'islam est, dans l'immigration, une nouveauté. Toutes les immigrations s'étaient, jusqu'ici, assimilées au niveau de l'individu, en maintenant les références culturelles et communautaires dans une zone privée" (1995a, p. 125). Comme les chercheurs, précédemment cités, Dassetto pense que l'islam bouscule l'ordre social européen (1996, p. 298) en créant une série d'enjeux. Parmi ces enjeux, l'auteur cite la visibilité des musulmans et l'occupation institutionnalisée de l'islam dans l'espace public (habit, signes corporels, mosquées) et la création d'une juridiction fondée sur la charia. D'après l'auteur, tous ces éléments et autres font qu'une question se pose en Europe : "les musulmans sont-ils intégrables ?" (1996, p. 298). Car, à la différence de l'intégration des autres immigrés que l'Europe a connu, l'intégration des immigrés musulmans se fait selon un cheminement spécifique. De par leur référence à l'islam, les musulmans "n'acceptent pas, dans les pratiques et dans le quotidien ainsi que dans les discours, l'inclusion pure et simple comme l'ont fait pratiquement toutes les autres migrations" (1996, p. 298).

Robert Bistolfi (1995) parle aussi de l'islam en Europe. Il mentionne des enjeux semblables à ceux mentionnés par les autres chercheurs. Il avance que l'islam apporte une nouveauté en matière d'intégration. Selon lui, des incompréhensions, des conflits et des frustrations émergent durant la rencontre entre l'islam et les sociétés d'accueil européennes (p. 45). Les refus, surtout parmi les islamistes, de la laïcité et les revendications des musulmans en général, pousse l'auteur à penser que les systèmes d'intégration dans les pays européens ont des limites pour pouvoir répondre aux revendications des musulmans voulant l'application du droit islamique pour les membres de leur communauté (p. 45).

On retrouve les mêmes problèmes dans les autres pays européens. En Hollande la "constitution de la communauté musulmane a montré qu'il y avait une tension entre les lois et les systèmes juridiques hollandais d'une part, et le désir des musulmans de pratiquer leur religion d'autre part" (Peters, 1995, p. 184). En Espagne les chercheurs mentionnent que "l'installation crée un courant conservateur de retour aux origines" (Losada, 1995, p. 287). Les musulmans ont une tendance à s'identifier par l'islam et cherchent à obtenir des aménagements particuliers ou des lois spéciales (T. Losada, 1995, p. 289).

En parlant de l'islam belge, Felice Dassetto montre le cheminement particulier et spécifique de l'intégration des immigrés musulmans dans les sociétés européennes. Il avance que l'islam "va au-delà de l'ethnicité : il ne se limite pas, dans sa revendication, à la constitution d'une minorité dans l'espace public ; il tente de le modifier" (1995a, p. 118). D'après ce chercheur, les immigrants musulmans en Belgique ont même réussi à amener les autorités belges à abandonner leur neutralité en matière religieuse (p. 118). Des textes relatifs au droit familial sont soumis à la ratification du parlement belge. L'un d'eux qui concerne le mariage "implique dans une certaine mesure la reconnaissance de la répudiation" (Vinikis, 1995, p. 122). Cette situation, selon Dassetto, soulève la question suivante : "introduit-on dans notre conception du droit, jusqu'ici fondée sur un principe individuel, un principe de droit communautaire ?" (Dassetto, 1995a, p. 123).

L'Italie rencontre les mêmes problèmes qui existent dans les autres pays et qui sont de nature à créer des obstacles à l'intégration des musulmans. Certains chercheurs italiens comme Allievi parle du caractère religieux de l'immigration islamique et considère que la religion islamique et la mosquée jouent un rôle de socialisation substitutive (Allievi, 1995). D'autres recherches mentionnent aussi que les musulmans s'identifient plutôt par la religion, entretiennent de fortes relations avec les pays d'origines et revendiquent, en même temps, l'application de la loi islamique en matière de statut personnel (Branco, 1995). Or, il semble que les autorités italiennes n'ont pas une position nette en ce qui concerne les questions qui touchent les musulmans. Ce qui ouvre la voie, en cas des conflits entre les musulmans et les autorités italiennes, à des "solutions locales et pragmatiques" (Branco, 1995, p. 314).

5.3.4. Les musulmans au Canada

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au Canada, les chercheurs ont aussi décelé des problèmes similaires à l'intégration des musulmans. En parlant de la minorité islamique, certains mentionnent qu'elle occupe une position unique dans la "mosaïque canadienne" (Abu-Laban, 1990 ; Husaini, 1990), qu'elle est la moins assimilée et qu'elle partage la culture la plus éloigné (Barclay, 1978 ; Abu-Laban, 1990). Barclay et Abu-Laban évoquent aussi le sujet de l'appartenance à la umma et les relations étroites avec les pays d'origine et l'islam international (Barclay, 1978 ; Abu-Laban, 1990).

En ce qui concerne l'adaptation et l'intégration des musulmans, M. Milot avance que la symbolique religieuse islamique a, pour les musulmans, une signification sociale très importante (Milot, 1997). On retrouve chez eux, selon l'auteure, l’affirmation d'un islam qu'ils souhaiteraient implanter en tant que société autonome sur la scène sociale québécoise, sur une base communautariste. D'autres auteurs comme Barclay, mentionne que les musulmans trouveront plus de difficultés que les autres immigrants à s'adapter à la société canadienne. Selon lui, la grande rigidité de l'islam et son système juridique imposent aux adhérents des obligations spécifiques qu'ils n'arrivent pas à adapter facilement aux différents environnements (Barclay, 1978). Yvon Haddad, pour sa part, avance, à partir d'études menées auprès des musulmans canadiens que trois de cinq piliers de l'islam - à savoir, faire les prières à leurs temps précis, jeûner durant le ramadan et payer le Zakat - sont menacés (Haddad, 1978). D'autres problèmes se présentent aux musulmans dans leur tentative de vivre l'islam au Canada : la viande halal n'existe pas partout, la liberté sexuelle dans la société canadienne est source des conflits avec les lois de l'islam qui condamne à mort l'adultère, même saluer une femme par la main est interdit, l'éducation sexuelle dans les écoles canadiennes ne convient pas aux parents musulmans, l'héritage et le divorce au Canada ne se font pas selon les lois islamiques.

Il semble, d'après E. Waugh, que les conceptions religieuses véhiculées par les musulmans ne facilitent pas leur adaptation. En outre, ils se représentent la société canadienne comme ayant une mauvaise influence sur les musulmans (Waugh, 1980). Selon ces études, l'objectif essentiel des musulmans est de développer une identité islamique, convaincus de la supériorité du mode de vie islamique. Ils plaident pour la reforme de la société selon les principes islamiques.

En se penchant sur les études qui traitent l'immigration et l'intégration des musulmans dans les pays européens, il nous semble qu'il y a, malgré quelques nuances qui les rapprochent, deux tendances qui se dessinent dans les modèles d'intégration : l'assimilation et la ségrégation. Ces deux modèles représentent pratiquement, parmi les pays démocratiques et libéraux, les deux extrémités d'un long processus continu dans lequel s'engagent les immigrants musulmans. Dans ce processus, diverses variables facilitant ou décourageant l'intégration, entrent en jeu. Selon les politiques d'intégration pratiquées dans la société d'accueil, les caractéristiques du groupe majoritaire dans la société d'accueil, la conjoncture socio-économique et le contexte politique du pays d'accueil influencent le destin de l'immigré musulman, en ce qui concerne son intégration. Dans tout ce processus, les leaders de la communauté musulmane ont un rôle à jouer. Pour cela, nous pouvons nous demander, du point de vue des leaders musulmans québécois, quel est le modèle qu'ils favorisent et qu'ils véhiculent dans leur discours ?

À partir des auteurs cités - nous reviendrons en interprétation sur leurs études pour savoir si certains éléments que nous retrouvons en France et d'autres que nous rencontrons en Grande‑Bretagne peuvent avoir une influence auprès des leaders musulmans québécois. Nous essaierons de savoir lequel, de ces deux modèles, se retrouve dans les discours des leaders musulmans au Québec et dans quel sens s'exerce son influence.

La Grande-Bretagne occupe une place importante à une extrémité de ce continuum et favorise la ségrégation. La France se retrouve à l'extrémité opposé et semble privilégier l'assimilation. Certains éléments, comme l'origine, la langue du pays d'accueil, les relations intimes, que nous exposons ultérieurement dans notre analyse, lient les musulmans québécois avec leurs confrères de Grande-Bretagne et de France. Pour cela, ce qui se passe dans ces deux pays avec les populations musulmanes, intéresse grandement les leaders musulmans du Québec et les pousse à pencher vers l'un ou l'autre des modèles d'intégration. Tout cela sera examiné afin d'évaluer les affinités ou les conflit entre le modèle d'intégration que les leaders musulmans favorisent et les politiques d'intégration soit canadienne ou québécoise.

Les pays et les groupes n'ont pas le même point de vue concernant une réalité sociale comme l'intégration. Ce qui peut donner de lieu à divers malentendus entre les groupes dans un même pays. Le modèle d'intégration adapté par un groupe social répond à ses intérêts. Nous avons exposé les différences entre les modèles québécois, canadien, français et britannique. Il reste à savoir d'où découle le modèle que les leaders musulmans québécois favorisent.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre VI

PERSPECTIVE  
ANALYTIQUE

[Retour à la table des matières](#tdm)

À la suite des immigrations relativement nombreuses des populations musulmanes, nous assistons ces dernières années à la transplantation de l'islam au Québec d'une manière marquante. L'islam québécois s'affirme sur la scène publique par diverses formes de revendications, de manifestations, de mise en place des institutions et des organismes islamiques. Bref, une construction du fait islamique ou d'une islamité québécoise se réalise dans laquelle les leaders de la communauté musulmane jouent un rôle fort important.

Dans la construction de l'islamité au Québec, les leaders musulmans font recours à et insistent constamment sur des éléments puisés dans la tradition islamique. Ceci constitue un indicateur particulièrement révélateur de la fonction du texte et des prescriptions islamiques, de leur degré d'importance, de leur enracinement dans les schèmes de pensée des musulmans, mais également de leur rôle comme mobilisateurs, unificateurs et marqueurs de l'appartenance des populations musulmanes à l'islam.

L'insistance des leaders musulmans sur le texte et les prescriptions islamiques ainsi que les caractères qui leur sont prêtés s'ancrent dans un rapport à l'islam traditionnel. Ce rapport, que la tradition islamique a façonné tout au long de son histoire et que la situation minoritaire des musulmans dans un contexte de modernité occidentale pousse à utiliser, est grandement amplifié et exploité par les leaders musulmans au Québec afin de construire une islamité québécoise ainsi que pour forger une conception d'intégration particulière pour les musulmans québécois.

Dans les pages qui suivent, nous allons présenter les énoncés qui synthétisent les axes majeurs d'interprétation ayant émergé des données, pour ensuite reconsidérer chaque énoncé dans son élaboration systématique.

Nous dégageons donc les énoncés suivants :

a) Les leaders musulmans perçoivent qu'ils ont un rôle important à jouer dans la construction de l'identité islamique de leurs coreligionnaires. Ils entendent exercer une influence sur le sens de l'appartenance des musulmans à la communauté musulmane de même qu'à la société d'accueil. Dans ce processus, les sources et les prescriptions islamiques leur servent comme base de légitimation 1) de leur propre autorité et 2) pour forger l'identité des membres de la communauté musulmane. Ceci se remarque tout particulièrement par l'insistance qui est mise sur les sources et les prescriptions islamiques qui doivent servir à encadrer le processus d'intégration des musulmans.

b) La conception d'intégration qu'ils valorisent et qu'ils véhiculent parmi leurs coreligionnaires peut être caractérisée comme étant une insertion communautaire.

c) L'insertion communautaire soutenue par les leaders de la communauté musulmane amène ceux-ci à attribuer un rôle majeur à l'institutionnalisation de l'islamité québécoise comme moyen de renforcer l'identité des musulmans de même que l'organisation communautaire. Ceci aura pour effet, espèrent-ils, la rétention des musulmans dans la communauté.

d) La construction de l'islamité québécoise se fait par la valorisation des références religieuses islamiques, éléments qui favorisent un processus de différenciation et de distinction entre les musulmans et les non musulmans, surtout entre ceux-ci et la majorité québécoise de souche française.

e) Les valeurs privilégiées par les leaders dans la construction de l'islamité québécoise, comme le communautarisme, le statut de la femme et la primauté des lois religieuses, entrent potentiellement en conflit avec certaines valeurs de la société d'accueil.

La construction de l'islamité au Québec est aussi perçue comme une nécessité, un lieu par excellence pour vivre l'islam et pour transmettre les schèmes culturels islamiques aux enfants des musulmans, pour activer l'islam chez les populations originaires des pays islamiques, et pour faire connaître et répandre l'islam.

6.1. LES SOURCES ÉCRITES  
DE LA TRADITION ISLAMIQUE  
DANS LE DISCOURS DES LEADERS  
MUSULMANS AU QUÉBEC

[Retour à la table des matières](#tdm)

Malgré la disparité de leur origine nationale, linguistique, doctrinale et même politico-organisationnelle, les leaders musulmans tiennent un discours qui repose sur un même ensemble des référents. Si ces références islamiques modèlent leur identité, à la fois islamique et québécoise, en retour, leur situation migratoire conditionne elle-même la façon de se référer à et d'interpréter l'islam. On peut supposer que dans le contexte québécois, les leaders y puisent un certain nombre d'éléments, mais de façon sélective.

Les sources écrites de l'islam, surtout le coran [[26]](#footnote-26), s'avèrent un dénominateur commun sur lequel les musulmans tombent d'accord - quoique le traitement et l'interprétation de ce dénominateur commun peut révéler des éléments de discorde importants. Ce point de convergence traditionnel, allié à une conception de la primauté, de l'immuabilité et de l'infaillibilité des sources islamiques, amène une grande insistance sur l'utilisation des textes fondamentaux de l'islam pour tous les aspects de la vie.

Nous allons dans ce chapitre analyser le discours des leaders musulmans au Québec pour savoir quelle est l'importance qu'ils accordent à ces sources. Nous analysons quels caractères prêtent les leaders musulmans au Québec à ces sources sacrées ainsi que la façon dont ils les utilisent. Il ne s'agit pas ici d'une exploration théologique, mais d'un discernement des références privilégiées dans la construction du fait islamique au Québec et, par conséquence, de leurs effets potentiels sur le processus d'intégration des musulmans dans la société québécoise.

Nous avons trouvé dans le discours des leaders musulmans québécois quatre caractères essentiels prêtés aux textes sacrés. À cause de leur importance, nous allons analyser ces caractères parce qu'ils vont constituer un fondement de légitimation pour les leaders, pour fonder leur autorité. Ces éléments sont : la primauté, l'immuabilité, l'universalité et l'infaillibilité de textes. Nous avons pu déceler aussi que le recours au texte sacré par les leaders a notamment pour fonction, eu égard à leur rôle, d'être d'abord source de légitimation de leur propre autorité. Le recours aux sources écrites fonde également le discours visant à unifier et construire une communauté musulmane, tout en se différenciant et se visibilisant sur la scène publique. En fin de compte, par l'utilisation du texte sacré que font les leaders nous pouvons cerner les modèles culturels qu'ils veulent véhiculer parmi leurs coreligionnaires. Des modèles qu'ils incitent leurs coreligionnaires à adopter et à intérioriser et, selon lesquels ils les exhortent à s'intégrer dans la société d'accueil.

6.1.1. Les caractères prêtés au coran

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le coran est pour les musulmans la première source de la loi islamique. Selon eux, le coran est éternel. Ils le considèrent comme la parole de dieu, "descendue" sur le prophète. Sunnites et chiites, les deux sectes représentant la majorité des musulmans, sont parfaitement unanimes sur son contenu. Ils considèrent que dans le coran "tout a été dit. Reste à se conformer, à répéter" (Barreau, 1992, p. 62). Du point de vue islamique le coran est la "Mère des livres", c'est-à-dire de toute connaissance. "La connaissance est tout entière contenue en essence dans le coran, lui-même connaissance de tous les ordres de réalité" (Nasr, 1975, p. 60).

Nous ne parlons pas ici seulement des discours adressés aux musulmans pour qui la référence à ces textes sacrés revêt une importance spéciale. Même dans les discours adressés aux non musulmans, quand les leaders sont en train de polémiquer, défendre, démontrer et parfois simplement parler avec un non musulman, les mentions de ces textes et l'utilisation des extraits, quoi qu'elles sont moins fréquentes, ne sont pas rares. Partout dans le monde comme au Québec, les leaders musulmans prêtent aux textes, surtout au coran, plusieurs caractères spécifiques. Le coran est sacré, révélé, inimitable, inchangée. Il est valable pour tous les temps et tous les lieux. Les leaders musulmans au Québec, ne font pas exception.

Quatre de ces caractères, les plus évoqués, ont attiré notre attention à cause de leur importance, parce qu'ils vont constituer la base sur laquelle les leaders s'appuient pour se légitimer et légitimer leur discours. Nous allons d'abord les présenter pour montrer à quel point le texte sacré revêt un caractère fort dans l'idéologie des leaders musulmans au Québec. Il s'agit de a) la primauté de l'islam et de ses textes sur toute référence ; b) l'universalité ; c) l'infaillibilité ; d) l'immuabilité. Ces caractères jouent un rôle de "marqueur" dominant dans leur discours.

6.1.1.1. La primauté

6.1.1.1.1. Une loi qui prime  
sur toutes les lois humaines

Un des caractères essentiels que les leaders musulmans prêtent à l'islam c'est sa primauté sur toute autre référence, en tant que norme du comportement et de la morale. Selon eux, l'islam, surtout le coran qui est la parole de dieu, doit occuper la première place. Dieu étant le premier législateur, sa parole, ses prescriptions, ses directives, ses lois priment sur toutes celles édictées par les humains. Une phrase résume cette conception : *al-islam ya'lou wala you'la 'alaehi*, qui peut être traduite par : l'islam se hausse sur tout. C'est-à-dire qu'en présence de plusieurs dispositions, lois ou directives qui traitent un même sujet, ce sont celles qui sont considérées comme islamiques qui viennent au premier plan et doivent être normatives.

Cette primauté est une constante exprimée explicitement dans le discours des leaders musulmans au Québec.

L'Islam est la religion accomplie et rendue facile pour chaque homme, femme et djinn [[27]](#footnote-27) de cette petite terre, sans exception. Jusqu'où irons-nous pour faire d'Allah la priorité numéro 1 dans notre vie ? (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v 5 n12, fev. 1996).

La primauté de l'islam sur les autres cadres de références est d'abord une primauté légale et normative. Dans leur discours adressé à leurs coreligionnaires, les leaders musulmans rappellent cette primauté qui découle du fait que le coran est révélé. "Le coran est la loi révélée. Il doit avoir la primauté sur toutes les autres lois", lance un de leurs leaders (imam, 35ans, arabe, +7ans, sans travail, conférence, centre culturel, oct. 94). Tandis qu'un autre tranche le litige en rappelant à ses coreligionnaires qu'"on n'obéit pas aux humains pour déplaire à Allah (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin* V.3, N 22, fév. 1994). Et pour se nuancer, un troisième leader avance que toutes les choses sont bonnes pour les humains, “à condition qu'elles ne soient pas contre les prescriptions de l'islam" (imam, 35ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 95).

La primauté de l'islam est même repérable dans le discours adressé aux non musulmans. Durant la polémique sur la question du voile, dans un communiqué de presse adressé aux journalistes québécois, la communauté islamique, par la voix du Forum Musulman Canadien, rappelle la primauté de l'islam et de ses lois. Ainsi pour eux, même la charte des droits et des libertés de la personne du Québec va être considérée acceptable dans la mesure où elle ne semble pas contredire les normes islamiques et où elle “est bonne et ne contredit pas la moralité islamique” (Forum Musulman Canadien, conférence de presse, sept. 94).

6.1.1.1.2. Des conflits de normes potentiels

Mais ne peut-il justement y avoir contradiction entre la loi islamique d'une part et les lois civiles et la charte d'autre part ? À cette question, les leaders déclarent que ce sont les lois de l'islam qui devraient primer. Dans une réunion à l'UQAM sous le titre : "Le droit d'afficher son appartenance religieuse", organisée le 3 décembre 1994 par l'Association Canadienne des Femmes Arabes, un leader musulman s'est mis debout dans la salle où il y avait des musulmans et de non musulmans pour déclarer clairement que les musulmans sont obligés de rejeter les lois qui entrent en contradiction avec les lois de l'islam.

L'islam est la loi que dieu a choisi pour l'homme sur terre. Notre obligation est de respecter tous les ordres de dieu. Les lois civiles qui vont avec les ordres de dieu sont acceptées. Les lois civiles qui contredisent ou qui entrent en conflit avec les ordres divins sont refusées (homme, 35ans, sunnite, arabe, 8ans, professeur, intervention orale, conférence publique, UQAM, déc. 94).

Cette attitude a potentiellement pour effet de générer des conflits de normes pour les musulmans qui veulent vivre selon l'islam, tel qu'il est véhiculé par les leaders. Les leaders musulmans au Québec sont conscients de ce conflit, notamment sur des points "chauds" des normes familiales islamiques : statut de la femme, règles de l'héritage, etc., qui divergent passablement de ce qui est en vigueur au Québec. Ils demandent ouvertement à leurs coreligionnaires de ne pas se soumettre aux lois qui ne rencontrent pas ce que l'islam a révélé. Ils ont essayé en ce sens de créer une instance légale islamique qui remplacerait les instances civiles québécoises. L'importance de ne pas soumettre certaines normes en vigueur dans l'islam aux tribinaux civils a donné lieu à une tentative de mettre sur pied une instance islamique légale qui trancherait les litiges en matière matrimoniale. Une tentative qui dans la réalité n'a pas réussi, quoiqu'il y a eu des arguments avancés par les leaders pour justifier cette tentative [[28]](#footnote-28). Ils avançaient que le tribunal islamique pourrait résoudre les litiges entre musulmans selon les lois islamiques dans une ambiance plus fraternelle et plus spirituelle. Ce tribunal pourrait, encore selon eux, aider à désengorger la justice civile et serait moins coûteux. On invoque aussi que des tribunaux religieux, autre que islamiques, fonctionnent au Québec (chez les juifs par exemple). Dans d’autres pays, comme la Grande-Bretagne par exemple, fonctionneraient des tribunaux islamiques. On avance également que les *uléma* qui trancheront les litiges sont des connaisseurs, des docteurs en sciences religieuses islamiques. On prend soin de préciser que les fondateurs du tribunal islamique ne s'identifient pas comme étant des fondamentalistes. Et enfin, la perception des musulmans à l'effet que les juges [civils] ne respectent pas les croyances, peut encourager les croyants à vouloir s'adresser au conseil de la charia ou au tribunal islamique, plus sensibles à leurs croyances.

La tentative de créer un tribunal islamique ou un conseil de la charia pour trancher les litiges portés à son attention dans les domaines matrimoniaux et familiaux, est un indice qui révèle les intentions des leaders musulmans envers le projet sociétal commun de la société d'accueil et leur propre projet pour la société. C'est une tentative de créer une justice parallèle qui indique la valorisation du "communautarisme" et d'une conception de l'intégration sous forme d'insertion, dont nous trouverons plus loin d'autres indices assez nets.

La création d'un tribunal islamique a suscité de vives inquiétudes. Plusieurs intervenants, musulmans et non musulmans, ont manifesté une crainte d'appliquer certaines prescriptions islamiques qui prévoient des châtiments corporels ou des empiétements sur les droits de la femme. Mais ces craintes sont très théoriques et ne correspondent pas à la réalité au Québec. Car dans le contexte québécois, les leaders musulmans peuvent difficilement aller au bout de l'affirmation des préceptes religieux qu'ils véhiculent. Dans le contexte québécois, une application radicale et "intégrale" de la charia, ne peut pas exister (comme celle de lapider l'adultère ou de couper la main du voleur). Nous observons certaines adaptations ou appropriations de valeurs pronées dans la société d'accueil d'une part et nous remarquons, d'autre part, qu'il a y aussi certains éléments de persistance dans la référence à l'islam et au texte sacré. Il est intéressant d'analyser à la fois les éléments d'adaptations de la tradition et les éléments de persistance afin de cerner ce qui, de l'islam, contribue à construire un modèle de référence pour l'intégration des musulmans.

6.1.1.1.3. Quelques compromis   
dans la régulation interne

Dans un contexte d'immigration comme le contexte québécois, les musulmans ne réussissent pas toujours à accomplir leurs devoirs et leurs obligations, même certains piliers de l'islam ne sont pas observés selon les prescriptions. La pratique religieuse des musulmans québécois est faible. Or, celui qui n'observe pas les piliers, comme les cinq prières quotidiennes ou qui ne jeûne pas ou qui ne verse pas l'aumône légale, pourrait être exposé à des punitions. Par exemple, bien que les leaders demandent à tout musulman de faire toutes ses prières, d'acquitter les aumônes et bien qu'ils demandent à toute musulmane de se voiler, en interprétant le voile comme une prescription divine obligatoire pour toute femme musulmane, dans la réalité, la majorité des leaders acceptent le musulman qui ne prie pas ou la femme musulmane qui n'est pas voilée, sans même les intimider. Ils avancent, dans leur discours, que les intérêts bancaires sont illégaux et contredisent la loi divine. Rares cependant sont les leaders qui tentent d'empêcher leurs coreligionnaires d'avoir des affaires avec les banques au Québec. Les leaders insistent beaucoup sur la primauté d'appliquer les prescriptions islamiques, toutefois ils n'ont pas exigé de leurs coreligionnaires de cesser de travailler parce qu'ils n'arrivent pas à faire les cinq prières sur les lieux de travail. Ils n'ont pas non plus ennuyé les non musulmans en construisant de minarets [[29]](#footnote-29) dans les mosquées pour appeler les croyants, cinq fois par jour, à la prière comme ils le font dans les pays de l'islam.

Selon Bassam Tibi (1991) l'orthodoxie islamique qui véhicule que l'islam est l'ultime vérité valide pour tous les temps et toute l'humanité, fait de l'islam une religion qui ne peut pas être adaptée à une réalité quelconque. Nos données ont démontré que les leaders musulmans au Québec avancent toujours, théoriquement dans leur discours, la primauté de l'islam sur toutes les autres lois. Ils avancent que l'islam est l'ultime vérité et que ses prescriptions doivent être appliquées. Mais dans la réalité de chaque jour, ils détournent la vue ou ils s'approprient des valeurs qui circulent dans la société, bien que certaines de ces valeurs contredisent ouvertement les normes et les prescriptions islamiques. Ainsi, concernant la liberté en général et la liberté de la femme en particulier, ils avancent, d'une part, que la vraie liberté de la femme est en islam. Mais ils acceptent, d'autre part, la polygamie et insistent sur l'interdiction à la femme de se marier avec un non musulman, de se trouver seule avec un homme, de ne pas porter un voile, etc.

Malgré la sélection et l'interprétation qu'ils opèrent à l'égard des sources sacrées, il est toujours du devoir d'un leader de demander à ses coreligionnaires de ne se soumettre qu'aux lois divines qui priment sur les autres lois. Un signe de la primauté morale de l'islam est, selon les leaders musulmans, sa capacité de dépasser et de dominer les autres. De la primauté du coran et de l'islam découle un fait fort important pour ce qui est de la relation des musulmans avec les non musulmans. La primauté de l'islam fait en sorte que les gens qui étudient l'islam et ceux qui l'adoptent comme religion deviennent "meilleurs" que les autres, supérieurs moralement. Ainsi la primauté de l'islam se traduit dans la réalité quotidienne par une catégorisation sociale et une évaluation des acteurs sociaux selon l'idéologie qu'ils adoptent, en bons, moins bons et meilleurs. En premier lieu, les meilleurs sont les musulmans.

Les musulmanes qui ont étudié l'Islam font les meilleures femmes, mères, citoyennes, montrant ainsi pourquoi notre foi dépasse celle de tous les autres (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v4, n6, août 1994).

6.1.1.1.4. Les effets de la primauté coranique  
sur la construction de l'islam immigré

La primauté du coran, et conséquemment de l'islam et des musulmans sur les autres, ont des influences sur la construction de la réalité islamique au Québec ainsi que sur l'intégration des musulmans dans la société québécoise et leurs relations avec les autres groupes de la société. Les études qui ont abordé cette question ont souligné à maintes reprises cette influence. J.-C. Barreau (1991), en parlant des difficultés pour les musulmans de vivre en France, souligne que la soumission du musulman à une autorité impie n'est pas envisagée. Car la loi islamique doit régner. Bassam Tibi (1995), qui a exploré l'islam en Europe, parle de l'effet de la primauté sur l'intégration des musulmans. Il avance que pour s'intégrer dans l'Europe, les musulmans devraient se considérer comme un groupe parmi les autres. Ils devraient abandonner la notion de supériorité qu'ils répètent sans cesse.

Yvonne Haddad (1978) mentionne que le but des leaders musulmans au Canada est de développer une identité islamique qui parle de la supériorité du mode de vie islamique et qui demande de reformer la société en accord avec les principes islamiques. Ce but vise à résister à l'assimilation dans la culture de la société, de réformer cette culture pour qu'elle se conforme aux idéaux islamiques.

En ce qui concerne le Québec, Micheline Milot (1997), dans un article sur les musulmans et l'affirmation identitaire, a fait remarquer les effets que génèrent les principes de l'islam sur l'intégration des musulmans au Québec. Elle mentionne que les individus qui continuent à se référer aux normes et aux principes de l'islam stigmatisent comme occidental "un certain nombre de problèmes sociaux, sélectionnés parmi les pires contradictions de la société" (p. 15). Ils vont brandir aussi "une alternative musulmane, présentée comme cohérente et salvifique" (p. 15). Cette attitude leur permet de construire une image de soi forte et cohérente et qui pousse les musulmans à consolider leur sentiment d'appartenir, avant tout, à l'islam et à la communauté musulmane.

Il se dégage de l'analyse que le sentiment de supériorité des préceptes coraniques que les leaders essaient de développer chez leurs coreligionnaires, peut engendrer et a des effets structurants sur leur identité et sur la façon de s'intégrer dans la société d'accueil. Autrement dit, les leaders veulent que leurs coreligionnaires se sentent d'abord musulmans et la supériorité morale assortie à cette identité veut renforcer le pouvoir d'attraction des normes valorisées par les leaders. Ils renforcent ce sentiment en les invitant même à transmettre leur religion à l'autre pour l‘intégrer à l'islam. Or les leaders insistent beaucoup, ce que nous verrons dans le chapitre sur les prescriptions et les devoirs, sur une prescription islamique qu'est la *dawa* ou l'appel à l'islam. Ce devoir est pour certains leaders "la raison d'être des musulmans en terre d'immigration".

L'insistance sur la primauté de l'islam, dans le discours des leaders, revêt une importance dans la construction de l'identité et du fait social islamique au Québec. Car, si nous appliquons la définition de Geertz de la culture que nous avons exposée dans la partie théorique, nous pouvons dire que les caractères prêtés au coran représentent des éléments du système de conceptions islamiques, héritées et au moyen desquelles les musulmans développent leur connaissance de la vie et leur attitude devant elle. Cette conception de la primauté du coran et de l'islam s'insère dans un "modèle culturel" que les leaders mettent de l'avant à l'intention de leurs coreligionnaires, et qui vise à structurer leur identité et leur rapport à l'autre. Nous rejoignons en ce sens D. Schnapper (1996), F. Dassetto (1996) et B. Tibi (1991) concernant la question de l'impact des références religieuses sur les modèles culturels portés par les acteurs sociaux.

6.1.1.2. L'universalité

6.1.1.2.1. Insistance sur l'universalité  
en contexte immigré

L'insistance sur le caractère universel du coran et de l'islam prend de plus en plus d'ampleur depuis que l'Occident connait la vague de réislamisation des populations immigrées et de radicalisation de l'islam partout dans le monde. Tout le monde musulman s'attache au caractère universel du coran. Ce caractère ne représente aucun doute, même pour les leaders et les acteurs sociaux qui n'ont pas une connaissance profonde du texte lui-même. Olivier Roy (1987, p.47) donne le nom des "bricoleurs de la culture" à une catégorie de musulmans. Ce sont, selon lui, ceux qui font toujours recours au coran, sans qu'ils ne le connaissent très bien, mais sachant seulement qu'il a réponse à tout.

Quoiqu'il en soit du degré de leur connaissance du texte, les leaders musulmans québécois rappellent constamment la portée universelle de l'islam, qu'il "contient vraiment toutes les choses nécessaires pour l'humanité toute entière" (homme, 40ans, sunnite, arabe, +10ans, sans emploi, communication orale, mosquée, automne 95) et le fait que le coran et la sunna ont des réponses à tout. Même les plus ignorants parmi eux affirment son caractère universel.

L'insistance sur l'universalité de l'islam, comme d'ailleurs l'insistance sur tous les autres caractères prêtés aux textes fondamentaux de l'islam, est amplifiée par l'existence des musulmans dans un pays et dans des circonstances où les textes fondamentaux de l'islam n'ont plus la même importance sur la scène publique. Dans le contexte québécois, on peut présumer que les textes de l'islam ne jouent plus le même rôle qu'ils jouaient dans les pays d'origine, notamment dans l'élaboration de la loi, dans la résolution des problèmes de la vie quotidienne, dans les comportements. Certaines lois civiles, comme celles qui concernent la famille, l'endogamie, l'héritage, la division des sexes, entrent même en contradiction avec les lois de l'islam.

Les leaders musulmans vivant dans cette société savent que, officiellement, les prescriptions, les devoirs et les lois de l'islam ne sont pas et ne peuvent pas être normatifs au Québec. Cela signifie qu'une société peut se développer et progresser sans se baser sur l'islam et ses textes. Il signifie aussi que les gens arrivent à vivre sans imiter, dans leurs comportements, le modèle du dernier prophète qui aurait apporté la dernière révélation contenant les dernières lois pour l'humanité toute entière. Ce message envoyé aux musulmans par l'environnement non islamique rappelle la portée limitée des lois islamiques (charia), dans le temps et dans l'espace. Ceci s'avère comme une atteinte à un dogme essentiel développé par la tradition islamique : l'universalisme. Or, pour les leaders musulmans au Québec, l'universalisme de l'islam ne concerne pas uniquement sa façon de concevoir la vie, la mort, l'existence, etc., mais touche aussi et surtout les devoirs et les prescriptions et ayant une portée sociale qui distinguent l'islam, visiblement, des autres religions. Les leaders musulmans au Québec doivent donc résoudre le dilemme posé par, d'une part, la croyance en l'universalisme de leur source de référence et, d'autre part, la relativité et la marginalité de celle-ci dans une société non islamique.

On constate d'abord dans les différentes interventions des leaders musulmans au Québec, une insistance accrue sur la valeur universelle du coran, dont les normes sont applicables en tout lieu et en toute situation. C'est une manière de valoriser l'islam, en déclarant qu'il est "le remède à tous les maux de la société" (femme, sunnite, idno-pakistanaise, article, *Le Bulletin* v4, n 7, sept. 1994) et que les maux de la société occidentale sont le résultat du fait qu'elle ne pratique pas l'islam.

Vous parlez beaucoup de la femme musulmane et de sa soumission. La soumission de la femme musulmane n'est pas le problème. Le vrai problème c'est le problème entre la laïcité et la religion. Soyons sage et parlons franchement, la laïcité n'est pas capable de se mettre debout devant la religion. Regardez ce qui se passe en France et tirez les leçons convenables (homme, 40ans, sunnite, arabe, marchand, intervention orale, conférence publique, juin 95).

Pour les leaders musulmans au Québec, ce qui se joue, c'est le rapport à une identité transhistorique et supérieure, mais délocalisée en dehors de la communauté d'accueil au Québec. L'universalité de l'islam lui confère un caractère et une légitimité pouvant s'opposer à l'occidentalisation. En contexte d'immigration occidentale, le but de cette valorisation est évident : consolider une communauté minoritaire, menacée dans le maintien de son identité par l'influence que les valeurs occidentales exercent sur chacun de ses membres.

La campagne qui vise à démontrer l'universalisme du texte islamique ne recule devant aucun obstacle. Elle profite de tous les moyens disponibles. L'essentiel c'est de prouver que le coran est applicable partout, dans tous les domaines et que les tentatives d'une société qui n'applique pas les directives d'Allah sont vouées à l'échec. Tel est le cas de l'Occident devant ses échecs les pays occidentaux ne font qu'attaquer l'islam et les musulmans.

Je ne peux que me poser cette question : pourquoi les musulmans sont toujours la cible des médias, des athées, des laïques extrémistes et des écoles catholiques ? Est-ce dû à l'échec de la laïcisation des écoles en France et de l'inefficacité des efforts d'intégrer les jeunes musulmans ? Est-ce dû au désespoir des laïques qui rêvent de pouvoir exclure toute autre vision ou mode de vie autre que le leur ? Est-ce une réaction contre l'expansionnisme de l'islam vu l'échec de bien d'autres religions ? (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, article, *Le Bulletin* v5 n2 avril 1995).

Dans le passé les musulmans avaient peur de l'Occident. Ils avaient peur que l'Occident les domine culturellement. Actuellement c'est l'Occident qui a peur d'être dominé par la culture islamique. Pour cela l'Occident attaque l'islam de tous les côtés (imam, 50ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, hiver 94).

6.1.1.2.2. L'universalité de l’islam  
contre celle de l'Occident

Qu'est-ce qui peut engendrer dans la réalité ces allusions que les leaders ne cessent de véhiculer dans leur discours, surtout pour l'auditoire islamique ? Selon les leaders, les attaques contre l'islam et les musulmans et l'acharnement contre lui de la part des non musulmans sont le signe de son caractère universel. Leurs allusions, qui voisinent parfois la logique de la persécution, permettent en fait de valoriser l'islam. Ils visent à alimenter un communautarisme plus fort face à l'adversité "présumée" et, en fin de compte, à pousser leurs coreligionnaires à se cantonner dans un espace social purement islamique.

Vivre en communauté indépendante en s'ignorant l'un l'autre, est, dans un certain degré, réalisable au Québec [[30]](#footnote-30). Des immigrants, membres de certaines communautés culturelles, surtout celles qui sont basées sur des éléments ethniques ou celles qui ne mènent pas une politique de prosélytisme religieux, arrivent à vivre de cette façon [[31]](#footnote-31). Le caractère universel de l'islam met les leaders musulmans au Québec dans l'embarras. D'une part, vivre entièrement hors de la société, dans un ghetto islamique, est contre le caractère même de l'universalité de l'islam. Les leaders citent fréquemment, dans leur discours, ce verset pour montrer leur ouverture à l'autre : "Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez" (Coran, 1990, s. 49, v. 13). Mais d'autre part, l'attrait de la société d'accueil qui, selon eux, engendre les déviations des enseignements de l'islam, surtout des jeunes musulmans que les leaders évoquent fréquemment dans leur discours, et l'impossibilité d'appliquer certaines lois et prescriptions islamiques, poussent les leaders à mener une compagne de peur, à éloigner leurs coreligionnaires des autres, à les pousser à ne pas se mêler avec les non musulmans, à fonder des organismes et des institutions islamiques séparés. Certains vont même jusqu'à demander la construction d'un village islamique [[32]](#footnote-32). Tous ces éléments sont récupérés dans le discours des leaders que nous traiterons ultérieurement en abordant les devoirs et les prescriptions que les leaders demandent à leurs coreligionnaires d'acquitter au Québec.

Pour conforter leurs coreligionnaires, les leaders musulmans au Québec véhiculent dans leur discours l'idée que l'islam n'est pas une idéologie dépassée, comme le soutient l'Occident. Ils rappellent que l'islam et ses principes sont toujours actuels, qu'ils sont valides aujourd'hui, qu'ils sont forts, même si le langage que le coran utilise semble moins actuel.

Mais nous savons tous que ce qui est mentionné dans le Quran n'est ni un mythe ni une légende, ce sont des faits et des vérités. Des vérités que même si nous sommes incapables de comprendre, nous devons les prendre comme véridiques. Autant la science évoluera, autant on trouvera que ce qui était appelé mystère du Quran est réalité (*Le Bulletin*, v.1, n.31, février 92).

Les leaders insistent sur le caractère universel de l'islam pour démontrer à leurs coreligionnaires, que l’idéologie islamique est valable et opératoire présentement. Bref, il faut qu'ils présentent à leurs coreligionnaires un système plus puissant, plus universel, infaillible et immuable par rapport à un système occidental imparfait, qui n'engendre que les malheurs. Ils recourent, d'une part, aux surenchères pour embellir l'islam, ses valeurs et ses prescriptions. D'autre part, ils hypertrophient des incidents qui se passent dans les sociétés occidentales pour dénigrer l'Occident et ses valeurs dans son ensemble.

Pourquoi les premiers musulmans ont réussi à convaincre les perses et les byzantins qui avaient des grandes civilisations ? Parce que l'islam a réussi à éduquer de gens avec une grande moralité qui ont pu vaincre les armées les plus organisées et les plus munies. L'islam vise à construire l'homme et sa morale, tandis que les autres visent à construire les villes et la matière. La différence entre l'islam et les autres c'est que l'islam veut bâtir l'homme. Les usines de l'islam produisent l'homme complet, l'homme conscient, l'homme honnête. Tandis que les usines de l'occident produisent l'homme matériel. Ils sont capables de construire le plus grand bâtiment ou tour, mais ils ne pourront jamais produire un homme comme l'islam peut le faire. Un homme saturé par les valeurs, la culture, la morale (homme, 60 ans, chiite, indo-pakistanais, +20ans, marchand, prêche, mosquée, ramadan 1993).

La modernité occidentale est perçue de façon antagoniste avec l'islam et ses enseignements. Ensuite, ils poussent - au moins ils essaient de pousser - leurs coreligionnaires à intérioriser cette image négative de l'Occident. Leur but est de positionner les musulmans contre la modernité et la société d'accueil en les incitant à intérioriser une image dévalorisée, inacceptable de la modernité occidentale dont la société d'accueil fait partie. Pour cela les musulmans doivent s'en éloigner. Ils doivent de plus en plus s'attacher à leurs valeurs islamiques, qui sont seules les meilleures pour les sauver de la perdition morale, puisqu'elles sont universelles, infaillibles et immuables.

6.1.1.3. L'infaillibilité et l'immuabilité

Dans le discours des leaders musulmans québécois, deux autres caractères, autre que la primauté et l'universalité, sont prêtés aux textes sacrés de l'islam. Il s'agit de l'immuabilité et l'infaillibilité du texte islamique. Ces deux aspects ont de l'importance pour notre étude, parce qu'ils sont utilisés par les leaders comme fondement pour valoriser l'identité islamique et ainsi que pour renforcer l'unité islamique autour des éléments infaillibles et immuables.

6.1.1.3.1. L'infaillibilité et l'immuabilité  
comme légitimation de la référence identitaire

Quelle que soit la tribune utilisée, les leaders insistent sur ces caractères absolus. Ils insistent sur ces aspects dans leurs inteventions dans les mosquées, dans les émissions radiophoniques [[33]](#footnote-33), dans les publications écrites.

En tant que musulmans, nous acceptons que le Coran est la parole exacte, inchangée et finale, révélée par Allah le Tout-Puissant. Tout en réunissant la philosophie la plus importante et la plus complète de la vie, ses directives de conduite sont simples et faciles à comprendre et à respecter" (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v.5, n 12, fév. 1996).

Le but de cette insistance sur l'infaillibilité et l'immuabilité, par lequel les musulmans appartiennent à l'islam, est une valorisation évidente de normes islamiques qui ne peuvent faire l'objet d'adaptation ou de réinterprétation par les croyants. Le coran étant un référent important de l'appartenance à l'islam, l'insistance sur l'infaillabilité et l'immuabilité de son texte sacré vise à développer chez les musulmans une identité islamique qui se base sur une référence solide, éternelle, infaillible, divine, par son rapport contrastant avec les changements chaotiques et continuels attribués à une modernité occidentale, instable et sans racine, qui ne cesse de changer. "On voit de plus en plus des hommes et des femmes qui se sont perdus dans cette société dite moderne, car ils n'ont plus des repères pour les guider et tout cela se fait au nom de l'égalité" (homme, sunnite, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, juillet 95), lance un leader musulman au Québec, pour rappeler l'infaillibilité et l'immuabillité des enseignements islamiques et pour éloigner ses coreligionnaires des valeurs de la société d'accueil.

L'insistance sur l'infaillibilité et l'immuabillité est utilisée pour attirer les musulmans à l'islam. Or, pour accentuer l'attrait de l'islam dans sa pérennité, on met de l'avant les conversions d'occidentaux. La ruée vers l'islam est même le fait des penseurs et des philosophes occidentaux qui laissent tomber les idéologies que l'Occident a créé et se convertissent à l'islam. Selon un journal islamique "des grandes personnalités embrassent l'islam, Garoudi, le directeur des éditions le Seuil, Monteil, etc.", (homme, 35ans, chiite, arabe, +10ans, intervention orale, mosquée, hiver 95). Ce qui ajoute un poids légitimant à l'infaillibilité et l'immuabilité du texte islamique qui date de plusieurs siècles et qui, malgré l'ancienneté, attirent les penseurs occidentaux.

6.1.1.3.2. Un effet de mise à distance  
par rapport à l'autre

Ainsi il faut retourner à la source, à l'islam qui possède des caractères immuables et il faut s'éloigner des nouveautés qui détourneraient de ce sens sacré. La meilleure façon d'y aboutir, c'est de refuser le contact avec l'autre, porteur de la nouveauté qui peut contaminer la vérité absolue de l'islam. Bien sûr, lorsqu'on leur reprochent le fait qu'ils visent à éloigner leurs coreligionnaires de l'autre et qu'ils veulent créer un ghetto islamique, ils citent, pour se défendre, des versets coraniques à l'effet que l'islam invitent les gens à se connaître entre eux. Cependant, il faut voir les effets réels et pratiques qui sont recherchés par les stratégies mises de l'avant. Ainsi, nous ne retrouvons pas dans leur discours une utilisation du coran pour inciter leurs coreligionnaires à entrer en contact continuel avec les non musulmans. Au contraire, nous remarquons une insistance sur l'utilisation du coran comme force centripète. Pour eux le coran est une centre d'attraction qui sert à attirer les musulmans pour ensuite, les regrouper et les éloigner de la société d'accueil afin de construire une communauté musulmane. Cette stratégie semble valoriser un communautarisme qu'ils essaient de développer chez leurs coreligionnaires. Ce communautarisme qui éloignerait doublement les musulmans de la société d'accueil. D'abord physiquement, en essayant de construire un espace social avec les institutions et les organismes nécessaires, séparés de l'espace commun de la société. Ensuite, en essayant de projeter les musulmans dans le passé, au moment initial de l'islam, dans la source purificatoire de l'islam.

Dans leur discours, les leaders insistent sur un retour au passé dans tous les domaines. Tout élément qui vient de ce passé lointain, même le moindre détail, qu'il concerne les concepts, les idées, l'économie, le social, et surtout les aspects qui aident à se distinguer et se différencier de l'autre, sont à reproduire à cause de leur immuabilité, leur infaillibilité, leur primauté et leur universalité. Ainsi, dans leur discours, ils demandent à leurs coreligionnaires de reproduire fidèlement ce passé. Mais en réalité, la logique n'en est pas une reproduction mais d'ajustement, de traduction et de bricolage. Par exemple, une conception de la vie socio-politique est véhiculée par les leaders musulmans qui, pour diriger les affaires de la communauté musulmane, plaident pour un conseil de consultation (*madjlis choura)*, un conseil d'administration d'inspiration religieuse. Ils veulent remplacer la notion de "démocratie" (parce qu'elle est une création de l'Occident) par la notion islamique de *choura*, qui veut dire consultation ou délibération et qui est islamique. La *choura* est une notion puisée dans le coran. C'est aussi une conception que le prophète a développé et pratiqué pour diriger la vie de la première communauté musulmane. Originellement, le conseil de consultation est composé de *ûlû al-amr* (ceux qui détiennent l'autorité) comme les gouverneurs, les émirs, les chefs des armées, etc., c'est-à-dire les gens qui sont nommés dans le coran comme étant *ahl al hal wa ala rabt* (les gens qui lient et délient).

Au Québec, les leaders plaident pour le remplacement de la notion de démocratie par la (*choura*). Ils acceptent que dans le conseil de consultation et de délibération (*madjlis choura*) siègent, à côté des imams désignés, des leaders musulmans qui représentent des organisations islamiques qui ont été élus démocratiquement par le suffrage universel de tous les membres de l'organisation. Et malgré que l'islam ne refuse pas le choix des leaders, qualifiés selon un suffrage universel pour diriger la communauté, ce processus démocratique (le suffrage universel) n'a rien à voir avec la tradition islamique. Ainsi les leaders de la communauté retournent à l'islam, dans lequel ils puisent la conception de *choura* islamique, tirée du coran donc infaillible et immuable. Mais ce retour à la conception de la *choura* ne se fait pas sans un ajustement qui introduit un apport nouveau : le suffrage universel dans le choix de certains représentants.

6.1.1.4. Les effets "magiques" prêtés au coran

Nous terminons la question des caractères prêtés au texte sacré par un aspect magique qui entoure le coran. La seule invocation des versets coraniques pourrait à la fois guérir, protéger, convertir, etc. Dans le contexte québécois, nous avons remarqué que le coran gagne des qualités et des fonctions tellement riches et diversifiées qu'il devient une entité indépendante, capable par elle-même d’opérer les miracles. Selon les leaders, celui qui entend le coran ne reste pas indifférent. Il se convertit à l'islam, s'il n'est pas musulman. On invoque à ce propos des phénomènes simulaires s’étant produits dans le passé, lorsque "certains polythéistes de la Mecque se sont convertis à l'islam en entendant les premiers musulmans récitaient le versets coraniques" (homme, 30ans, sunnite, arabe, +6ans, sans, emploi, entrevue, ramadan 93). Cette qualité magique du coran pour beaucoup de musulmans reste effective aujourd'hui. Les non musulmans sont, selon les leaders, affectés lorsqu'ils entendent ou lisent le coran et, à fortiori, ils se convertissent à l'islam [[34]](#footnote-34).

Dans le discours des leaders, l'insistance sur les effets magiques du coran est très répandue. Dans un journal publié par un regroupement d'organisations islamiques du grand Montréal, nous avons également trouvé plusieurs mentions des effets magiques et bénéfiques des textes. Ainsi, le coran protège les enfants, surtout ceux qui le savent par coeur et qui mémorisent ses versets. "Pour une protection de 24 heures, les enfants doivent mémoriser les trois premiers versets du Surah Ghafir (40)" (femme, sunnite, indo-pakistanaie, article, *Le Bulletin* v4,n10, déc. 1994). "Celui qui, dans sa maison, laisse une place pour le coran et sa lecture, chasse les diables", affirme un autre leader (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +15ans, marchand, communication orale, mosquée, ramadan 94). “Pour se protéger en quittant la maison, n'oubliez pas d'invoquer le verset” (10 :85-86) (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v5, n4 juin 1995).

Après avoir abordé les caractères prêtés au texte sacré de l'islam, nous verrons maintenant comment la référence au texte sacré, qui est revêtu de ces caractères exceptionnels, sert de fondement à la légitimé même des leaders musulmans au Québec, à l'incitation à l'unité de la communauté et à la construction d'un modèle d'islamité basé sur la différenciation.

6.1.2. Le texte sacré comme source de légitimation

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons vu l'importance et les caractères que les leaders musulmans prêtent au texte sacré. Le recours au texte sacré contribue, parmi d'autres facteurs, à fonder leur propre légitimité pour ensuite exhorter leurs coreligionnaires.

6.1.2.1. Source de légitimation de l'autorité du leader

6.1.2.1.1. La méfiance de l'"innovation"

Nous avons décrit comment, pour les musulmans, le coran est l'Ultime Révélation. Dans ses versets, les réponses aux questions actuelles et futures sont déjà formulées. Tandis que la sunna, qui représente les dits, les comportements et les activités du prophète Mohammad, est le modèle à reproduire dans la vie individuelle de chaque musulman. Dans les hadiths, la façon de se comporter et d'agir actuellement et dans le futur, est définitivement donnée.

Malgré le pluralisme interne à la tradition islamique qui a prévalu dans les différentes cultures et sociétés islamiques, le coran et la sunna sont toujours considérés comme la base de la loi islamique. Ils sont nommés en arabe *hujja mutlaqa*, ou autorité absolue, dont la tradition islamique exige de tout musulman de s'y soumettre et d'y soumettre ses opinions. Toute idée qui n'est pas basée sur le texte peut être refusée. Une activité qui ne prend pas racine dans un comportement du prophète peut être mal acceptée. Ce sont des "innovations". Ainsi, dans le domaine religieux, tout ce qui n'obéit pas au coran et à la sunna est innovation, *bida'*, et il faut le rejeter [[35]](#footnote-35). C'est le texte qui est la source ultime de légitimation. Ce rapport négatif à l'innovation et la fermeture, vers le XIe siècle (V siècle de l'hégire), de la porte de l'effort de la réflexion personnelle (*ijtihad)* ainsi que la valorisation de l'imitation servile (*taqlid)* auront des répercussions sur les modèles comportementaux et les représentations du monde des musulmans, parce qu'ils sont constamment dans un milieu où ils doivent innover. Or l'innovation est mal vue, voire interdite. Cela les placent devant un dilemme : ils veulent à la fois respecter leurs références fondamentales dans des contextes nouveaux, mais ces références interdisent l'innovation. Bien sûr, ils finissent par faire une sorte de casuistique pour essayer d'adapter leurs références mais il reste que théoriquement, il y a un dilemme. Nous y reviendrons.

Les leaders musulmans au Québec donnent dans leur discours une grande importance au coran et à la sunna. Ils veulent aussi que leurs coreligionnaires donnent à ces sources sacrées autant d'importance. Ils les exhortent à lire le coran, à apprendre ses versets par coeur et à passer les nuits de ramadan dans le *tajwid*, à psalmodier le coran. Ils les incitent à se référer aux hadiths et à faire recours aux anecdotes du prophète. Ils bénissent l'ouverture des écoles qui répandent l'apprentissage du coran et exhortent à apprendre les coran dans des *halaqa* (cercles ou séminaires) qui s'organisent dans les universités, les centres religieux et les mosquées. Ils diffusent les brochures et les articles contenant des versets coraniques et des hadiths. Ces incitations découlent bien sûr d'une logique religieuse, mais elles ont également une fonction structurante des représentations sociales des musulmans. Nous le verrons.

Dans le contexte de l'islam immigré au Québec, nous avons observé que les leaders musulmans recourent aux textes sacrés pour diverses légitimations. Mais, avant tous, ils recourent aux textes pour se légitimer eux-mêmes, afin d'acquérir plus d'autorité et de crédibilité aux yeux de ceux à qui ils s'adressent.

6.1.2.1.2. Les effets de l'absence  
de structure hiérarchique

Dans la culture islamique, l'autorité ne découle pas d'une organisation hiérarchique établie, comme l'Église dans le catholicisme. L'autorité et la légitimité de l'homme de la religion et de tout leader musulman dépendent de plusieurs sources. F. Dassetto énumère quatre sources de légitimation de l'autorité du leader musulman : la personnalisation du pouvoir autour de la figure d'un maître qui indique une voie particulière, la manipulation du sacré diffus, la capacité d'agir pour l'islam, et, sans doute, la connaissance et l'interprétation du message fondateur (Dassetto, 1996). Dans le contexte québécois, nous pouvons dire que les deux premières sources de l'autorité et de légitimité sont absentes. Tandis que les deux dernières sources sont assez généralement repérables dans nos données.

*La capacité d'agir*. Tout d'abord, en ce qui concerne la capacité d'agir pour l'islam, les leaders musulmans perçoivent leur rôle comme des représentants, des serviteurs, des défenseurs et des promoteurs de l'islam et des musulmans sur cette terre québécoise. C'est par ces qualités qu'ils s'auto-définissent. Ils se présentent comme travaillant pour l'islam et les musulmans et c'est de cette qualité qu'ils tirent leur légitimité. Autrement dit, dès que quelqu'un est engagé pour l'islam et ses causes, dès qu'il ramasse de l'argent, invite les autres à travailler pour l'islam, organise des meetings, fait le bénévolat, contribue dans l'organisation des manifestations, enseigne dans une école islamique le coran, s'engage dans les organismes islamiques, parle au nom de l'islam, etc., on voit que cet homme devient un exemple pour les autres. Il est plus respecté et devient un porte‑étendard pour la communauté. Bref, il gagne de légitimité et de notoriété aux yeux de ses coreligionnaires. Cette source de légitimation qu'on rencontre au Québec est aussi signalée par des auteurs comme Farhad Khosrokhavar (Khosrokhavar, 1997). Selon cet auteur, une petite élite musulmane, intermédiaire entre les intellectuels musulmans de haut calibre (tels Arkoun et les imams qui viennent des pays d'origine) et les jeunes musulmans des banlieues, se développe en France. Cette petite élite est formée, entre autres, des "beurs" et des étudiants d'origine maghrébine qui vivent sur le tas et en relation directe avec les jeunes musulmans. Ce sont des imams auto-proclamés qui, en l'absence de faculté théologique officielle, connaissent seulement les rudiments de l'islam. Mais ils exercent une forme originale d'influence sur les jeunes musulmans en leur montrant comment on peut être musulman, à partir de leur travail, leur comportement et leur exemple et en les aidant dans leurs travaux quotidiens.

*La connaissance du coran*. En abordant la question de la connaissance du coran, notons tout d'abord que par connaissance, dans le contexte québécois, nous comprenons la "présomption" de la connaissance du texte sacré, qui est toute relative. Tous ces leaders n'ont pas fait des études dans des universités islamiques nécessairement, mais sont, pour la majorité, des "bricoleurs" et ont appris par coeur des clichés et des blocs qu'ils sèment ici et là dans leur discours.

Mais quoi qu'il en soit, cette connaissance, même relative et présumée, reste une source importante de légitimation. Elle apparaît d'autant plus importante dans un contexte où leur autorité n'est reconnue officiellement par aucune instance gouvernementale locale et aucune structure hiérarchique ou communautaire officielle. Les leaders musulmans sont constamment en quête d'une légitimation et d'un renforcement de leur autorité et de leur légitimité aux yeux de leurs coreligionnaires. Le recours au texte gagne ainsi de plus en plus d'importance et devient un sujet de préoccupation grandissante. Le coran auquel fait constamment référence le leader assure en quelque sorte à celui-ci une aura de prestige et de respect. Cette importance que le leader attribue au texte, fait de lui le saint des saints de l'islam. L'insistance est tellement forte et accentuée que le texte devient indiscutable. Il devient une source de légitimation, non seulement pour ceux qui s'y réfèrent, mais également il devient légitimation de celui qui le connaît. Celui qui connaît le texte s'élève aux yeux des autres croyants. Il est digne d'être entendu. Les autres, les simples croyants, doivent le consulter et l'écouter.

Dans notre étude, nous avons remarqué que la connaissance des textes islamiques, versets coraniques et hadiths prophétiques, est un élément primordial servant comme source légitimante pour les leaders musulmans au Québec. Par nos données nous rejoignons les constatations des auteurs et chercheurs comme F. Dassetto (1996), Amr. H. Ibrahim (1982) et Olivier Roy ( 1985) qui avancent que la connaissance du texte islamique est une des sources importantes du pouvoir ainsi qu'un élément primordial de légitimation.

6.1.2.1.3. Les multiples applications  
de la légitimation coranique

Ainsi, les leaders affirment qu'ils agissent selon l'islam. Le texte est un critère valable pour la légitimation partout et dans tous les domaines. Pour promouvoir, pour faire la propagande ou pour donner de l'importance à une personne ou à une situation, les musulmans déclarent que cette personne est un "alim" [[36]](#footnote-36), ou cette affaire sera sous la responsabilité d'un diplômé, qui connaît le coran et la sunna. Ainsi, pour qu'une levée de fonds réussisse, le responsable déclare que l'activité sera présidée par une célébrité, une personne réputée par sa connaissance du coran. Pour inspirer aux musulmans le désir d'envoyer leurs enfants à l'école islamique, les leaders insistent, dans leur propagande, sur l'existence des experts spécialisés dans les sciences islamiques, c'est-à-dire des connaisseurs du coran, des hadith et de la charia qui travaillent dans cette école.

Nous, comme école musulmane, nous voyons que la société occidentale a beaucoup des défauts... Les intérêts, que l'école présente, se résument par le fait de former un environnement islamique, propre, purifié de toutes les imperfections non islamiques dans le comportement. On a aussi des experts dans la direction et dans l'enseignement. Des experts qui possèdent de hauts degrés et des experts spécialisés dans la Loi islamique, la shari'a et dans les sciences islamiques. (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, article, journal ethnique, mars 1993).

Mohammed Arkoun, pense que la Tradition a mis le coran "à l'abri de toute critique, parce qu'on a voulu en faire l'indiscutable source de l'autorité et de la légitimité" (Arkoun, 1985, p. 182). Tandis que l'Egyptien Nasr Hamid Abou Zaid [[37]](#footnote-37) avance que "pour les musulmans, le texte est une autorité servant, partout et toujours, comme source de légitimation absolue et indiscutable" (1995, p. 140) [[38]](#footnote-38). En analysant la crise actuelle dans le monde arabe, cet auteur a trouvé dans la transformation des textes religieux en référence absolue pour la vie, une cause additionnelle dans l'approfondissement de cette crise. Pour sa part, Badie Bertrand écrit que "La légitimation islamique ne fait pas appel à la raison humaine, mais à la seule Parole du Très-Haut" (Bertrand, 1986, p. 103). Ces propos illustrent bien la situation des leaders musulmans dans le contexte québécois où l'importance de ceux-ci est estimée par la connaissance du texte. Et bien qu'il s'agisse d'une connaissance largement "présumée", une hiérarchisation est établie par rapport à la connaissance du texte. Par exemple, lorsque les leaders se sont réunis pour traiter de la question de l'unification de la communauté islamique du Québec, ils ont décidé de fonder une instance pour gérer la communauté et diriger ses affaires. C'est le degré du connaissance du coran qui s'actualise sous forme des sciences islamiques ou des sciences juridiques pour interpréter les lois et les prescriptions islamiques qui a été choisi comme critère qui permet à la personne d'occuper une place au sein du comité qui devrait être fondé.

Élargir le conseil de jurisprudence pour qu'il englobe tous les imams et les ulama qui ont un degré en sciences juridiques. (imam, 60ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, sans travail, intervention orale, mosquée, jan. 1995, nous soulignons)

6.1.2.1.4. La concurrence entre leaders

Dans ce conseil de jurisprudence, les imams et les *uléma* qui se présentent comme les connaisseurs par excellence des sciences de l'islam, ont un avantage hiérarchique par rapport aux autres leaders, même s'il ne s'agit pas d'une hiérarchisation structurelle, quoi qu'on a affaire ici, surtout avec les imams, à une autorité et à une légitimation acquises par le poste formel (Max Weber, 1995) d'imam qu'il occupe. Cette hiérarchisation et cette estimation qui sont mesurées par rapport au texte, sont accentuées au Québec à cause d'une spécificité de la communauté islamique. D'une part, il n'y a pas au Québec des leaders charismatiques, incontestés, qui s'imposeraient à tous, des leaders visibles publiquement, des leaders reconnus par les instances officielles, des leaders grandement reconnus par les musulmans eux-mêmes. Ce qu'on remarque au Québec, c'est une concurrence aiguë entre une multitude des petits leaders. D'autre part, le niveau de connaissance du texte et de sciences juridiques, selon nos observations et d'après les leaders eux-mêmes, sont à un niveau très bas. Les leaders, outre qu'ils mettent leurs coreligionnaires en garde d'essayer d'interpréter le texte, n'osent pas eux-mêmes de faire. Les leaders n'édictent pas des *fatwa*, des décisions juridiques concernant telle ou telle affaire qui confrontent les musulmans québécois qui demandent consultation auprès de leurs leaders. Les leaders préfèrent se référer à l'opinion et la connaissance des leaders religieux de l'extérieur du Québec. Ainsi, on peut demander avis à quelqu'un qui vit dans un contexte aussi différent que le Pakistan, qui ne connaît absolument rien de la situation des musulmans au Québec, mais qui la présomption de la connaissance des textes sacrés, connaissances qui transcende les circonstances historiques et sociologiques. D'ailleurs, rappelons-nous les caractères exceptionnels prêtés au coran par les leaders musulmans, comme l'universalité et l'immuabilité. En vertu de ces caractères, la *fatwa*, la décision d'un leader pakistanais ou yéménite, ne connaissant rien du contexte québécois, devient bonne et applicable au Québec.

L'absence de leaders musulmans jouissant d'une haute légitimité au sein de la communauté musulmane au Québec se manifeste aussi par les faits suivants. Lors des grandes réunions, des crises au sein de la communauté, des "meeting" pour la promotion de l'islam, des conférences, des jours d'études, et même pour animer les fêtes et les occasions islamiques, comme les soirées du mois de jeûne, le Ramadan, les intervenants et les conférenciers viennent habituellement de l'extérieur de Québec, du Canada, des États-Unis, de la France de l'Angleterre, de même que des pays arabes ainsi que de l'Inde et du Pakistan. Il faut dire également qu'en général, la plupart des leaders externes qui visitent le Québec jouissent d’une plus grande légitimation de leur prestige.

Signalons que ce recours à l'extérieur, outre le fait qu'il témoigne de l'absence de leaders musulmans québécois connaisseurs et charismatiques, est aussi utilisé pour renforcer la légitimité et le prestige des leaders musulmans québécois eux-mêmes, en les rapprochant de leaders plus prestigieux. En plus, il peut servir à nourrir la conscience d'une communauté musulmane mondiale.

Les leaders musulmans qui "connaissent" (ou semblent connaître) le coran, c'est-à-dire qui utilisent fréquemment le coran dans leur discours, sont plus respectés que les autres. Celui qui connaît le coran, les hadiths, la charia et le fiqeh [[39]](#footnote-39) occupe un grade plus élevé parmi les autres leaders. Selon les leaders, "les sciences de fiqeh sont les meilleures" (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +10ans, sans emploi, intervention orale, mosquée, ramadan 94). Celui qui connaît le texte et les sciences islamiques a un donc avantage sur les autres. Celui qui connaît le texte est élu par dieu et peut donc occuper une place très importante.

Dieu se met dans une même place avec les ulama. Ce qui donne importance pour les ulama. Le hadith dit : si dieu veut faire le bien à quelqu'un il lui ouvre le coeur pour les sciences de fiqeh (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +10ans, sans emploi, intervention orale, mosquée, ramadan 94).

Nos données montrent donc que les leaders font recours au texte sacré pour se légitimer et légitimer leurs paroles. Par ces données nous rejoignons les constatations des plusieurs penseurs et auteurs tels Arkoun, Dassetto, Kepel et autres qui ont abordé les questions du texte islamique et la façon dont les musulmans l'utilisent pour se légitimer et légitimer leurs activités, leurs comportements et leur vie tout entière. Nous pouvons même dire qu'en contexte d'une immigration récente comme au Québec, où la communauté est encore mal organisée, la connaissance du texte et sa fréquente utilisation dans le discours gagnent plus d'importance dans la légitimation des leaders et de leur parole.

6.1.2.2. Source de légitimation de l'unité  
de la communauté musulmane

6.1.2.2.1. Le renforcement du sentiment  
d'appartenance

Au Québec, un des buts essentiels que les leaders tendent à réaliser, c'est l'unité et la visibilité de la communauté musulmane. Pour arriver à unifier et renforcer les différents organismes de la communauté musulmane, les leaders utilisent plusieurs moyens, que nous aborderons ultérieurement. Mais il semble que l'utilisation des textes islamiques, s'avère un moyen très puissant pour inciter les musulmans à se regrouper et à renforcer leur sentiment d'appartenance.

Dans toutes les réunions qui se déroulent à Montréal et qui abordent la question de la communauté musulmane autant que dans les différents journaux, les leaders recourent à des versets et à des anecdotes qui parlent de la nécessité de l'unité des musulmans. Voici un leader qui, pour inciter les musulmans à s'unifier, parle de l'unité comme étant un devoir obligatoire, imposé par dieu. Pour cela il a recours à un verset coranique :

Le verset Coranique "Et maintenez vous tous au chemin d'Allah et ne vous divisez pas" (3 :103) fait de l'unité une obligation, "fard", et non pas une "sunna" sur tout musulman croyant, de la traiter comme étant son but noble, et de parcourir tous les chemins pour l'atteindre (homme, sunnite, arabe, *Le Bulletin* v1, n 20, 13 sep. 91).

Une de fonctions essentielles du coran et de la sunna réside dans le fait qu'ils sont utilisés comme base pour l'unification et la mobilisation des musulmans. Dans le contexte québécois, où la diversité ethno-culturelle des musulmans est très accentuée, les leaders musulmans aspirent à faire du coran et de la sunna les seuls référents rassembleurs, une sorte de matrice conceptionnelle unique et univoque, transcendant les frontières ethniques et religieuses. Tous évoquent la fonction unificatrice du coran et de la sunna :

La piété est la base de l'unité. La volonté de dieu est ce qui doit nous unir. L'unité doit se manifester à travers le coran. Nous croyons tous au coran et cela doit nous aider à s'unir (homme, 50ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, ccommunication orale, réunion islamique, jan. 95).

La colle réunit deux morceaux de bois, et le ciment réunit deux pierres, etc. Les musulmans peuvent avoir cette unité quand l'Islam et la tradition du prophète (sunnah) sont le dénominateur commun ; en d'autres mots, il faut que l'Islam réel soit leur mode de vie. (homme, sunnite, arabe, article, *Le Bulletin*, v1, n17, août 1991).

6.1.2.2.2. Le coran et l'organisation communautaire

Les jeunes sont une préoccupation majeure pour les leaders. Ils voient en eux le futur de la communauté au Québec. Dans des conditions pareilles, les leaders s'appuient sur le coran et la sunna pour assurer le futur de la communauté, en exhortant les jeunes à s'y attacher.

Je demande à nos jeunes de rester attacher à l'islam et son livre. Le futur de l'islam ici est attaché aux liens qui attirent les gens à leur religion et leur unification autour du livre et du prophète.Il faut fortifier ces liens. Car si les musulmans se bifurquent ils ne pourront rien faire ni ici, ni maintenant ni après et ailleurs (imam, 35ans, sunnite, arabe, +5ans, sans emploi, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 95).

Le but est de coordonner et Le coran et la sunna servent aussi à la mobilisation des musulmans au Québec. Ce sont les forces mobilisatrices des musulmans et la base sur laquelle la construction de la communauté islamique se produira.

Planifier avec tous les organismes islamiques, les mosquées, les centres islamiques et autres organisations islamiques pour atteindre l'objectif de créer une communauté plus forte plus unie, pour créer en Amérique du nord la meilleure umma basée sur le coran et les hadiths du prophète. Nos buts et nos principes est de présenter l'islam comme étant la meilleure façon aux musulmans et non musulmans. Et assurer une croissance d'une communauté forte et unie (homme, sunnite, arabe, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, aôut 95).

Le texte est aussi une source légitimante pour la construction des institutions islamiques :

Le prophète d'Allah (QPSAL) a dit : "qui construit une mosquée (ou y participe) pour l'amour d'Allah, Allah lui construira un palais au paradis" (Boukhari) (femme, sunnite, article, *Le Bulletin* v6, n9, nov. 1996).

Ainsi nous pouvons discerner l'importance que les leaders musulmans donnent au texte religieux dans l'organisation et l'institutionnalisation de la communauté musulmane au Québec. Mais dans la réalité, les musulmans au Québec sont divisés sur différents plans. Les éléments qui les unissent sont rares. Un de ces éléments unificateurs demeure le texte. Bien que les musulmans puissent avoir des degrés variables de religiosité, le texte sacré demeure la norme fondamentale, et ce, même si son interprétation connaît une certaine variation et une variation certaine.

6.1.2.3. Source de légitimation des "adaptations"

Les "adaptations" pourraient vouloir dire l'adaptation des références et des normes coraniques qu'on modifie en fonction du contexte de la modernité occidentale. Mais ce genre d'"adaptations" est mal vu en islam, car il pourrait être considéré comme une sorte d'innovation (*bid'a*). Alors l'adaptation constitue pour les leaders, dans le contexte québécois, la colonisation des comportements ou des aspects qui sont puisés dans la modernité occidentale et “baptisés” par islamiques. Ils les sélectionnent et ils cherchent, par la suite, dans le texte sacré des versets ou des hadiths prophétiques qui peuvent les légitimer. C'est à ce prix qu'ils pourront accepter ou donner une importance à ces comportements.

Dans le contexte québécois, les leaders légitiment toutes les décisions et tous les comportements par le texte sacré. Les adaptations nécessaires en contexte de modernité occidentale sont aussi légitimées par le texte. Les leaders les légitiment en les déclarant comme étant islamiques et en les basant sur un verset ou une anecdote de la vie du prophète ou de ses compagnons. Toute norme valorisée dans la société d'accueil devient une norme islamique et le texte sert comme source légitimante. Par exemple, l'éducation et la construction des écoles confessionnelles ne sont pas quelque chose prescrit dans le coran. Cependant, pour des raisons qui tiennent à la ségrégation, à l'unification et la consolidation de la communauté ainsi que pour éloigner les enfants musulmans et les maintenir dans un canal de socialisation islamique, les leaders favorisent la construction des écoles islamiques. Pour ramasser plus d'argent, pour valoriser et donner du poids à cette argumentation, ils vont avancer que l'éducation et la construction des écoles confessionnelles islamiques (surtout qu'ils vivent dans un contexte où les écoles sont confessionnelles et où les communautés culturelles ont leurs propres écoles) sont des normes demandées par dieu, dans son livre sacré, comme si le coran contenait des versets qui demandent de construire des écoles. Or selon eux : "Le saint coran nous exhorte à enseigner nos enfants et à construire des écoles" (imam, 30ans, chiite, +4ans, sans travail, intervention orale, réunion islamique, mars 1994).

Comme nous le verrons dans la section suivante, la famille devient le vecteur qui semble être premier pour la perdurance des musulmans et le renforcement de l'islamité dans le contexte d'immigration au Québec. Bien sûr, le coran contient un certain nombre d'éléments qui favorisent les relations entre les enfants et leurs parents et surtout l'obéissance aux parents. Mais ces éléments ne correspondent pas à l'ampleur et à l'insistance que les leaders allouent à cette institution. Et pour que cette insistance démesurée et particulière ait une légitimité, nous voyons donc que les leaders justifient l'insistance sur la famille et son importance, par le texte sacré.

Le coran insiste beaucoup sur la famille, sur l'amour des parents, sur les relations avec l'autre de façon si on marche selon l'éthique et la morale de l'islam tous problèmes seront résolus (homme, 35ans, chiite, arabe, +10ans, marchand, entrevue, hiver 95).

Voilà qu'un autre leader (femme cependant), sous l'influence du contexte québécois, parle d'un genre intermédiaire de mariage : le mariage semi-arrangé, le sanctionnant comme islamique et le basant sur le coran et la sunna du prophète pour le légitimer :

Plutôt que de promouvoir les mariages arrangés, où personne n'a son mot à dire, ou les mariages habituels, où chacun cherche l'âme soeur par diverses voies (sorties, bars, danses), l'Islam adopte une position intermédiaire. Pendant un certain temps, les intéressés ont le droit de prendre une décision avec l'aide de leur famille, du Coran et de la Sunnah (femme, sunnite, indo-pakistanais, article, *Le Bulletin*, v4, n3, juin 1994).

L'ouverture sur l'autre et la tolérance sont des normes valorisées par les sociétés où existent des groupes différents sur la scène publique. Ces normes deviennent pour les leaders des normes proprement islamiques. Elles seront valorisées et sanctionnées par le texte sacré.

le coran est ouvert pour tout le monde et sur toutes les religions. Il exhorte les gens à bien traiter les autres gens (homme, 50ans, sunnite, +15ans, professeur, conférence, réunion publique, mai 1995).

Même certaines lois québécoises et canadiennes deviennent inviolables parce que légitimées par le texte sacré :

Transgresser les lois de ce pays où nous vivons est *haram*. Même brûler un feu rouge est *haram*. Notre religion oblige ces adeptes de défendre les moralités et les biens des autres. Tout genre de vols et de n'importe qui, est *haram*. Nos opinions sont entendus par l'occident. Il les note et les circule. Il est étonné de ce que nous appelons à se soumettre aux lois (homme, 50ans, sunnite, arabe, +10ans, sans emploi, intervention orale, mosquée, juin 96).

Il existe un autre type d'adaptation. Certains musulmans peuvent aller jusqu'à adapter, au sens de modifier, des pratiques religieuses traditionnelles de l'islam pour s'ajuster à la vie dans une société non islamique dont le temps et l'espace ne sont pas structurés selon la cadence islamique. En France, selon plusieurs auteurs comme F. Dassetto, D. Schnapper, O. Roy, les musulmans font des adaptations avancées. Par exemple, certains musulmans ont changé l'heure de la prière. "L'heure de la prière est décalée pour tenir compte des horaires de sortie de l'usine". (Kepel, 1991b, p.167).

Dans d'autres pays les adaptations étaient même plus significatives. Ainsi, les musulmans des pays islamiques qui étaient sous le régime soviétique ont même réduit les cinq prières en une seule et au moment qui convient. Ils ont interprété le jeûne d'une façon qui favorise l'esprit de cette prescription qui veut que le musulman ait le conscience de la privation, de la faim (Carrère d'Encausse, 1978, p. 238).

6.1.2.3.1. Adaptations plus "conservatrices"  
au Québec

Des adaptations similaires n'existent pas encore officiellement au Québec et même au Canada. Il y a eu une tentative de remettre la prière commune de vendredi au dimanche, mais elle fut très vite rejetée. Et quoique dans certaines mosquées du grand Montréal, les croyants et surtout les étudiants se rencontrent habituellement les dimanches, cela ne peut pas être considéré comme adaptation. Car la prière commune du vendredi reste le vendredi et les rencontres du dimanche sont de simples rencontres qui ne sont pas revêtues d'un caractère traditionnellement religieux.

Il semble donc que les adaptations au Québec sont plus conservatrices et traditionnelles. Nous avons repéré cependant un cas très intéressant, que nous pouvons, peut-être, classer sous le titre d'adaptations “stratégiques”. Il s'agit de la déclaration solennelle d'une femme musulmane non voilée dans une conférence [[40]](#footnote-40) comme quoi elle siège dans le comité d'une mosquée [[41]](#footnote-41). Nous pensons que le but de cette déclaration, faite dans une situation du polémique sur la liberté de la femme en islam, était de montrer à un auditoire québécois que la femme musulmane est vraiment libre et qu'elle est égale à l'homme dans tous les domaines, même dans la mosquée, enclave proprement masculine. Cette déclaration est un cas unique et isolé, puisque la réalité qu'on a observée au Québec, où, dans les réunions organisées pour la communauté, les femmes siègent séparement des hommes et sont fréquemment cachées par un paravent.

Mais quoiqu'il en soit de la vérité de ces déclarations, plusieurs raisons sont à la base de la tendance fort conservatrice en matière d'adaptation au Québec. Nous sommes d'abord en face d'une immigration islamique récente qui essaie à tout prix de maintenir la tradition. Ensuite, cette tendance est supportée par le multiculturalisme [[42]](#footnote-42) qui valorise l'attachement communautaire et qui favorise divers accommodements pour traiter les minorités. Le contexte québécois et la politique de l'accommodement raisonnable qui est pratiquée ont comme effet que les adaptations exigées des musulmans sont moins importantes. C'est le Québec qui s'adapte. Dans la perception des leaders musulmans, l'accommodement raisonnable favorise l'attachement communautaire. Il semble aussi que leur connaissance limitée du texte joue ici un rôle. Nous avons d’ailleurs remarqué dans leur discours une insistance sur le fait de ne pas essayer d'interpréter le Coran. "Que celui qui interprète le Coran selon son opinion personnelle, prenne sa place en enfer" (*Le Bulletin*, v 1, n 30, jan. 1992), menace un leader en se référant à un hadith du prophète. "N'essayons pas d'apporter des améliorations par rapport aux exemples donnés par notre prophète" (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin*, v5, n9, nov. 1995), avance un autre leader.

Quelle que soit l'importance relative de chacun de ces cas, nous avons réalisé que les adaptations des leaders musulmans dans le contexte québécois sont limitées. C'est une attitude compréhensible pour des leaders qui veulent rendre l'islam visible et qui veulent marquer la présence de l'islam et des musulmans dans l'espace public par la différenciation et la distanciation de l'autre. En favorisant le minimum d'adaptations, ils visent à ne pas effacer la différence et la visibilité des musulmans dans l'espace public. Au contraire, on remarque une insistance sur les comportements et les normes qui accentuent la différence et la distinction par rapport à l'autre ainsi qu'une exhortation à l'affichage et à la mise en évidence de la présence de l'islam et des musulmans, ce qui exige le moins d'adaptations possibles et le maximum d'attachement aux marqueurs considérés comme proprement islamiques.

6.1.2.4. Source de légitimation de la présence des musulmans au Québec : le problème de l'islam minoritaire

En islam, il y a une polémique concernant la vie des musulmans dans un pays non musulman. Cette question est inhérente à la théologie même de l'islam. C'est tout le problème de l'islam minoritaire qui est soulevé et qui complexifie la problématique de l'adaptation des communautés musulmanes en situation d'immigration. La plupart des études [[43]](#footnote-43) (Sellam, 1989 ; Barreau, 1991 ; Taheri, 1987 ; Lewis, 1992) qui abordent la question de l'islam immigré ne peuvent éviter cette question qui est d'abord un problème théologique, donc idéologique, mais qui comporte des résonnances socio-politiques. Il s'agit de la simple présence d'un musulman sur une terre non-islamique que la plupart des grands théologiens musulmans n'approuvent pas, sauf en cas de la nécessité extrême. Ils avancent que la vie en terre non islamique peut empêcher les musulmans de vivre pleinement leur islam et d'observer les prescriptions et les devoirs islamiques. Ainsi, il n'est pas étonnant qu'une majorité de leaders y fassent référence dans leur discours, car elle a des conséquences sur la façon dont les leaders demandent à leurs coreligionnaires de se comporter afin de légitimer leur présence sur une terre non islamique.

6.1.2.4.1. Justifier la migration  
en terre non islamique

La légitimation de la présence des musulmans au Québec est nécessaire pour conforter le choix des musulmans qui ont quitté un pays islamique et qui ont décidé de venir s'installer dans un pays non islamique. Cette légitimation est un exemple éloquent de l'interprétation sélective des textes religieux que font les leaders pour rendre une activité sociale acceptable religieusement, pour donner une couverture religieuse à un comportement mondain, pour légitimer religieusement une activité socio-politique, la migration en terre non islamique. Elle démontre aussi l'importance pour un croyant musulman de vivre selon la charia.

La question de la "*Hijra"* ou de l'émigration des musulmans d'un pays islamique à un pays non islamique, est utilisée par les leaders musulmans pour rendre leurs coreligionnaires inquiets de la légitimité de leur vie dans un pays non islamique. Les leaders essaient de soulever parmi les musulmans qui ont volontairement ou ont été obligés de quitter leurs pays, la légitimité de vivre dans un pays non islamique.

Théoriquement, la réponse de la tradition islamique à la question de l'émigration dans un pays non islamique est ambiguë. Il y a des ulama qui l'interdisent et des ulama qui l'approuvent. Ceux qui légitiment l'émigration des musulmans dans un pays non islamique, évoquent celle du prophète de l'islam qui a émigré de la Mecque à Médine. Ils prennent ce comportement comme exemple à imiter. Ils se basent aussi sur des versets coraniques pour légitimer la présence des musulmans sur une terre non islamique. Par exemple, le cheikh Mouhammad ibn Sulayman parle dans son livre Les fondements de l'islam du caractère universel éternel de l'émigration. Il cite le verset suivant :

Oui, ceux qui se manquent à eux-mêmes, les anges les achèvent en disant : "Où en étiez-vous ?" -"Nous étions impuissants sur terre", disent-ils.- Alors les anges : "La terre de Dieu n'était-elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer ?" (Coran, 1986, s. 4, v. 97).

Il s'appuie aussi sur un *hadith* du prophète dans lequel il dit : "L'émigration n'arrêtera pas jusqu'à l'arrêt du repentir et le repentir ne s'arrêtera pas jusqu'au levé du soleil de l'Ouest" [[44]](#footnote-44). Et l'honorable cheikh conclut : "Therefore, *higra* (immigration) from Polythistic communities to Islamic communities is a duty that Muslims should observe up till Doomsday" (Ibn Sulayman, sans date, p. 22).

D'autres autorités se sont basées aussi sur la tradition islamique pour interdire l'émigration. "Une autorité aussi importante que Ibn Rushd [[45]](#footnote-45) déclara qu'un "musulman ne doit pas rester dans un pays gouverné par des polythéistes mais doit aller vers des terres sous juridiction musulmane" (Lewis, 1985, p. 28). Le théologien Ahmad Ibn Yaha al-Wansharichi (mort en 1508) a écrit : "l'émigration de la terre d'incrédulité à la terre de l'islam est une obligation jusqu'au dernier jour" (Ziadah, 1983, p.37). Le celèbre réformiste Syrien Rashîd Rida (mort en 1935) avance aussi que : "C'est une obligation que de quitter le *dar al-harb* et le *dar al-bagy* et de se réfugier dans *dar al-`adl* pour qui ne se sent pas en sécurité dans les deux premiers, y a été molesté ou ne peut y remplir ses devoirs religieux" (Laoust, 1986, p. 73).

Plusieurs hadiths prophétiques qui interdisent la *hijra* (l'émigration) sont aussi rapportés et mentionnés par les *uléma*. On raconte que le prophète a dit : "*la hijra ba'ada al-fath*" C'est-à-dire "pas d'émigration après la conquête" [[46]](#footnote-46). Dans un autre hadith le prophète de l'islam a dit aussi : "Seul le vicieux, de qui la conscience est exempte de reproche, descend en maison de la guerre" (Al-Chirazi, 1989, tome 47, p. 129).

Actuellement, pour différentes raisons, les musulmans quittent des pays islamiques. Ils essaient de trouver refuge dans des pays non islamiques. Les leaders et ceux qui sont conscients de la polémique qui entourent cette question doivent légitimer cette conduite.

6.1.2.4.2. L'imitation du prophète

En islam, l'imitation est une bonne méthode pour légitimer un comportement. L'imitation de l'exemple du prophète est la meilleure chose qu'un musulman puisse faire. Les leaders musulmans québécois utilisent donc principalement l'imitation de l'exemple du prophète pour légitimer la présence des musulmans sur la terre québécoise qui est régie par des non musulmans et où les conditions d'observer les prescriptions et même certains piliers de l'islam s'avèrent difficiles. Ils légitiment cette présence par le texte religieux et l'exemple du prophète de l'islam. Pour eux, l'émigration, la *hijra* du prophète de la Mecque à Médine pour fuir les polythéistes (en 622), gagne beaucoup d'importance et de valorisation. C'est un épisode très important pour l'islam immigré au Québec, par lequel les leaders musulmans légitiment la présence des musulmans en terre d'immigration. Ils comparent leur *hijra*, émigration vers le Québec et leur situation dans ce pays, à la *hijra* du prophète et à sa situation à Médine. Le prophète a commis ce geste pour fuir les païens mecquois qui le persécutaient, pour fonder la première communauté musulmane à Médine et pour reconquérir la Mecque. Ils leur disent que par votre présence ici vous imiter le prophète. Ainsi dans le discours des leaders au Québec, l'Hégire du prophète et de ses Compagnons sont évoqués pour légitimer l'immigration des musulmans québécois (éditorial, article, Lumières d'ESPOIR, n2, juin 1995).

6.1.2.4.3. La darura

La nécessité, *darura,* est une autre méthode qui peut être utilisée en islam pour justifier certaines adaptations ou des comportements. La nécessité, selon les musulmans, rend l'illicite licite [[47]](#footnote-47). Ainsi, des leaders musulmans légitiment la présence de leurs coreligionnaires au Québec, dans un pays non islamique, par le principe de la nécessité. Ils confortent leurs coreligionnaires en légitimant leur présence au Québec par la nécessité qui les a obligés à quitter leur pays d'origine. En parlant de la nécessité, ils n'oublient jamais de la revêtir d'un élément religieux. D'après eux, les immigrants musulmans sont comme les prophètes que la nécessité a obligé à émigrer. "Nous sommes comme les prophètes de l'islam, des immigrants qui n'ont pas pu vivre dans leurs pays d'origine" (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, 10ans, sans emploi, prêche, mosquée, ramdan 94), prêche un leader.

6.1.2.4.4. Le prosélytisme

Le prosélytisme est un élément essentiel de l'islam. Certains musulmans légitiment la présence en terre non islamique par l'appel à l'islam, le prosélytisme (la dawa) ou par le jihad pour répandre l'islam (Lewis, 1992). Ainsi plusieurs leaders musulmans légitiment la présence des musulmans au Québec, par la dawa, l'appel pour répandre l'islam et convertir l'autre comme par exemple ce leader qui avance que "la dawa est la seule raison de rester sur cette terre" (homme, 30ans, converti, sunnite, étudiant, intervention orale, réunion publique, mai 1995). Tandis qu'un autre leader compare les musulmans qui vivent au Québec aux marchands musulmans qui ont islamisé l'Indonésie et l'Afrique : "Il faut faire comme les anciens commerçants musulmans qui ont pu par leur comportement transmettre l'islam en Indonésie et en Afrique noire" (imam, 35ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, intervention orale, runion islamique, juin 95). Ainsi, les leaders musulmans québécois légitiment la présence des musulmans par le texte, l'exemple du prophète ou par la nécessité. Ils cherchent à conforter leurs coreligionnaires en revêtant cette présence par une variable religieuse.

6.1.2.5. La valorisation du “communautrisme”

Mais malgré cela, les difficultés de pratiquer l'islam sur une terre islamique persistent. Car les analyses et les prédictions que les uléma font, de la vie des musulmans dans un pays non islamique, sont très négatives. Ils avancent que les musulmans vivant dans les pays occidentaux où l'islam ne domine pas, sont en danger et voués à la perdition. Pour cela ils ne conseillent pas à leurs coreligionnaires de vivre dans les pays non islamiques. Selon eux, il s'agit d'une situation non dictée et d'un choix délibéré qui créent une tension et poussent vers le déchirement et la dispersion (Tahiri, 1987). Par exemple, l'idéologue en vue du parti d'Allah, l'ayatollah Muhammad Baqer el-Sadr [[48]](#footnote-48), constate que les musulmans qui vivent dans un ordre social en contradiction avec le coran et l'islam, se trouvent obligés d'agir eux-mêmes en contradiction avec ses prescriptions et cela, d'une manière répétitive. Selon lui, si les immigrants musulmans rejettent dans la mosquée et devant Dieu leurs vies de dehors, et qu'ils rejettent dans leurs vies de dehors ce qu'ils vénèrent dans la mosquée, les musulmans seront confrontés aux deux attitudes suivantes : "soit qu'il tourne le dos à la mosquée, et il éprouve alors un vide spirituel destructeur, soit qu'il se retire de la vie active et il prive alors la société de sa participation" (Tahéri, 1987, p. 34).

Certains auteurs vont même plus loin. Ils déclarent, comme le fait l'autorité religieuse Mouhammad Ibn Abdel Karim al-Jazaïrï (1988), que le musulman qui quitte un pays islamique ou change la citoyenneté d'un pays islamique pour obtenir celle d'un pays non islamique est un apostat. Car, en obtenant la citoyenneté d'un pays non islamique, le musulman accepte de se soumettre à des lois qui ne sont pas basées sur le coran et la sunna du prophète. Or, selon cet auteur, est-il possible qu'une personne puisse accepter une loi qui gèrera sa vie familiale selon une loi non islamique, tout en restant musulmane ? Comment une personne arrive-t-elle à se soumettre aux ordres d'un non musulman , tout en restant musulmane ?

Des auteurs comme F. Dassetto, B. Lewis, B. Tibi et autres, évoquent la difficulté des musulmans dans un contexte non islamique, c'est-à-dire où l'islam est minoritaire. Par exemple J.-C. Barreau (1991), en parlant de la difficulté pour les musulmans de vivre dans des sociétés en situation minoritaire, avance que, pour un musulman, l'idée d'envisager la soumission à des valeurs et à une autorité non islamiques, a engendré bien des délires.

Par contre d'autres chercheurs, en abordant la situation des musulmans dans certains pays d'immigration, parlent d'une rupture avec la société d'accueil. Mais une rupture qui est légitimée religieusement par les musulmans. Par exemple G. Kepel (1991a) mentionne que les musulmans en Grande‑Bretagne, où la tradition politique britannique facilite l'insertion collective des immigrés, vivent en rupture avec la société d'accueil, dans des ghettos organisés. Taher ben Jelloun, en parlant des musulmans en France, avance que l'islam est pour eux une "identité commune, une culture qui unit et qui préserve, une digue contre l'exil et parfois contre la civilisation occidentale" (Ben Jelloun, 1986, p. 79).

Ainsi nous pouvons dire que le contexte socio-politique de la société a une importance pour les pratiques et les comportements des musulmans. Mais si le contexte de la société d'accueil et ses politiques d'intégration, ont une importance en ce qui a trait aux processus d'intégration, la structure idéologique de l'islam, telle qu'elle est véhiculée présentement, comporte des éléments structurels qui peuvent, dans la mesure où on y a recours, exercer une influence considérable dans ces mêmes processus.

Nous avons examiné à quel point les leaders légitiment les différents buts et les différents comportements des musulmans, à partir de l'islam et du texte sacré. Ils utilisent le texte religieux pour légitimer leur présence sur une terre non islamique. Ils se légitiment et légitiment leur discours par le recours au texte sacré. Ils favorisent et légitiment l'unité de la communauté musulmane par le texte sacré. Il va y avoir, bien sûr, des processus adaptatifs. On remarque que les mêmes structures de l'islam et les mêmes références sont utilisées. Mais, par rapport à d'autres contextes, l'immigration récente des musulmans au Québec et les lois québécoises et canadiennes qui sont perçues comme favorisant le communautarisme, font que les leaders musulmans québécois vont pouvoir limiter plusieurs adaptations qui seraient possible de faire. Nous verrons plus loin, dans la section sur l'intégration, quelles sont les retombées de cette situation.

6.1.3. Le texte comme signe social  
de l'appartenance à l'islam

6.1.3.1. Les mots et leur connotation identitaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les formes de communications verbales appuient, révèlent et confirment l'appartenance identitaire de l'individu. Dans le contexte multiculturel, le fait de se référer constamment à une source bien identifiée comme exclusivement sienne revêt un caractère spécifique dans le dévoilement de l'appartenance. Ceci a été bien compris par les leaders musulmans en terre d'immigration non islamique où ils ont fait du recours au texte sacré de l'islam un but très important.

Les leaders musulmans québécois, conscients de la force qu'exercent le vocabulaire coranique et sa citation, repètent devant les gens originaires des pays islamiques : "Lisez, apprenez et mémorisez les paroles de votre Créateur (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v.5, n 12, fév. 1996). Certains leaders demandent l'organisation d'un "festival du Coran chaque Ramadan" (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin*, v1, n18, août 1991) pour que les musulmans apprennent par coeur les versets coraniques et les utilisent.

Pour les leaders musulmans au Québec, la référence au coran et à la sunna permet d'afficher clairement l'appartenance à l'islam. Car coran et sunna sont deux éléments islamiques par excellence.

Je pense que la minorité musulmane dans ce pays, est comparée aux autres minorités non- musulmanes, sauf qu'il y a une addition à ça que comme musulman je doit lire le Coran. (homme, 50ans, sunnite, arabe, +20ans, professeur, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 95).

Pour cela, le fait de polémiquer, d'argumenter, de citer un verset coranique, de raconter fréquemment des épisodes de la vie du prophète devient une sorte d'obligation. Ainsi, ils incitent leurs coreligionnaires à se référer constamment aux textes :

Nous devons nous évaluer quotidiennement : ai-je lu mon Coran aujourd'hui ? (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v4,n11, jan 1995).

Le Prophète a dit : "Je vous a laissé deux choses, si vous les suivez vous ne vous égarerez jamais : le Coran et la Sunna." (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94)

Dans le contexte québécois le fait même de se référer au texte devient un signe d'appartenance. La citation dans le discours d'un verset coranique ou le fait de relater un anecdote de la vie du prophète ou d'un de ses compagnons devient très significatif et sert comme signe d'appartenance à l'islam. La citation du texte est utilisée par elle-même comme signe d'appartenance. Pour cela les leaders insistent à faire des versets une partie de leur vie et le fait d'utiliser des versets coraniques devient un "slogan" pour révéler l'appartenance à l'islam. Or, chaque fois que les musulmans se rencontrent, qu'ils parlent les uns avec les autres, ils vont commencer par l'utilisation des versets, des anecdotes, des termes islamiques. La phrase *la ilah illallah Mouhammad rassoulallah* "il n'y a dieu que dieu et Mohammad est son prophète", qui est la profession de foi islamique, la *shahada*, devient un slogan qui identifie le musulman et le rend visible. Ainsi, selon les leaders "Dire la Shahada c'est bon, c'est merveilleux. Les anecdotes du prophète doivent être retenues par coeur. Elles doivent être racontées" (homme, 30ans, chiite, indo-pakistanais, +7ans, sans travail, intervention orale, mosquée, ramadan 93).

L'utilisation de certaines phrases est devenue tellement répandue, qu'un leader a dénoncé ce phénomène. Il n'a pas dénoncé l'utilisation des phrases, mais le fait de se contenter de les prononcer, sans appliquer leur contenu dans la vie quotidienne.

Nous avons fait du coran et de la sunna des slogans seulement. Les hadiths et le coran ne sont pas seulement pour la lecture. Mais il faut les appliquer et vivre selon eux (imam, 40ans, sunnite, arabe, conférence, réunion islamique, jan. 95).

La référence aux textes fondamentaux se fait même par l'utilisation d'un langage approprié. Le vocabulaire utilisé se veut proprement islamique et est toujours en arabe. Il est tiré du coran. C'est un indice qui révèle l'identité de celui avec qui on communique. Pour cela les leaders mettent un accent sur l'utilisation des termes spéciaux. Le langage utilisé contient toujours des blocs signifiants directement puisés dans le coran et les hadiths. Dans la majorité des circonstances, des réunions ou des conférences, des blocs tels que : "Louange à Allah Seigneur des mondes", "que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur le maître des prophètes et sur sa famille et tous ses compagnons et sur ceux qui lui suivent", "mon dieu ouvre-moi mon coeur et facilite ma tâche et dénoue ma langue" etc., sont habituellement cités en langue arabe. Ce qui accentue la spécificité de l'appartenance à l'islam indépendamment de la nationalité du leader ou de sa connaissance de la langue arabe ou non. Nous avons fréquemment rencontré des leaders musulmans non arabes, des Africains, des Québécois et des Québécoises convertis à l'islam qui utilisent ces ensembles de signifiants en arabe. Donc, le fait même de prononcer ces phrases, de préférence en arabe, est un indicateur de l'appartenance à l'islam. D'ailleurs Gilles Kepel mentionne l'importance du fait coranique et de la force de l'usage du vocabulaire islamique. Selon lui, cet usage est un élément très précieux aidant pour recruter une mouvance de sympathisants (Kepel, 1991b.)

6.1.3.2. Une terminologie stratégique

Certains leaders politiques québécois (généralement chrétiens) vont aller jusqu'à utiliser une terminologie islamique, lorsqu'ils s'adressent aux musulmans. Nous avons entendu plusieurs fois des politiciens québécois prononcer des termes islamiques, lors d'allocution dans le cadre d'une élection, par exemple. Des phrases comme *al-salam alaikoum* ou *bismillah al rahman al rahim* sont alors fréquemment utilisées par les politiciens québécois lors de ces rencontres et lorsque les musulmans entendent ces phrases, prononcées souvent incorrectement et avec un fort accent, ils font systématiquement une ovation aux politiciens. Comme si les politiciens par l'intermédiaire de ces phrases coraniques jetaient un pont de confiance entre eux et la foule musulmane. Ils captent ainsi l'attention de l'auditoire en faisant recours au vocabulaire coranique.

Dans une conférence de presse organisée par des musulmans et adressée à la presse québécoise dont les journalistes étaient de francophones et des anglophones, le conférencier utilise des termes islamiques, comme "Au nom d'allah, le tout miséricordieux, le très miséricordieux", puisés dans le vocabulaire islamique (Conférence de presse à propos du hijab, sept. 1994).

Dans certaines occasions, l'utilisation d'une terminologie proprement islamique est un critère de l'islamité qu'ils ne peuvent pas laisser tomber :

Radio centre ville a refusé de nous donner un temps d'antenne par ce que nous nous occupons beaucoup de notre umma. Ils veulent que nous laissions tomber dans notre discours tout ce qui est en relation avec les concepts comme  : umma, islamique. Je ne pense pas qu'on accepte leur demande. On ne peut pas éliminer des mots comme "umma" et "islamique" et "musulman" de notre discours (homme, 30, sunnite, arabe, +7ans, étudiant, intervention orale, réunion islamique, juin 95).

L'insistance sur l'utilisation du texte et de s'y référer comme signe d'appartenance se manifeste dans le cas des enfants. Or les leaders ont le souci de transmettre la terminologie islamique à leurs enfants. F. Dassetto, en parlant de l'islam immigré en Belgique, mentionne deux caractéristiques essentielles qui sont demandées de l'école coranique. Il s'agit de la mémorisation du coran et la discipline (1984). Nos données rejoignent ces propos. Les leaders musulmans québécois dans leur discours, visent les mêmes buts.

Une chose importante dont je veux expliquer aujourd'hui, c'est d'habituer les garçons et les filles à leurs devoirs religieux. L'enfant ne sait pas qu'il faut demander pardon, répéter le nom de dieu, demander l'aide de dieu. Il ne sait pas qu'il faut dire 100 fois "il n'y a dieu que dieu", 70 fois "dieu pardonne moi". Ces choses éduquent l'enfant. Le musulman doit enseigner son fils de savoir par coeur ces formules. L'éducation de ces formules aide à bâtir sa personnalité. Ce qui laisse un impact sur son esprit et l'attache à l'islam. L'enfant qui apprend à répéter qu'"il n'a dieu que dieu", se protège par l'islam (imam, 45ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 94).

6.1.3.3. Une stratégie d'affirmation  
et de visibilisation de l'islam

Le discours des leaders, qu'il soit écrit ou oral, en forme de prêche dans une mosquée, ou dans une intervention dans un auditorium, que ces discours soient produits par un leader médecin ou par un imam, qu'il soit prononcé dans un endroit privé ou public, ce discours contient toujours une ou plusieurs mentions du coran et de la sunna, si ce n'est pas des versets coraniques et des anecdotes de la vie du prophète. L'utilisation du texte coranique marque la présence de l'islam sur la place publique. C'est un signe, un indice envoyé aux musulmans pour les conforter dans leur immigration en maintenant leurs références traditonnelles et en rendant le plus possible l'islam visible. C'est à la fois une manifestation de la présence islamique sur la scène publique et une légitimation de cette présence.

Taher Ben Jalloun pense que pour les immigrants musulmans en France, "ce dont ils ont le plus besoin, ce ne sont pas des signes extérieurs de la religion, mais de quelque chose d'intransportable, d'un mode de vie, d'une qualité des rapports humains et d'un sentiment de se retrouver d'emblée intégrés dans la communauté musulmane" (1986, p. 78). D'autres auteurs avancent aussi que le recours fréquent aux textes jouent un rôle de référence et de visibilité plus qu'un objet de savoir. C'est l'opinion de O. Roy qui a remarqué que les revendications islamiques de certains milieux, ceux qui veulent réislamiser les personnes d'origine musulmane, "prônent le formalisme et le scripturalisme et luttent contre l'islam des philosophes" (1992, p. 84). Les données qu'on a pu relever dans le discours des leaders musulmans au Québec, nous raprochent de l'auteur T. Ben Jalloun avance, malgré que ses propos portent plus sur les émigrés musulmans ordinaires que sur les leaders. Nos données démontrent que la visibilité et les signes extérieurs de l'appartenance à l'islam, dont l'utilisation du texte est un élément essentiel, sont très importants pour les leaders. Car nous pensons que l'incitation à l'utilisation du texte de l'islam n'invite pas au développement d'une religiosité personnelle, mais tend, au premier plan, au maintien d'un sentiment d'appartenance à l'islam, à la visibilisation et un renforcement de la communauté musulmane. En faisant primer les lois coraniques sur toutes autres lois, en faisant une légitimité indiscutable, les leaders musulmans tendent à infléchir le processus d'intégration des musulmans dans le sens d'une construction d'un islam québécois.

Les leaders, dans leurs discours, n'exhortent pas leurs coreligionnaires à utiliser le coran pour essayer de l'interpréter d'une manière qui leur permettra de résoudre les problèmes qui les confrontent. Au contraire, on a vu même, en parlant des "adaptations", qu'ils découragent les adaptations avancées et déconseillent l'interprétation personnelle. Ils tendent à maintenir le sentiment d'appartenance à l'islam et veulent renforcer la communauté à travers des comportements, des attitudes et une ritualisation du quotidien musulman au Québec. Ils veulent que les adaptations à la société d'accueil soient minimales.

Les auteurs qui ont abordé la question du rapport des musulmans au texte sacré ont parlé de son importance pour l'identité islamique. Ils ont avancé que les musulmans, quelles que soient leurs différences ou leurs appartenances sectaires, organisent leur appartenance à l'islam par la référence au coran (Dassetto 1996, p 86) et adhèrent par le livre "à la communauté qui se glorifie de trouver sa conduite dans la Révélation coranique" (Blachère, 1988, p. 114). Pour les musulmans, la référence au coran, selon Micheline Milot, "s'avère la principale source de légitimation du comportement social et individuel" (1997, p. 9).

Les textes sacrés de l'islam et surtout le coran ont donc une telle importance pour les musulmans que l'appartenance à la religion islamique n'est pas imaginable sans eux. Mircea Eliade a écrit que toute "religion a un centre, une conception centrale qui inspire et anime l'ensemble du corpus des mythes, des rituels et des croyances" (1979, p. 30). Pour l'islam, le coran est ce centre, cette pierre angulaire sur laquelle repose cette religion. Il est cette source dans laquelle les lois, les prescriptions, la vie même prennent force. Il est l'anse la plus ferme à laquelle s'accrochent tous les musulmans.

Les points de vue des auteurs mentionnés correspondent à ce que nous avons observé dans notre étude et qui se manifestent par une insistance grandissante, une valorisation et une surenchère sur les caractères absolus que les leaders musulmans accordent au coran..

Cette valorisation et cette surenchère prennent de plus en plus d'ampleur dans une situation où l'élément essentiel de l'appartenance à l'islam est perçu comme mis à l'épreuve peu importe que cette épreuve soit réelle ou imaginée. C'est une stratégie utilisée par les leaders qui conduit à une différenciation par rapport à la modernité occidentale à laquelle la société d'accueil est identifiée. Cette modernité est considérée comme inacceptable par les leaders musulmans. Elle est, selon leur interprétation, contre l'islam et ses enseignements.

L'insistance sur ces caractères tend aussi à établir une distinction des autres citoyens qui côtoient les musulmans dans la même société, à une visibilisation de l'islam dans l'espace public, à un repli dans un espace social purement islamique, basé sur le texte sacré lui-même et sur la charia, tel que les leaders les conçoivent et les véhiculent prend racine. Cette stratégie sert au renforcement de l'appartenance communautaire des musulmans et à la construction du fait islamique au Québec que nous aborderons ultérieurement.

6.1.4. Les devoirs et les prescriptions

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous abordons dans ce chapitre la question des devoirs et des prescriptions islamiques. Nous traitons de cette question non pas pour évaluer la religiosité des musulmans, mais plutôt pour tenter de cerner comment ces aspects religieux interviennent dans le discours des leaders sur la question d'intégration.

Le mot arabe d'*islam* "se traduit littéralement par soumission" (Bammate, 1952, p. 43) [[49]](#footnote-49). C'est d'abord une soumission à dieu que l'on croit s'être révélé au prophète. C'est aussi une soumission aux devoirs et prescriptions dont ce dieu aurait ordonné l'observance.

En islam, les devoirs et les prescriptions sont nombreux. Nous n'avons pas l'intention de les lister ou de les traiter du point de vue théologique. Nous ne pouvons non plus supposer que l'islam est une tradition figée, reproduite intégralement par les musulmans. Par contre, nous supposons qu'il y a un processus de sélection et d'interprétation des prescriptions telles qu'elles sont véhiculées par la tradition et qui sont influencées par le contexte social et historique dans lequel se retrouvent les musulmans. Ainsi, il s'avère intéressant de dégager quels sont les prescriptions et les devoirs religieux et la délimitation *halal\haram* (licite\illicite ; permis\interdit) que les leaders musulmans au Québec exhortent leurs coreligionnaires à observer. Ceci nous permettra de cerner à partir de quels éléments les leaders visent à construire une islamité québécoise, pour ensuite essayer de dégager comment cette islamité est liée à leur conception de l'intégration.

Le choix et la sélection auxquels les leaders musulmans au Québec s'adonnent sont influencés par le contexte d'immigration, soit un pays non islamique, pluraliste et de démocratie libérale. Bien que les leaders puissent croire qu'ils reproduisent fidélement la tradition originelle, nous pouvons postuler, d'un point de vue analytique, qu'il y a une certaine "adaptation" et "interprétation" de cette tradition.

Mais par ce choix et cette sélection, les leaders espèrent aussi influencer les comportements de leurs coreligionnaires dans la société d'accueil. Ils espèrent façonner leur relation envers les différents aspects de la vie. En choisissant un devoir plutôt qu'un autre, en insistant sur une prescription plutôt que sur une autre ou en interprétant un verset d'une façon plutôt que d'une autre, les leaders tendent à constituer un répertoire spécifique pour leurs coreligionnaires québécois. Ce répertoire vise à baliser les comportements quotidiens des croyants et révèle la conception de l'islamité et de l'intégration que partagent les leaders religieux.

6.1.4.1. Une faible pratique religieuse

Dans la construction de l'identité religieuse, un des premiers signes visibles de l'appartenance à un groupe, c'est la mise en pratique des prescriptions et des devoirs religieux tels qu'ils sont élaborés et définis dans une culture religieuse donnée. Pour l'homme religieux, l'affirmation concrète de sa foi passe, entre autres, par l'exercice de la pratique religieuse. Cette pratique diffère selon les groupes religieux et s'avère l'un des signes marquant l'appartenance de l'individu. Pour les leaders musulmans, l'observation de la pratique religieuse représente un indice essentiel de l'acceptation de l'individu à se soumettre aux exigences de sa religion. Elle indique aussi sa prédisposition à se comporter conformément aux principes à s'acquitter des devoirs et à observer les prescriptions de sa religion, tels qu'ils sont véhiculés notamment par les leaders religieux.

La pratique de la religion islamique en matière du culte, telle qu'elle est répandue actuellement (surtout les cinq prières quotidiennes qui sont précédées par les ablutions, le jeûne du mois de ramadan, la prière en commun le vendredi) est difficile en contexte non islamique, parce qu'elle suppose plusieurs aménagements du temps et des lieux de travail, ce qui n'a rien d'évident.

Les études sur l'islam en pays d'immigration mentionnent la faiblesse générale de la pratique religieuse chez les musulmans. Dans une ville comme Marseille par exemple, où le nombre des musulmans était près de 90,000 en 1990, le taux de fréquentation d'une centaine de lieux de culte ne dépassait pas le 4% (Cesari, 1990, p. 285). Une autre étude menée dans une banlieue parisienne (Nanterre), auprès de jeunes adolescents et adolescentes d'origine maghrébine, démontre que la connaissance même des rites de l'islam est limitée : "Certains d'entre eux paraissent cités davantage, en raison de leur extrême visibilité dans la société française, le port du voile, les interdictions alimentaires, le jeûne du Ramadan, par exemple" (Gonzalesz-Quijano, 1987, p. 823).

En Espagne et plus spécifiquement à Madrid, plusieurs études ont été menées sur la pratique religieuse chez les musulmans. Une de ces études démontre que les familles musulmanes récemment arrivées sont les plus attachées à l'observation des pratiques religieuses (Romero, 1995). Tandis qu'une autre étude, menée aussi en Espagne, montre que parmi les musulmans, l'accent est mis essentiellement sur la pratique de certaines prescriptions, comme le jeûne et la célébration des fêtes (Losada, 1995). Les mêmes observations ont été soulignées en Hollande, où 55% des jeunes musulmans ont jeûné tout le Ramadan dont 4% seulement ont affirmé qu'ils ont prié cinq fois par jour (Shadid, 1995, p. 192).

Dans une étude sur l'islam au Canada, Yvonne Haddad traite des difficultés que la vie quotidienne au Canada pose aux musulmans. Ces difficultés les amènent à ne pas appliquer certaines prescriptions de leur religion. Ainsi, l'auteure mentionne que les musulmans paient la taxe canadienne au lieu d'acquitter l'aumône légale prescrite par la religion islamique. Ils acceptent la viande vendue par les chrétiens comme étant halal et réduisent aussi les exigences des autres prescriptions en priant, par exemple, une fois par jour au lieu de cinq. En ce qui concerne l'usure bancaire, la chercheuse signale qu'au moins trois organisations islamiques à Calgary, à London et à Windsor ont emprunté de l'argent (donc ils ont accepté de payer les intérêts bancaires) pour construire des mosquées (Haddad, 1978). Un autre chercheur mentionne que la pratique religieuse parmi les musulmans qui vivent au Canada est faible (Barclay, 1987).

Cette situation, répandue parmi les populations des musulmans immigrés dans les différents pays du monde, y compris au Canada, est aussi observée au Québec, comme nous le suggèrent nos observations dans les milieux islamiques montréalais et le discours des leaders musulmans eux-mêmes. Ainsi, nous pouvons citer le discours éloquent d'un des leaders musulmans du Grand Montréal, prononcé dans une réunion tenue en janvier 1995 pour traiter de l'unité de la communauté musulmane au Québec. D'un ton ironique mais très significatif, ce leader s'est mis à catégoriser les musulmans par rapport à la variable "pratique religieuse". Selon lui, à Montréal, il y a les trois catégories suivantes des musulmans : les pratiquants à temps plein ou ceux qui observent les cinq piliers de l'islam, les pratiquants à temps partiel ou ceux qui pratiquent occasionnellement les prescriptions islamiques et les chômeurs ou ceux qui ne pratiquent pas. Par la suite ce même leader déclare que seulement 5% de tous les musulmans, qui vivent à Montréal, sont des pratiquants à temps plein et à temps partiel, tandis que les 95% sont des chômeurs (homme, 55 ans, sunnite, indo-pakistanais, +15ans, discours oral, réunion, mosquée, hiver 95).

Un autre indice de la faiblesse de la pratique religieuse parmi les musulmans est la fréquentation des lieux de culte. Les leaders musulmans au Québec savent bien que la majorité de leurs coreligionnaires ne fréquentent pas ou fréquentent rarement les mosquées. Certains parmi eux reconnaissent et même avouent publiquement la faiblesse de la pratique religieuse [[50]](#footnote-50). Un leader dans un discours adressé à des Québécois, venu pour se renseigner sur l'islam, avouait le faible taux de fréquentation des mosquées. Selon lui, 6000 musulmans seulement fréquentent les mosquées [[51]](#footnote-51) du grand Montréal. Même ceux qui fréquentent les mosquées ici à Montréal, selon ce même leader, ne le font que pour paraître ou pour impressionner les médias. Il ressort de son discours que ceux-ci ne sont pas des vrais musulmans, et qu'ils ne fréquentent les mosquées que pour la visibilité. Ce leader fait donc une différence interprétative entre l'action et l'intention réelle.

Une minorité (6,000) fréquente les mosquées. Ce sont des gens qui ne travaillent pas. Ceux-ci ne représentent pas les musulmans. Ce sont des gens pour les apparences seulement (imam, 35 ans, sunnite, arabe, + 10 ans, sans travail, conférence, mosquée, hiver 95).

D'autres leaders avouent aussi la faible fréquentation des mosquées. Dans un article publié par un groupe d'organismes islamiques du grand Montréal, on trouve la contestation suivante :

Notre conspiration est le silence et l'indifférence. Nos mosquées sont vides à part de la prière du Vendredi. Nos enfants sont noyés avec leurs devoirs, nos frères consacrent tout leur temps à gagner leur vie et il n'y a jamais assez de jours dans la semaine. Nous n'avons pas le temps de nous réunir dans des Halaqua, séminaires ou des activités sportives. Nous préférons rester seuls. Nous pensons que notre famille est la seule au monde. Cette attitude nous tue. Nous faisons woudou cinq fois par jour mais l'eau froide ne nous a pas encore réveillé. Nous devons arrêter de nous plaindre. Ceci prend un peu de silence et de contemplation. On peut alors se demander. "Que puis-je offrir ? À quelle activité dois-je participer ? Quelles sont les besoins financiers localement et internationalement ? Favoriser l'interaction entre ma famille et mes enfants avec les autres musulmans ? Lire le Coran et pratiquer la Sunnah le plus souvent possible tout en contactant les autres et non seulement à l'intérieur de ma maison. (article, *Le Bulletin* v 2, n 25, fév 1993)

La fréquentation des mosquées et des lieux de culte est faible. Certains leaders pensent à mettre sur pied et à chercher d'autres institutions qui pourraient aider à attirer les musulmans. Ainsi, des leaders qui travaillent avec les jeunes, commencent à inciter à la fondation, à côté des mosquées, d'autres organismes islamiques qui s'occuperaient des jeunes musulmans.

Les adultes ont plus besoin de centres islamiques... plus que de mosquées qui ne sont occupées que par pas plus que de 5% de la population musulmane de Montréal... Les jeunes dont le nombre ne cesse d'accroître et qui grandissent (sic) de jour en jour, n'ont pas uniquement besoin de mosquées (plusieurs d'entr'eux suivent une école de pensée qui leur est totalement étrangère). Ils ont besoin aussi d'aménagements sportifs, de bibliothèques, de garderies et de conseillers qualifiés pour répondre à leurs questions d'égal à égal. Ils ont besoin d'écoles modernes où ils apprendraient les sciences modernes en même temps que les principes islamiques. (homme, sunnite, arabe, +10 ans, ingénieur, article, *Le Bulletin* v 5, n 1, mars 1995).

6.1.4.2. L'importance de la pratique religieuse  
pour les leaders

Le fait d'avouer que la fréquentation des mosquées est faible ne veut pas dire que les leaders musulmans au Québec ont laissé tomber ces institutions et qu'ils oeuvrent pour leur substituer d'autres institutions. Pour eux, la fréquentation de la mosquée reste toujours essentielle à cause de l'importance qu'ont ces institutions et faute de l'existence d'autres institutions qui, en contexte québécois, pourraient servir pour l'unification et le renforcement la communauté musulmane. Pour cela, les leaders musulmans au Québec insistent sur la fréquentation des mosquées et sur l'observance des prescriptions religieuses. Ils visent, par le biais de la pratique de ces aspects, à attacher le plus possible leurs coreligionnaires à l'islam. Par les prescriptions cultuelles, ils veulent organiser le "temps" et l'"espace" des musulmans selon les préceptes islamiques. Les musulmans se doivent d'affirmer socialement leur appartenance par les fêtes, les congés, les célébrations, les heures de travail, les lieux de loisirs, les lieux de rassemblements. Cela signifie, en fin de compte, la construction d'un espace social islamique, dans l'espace québécois plus large, sur la base de la distinction et de la différenciation dans tous les comportements de la vie quotidienne.

Nos données sur l'importance que les leaders allouent à la mosquée en terre québécoise rejoignent les enquêtes des chercheurs comme Dassetto (1984, 1996), Kepel (1991b), Sellam (1989) et plusieurs autres chercheurs qui parlent de l'importance de la mosquée et de son rôle comme signe de la présence de l'islam dans la cité occidentale. Pour l'islam au Québec, il est évident que, dans la construction de l'appartenance à l'islam, la pratique des prescriptions religieuses et la fréquentation des mosquées s'avèrent des signes importants de visibilité. Mais il semble qu'au Québec, comme d'ailleurs dans la plupart des pays d'immigration, se soit développé un islam marqué par une minorité des musulmans qui observent les prescriptions de la charia et qui fréquentent les mosquées.

Ainsi, malgré que la fréquentation des mosquées et l'observance des prescriptions religieuses soient à un niveau très bas, la majorité des leaders musulmans au Québec continuent de les considérer comme des signes essentiels pour nourrir l'appartenance. Ils insistent sans relâche sur la nécessité de fréquenter les mosquées et d'observer les prescriptions de l'islam. Les leaders musulmans au Québec accentuent l'importance des mosquées, comme en témoigne l'appel suivant d'un leader, incitant ses coreligionnaires à l'inauguration des nouvelles mosquées.

Le prophète d'Allah (QPSAL) a dit : "qui construit une mosquée (ou y participe) pour l'amour d'Allah, Allah lui construira un palais au paradis" (Boukhari) (femme, sunnite, article, *Le Bulletin* v 6, n 9, nov 1996)

Dans le discours des leaders, l'appel à la pratique religieuse est omniprésent. Ils exhortent leurs coreligionnaires à observer les prescriptions de l'islam. Ils insistent sur les aspects visibles de la foi en demandant à leurs coreligionnaires de vivre et de se comporter selon les exigences de l'islam.

Être musulman est un état d'être. Pour les musulmans croyants qui affichent leur foi à travers leur façon de vivre, les cinq prières quotidiennes obligatoires sont un exercice pour se développer spirituellement comme statué dans le Coran. Le jeûne est un autre exercice pour activer et rehausser sa spiritualité et sa reconnaissance du Créateur. Allah (SOT) nous prescrit dans le Coran (II :185) que tout musulman doit jeûner durant le mois de Ramadhan. Allah (SOT) désigne ce mois comme l'exercice annuel pour le développement moral, conceptuel, physique, comportemental et spirituel des individus et des communautés. (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin* v5, n11, jan 1996)

Ainsi, les leaders ne se contentent pas de demander à leurs coreligionnaires d'avoir la foi. Ils ne veulent pas qu'ils soient musulmans sans que l'appartenance à l'islam et l'identité islamique ne soient visibles. Les leaders demandent aux musulmans d’afficher leur foi. La religion étant "l'instrument le plus universel et le plus efficace de justification" (Berger, 1971, p. 66), ils se basent sur et se légitiment par le coran et la sunna. L'affichage se manifeste par des comportements, des activités, des paroles, des gestes, des mots, des relations, etc, proprement islamiques. L'insistance porte donc sur des éléments distinctifs qui soulignent l'appartenance des gens à l'islam, le but étant la visibilisation de l'islam au Québec.

Pour les leaders musulmans au Québec, toutes les prescriptions considérées comme islamiques sont à observer. Nous ne nous attardons pas sur l'analyse de chacune. Mais nous attirons l'attention sur le fait que les leaders dans leur discours allouent une grande importance aux piliers de l'islam et à leur pratique. Pour les leaders, ces piliers ont un effet positif sur le renforcement de l'aspect communautaire et sur la distinction et la différenciation des musulmans des autres membres de la société québécoise. Rappelons simplement deux choses. Premièrement les piliers sont au nombre de cinq (il s'agit de l'attestation de foi, les prières, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage). Deuxièmement, à part l'attestation de foi, les autres piliers se pratiquent généralement en groupe, d'une manière visible et d'une façon qui organisent le temps et l'espace de l'individu et du groupe. Pour donner un exemple, mentionnons l'importance spéciale que les leaders allouent, dans le contexte québécois, aux manifestations culturelles qui rendent l'islam visible. Les leaders insistent beaucoup sur le fait d'organiser les prières des deux fêtes islamiques dans un seul endroit, avec éclat et propagande. Ainsi, chaque année, à l'occasion de la fin du Ramadan et la fête de sacrifice, les leaders essaient de faire une prière en commun au Stade Olympique [[52]](#footnote-52). Outre le caractère communautaire de cette pratique de la prière en commun durant les saisons des fêtes, celle-ci vise essentiellement la visibilisation de l'islam sur la scène publique et sa consolidation comme communauté. On espère que ceci aidera à rehausser l'enthousiasme, impressionner les musulmans qui ne pratiquent pas autant que les non musulmans, à conforter le croyant par l'effet de la foule pratiquante et enfin à différencier les musulmans des non musulmans et créer chez eux l'esprit du groupe.

La prière en commun du vendredi comporte également ces caractères. Cette prière n'est pas une pratique courante en islam chiite. Mais lorsque les leaders veulent réunir les musulmans pour faire passer un message ou pour affirmer leur présence sur la scène sociale, la prière du vendredi acquiert de l'importance. C'était le cas en Iran et au Liban, lorsque les leaders voulaient faire une démonstration de leur force. Ici au Québec, les leaders musulmans chiites encouragent leurs coreligionnaires à observer la prière du vendredi.

Il y a aussi d'autres pratiques qui ne sont pas des prescriptions religieuses mais qui servent à rendre visible l'islam, conforter les musulmans et les encourager à afficher solennellement leur identité islamique et leur appartenance à l'islam. Ainsi les leaders demandent à leurs coreligionnaires de fêter ouvertement et en public certaines occasions islamiques, comme la naissance du prophète Mouhammad. Ils évoquent les lois qui leur permettent cela.

Il est nécessaire de rappeler toujours le patrimoine de l'islam et d'habituer les enfants à vivre l'islam et à fêter les occasions glorieuses de l'islam pour renforcer l'attachement et les liens. Il faut aussi fêter les fêtes islamiques solennellement. Les lois canadiennes permettent de le faire (imam, 40ans, sunnite, arabe, +7ans, sans emploi, entrevue, hiver 95).

L'insistance sur l'observation des prescriptions qui rendent l'islam visible se cristallise avec force dans le cas du voile. Le port du voile est demandé par les leaders musulmans au Québec. Ceux-ci considèrent le port du voile pour la femme musulmane comme étant l'indice identitaire par excellence. Ils le comptent comme le devoir religieux le plus important. Cette insistance sur le port du voile, en plus d'être interprété comme prescription religieuse, sert à rendre l'islam visible. L'insistance grandissante sur le port du voile est un exemple supplémentaire illustrant à quel point la sélection et l'interprétation des éléments d'une tradition peuvent prendre de l'importance. Certains leaders musulmans au Québec ont même placé le hijab sur le même plan que les cinq piliers de l'islam. Ils se sont basés, comme d'habitude, sur le texte et l'unanimité des uléma et de sages pour proclamer "incrédule" celui ou celle qui le refuse.

Le hijab est, d'après le livre, la sunna et l'ijma', un ordre pour les musulmanes. Celui qui le refuse est incrédule d'après le consensus de ulama et des sages (imam, 40 ans, sunnite, arabe, +7ans, sans emploi, entrevue, hiver 95)

Le voile, étant considéré comme obligatoire pour le femme musulmane, il faut veiller à ce que toutes les musulmanes le portent. Pour cela, il faut mener une grande campagne auprès les filles qui ne le portent pas, en utilisant les différents moyens disponibles. Dans cette campagne les parents doivent - c'est un de leur devoir essentiel - demander à leurs filles de se voiler. La communauté a aussi un devoir d'épauler les parents dans cette campagne.

À la fille qui n'est pas voilée il faut lui conseiller de porter le hijab. Il faut dire à ses parents qu'ils ont le devoir de demander à leur fille de se voiler. Il faut lui donner des brochures sur le bienfait du hijab. On peut aussi pousser la fille à faire des prières ; peut-être que par ce moyen, elle apprendra la nécessité de porter le hijab (imam, 50ans, sunnite, arabe, +8ans, sans emploi, communication orale, Université Concordia, juin 95)

On suppose que les leaders, en insistant sur les prescriptions cultuelles qui servent à rendre l'islam visible, visent à pousser les musulmans à afficher publiquement leur appartenance à l'islam, à souligner leur différence d'avec les non musulmans et à se distinguer par un certain nombre de pratiques propres à eux. Cela veut dire éloigner les musulmans des autres, pousser les musulmans à être prudents dans leurs relations avec les non musulmans et limiter les contacts avec eux. En soulignant la différence avec l'autre et en l'affichant publiquement, le musulman dit à l'autre : "ne m'approche pas et si tu veux m'approcher, approche-moi comme musulman" (homme, 25ans, sunnite, indo-pakistanais, discours, réunion, Concordia, juin 95).

La faiblesse de la pratique religieuse et de la fréquentation des mosquées ne signifient pas que les musulmans québécois tournent le dos à l'islam et à la communauté musulmane. Pour atteindre leurs coreligionnaires, pour les mobiliser et essayer de les attacher à l'islam et à la communauté musulmane, les leaders compensent cette faiblesse par l'utilisation de tous les moyens de communication modernes. Ils recourent aux différents types de média (radio, journaux, internet, télévisions ethniques), aux téléphones et télécopieurs pour contacter les croyants et leur communiquer les dates des différentes occasions et fêtes islamiques. On observe également la multiplication des occasions tels que les meetings, les réunions, la création des organisations culturelles, éducatives, sportives, de jeunesse, la mise en œuvre d'un réseau d’organismes qui touchent les différents aspects de la vie du musulman, de façon à répondre à tous ses besoins. Ce qui veut dire que nombreux sont les musulmans québécois qui, outre le besoin d'identification et de reconnaissance dans un contexte nouveau qui leur est un peu étrange, se voient dans le besoin d'entrer en contact avec la communauté : mariage, enseignement aux enfants du coran et de la langue arabe, socialisation des enfants selon les coutumes et les habitudes, réunions pour célébrer une occasion, camps d'été pour les enfants.

6.1.4.3. Une insistance sur le permis et l'interdit

Les schèmes de perception répandus dans les pays islamiques veulent qu'en islam et dans le coran existent "non seulement des préceptes de moralité, des règles de culte, mais aussi des normes civiles déterminant le licite, l'illicite, le droit, l'obligation, la sanction" (Ben Achour, 1992, p. 16). Ces mêmes schèmes sont répandus parmi les leaders musulmans au Québec. Pour ceux-ci, les actes et les conduites sont catégorisés dans l'une ou l'autre des catégories allant du *halal* (permis, licite) au *haram* (interdit, illicite). En islam, l'échelle d'évaluation comprend cinq degrés. Une chose, une conduite ou un acte peut être soit : licite, recommandable, indifférent, répréhensible ou interdit.

Les interdits sur lesquels insistent les leaders au Québec et qu'on a pu relever dans leur discours sont nombreux. Nous pouvons compter : le mariage d'une musulmane avec un non musulman, les jeux de hasard, les boissons alcoolisées, la consommation de la viande porcine et ses dérivées sous toutes ses formes, la consommation de la viande d'un animal égorgé selon un rite autre que le rite islamique, le recours aux intérêts dans les transactions monétaires, les fréquentations de sexe opposé ; la lecture de revues pornographiques, les jurons, les salutations par le serrement des mains entre un homme et une femme (d'après un leader : "la friction de chair excite, ce qui t'amène à désirer l'autre, ce qui est interdit", homme, 35ans, chiite, arabe, +10ans, marchand, entrevue, hiver 95), se retrouver seule avec un homme ; avoir des petits(es) amis(es) (considéré par certains leaders comme basé "dans cette société sur une attraction purement physique et rien de plus"). Des leaders avancent même que la récréation, les jeux et les chants ne sont permis que "s'ils respectent les règles de l'Islam" (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20 ans, article, *Le Bulletin*, v5, n12, fev 1996).

En islam l'interdit et le permis sont en principe basés sur et légitimés par le coran. Mais la sunna et le consensus des ulama servent aussi comme bases soit pour interdire ou pour permettre certains actes ou comportements. C'est essentiel pour les leaders musulmans d'utiliser l'une ou l'autre de ces sources d'autorités pour légitimer une décision interdisant ou permettant une activité et ensuite faire circuler cette décision parmi les croyants. C'est une méthode généralisée partout dans le monde islamique. Elle est aussi utilisée au Québec.

En tant que musulmans, il nous est interdit de consommer la viande du porc sous toutes ses formes. Cette interdiction est clairement mentionnée dans le Coran. (femme, arabe, sunnite, article, *Le Bulletin*, v4, n 11, jan 1995).

Mais, prendre une décision et la légitimer religieusement n'est pas de la compétence de n'importe quel leader. C'est un travail qui, selon les leaders musulmans québécois eux-mêmes, demande des compétences qu'on ne peut pas trouver chez la majorité des leaders vivant au Québec. Cela ne veut pas dire que les leaders musulmans québécois ne prennent jamais des décisions juridiques. Mais une décision juridique prise par un leader musulman québécois, n'a pas le même poids, ou elle n'est pas acceptée avec la même force qu'une décision prise par un leader musulman d'ailleurs qui est légitimé par une ou l'autre des sources essentielles du pouvoir qui légitiment habituellement les autorités y compris les autorités islamiques : la connaissance de la science islamique, la matérialisation de cette science dans la vie quotidienne, le charisme et le poste occupé (Dassetto, 1996).

L'immigration récente des musulmans au Québec et la disparité des musulmans n'ont pas encore permis l'émergence d'une autorité islamique québécoise dans le domaine de la jurisprudence. Au Québec, il n'existe pas une autorité islamique indépendante, capable, par elle-même en s'appuyant sur ses propres qualités, de diffuser des décisions juridiques acceptées par les musulmans québécois (d'ailleurs c'est une chose irréalisable compte tenu de la diversité des musulmans québécois et de la structure interne de l'islam qui ne possède pas une structure hiérarchique). Cela a un grand impact sur la conception de l'intégration des leaders musulmans au Québec, ce dont nous traiterons dans le chapitre suivant.

L'absence d'une autorité légitimement reconnue qui pourrait édicter des fatwas acceptés par les musulmans pousse ceux-ci à demander les conseils juridiques ailleurs, hors du Québec, ce qui signifie une ingérence dans les affaires des musulmans et l'orientation de leurs comportements et leurs activités dans des directions qui pourraient ne pas correspondre aux directions voulues par les normes en vigueur dans la société québécoise.

La résolution des questions juridiques, ainsi que d'autres questions qui concernent les musulmans, se fait principalement par la consultation de leaders à l'extérieur du pays. La majorité des leaders musulmans du Grand Montréal préfèrent demander conseil à l'extérieur concernant la vie des musulmans d'ici. Ils jouent le rôle d'intermédiaires entre leurs coreligionnaires et les autorités islamiques reconnues qui vivent ailleurs [[53]](#footnote-53). Un grand nombre des leaders reconnus, non québécois visitent le Québec chaque année. Lors de ces visites, les musulmans d'ici les bombardent de différentes questions qui touchent les aspects de la vie quotidienne des musulmans au Québec.

Dans les dernières années, des tentatives ont été faites pour tenter de développer une expertise québécoise dans ce domaine. Les leaders du Grand Montréal ont opté pour la fondation d'un conseil juridique islamique. Ils sont en train de mettre sur pied un conseil collectif de juridiction, où devraient siéger les leaders responsables des mosquées et des organismes islamiques à condition qu'ils détiennent un degré en science de la jurisprudence islamique [[54]](#footnote-54). Ce conseil devrait en théorie prendre des décisions juridiques concernant les questions qui touchent la communauté islamique de Montréal. Mais ce conseil manque toujours de légitimité et les leaders musulmans qui y siègent ne s'occupent pratiquement que des décisions formelles, comme par exemple le commencement et la fin du mois du Ramadan. Nous parlerons de ce conseil dans notre chapitre sur l'organisation et l'institutionnalisation de l'islam au Québec.

6.1.4.4. Un appel à la "visibilisation [[55]](#footnote-55)"  
de l'islam

Pratiquer est peut-être un signe de croyance et de soumission à l'islam. Mais la pratique et l'observance des prescriptions ne sont pas demandées uniquement parce qu'elles représentent un signe de soumission et de croyance. Elles sont aussi exigées, comme nous l’avons déjà signalé, à cause de la visibilisation qu'elles donnent au pratiquant, aux yeux des siens ainsi qu'aux yeux de l'autre non musulman. Les prescriptions et les devoirs permettent aussi aux leaders la régulation des comportements à l'intérieur de la communauté. Ils servent également à la régulation de l'image qu'il faut projeter à l'extérieur, à l'autre non musulman hors de la communauté.

6.1.4.4.1. La régulation des comportements  
à l'intérieur de la communauté musulmane

Du discours des leaders musulmans, il ressort qu'il y a deux instances qui doivent veiller à la régulation des comportements de l'"intérieur" : la famille et la communauté musulmane.

En ce qui concerne la régulation des comportements par la famille et les parents, il semble que cette régulation, en contexte d'intégration, est très efficace. D'après les leaders, à la maison et en famille, les musulmans se comportent d'une manière satisfaisante.

Nous vivons dans une société où les hommes et les femmes sont encouragés à avoir des relations avant et même pendant le mariage. Les relations entre personnes du même sexe sont de plus en plus acceptées aujourd'hui. Il serait insensé de penser que les musulmans sont à l'épreuve d'un tel fléau social... À la maison, nous voulons bien croire aveuglement que ces problèmes de drogue et de sorties mixtes ne concernent plus nos enfants. Avons-nous jamais abordé ouvertement ces sujets avec nos enfants ? La réalité est tout autre : la majorité des jeunes musulmans sont très faibles dans leur foi. Beaucoup d'entr'eux mènent une double vie : une pour les parents et la communauté, l'autre pour les amis à l'école. Dans un sens, ils ne sont pas totalement différents des adultes. O Vous les jeunes ! arrêtez de jouer avec votre islam. Arrêtez de prendre pour excuse la faiblesse de la communauté pour vous détourner d'Allah. Arrêtez de faire hypocritement l'ange une fois à la maison alors que dehors vous faites les 400 coups. Vous vous dupez. Ayez plus de respect pour les commandements d'Allah et pour vous mêmes. (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin* v4, n8 oct 1994).

Tandis qu'à l'extérieur de la maison, la situation est différente. À l'extérieur de la maison, les activités des musulmans se déroulent dans deux espaces : celui de la communauté musulmane et celui de la société d'accueil. Bien sûr, cet espace n'est pas toujours "physiquement" délimité : il l'est surtout symboliquement et psychologiquement, et il est déterminé par le réseau de relations. L'espace de la communauté musulmane n'est pas assez défini et organisé pour parvenir à contenir les différentes activités des musulmans. À l'extérieur de la maison, les musulmans échappent au contrôle de la famille et à celui de la communauté. Pour cela, on entend dans le discours des leaders un vif appel à l'obéissance aux parents, à la famille et aux autres musulmans.

J'appelle les musulmans à obéir aux prescriptions et les appliquer dans leur vie quotidienne. J'appelle les jeunes à obéir aux prescriptions et à obéir à leurs parents quand ceux-ci les appellent à obéir aux prescriptions, quand ils les exhortent à appliquer l'islam et les appellent à vivre selon la charia (imam, 35 ans, sunnite, arabe, sans travail, +5ans, communication orale, Concordia, juin 1995).

Si vous voyez quelqu'un qui ne fait pas ses prières vous devez l'appeler à faire ses prières. S'il ne jeûne pas il faut parler avec lui pour qu'il fasse ramadan en lui expliquant que le jeûne est quelque chose qui aide l'homme à se débarrasser de plusieurs choses. S'il ne paye pas le Zakat il faut le convaincre de payer ses obligations (homme, 45ans, sunnite, indo-pakistanais, +15ans, sans emploi, discours, réunion islamique, hiver 95).

Les activités des musulmans ne se limitent pas à l'intérieur de la famille et la communauté seulement. Leurs activités dépassent la communauté. Plusieurs parmi eux travaillent et agissent dans la société québécoise. À l'extérieur, en dehors de la famille et de la communauté islamique, dans la société d'accueil, l'application des prescriptions diminue. Les leaders appellent donc leurs coreligionnaires à pratiquer dans tous les endroits publics et professionnels où ils se retrouvent.

Un leader, ici à Montréal depuis plus de 20 ans, professeur dans une université québécoise, demande à ses coreligionnaires, dans une réunion pour les musulmans, d'afficher leur appartenance à l'islam, tout d'abord dans les différents lieux où ils se retrouvent.

Nous, comme musulmans, nous devrons être unis pour qu'on puisse obtenir nos droits et réaliser nos buts, pour qu'on puisse vivre comme des musulmans selon l'islam, s'habiller en musulmans, faire nos prières, vivre notre islam partout dans les écoles, les lieux de travail, les usines etc. (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, communication orale, réunion islamique, jan. 95).

La société d'accueil n'empêche pas l'observance des prescriptions islamiques, mais elle ne veille pas à ce que les musulmans les respectent. Mais, on voit ici une attente explicite, de la part des leaders, à ce que la société assure les accommodements qui permettent aux musulmans de pratiquer et d'afficher l'islam. Selon eux, la société d'accueil doit soutenir financièrement et légalement les efforts déployés par la communauté musulmane pour que ses membres respectent les préceptes islamiques.

6.1.4.4.2. La régulation de l'image externe

Les leaders incitent leurs coreligionnaires à appliquer un islam dont les caractères moraux sont au premier plan. Ils demandent aux musulmans d'afficher une image différente de l'image de l'autre et de se conduire d'une manière différente de l'autre, selon des règles de moralité qu'ils considèrent absentes de la société d'accueil.

Un leader imam demande à ses coreligionnaires de devenir un miroir de l'islam et de présenter un modèle moral typique de l'islam.

Le prophète achetait les gens par sa moralité. Moi ici au Canada je ne peux pas influencer une personne et la pousser à se convertir sans être le miroir des enseignements islamiques. Nous sommes les messagers de l'islam. Chacun de nous est un ambassadeur de l'islam, nous portons cette identité. Nous devons présenter un modèle typique et parfait de l'islam (homme, 60ans, chiite, indo-pakistanais, +20ans, marchand, prêche, mosquée, ramadan 93).

Une femme leader québécoise convertie à l'islam, dans un discours prononcé durant une conférence, va elle aussi dans le même sens pour demander d'extérioriser et d'afficher un islam attrayant pour l'extérieur.

Les musulmans doivent être tolérants, ne pas discuter les chefs religieux, de ne rien dire offensif pour la religion. Le musulman est venu au monde pour devenir un symbole vivant de la beauté de l'humanité. Alors il sera un véritable ambassadeur de l'islam. On doit être attrayant aux gens de l'extérieur. Il faut que celui qui nous regarde dise : ce doit être des gens heureux. C'est cette image qu'il faut démontrer aux gens de l'extérieur (femme québécoise, convertie, sunnite, professeur, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, juin 95).

Le modèle qu'ils établissent de l'islam se veut parfait, complet et universel. Il se base sur un contre-modèle associé à l'autre non musulman qui serait contredit par le modèle islamique valorisé par les musulmans.

La pratique de l'Islam vous protège contre la dépendance (drogues), les maladies vénériennes, le viol par une personne connue, etc... Ce ne sont là que quelques exemples de malheurs qui arrivent aux gens lorsqu'ils ignorent les lois de Dieu l'Exalté. (femme, sunnite, indo-pakistanais, article, *Le Bulletin* v5, n6, août 1995).

Ils établissent un contre-modèle moral par rapport à l'autre et le diffusent à l'intérieur du groupe. La différence entre les deux images est basée sur l'application de devoirs et de prescriptions islamiques. Les difficultés et les problèmes sociaux inhérents à la société d'accueil sont dus au fait que cette société est loin de l'islam et de la religion en général. Tout ce qui est refusé par les musulmans, comme l'homosexualité, la drogue, les familles monoparentales, etc., deviennent des difficultés que les sociétés occidentales ont engendré. Ces difficultés sont attribuées au fait qu'ils n'observent pas les valeurs morales et les prescriptions islamiques.

Les musulmans qui s'éloignent de la pratique islamique, telle qu'elle est voulue par les leaders, perdraient les caractères essentiels qui les définissent comme musulmans. Ils deviennent semblables aux non musulmans, ce qui est extrêment péjoratif. La non application des interdits et des normes islamiques efface la différence et rend les musulmans "invisibles". Or, rendre l'islam visible est un but explicitement visé par les leaders musulmans eux-mêmes et fait partie de la régulation de l'image externe.

La différenciation avec l'autre se réalise par la visibilisation des prescriptions cultuelles et des devoirs religieux et par une moralité strictement inspirée des préceptes prescrits par l'islam. Par la différenciation les leaders musulmans envoient un message aux musulmans et aux non musulmans. La différenciation qui est demandée dans tous les domaines impliquent que les musulmans se détachent de la société et renforcent leur sentiment d'appartenance à l'islam. Elle se réalise en insistant et en accentuant les circonstances et les éléments spécifiquement islamiques et en s'éloignant de tout élément commun avec l'autre et surtout avec la société d'accueil. Ainsi les musulmans, selon les leaders, ne doivent fêter que les fêtes islamiques, leurs femmes et leurs filles ne doivent pas s'habiller comme les autres femmes (un grand leader, venu à Montréal pour renforcer l'unité des musulmans a avoué, qu'il a peur quand il voit "une femme musulmane habillée comme la femme canadienne"), leurs enfants doivent nouer des amitiés avec les enfants musulmans, ils doivent chanter les chansons islamiques, etc.

Par la régulation de l'image externe de l'islam, les leaders musulmans visent de faire paraître aux musulmans et aux non musulmans une image de l'islam tel qu'ils le dessinent. Par la suite, ils s'attendront à ce que cette image, d'une communauté unie et moralement parfaite, soit celle que les médias véhiculent. Pour cela, ils sont toujours prêts à vilipender tout écart des médias par rapport à cette image. D'ailleurs, chaque fois qu'un article ou un livre est écrit contenant un élément associable à l'islam ou aux musulmans et qui est interprété d'une manière qui ne correspond pas à l'image de l'islam véhiculée par les leaders, ces derniers se mobilisent pour protester et rejeter tout ce qui a été écrit, sans aucune nuance.

Un élément fort intéressant est utilisé pour la régulation de l'image externe. Il s'agit de faire véhiculer cette image par les femmes et par les converti(e)s de souche québécoise. Car dans la régulation de l'image externe, ils promeuvent beaucoup l'image de la femme musulmane en mettant de l'avant des leaders femmes qui parlent dans les médias.

6.1.4.5. Hiérarchisation et sélection des devoirs

Il a y sans doute un ensemble commun aux musulman dans le monde composé des prescriptions que les leaders ne peuvent qu'évoquer et qu'ils répètent dans leur discours, quelle que soit la conjoncture dans laquelle ils se retrouvent. Mais les leaders, comme acteurs sociaux qui entrent en interaction avec l'environnement, ont une marge de manoeuvre en ce qui concerne la sélection, l'accentuation et la hiérarchisation des devoirs islamiques qu'ils vont promouvoir.

Dans la conjoncture québécoise actuelle, les leaders recourent à la sélection et à la hiérarchisation de certains devoirs, en ignorant ou atténuant passablement d'autres. Il y a un certain nombre de devoirs que les leaders au Québec rappellent constamment dans leur discours. Cette hiérarchisation est dictée par l'environnement social et a pour but de répondre à certains défis qui confrontent la communauté musulmane.

a. La transmission intergénérationnelle

Un des premiers problèmes qui inquiètent les leaders et qu'ils rappellent constamment dans leur discours est le problème des enfants : comment les éloigner des influences néfastes de la société d'accueil et comment leur transmettre l'islam. Les enfants sont le grand souci des leaders musulmans, sachant très bien que le maintien et le renforcement de la communauté musulmane québécoise reposent sur la force de l'islam des générations suivantes.

Les principaux éléments islamiques sont respectés par nous parce que nous avons été élevés dans un environnement islamique. Actuellement nous ne vivons pas dans un environnement islamique. Pour cela notre responsabilité envers nous-mêmes et nos enfants se multiplie par deux. L'homme, le musulman n'est pas seulement responsable de lui. Il est responsable de soi, de ses enfants, de sa famille et de ses parents (homme, 30ans, sunnite, indo-pakistanais, sans emploi, discours, centre culturel, ramadan 93).

Ainsi, les leaders essaient de faire comprendre à leurs coreligionnaires adultes que la transmission de l'islam aux enfants est un devoir prioritaire en terre d'immigration. Ils développent chez eux un sentiment de responsabilité à l'égard de leurs propres enfants, en insistant à ce que la transmission de l'islam devienne une responsabilité religieuse devant dieu, une responsabilité assortie d'une crainte de reproche, le jour de Jugement, si cette responsabilité n'est pas assumée.

b. La promotion de l'unité communautaire

Un deuxième devoir prioritaire dans le discours des leaders est la promotion de l'unité de la communauté musulmane. Un effort considérable est déployé par les leaders pour l'unité de la communauté. Promouvoir l'unité de la communauté islamique est un devoir que les leaders musulmans ici au Québec considèrent comme un devoir primordial. L'unité est en quelque sorte au service de la régulation de la vie islamique au Québec, tant à l'intérieur de la communauté qu'à l'extérieur. Selon les leaders, l'unité de la communauté sert à différencier les musulmans, à exercer une rétention sur les jeunes et les empêcher de s'éloigner de l'islam, à donner un poids aux revendications islamiques, à faire valoir et justifier les droits des musulmans dans l'espace public en ce qui concerne les fêtes et les congés scolaires.

Nous espérons qu'un jour, dans un futur proche, les musulmans auront acquis le droit de célébrer leurs fêtes religieuses comme toutes les minorités religieuses. Cela consisterait à avoir droit à un congé de travail ou à un congé scolaire reconnu par la loi et par toutes les institutions publiques et privées. De quoi aurons-nous l'air quand le gouvernement fédéral ou provincial demanderait aux organisations islamiques la date de ces événements ? Cela engendrerait un débat où toutes les organisations prétendraient détenir le bon calendrier. Laisser faire ces différences de point de vue s'avère être très dangereux et très négatif pour notre communauté. En grandissant, nos enfants se désintéresseront de leur communauté car ils y voient une source de désaccords et l'incapacité de s'entendre sur des points aussi importants que futiles soient-ils. Ils se détourneraient même de la religion car à voir la façon dont elle est pratiquée, ils ne sauront plus à quel saint se vouer (homme, 35ans, sunnite, arabe, +10ans, ingénieur, article, *Le Bulletin*, v3, n 22, fév. 1994).

La umma doit être unie. Elle doit s'occuper des jeunes. Les jeunes vivent dans un environnement éloigné de l'islam. Il faut les entourer toujours pour empêcher les influences extérieures. Il nous faut en tout cas travailler un programme pour attacher les jeunes à l'islam et cela demande qu'on soit uni (imam, 50, sunnite, arabe, +8ans, sans emploi, communication orale, réunion islamique, Concordia, juin 95).

Les leaders veulent faire de la question de l'unité un devoir devant chaque musulman. Des réunions s'organisent spécialement pour promouvoir l'unité. Durant les années 94-95, il y a eu plus de huit grandes réunions pour les leaders musulmans afin de discuter la question de l'unité de la communauté islamique à Montréal. Des leaders viennent de l'extérieur du Québec pour exhorter les leaders à s'unir. Les réunions sur l'unité islamique sont présidées par des leaders qui viennent de l'extérieur du Québec, soit du Canada, des États-Unis ou de l'Europe. Des leaders musulmans du Québec font fréquemment des voyages à l'extérieur pour assister à des réunions traitant de l'unité de la communauté islamique en contexte d'immigration.

c. La défense de l'islam,   
de la communauté islamique et des musulmans

La défense de l'islam, de la communauté islamique et des musulmans est un autre devoir qui s'inscrit dans la logique religieuse islamique. La défense de l'islam fait partie du devoir de *jihad*, c'est-à-dire l'effort exercé sur le chemin de dieu pour défendre ou pour répandre l'islam et qui peut prendre divers moyens. Les leaders avancent dans leur discours que la défense de l'islam peut être réalisée en s'identifiant comme musulmans, en s'impliquant dans les affaires de la communauté et en essayant de créer l'environnement favorable pour pratiquer et vivre l'islam. Ce qui se fait en maintenant son attachement à l'islam et en se distinguant de ce qui se passe dans la société d'accueil.

La question est : comment se conserver comme musulman et puis changer l'autre. Le musulman ne peut pas vivre dans cet environnement s'il ne se distingue dans tous les domaines de la vie (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, communication orale, mosquée, automne 95).

Ils font un recours à différents moyens pour assurer la défense de l'islam. L'un des moyens le plus pratiqué consiste à mener une campagne valorisant la différenciation du musulman par rapport aux autres québécois. Ils vont même jusqu'à construire une image très négative de l'islam et des musulmans qu'ils font circuler en l'imputant par la suite à la société d'accueil. Ce qui a pour but de cristalliser de plus en plus la position envers la société d'accueil. Les leaders construisent ainsi une image victimisée de la communauté musulmane qu'ils invitent après quoi à dénoncer.

Chacun de nous doit considérer comme obligation de dénoncer publiquement la souffrance de nos frères et soeurs (*Le Bulletin*, v3, n1, le 26 fév. 1993).

Selon les leaders, la défense de l'islam dans les circonstance actuelles au Québec, implique des comportements spécifiques, considérés comme islamiques. Elle implique, selon eux, une prise de position contre les athées, les incrédules et tout ce qui n'est pas considéré comme islamique.

C'est la même chose en ce qui concerne le don, on donne pour dieu et non pas pour gagner un prestige ou pour influencer les gens, ou pour gagner l'amour de quelqu'un. Ainsi pour éloigner les spécificités personnelles tout doit être réalisé pour l'amour de dieu, pour la cause de dieu. Ainsi le croyant doit s'habituer à aimer pour dieu et les ordres de dieu et haïr les athées, les incrédules, les renégats, les haram (imam, 50ans, chiite, arabe, +7ans, sans emploi, prêche, mosquée, automne 95).

La défense de l'islam demande aussi une identification avec des musulmans qui vivent à l'extérieur du Québec. Cette situation est conditionnée par le fait que les musulmans québécois sont originaires de différentes régions et qu'ils sont regroupés dans des organisations à caractères sectaires : chiites, sunnites, soufis, ce qui leur donne une portée universelle. Cette situation s'inscrit aussi dans la logique religieuse islamique voulant que les musulmans soient des frères dans la foi et non pas dans la nationalité ou l'ethnie.

Concernant le Dijihad en Bosnie, le fait que les musulmans se secourent entre eux est à encourager. Cela fait partie de notre foi que d'aller à la rescousse des opprimés et des victimes d'agressions. Malheureusement, cette partie de notre religion est négligée (homme, sunnite, *Le Bulletin*, v5, n8, oct. 1995).

d. Le principe de la commanderie du bien  
et de l'interdiction du mal

Le principe de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal est aussi considéré comme un devoir islamique. Les leaders appellent les musulmans à l'application de ce principe qui devient pour eux un devoir personnel. Ils accentuent l'appel à intervenir dans les affaires des autres, à faire pression sur des coreligionnaires pour qu'ils se soumettent aux preceptes islamiques. Les leaders veulent que les musulmans se "contrôlent" mutuellement, qu'ils se mêlent les uns dans les affaires personnelles des autres, répondant en cela à ce qu'ils considèrent comme un devoir islamique, la commanderie du bien.

À la fille qui n'est pas voilée il faut lui conseiller de porter le hijab. Il faut dire à ses parents qu'ils ont le devoir de demander à leur fille de se voiler. Il faut lui donner des brochures sur le bienfait du hijab. Ou, on peut aussi pousser la fille à faire des prières peut-être que par ce moyen, elle apprendra la nécessité de porter le hijab (imam, 50ans, sunnite, arabe, +8ans, sans emploi, communication orale, Concordia, juin 95).

Les musulmans doivent toujours conseiller les autres. Il n'est pas suffisant d'être seulement musulman. Le musulman est celui qui conseille les autres. En islam on ne dit pas que mon fils ou mon ami ou mon père est libre de faire ce qu'il veut, en islam le musulman doit conseiller. Un hadith dit : que celui qui te conseille soit le plus proche pour toi. Le musulman est celui qui accepte le conseil de son frère. Ils doivent être comme le miroir de l'autre (homme, 60 ans, chiite, indo-pakistanais, +20 ans, marchand, prêche, mosquée, ramadan 93).

Cette insistance sur la commanderie du bien et l’interdiction du mal favorise le développement d'une pression communautaire sur les musulmans.

Tous ces devoirs, qui en contexte québécois deviennent prioritaires, illustrent bien à quel point la variable religieuse a une importance dans la question de l'intégration. Elle nourrit une identité, s'érige comme un système moral et un code de comportements que les leaders veulent parallèle, en quelque sorte, à celui qui est courant dans la société d'accueil.

6.1.4.6. Sommaire

On voit donc que l'insistance sur certains devoirs ou prescriptions religieux peut rencontrer certains objectifs sociaux et communautaires. La religion joue un rôle social important, marqueur d'une identité et d'une appartenance communautaires différenciées. Bien sûr, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que les musulmans au Québec rencontrent tous ces devoirs. Ce qui est nécessaire pour notre propos, c'est de souligner que les leaders accentuent grandement l'importance des devoirs des musulmans et que la normativité des comportements serait rappelée constamment. Les leaders, par le biais de ces prescriptions et devoirs, visent toujours un but : celui d'attacher les musulmans à leur communauté, par un certain nombre de prescriptions et de devoirs qui seraient au-dessus de tous les autres devoirs ou prescriptions, ainsi que de tout autre engagement dans la société d'accueil.

Cette stratégie utilisée par les leaders peut avoir un effet sur le renforcement du communautarisme, par l'utilisation du facteur religieux, qui pousserait les musulmans à se replier uniquement vers leur communauté. Cela pose la question de savoir à quel point la reproduction de l'identité, par le recours aux éléments religieux traditionnels, peut ou non contrevenir à une intégration au sens voulu par la société d'accueil. Or, comme nous avons vu, les leaders mobilisent toutes leurs activités, utilisent tout l'arsenal des prescriptions et des devoirs pour attacher leurs coreligionnaires à la communauté. Pour cette raison, ils les exhortent à se visibiliser en tant que musulmans, essaient de réguler leurs comportements en les invitant à se comporter, s'habiller et même à parler d'une manière différente de non musulmans. De cette façon, par le biais d'un répertoire basé sur les éléments les plus connus comme islamiques, les musulmans pourront se différencier des non musulmans. Les leaders espèrent avoir plus d'emprise sur leurs coreligionnaires, une emprise qui leur serait utile dans la construction de l'islamité au Québec et dans la négociation avec les non musulmans pour avoir plus de place sur la scène publique.

6.2. LA FAMILLE ET LA FEMME  
DANS LE DISCOURS  
DES LEADERS MUSULMANS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous abordons le thème de la famille et la femme pour deux raisons. En premier lieu, il s'agit d'un thème qui occupe une très large portion du discours des leaders musulmans. En second lieu, la conception islamique de la famille et la place donnée à la femme, marquées par une vision hiérarchique et typifiée des rapports homme-femme, et parents-enfants, sont largement évoquées, tant par les musulmans que par les non-musulmans, comme un exemple de la "différence" des musulmans par rapport aux non musulmans. Cet aspect, comme on le verra, n'est pas sans résonance quand nous abordons la question relative à l'intégration. Nous exposerons notamment le lien entre l'insistance des leaders sur les valeurs familiales et les références de types "religieuses" qui fondent cette conception et, de là, peuvent contribuer à construire l'image de soi des musulmans par rapport à l'exogroupe.

Nous analyserons d'abord l'importance accordée à la famille musulmane. Nous exposons aussi sa structure et ses composantes ainsi que le rôle, selon les leaders, qu'elle devrait jouer dans la socialisation islamique, l'enseignement et l'éducation des enfants, la transmission des normes et des valeurs islamiques. Nous examinerons par la suite le statut de la femme musulmane, sa place dans la famille et ses responsabilités tels que ces aspects sont préconisés par les leaders. Nous terminons notre chapitre en abordant la question de la régulation du comportement de la femme musulmane au Québec et la différenciation des genres que les leaders avancent dans leur discours.

6.2.1. La famille et l'identité islamique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le discours des leaders en contexte d'immigration, la famille est un indicateur essentiel de l'identité islamique. Elle est présentée comme étant une valeur suprême de l'islam, dont le coran et la tradition fourniraient, selon les interprétations de ces leaders, l'ensemble des normes qui doivent guider tant les relations hommes-femmes que parents-enfants, de même que le statut et le rôle de la femme et de l'homme.

La question de la famille, avec ses composantes, l'homme, la femme et les enfants, est peut-être l'une des questions la plus abondamment traitées par les textes de l'islam, le coran et les "*hadith*" du prophète ainsi que par la tradition islamique en général.. Le mariage, l'héritage, le divorce, les relations homme\femme et parents\enfants sont abondamment exposés. La polygamie, l'endogamie, l'inégalité successorale entre l'homme et la femme, la répudiation, pour ne citer que ceux-ci, sont, dans la tradition islamique, parmi les thèmes les plus explicites.

La diversité des espaces culturels islamiques qui s'étendent du Maroc au Pakistan en passant par le Moyen-Orient arabe, l'Iran et la Turquie, a sûrement eu un impact sur la façon de comprendre l'islam et d'interpréter ses textes. L'impact de cette diversité est plus marqué sur certains aspects que sur d'autres. La famille et ses composantes est l'un des aspects qui a maintenu une grande homogénéité dans les différentes aires culturelles.

Sur quelques grands principes, on peut citer l'acceptation de la polygamie et de l'endogamie dont nous traitons ultérieurement. Les différentes écoles juridiques de l'islam [[56]](#footnote-56), qui sont pourtant en désaccord sur plusieurs questions, s'entendent sur ces points. Deuxièmement l'évolution de la pensée de jurisconsultes musulmans a été remarquée dans plusieurs domaines, mais elle bute toujours sur la question du statut personnel. Effectivement si "les codes civils et commerciaux de l'islam sont facilement remplaçables, autant la loi islamique de la famille et du statut personnel est tenace" (Göle, 1990, p. 168).

Les structures de la famille musulmane telle qu'on l'a connaît, concernant l'endogamie, les règles successorales, l'égalité entre les frères, l'inégalité entre les frères et les soeurs, la primauté de l'homme et sa place dominante, la permission de la polygamie, trouvent des traces et puisent sa matière première dans l'Arabie pré-islamique (*al-jahiliya*) et dans les sociétés méditerranéennes (Behnam, 1986). Des éléments comme le fort attachement à la famille et l'insistance sur les liens familiaux serrés qui doivent être préférés sur tous les autres liens, l'obéissance due aux parents et surtout au père et l'affection envers la mère, ont leur origine dans les cultures méditerranéennes et arabes préislamiques. Dans ces cultures, où l'islam a évolué, la famille représente une valeur suprême. Ainsi la famille n'est pas une valeur proprement islamique, mais une valeur qui a été en quelque sorte "absorbée" par l'islam, au point de devenir une valeur "islamique" à proprement parler.

Les leaders musulmans donnent à la famille une très grande importance dans tous leurs discours, leurs prêches ou leurs communications écrites. En terre d'immigration, la signification et l'importance de la famille semblent s'accentuer. Dans cet espace social non islamique, marqué par l'altérité, la famille revêt pour les leaders un caractère particulier : elle devient pour plusieurs la valeur suprême par laquelle les musulmans doivent se caractériser et se différencier d'un environnement où l'on considère la perte des valeurs familiales comme la source de tous les maux sociaux.

Dans le contexte québécois certains éléments se conjuguent pour que les musulmans insistent sur la famille et fassent d'elle et de ses composantes un symbole de l'islam. On peut dégager dans le discours des leaders trois grandes fonctions associées à cette valorisation de la famille : a) souligner l'identité islamique et l'appartenance à l'islam en l'élevant au niveau de référent identitaire ; b) réguler la vie interne des musulmans en leur désignant le permis et l'interdit, le licite et l'illicite, l'acceptable et l'inacceptable ; c) réguler l'image externe des musulmans et de l'islam en faisant de l'importance accordée à la famille un élément de distinction par rapport à l'autre. La famille devient la question clé chez les leaders. Pour cela, on peut la considérer comme l'indicateur le plus important par lequel l'islam transplanté au Québec veut se consolider et elle est le thème le plus mentionné dans le discours des leaders.

6.2.1.1. Une valorisation de la famille musulmane  
en contexte d'immigration

a. Une valorisation par différenciation

Pour se distinguer et se différencier de l'autre, les membres de la communauté musulmane, ont, selon les leaders, besoin d'éléments spécifiques, propres à eux. Les caractéristiques de son propre groupe, selon H. Tajfel "n'acquièrent de signification qu'en liaison avec les différences perçues avec les autres groupes et avec leurs différences évaluatives" (1972, p. 295). Les leaders semblent bien miser sur les "vertus" de la famille pour se distinguer des autres groupes. Ils font de l'unité familiale et de sa protection une responsabilité centrale pour les musulmans et mettent devant les musulmans "deux responsabilités : 1- une responsabilité de sa personne et 2- une responsabilité de sa famille, sa femme et ses enfants" (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, intervention orale, centre culturel, ramadan 93).

La façon de valoriser la famille musulmane passe avant tout par une dévalorisation de la réalité familiale présente dans l'environnement social. Ils attribuent à la famille musulmane les valeurs considérées par eux comme positives et accordent aux familles non musulmanes les valeurs considérées commes négatives. Dans une réunion pour les musulmans, un leader caractérise l'islam comme étant la "religion de la famille". Il s'attarde, par la suite, à accorder à l'Occident une perception de la civilisation tout-à-fait subjective et réductrice pour se différencier de l'autre qui le côtoie. Pour cela, il choisit certains comportements individuels limités, pour les représenter comme étant des traits caractéristiques de toute la société d'accueil, tout en réservant les normes qu'il valorise à la civilisation islamique.

L'Occident perçoit la culture et la civilisation par la couleur et la longueur des cheveux. Il pense que c'est par la partie dévoilée du corps de la femme que la civilisation se mesure. Tandis que nous voyons la civilisation par la famille et sa force (homme, 40ans, sunnite, intervention orale, réunion islamique, jan. 95).

Pour les leaders, la famille musulmane est foncièrement différente des autres familles. Dans cette famille "unie et saine et non pas comme on voit autour de nous" (imam, 50ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, hiver 93), on trouve les liens les plus forts. D'après eux, ces caractéristiques sont dues à l'islam et au coran. La primauté de la famille musulmane sur les autres familles découle de la primauté du texte coranique lui‑même. Cela ressort du discours d'une femme leader qui nous a confié dans une entrevue : "Si vous comparez n'importe quelle société, vous verrez que nous avons des liens de familles les plus forts chez les musulmans que dans l'Ouest. Et je crois que c'est dû à l'Islam, parce que l'Islam donne beaucoup d'importance à la famille" (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20, sans travail, entrevue, printemps 94).

Dans ce cadre de représentations, la socialisation familiale prend toute son importance. Les leaders s'ingèrent volontiers à ce chapitre de la vie des musulmans en affirmant que "le musulman doit a) s'attacher à sa personnalité comme musulman et à sa famille. b) s'attacher à ses frères musulmans dans la société où ils se trouvent. c) présenter cette religion aux autres et la défendre par tous les moyens. Si le musulman ne fait pas tout cela il est perdu" (homme, 40ans, sunnite, arabe, +10ans, sans travail, communication orale, mosquée, automne 95).

b. Une préférence pour la famille traditionnelle

Dans la société québécoise il existe une variété de modèles familiaux, acceptés socialement. Pour les leaders musulmans le choix est fait. Ceux-ci ne conçoivent qu'un seul type de famille. Il s'agit de la famille traditionnelle, composée du père, de la mère et des enfants. La structure familiale et les relations dans la famille nous ont été décrites par un leader durant une entrevue avec lui, comme étant le produit et le bienfait de la religion :

la religion exhorte les gens à conserver la famille. La religion pousse les enfants à respecter le père et la mère. La religion veut que les membres de la famille soient en bonne relation les uns avec les autres" (homme, 35ans, chiite, arabe, +7ans, étudiant, entrevue, hiver 95).

Dans la famille musulmane, l'existence du père et de la mère est nécessaire. Le divorce est pratiquement inacceptable. En fait, le souci des enfants prime sur l'entente entre les conjoints. "Même si le père et la mère ne sont pas d'accord, je pense qu'il est mieux de rester ensemble pour élever les enfants" (homme, 45ans, chiite, arabe, +8ans, professeur, entrevue, printemps 95).

Certains leaders valorisent la famille étendue, englobant les cousins, les oncles et les tantes. Du point de vue de la socialisation des enfants, ce type de la famille, qui voit son extension dans la communauté, est davantage en mesure d'assurer un encadrement normatif des enfants. C'est ce qu'exprime une femme musulmane leader :

Il est très important d'avoir, non seulement le père, la mère et les enfants, mais des liens avec les cousins et les tantes et tout. Plus le cercle est grand, mieux c'est pour les enfants. Et ce cercle s'étend comme cela et c'est comme ça que j'aime l'unicité musulmane, comment nous étions avant (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Dans la famille musulmane québécoise, telle qu'elle est représentée par les leaders dans leur discours, chaque membre a sa place. Le père est le chef de la famille. Il a la primauté sur la femme et les enfants. Ceux-ci doivent lui obéir. C'est au moins l'avis de certains leaders dont un d'eux, dans un prêche prononcé dans une mosquée, décrit la place de chacun de ses membres.

Le musulman, dans sa maison avec sa famille, avec ses enfants doit avoir le respect envers eux. La femme doit obéir à son mari à condition qu'il soit croyant. La femme a un rôle dans la vie, surtout dans les affaires familiales (imam, 50ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, hiver 94).

6.2.1.2. Une structure hiérarchisée

a. La primauté de l'époux

L'appui à la hiérarchie traditionnelle au sein de la famille prend une place importante dans le discours du leadership islamique au Québec. La primauté de l'époux sur l'épouse et sur les enfants en est l'élément principal. L'autorité du père sur la femme et les enfants est clairement affirmée. Cette autorité et cette primauté sont légitimées d'abord par l'islam, qui serait, selon eux, en conformité avec les lois naturelles. Les leaders, tant masculins que féminins, insistent sur la place et le rôle dominant de l'homme dans le couple. Les leaders de genre masculin légitiment essentiellement par des preuves coraniques la place dominante de l'homme dans la famille. Ainsi, dans un discours adressé aux musulmans, prononcé dans une mosquée à Montréal, devant une assistance composée de femmes, d'hommes et d'enfants musulmans, un imam légitime sa conception de la position dominante de l'homme dans l'islam par l'invocation du coran :

Le coran fait toujours une relation entre l'homme et sa famille : sa femme et ses enfants. Il est dans l'obligation de répondre sur ce qu'il a fait et ce que ses enfants et sa famille ont fait. Les enfants sont une partie de l'homme. Ce qui touche les enfants touche le père. Pour cela les parents ont une responsabilité envers les enfants. La responsabilité du père est plus accentuée que la responsabilité de la mère. Car le père est la tête de la famille, le responsable premier de la famille et l'exemple pour ses enfants. Le père, c'est lui qui fait le choix de la femme (imam, 30ans, chiite, arabe, +4ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 93).

Un autre leader masculin avance que la place de l'homme est désignée par la "charge", confiée par dieu ou *"al-kilfa"* en arabe. En islam, selon l'interprétation répandue, l'homme est "*Moukallaf",* c'est-à-dire "chargé". "Si l'homme reçoit, en héritage, plus que la femme c'est parce qu'il a une charge plus grande qu'elle dans la protection de la famille et dans l'obligation d'assurer un niveau économique pour la famille" (imam, 50ans, sunnite, arabe, +10ans, sans travail, communication orale, centre culturel, été 94), a déclaré un imam dans une communication adressée à des intellectuels arabes. Tandis qu'un troisième leader-homme prend pour acquis que la place dominante dans la famille revient à l'homme, à condition qu'il soit musulman. Il déclare "si un musulman se marie avec une non-musulmane, n'ayez pas peur que les enfants ne soient pas des musulmans. S'il est vraiment musulman, les enfants le seront et la femme se convertira aussi (homme, 30ans, sunnite, arabe, +6ans, sans travail, entrevue, ramadan 93). D'autres leaders masculins vont dans le même sens et avancent la primauté de l'homme sur la femme et les enfants. Ils demandent aux femmes et aux enfants d'obéir. Un de ces leaders, dans une entrevue, nous dessine la famille islamique.

La famille, je la vois comme une petite société. Elle doit être organisée comme l'État, c'est-à-dire il doit y avoir un chef. Chacun doit savoir son rôle. Si le père sort de la maison c'est la femme qui s'occupe de la maison. Mais si le père est dans la maison c'est à lui de s'occuper et tous les autres doivent lui obéir. Et lorsque chaque individu dans la famille comprend son rôle tout marchera très bien. Tout-à-fait comme dans le gouvernement, chaque employé sait son rôle et accomplit sa fonction et pour cela tout va bien (homme, 30ans, chiite, arabe, +9ans, employé, entrevue, hiver 95).

La place de l'homme n'est pas contestée, mais il faut qu'il sache comment se comporter avec sa femme et ses enfants. Il ressort du discours d'un leader que l'homme doit faire attention en traitant sa femme et ses enfants. D'après lui, l'homme musulman, le vrai musulman, est un éducateur dans sa famille et même dans la société.

L'essentiel dans l'éducation est de savoir que le fils, la femme, l'ami, ou la personne avec qui je me comporte est un autre que moi sur tous les plans. Ses études, les gènes, les circonstances où elle a vécu, etc, sont autres que les miennes. Pour cela quand on veut éduquer nos enfants, nos femmes et les autres, il ne faut pas penser que c'est une chose facile. Ce ne sont pas des pierres sur lesquelles on dessine ce qu'on désire (imam, 30ans, chiite, arabe, +4ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 93).

Les leaders femmes, quant à elles, ne vont pas à l'encontre de ce que les leaders hommes avancent. Elles acceptent aussi la place dominante de l'homme dans la famille. Mais elles argumentent sur le pourquoi de cette priorité donnée à l'homme, non pas pour la refuser mais pour l'accepter ou pour se convaincre et convaincre celui qui la refuse. Si les hommes n'ont pas besoin d'argumenter et qu'il leur suffit d'invoquer le texte pour se légitimer, les femmes recourent en plus de la source coranique, à d'autres sources de légitimation.

b. Source de légitimation de la primauté de l'époux

Sans doute la religion reste un élément essentiel pour certaines femmes leaders. Pour celles-ci la primauté de l'homme dans le couple est, comme chez les leaders hommes, légitimée aussi par la religion. Par exemple une femme leader avance dans une entrevue une preuve, considérée comme islamique, voulant que le mari ait la possibilité d'interdire à son épouse de faire ses prières. Ceci veut dire que la femme est obligée d'obéir à son mari. Dans cette perspective, l'endogamie religieuse est une condition sine qua non du mariage. Si l'homme n'est pas musulman, il devra se convertir pour marier une musulmane croyante.

Mais une femme musulmane doit marier un musulman. S'il n'est pas musulman, il peut lui interdire de jeûner, de prier cinq fois par jour, il est donc important qu'elle épouse un musulman, sans être nécessairement né musulman. Tant qu'il a la même foi qu'elle (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Elle avance, en outre, que le devoir de la femme est de suivre son mari : "moi, je veux retourner à mon pays. Mais la femme doit rester avec ses enfants et son mari. Mon mari est ici et je dois être avec lui" (femme, 45 ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Une autre femme leader, voulant démontrer, dans un article publié dans le journal d'une organisation islamique, que l'homme et la femme sont placés à un même niveau, a recours à l'imaginaire islamique. Mais de ce qu'elle avance, il ressort que la femme est en général faite pour l'homme et pour son service, tant ici bas que dans l'au‑delà. On essaie ici de justifier l'apparente inégalité par une conception de "juste complémentarité" entre l'homme et la femme.

Un des mythes courants est de penser que dans l'Islam, les femmes sont inférieures et que les hommes ont tous les privilèges. Mais en réalité, ce sont elles qui détiennent les privilèges en tant que filles - elles ouvrent les portes du paradis à leur père, en tant que femmes - elles sont un don précieux à leur mari et en tant que mères - elles nourrissent, éduquent et élèvent. Les femmes ont plusieurs droits, y compris de choisir leur mari, d'hériter et surtout le droit à un traitement bon et juste (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v4, n6, août 1994).

L'acceptation de la place dominante de l'homme dans le couple serait de plus en plus problématique pour certaines femmes leaders qui se retrouvent face à un dilemme. Dans le contexte québécois, celles-ci n'acceptent plus automatiquement la chefferie de l'homme et en même temps, elles ne sont pas capables d'aller contre les normes islamiques valorisées à ce sujet. Dans une société, comme la société québécoise, où la femme (au moins devant la loi), occupe la même place que l'homme, le simple recours à la religion pour légitimer la différence de la place qu'occupent l'homme et la femme, s'avère insuffisant. La source religieuse, coran et sunna, conserve sa force légitimante absolue et indiscutable. Mais des efforts de justification sur d'autres bases sont très fréquents chez les femmes leaders. Ainsi, certaines leaders femmes s'adonnent à une justification de la chefferie de l'homme dans la famille par la logique supposée inhérente à tous les rapports humains, conçus comme nécessitant une autorité, au sens plutôt ambigu. Dans une entrevue avec une femme leader, celle-ci avance les propos suivants :

D'abord tu utilises le mot autorité. Le mot autorité est anglais. Je ne l'accepte pas. Car en islam l'homme ne domine pas la femme. Écoute, en islam les choses sont différentes. Si moi et quelques soeurs nous voulons prier, on choisit une femme, un imam femme parmi nous, pour diriger la prière. On choisit une femme pour gouverner le groupe pendant la prière. Celle-là doit être la meilleure parmi nous, par ses connaissances en religion. En islam si trois personnes vont en voyage, il faut choisir un chef parmi ces trois. Dans la famille aussi il faut avoir un chef ou un commandant et c'est l'homme qui est le chef et qui doit gouverner (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Une autre femme leader, qui est très active dans la communauté musulmane à Montréal et qui mène un combat à l'intérieur de la communauté musulmane pour établir les droits de la femme musulmane, conteste, dans un article publié en français dans un journal islamique, la mauvaise position de la femme chez les musulmans partout dans le monde islamique y compris ici à Montréal.

Arrêtons de nier la réalité que dans plusieurs parties du monde, incluant notre petite communauté ici à Montréal, les femmes sont traitées injustement. Nous venons tout juste de vivre une situation inutilement difficile où des musulmans s'objectèrent à ce qu'une femme ayant une fonction islamique, parle en public... (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin* v5, n2, avril 1995).

Elle met ensuite en valeur la place que l'islam réserve à la femme, en distinguant le contenu des textes islamiques et l'application que les musulmans en ont fait : "Oui, l'Islam donne à la femme plus de dignité, cependant ce sont les musulmans qui ne le lui accordent pas" (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin* v5, n2, avril 1995). Cette même femme leader, dans une entrevue avec son interlocuteur - l'interlocuteur était une femme québécoise - parlait abondamment sur l'égalité de la femme et de l'homme en islam. Mais, lorsque la question a touché des choses concrètes, comme par exemple les enfants et le mariage, cette femme leader a déclaré son intention de laisser son travail à l'extérieur, de retourner à la maison et s'occuper des enfants lorsqu'elle se mariera. Elle a aussi avoué son intention de suivre son mari "où qu'il doit aller", reproduisant ainsi les mêmes schèmes véhiculés et considérés comme normatifs dans le discours des leaders musulmans masculins, ce qu'elle dénonçait auparavant. Elle s'est justifiée par la nécessité de l'existence de la mère à la maison auprès des enfants et par la difficulté de vivre loin du mari.

Je les vois comme des partenaires, des partenaires qui se complètent. En fait même, je viens de découvrir que dans la loi islamique, l'épouse musulmane n'a aucunement l'obligation de faire les repas (rires). Et quand je dis cela aux hommes musulmans, ils disent que c'est impossible (rires), ça ne peut être vrai (rires.) Mais c'est un partenariat. Des partenaires qui se complètent. Je ne veux pas généraliser, j'ai vu toute une variété, mais pour moi personnellement, ce serait un partenariat. Personnellement, je préférerais ne pas avoir à travailler si je le peux. Je voudrais peut‑être travailler à temps partiel, pour mon propre développement. Je considère important la communication et la consultation. Je serais prête à suivre mon mari, où qu’il doit aller. J’ai vu beaucoup de relations qui se passaient d’un océan à l’autre, comme un de mes professeurs. Il habitait Boston et sa femme Los Angeles. Je trouvais cela tellement [inacceptable] (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, entrevue, printemps 94).

c. La subordination et la place de l'épouse

Nous comprenons bien que pour une femme, "être prête à suivre son mari, où qu'il doive aller" ou "retourner à la maison pour s'occuper des enfants" n'est pas un comportement spécifiquement islamique. Ce genre de comportement est partout répandu et beaucoup de femmes occidentales en feraient tout autant. Ce qui importe ici ce n'est pas le fait lui-même. Mais c'est la légitimation qui lui est donnée, une légitimation religieuse qui est considérée comme inaltérable, immuable, et valable pour tous les temps. La force d'un tel schème de représentation ne fait pas de doute.

Une légitimation par la religion est moins "négociable". Alors que si une femme suit son mari par amour ou quitte son travail pour s'occuper des enfants, elle peut toujours reviser son comportement. Elle peut, selon le cas, quitter son mari ou retourner au travail. La position de la femme musulmane est légitimée d'une façon religieuse et c'est ça qui va changer la donne par rapport à une autre femme qui peut adopter à un moment ou l'autre le même comportement. Or, pour légitimer la place de la femme dans la société et dans la maison ainsi que pour légitimer le travail qu'elle doit occuper, les leaders musulmans font systématiquement recours aux sources religieuses, induisant ainsi l'idée du devoir et de la différenciation de la femme musulmane.

Le statut de la femme est donc intimement lié à la conception familiale pronée par les leaders : légitimer la subordination de la femme à l'autorité de l'homme se fait par la religion. Dans une intervention orale, prononcée dans une mosquée, le leader parle de la manière dont la question du mariage devrait être abordée en islam. Pour cela il rappelle aux parents que dieu "leur a donné la Wilaya [[57]](#footnote-57) sur leurs filles afin qu'elles n'épousent pas de mauvaises personnes" (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20, employé, prêche, mosquée, été 95).

Un autre leader essaie de légitimer la place de la femme dans la société. Il rappelle que la place préférée pour la femme est à la maison. Il s'appuie sur une personnalité très honorée en islam, surtout en islam chiite. Ainsi, il évoque Fatimah, fille du prophète Mouhammad de sa première femme Khadijah, épouse du premier et grand Ali Ibn Abi Taleb, quatrième Khalife de l'islam. D'après ce leader, la meilleure place de la femme est de se cacher à la maison, de ne pas sortir et de ne pas voir les hommes. Il légitime ces paroles en citant un propos de Fatimah : "L'islam honore la pudeur et dit qu'elle est bonne, mais de la part des femmes la pudeur est meilleure. Fatimah a dit que la meilleure chose pour les femmes c'est de ne pas voir les hommes et que les hommes ne les voient pas" (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +15ans, marchand, communication orale, mosquée, ramadan 94). De cette citation ressort que la place de la femme est à la maison. Une insistance très grande est mise sur le corps de la femme et sur la non mixité de la femme avec l'homme, exigences qui conduisent à légitimer le fait que la femme doit rester à la maison.

Certains leaders légitiment aussi la place de la femme et le type de travail qui lui revient par la religion. Les uns avancent que l'islam n'oblige pas la femme à rester à la maison, mais ils hiérarchisent les priorités. Selon eux :

L'islam n'oblige pas la femme à sortir dehors pour travailler. Le premier devoir de la femme c'est son devoir devant ses enfants. Si elle a un temps libre, dans ce cas elle peut sortir pour travailler. L'essentiel est pour elle sa maison (imam, 30ans, chiite, arabe, +7ans, employé, entrevue, hiver 95).

Pour d'autres leaders, la femme est créée : "pour s'occuper de la maison". Selon eux, le coran, dans un verset compare "l'homme et la femme à la nuit et le jour". L'homme étant le jour, il est obligé de "sortir dehors pour travailler, pour la fatigue". Pour cela c'est l'homme qui est supposé de travailler durant la journée. La femme étant la nuit, elle est pour le repos et la femme est comparée "au repos, car il n'est pas supposé qu'elle travaille". Mais si elle veut travailler, elle ne peut faire que les travaux faciles qui n'entrainent pas de fatigue, car "le corps de la femme ne peut pas supporter les durs travaux" (imam, 30ans, chiite, arabe, +7ans, employé, entrevue, hiver 95). En plus des justifications religieuses, on "biologise" les différenciations des genres.

Un de ces leaders fonde également ses idées sur la religion pour désigner la place de la femme dans la société. Il réfléchit de la manière suivante : nous ne sommes pas plus savants que dieu qui a désigné à chaque membre de la famille sa place. Dieu nous a créés. Il sait que la femme ne peut supporter que le travail facile, à la maison. C'est comme ça que l'islam, selon lui, organise la vie dans la société et la vie dans la famille. La femme a le devoir de rester à la maison. Son rôle est voulu par dieu. "Elle doit premièrement s'occuper de la famille" (homme, 35 ans, chiite, arabe, +7ans, étudiant, entrevue, hiver 95).

Ainsi, le système de références religieuses qui sert de légitimation ne peut donc faire l'objet de remise en question. La remise en question est en quelque sorte une innovation, voire une "hérésie" inacceptable à l'intérieur de la communauté.

6.2.1.3. Un lieu par excellence  
de socialisation islamique

Un rôle très important est accordé à la famille musulmane en contexte d'immigration. Elle a un pouvoir d'encadrement normatif sur ses membres, elle participe à l'enseignement et à l'éducation islamique des enfants, elle aide à choisir les amis des enfants musulmans. Nous allons dans cette section aborder ces questions.

Selon la plupart des leaders musulmans au Québec, l'espace public est potentiellement dangereux pour les musulmans. Le musulman qui veut "vivre selon les besoins de la société, selon les demandes de la vie, sous les pressions des circonstances, dans ce cas il est en danger. Car tout ce qui existe dans la société ici nous pousse à se détacher de dieu et à faire le mal" (imam, 50ans, chiite, arabe, +7ans, sans travail, prêche, mosquée, automne 95). C'est l'espace proprement islamique qui est bénéfique. Les espaces de socialisation propres à la communauté islamique se résument généralement par des mosquées, des centres culturels et des organisations religieuses qui se disputent la représentation de l'islam au Québec.

La fréquentation des lieux islamiques par les musulmans est faible comme nous l'avons décrit dans le chapitre des prescriptions et des devoirs. Les activités qui s'y déroulent n'attirent que peu de jeunes musulmans. Car, selon les leaders, bien que le nombre de ces lieux ne cesse de croître de jour en jour, leur qualité laisse à désirer. Ils sont généralement loués, étroits, situés dans des endroits éloignés du milieu de vie habitable. Et quoique les musulmans au Québec soient nombreux, la communauté n'a pas encore réussi à "édifier un centre d'activités pour les jeunes ou une école respectable" (homme, 35ans, sunnite, arabe, +10ans, ingénieur, article, *Le Bulletin*, v5, n1, 1995).

La communauté musulmane n'a qu'un pouvoir restreint d'encadrement normatif sur ses membres. Elle n'arrive pas à contrôler les jeunes musulmans. Les leaders se plaignent du manque de contrôle exercé par la communauté sur les jeunes musulmans. Ils les accusent de jouer avec l'islam et leur demandent de ne pas prendre "pour excuse la faiblesse de la communauté pour [se] détourner d'Allah" (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeure, article, *Le Bulletin*, vol 4, n 8, oct 1994). Ce qui pousse, selon les leaders, beaucoup des jeunes musulmans à mener "une double vie : une pour les parents et la communauté, l'autre pour les amis à l'école" (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeure, article, *Le Bulletin*, vol 4, n 8, oct 1994).

a. Un barrage contre les mauvaises influences  
de l'environnement

Dans un tel contexte, pour les leaders, un des lieux de socialisation le plus "sûr" que les jeunes ne peuvent contourner, demeure la famille. Pour cela, les parents ont une responsabilité très importante à l'égard de la transmission des valeurs islamiques. Selon eux, le coran invite les familles et les parents à aider les enfants "en leur enseignant l'Islam le plus tôt possible". (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v6, n5, 1995), afin de leur donner la force pour confronter le mal et pour réussir dans la vie, dans une société non islamique.

La socialisation exige la transmission de normes, de valeurs et de comportements considérés comme islamiques aux enfants musulmans. Les leaders exhortent leurs coreligionnaires à transmettre l'islam, ses valeurs et ses prescriptions aux enfants. Ils insistent particulièrement sur les éléments qui servent à les différencier des autres et à réguler leur vie. Pour plusieurs leaders de la communauté musulmane au Québec, la famille sert à assurer l'encadrement normatif qui doit réduire le plus possible l'influence corrosive de l'environnement non islamique sur les valeurs islamiques.

[Chez les Québécois] La famille comme frein n'est plus, la religion n'est plus aussi. Chez nous pourquoi les enfants ne sont pas délinquants ? parce qu'ils ont développé un frein, qui les empêchent de faire les mauvaises choses. C'est la vie dans la famille qui a développé ce frein chez nos enfants. C'est comme si les moeurs et les habitudes circulent dans leur sang de telle façon qu'ils n'ont plus besoin des autres, pour qu'ils les conseillent (femme, 50ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, printemps 95).

D'autres leaders considèrent la famille comme un barrage qui sert à empêcher et éloigner les mauvaises influences de l'environnement. C'est l'avis d'un leader imam qui nous l'a exprimé dans une réunion privée. Pour lui, les normes considérées comme islamiques ont leur sens. Même la polygamie dans la société moderne est justifiée, car elle devient, selon le leader, un facteur supplémentaire qui entre dans la conscience de socialisation familiale et sert à l'organisation de la société. Elle est même nécessaire, donc il faut l'accepter. N'est-elle pas permise par dieu ?

La polygamie vise à organiser la société en donnant à la femme ses droits comme épouse et en assurant l'avenir des enfants. Et je pose la question ici, pourquoi le SIDA et les autres maladies sexuelles ne sont pas répandues dans nos pays comme elles le sont en occident ? Parce que, en occident, l'homme a plusieurs maîtresses (imam, 50ans, sunnite, arabe, +10ans, sans travail, entrevue, été 94).

Quand les leaders comparent le taux de familles monoparentales, ils valorisent davantage la vie de couple : "les enfants doivent prendre exemple que la famille est formée de deux" (homme, 45ans, chiite, arabe, +8ans, professeur, entrevue, printemps 95).

Dans les mosquées, les prêches abordent souvent la question de la famille, celle-ci ayant des obligations envers les enfants. Dans un prêche, nous avons entendu une incitation à ce que les parents donnent de jolis noms islamiques aux enfants. Dans ce discours, les noms islamiques servent à distinguer les enfants musulmans des autres enfants. Il appelle les musulmans à envoyer les enfants dans des écoles islamiques, car l'enseignement dans les écoles non islamiques n'est pas acceptable.

Les enfants ont trois droits de la part de leurs parents : leur donner un bon nom - on a actuellement de noms et il faut les laisser vivants. Nous sommes obligés de donner de jolis noms à nos enfants : Mohammad, Hassan, Ali, Abdel Hamid, Abdel Housein, etc. - une bonne éducation - l'éducation c'est enseigner comment respecter, c'est donner la morale, le bon comportement envers l'autre. Si ton fils va à une école non islamique où il est exposé à la morale et à l'éducation non musulmane, comment tu veux qu'il respecte la morale musulmane, comment tu attends qu'il accomplisse les prescriptions islamiques comme les prières et le jeûne, etc. - La mission du père, dès le premier jour, c'est d'enseigner aux enfants qu'ils sont musulmans (homme, 30ans, chiite, arabe, +5ans, sans travail, communication orale, mosquée, ramadan 94).

Dans un journal, en langue arabe, un leader insistait sur le fait que les parents doivent choisir les amis de leurs enfants. La socialisation extérieure doit favoriser les liens intracommunautaires, un peu à la manière des communautés juives ultra-orthodoxes.

Il faut que les parents préparent des liens sociaux et sentimentaux pour leurs enfants, en leur choisissant des amis dans leurs pays natal et en les poussant à envoyer des lettres et des cadeaux (homme, 40ans, chiite, indo-pakistanais, +10ans, sans emploi, communication orale, réunion islamique, hiver 96).

b. Un cadre de transmission des valeurs islamiques

Mais le rôle le plus important qui est confié à la famille est l'éducation. Ce rôle-clé est attribué essentiellement à la femme, car c'est elle qui a, d'après les leaders, sa place et son travail à la maison. Une leader femme, québécoise convertie à l'islam résume l'importance de la famille en islam, dans une entrevue radiophonique, diffusée en langue française par une émission de la communauté islamique.

Pour les parents qui envoient leur enfants à l'école publique il y a toujours une crainte. Mais il ne faut pas être puritain et croire que... Il y a souvent de parents qui croient que si on envoie nos enfants à l'école musulmane on aura des bons musulmans. Le tout se passe avant tout à la maison, si les parents offrent à la maison une bonne éducation islamique, à ce moment il n'est pas obligatoire d'envoyer les enfants à l'école musulmane (femme, québécoise, convertie, sunnite, professeur, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 95).

La femme dans la famille est supposé s'occuper principalement de l'éducation des enfants. Dans le fond, la femme, si elle reste à la maison, ou préfère y retourner après longues études, c'est pour éduquer les enfants et faire d'eux des bons musulmans. Ce rôle majeur justifie d'ailleurs le précepte de l'endogamie, comme nous l'avons déjà evoqué.

Les préceptes islamiques exigent que le père soit un vrai musulman. Dans ce cas, le musulman s'impose de convertir la femme qui, elle, s'occupe des enfants et les éduque en bons musulmans. Un leader racontait la situation qui s'est présentée lorsque son fils a voulu épouser une non musulmane.

Je pense que les enfants doivent avoir une religion, une religion précise, la religion de leur père. Moi j'ai parlé avec la femme de mon fils, et avec ses parents. J'ai leur dit : écoutez votre fille veut se marier avec mon fils. Mon fils est musulman et ses enfants seront musulmans. Il faut être clair dès le commencement. Je ne veux pas que votre fille soit musulmane pour augmenter le nombre des musulmans, mais je veux qu'elle devienne musulmane à cause des enfants, les enfants de mon fils. Je veux que les enfants de mon fils soient élévés dans une situation musulmane où le père et la mère sont d'accord et sont tous les deux musulmans. Ces sont les habitudes de notre famille. Et je ne veux pas que mon fils et ses enfants deviennent des chrétiens après une longue vie musulmane. Les enfants de mon fils porteront le nom de ma famille et ce nom, ne le portent que les musulmans. Si votre fille reste chrétienne les enfants seront perdus entre la religion de leur père et celle de leur mère. Ils seront sans religion et cela encore je ne l'accepte pas pour les enfants qui porteront le nom de ma famille.... Les parents ont accepté et la fille aussi. J'ai amené un imam et j'ai converti la fille à l'islam et ils se sont mariés. Maintenant je dis toujours à ma fille : écoutes, fais attention, je ne sais pas si ta femme est réellement devenue musulmane. Pour cela il te faut bien surveiller tes enfants. Sinon ils deviendront des chrétiens.... Les choses sont difficiles, pour cela je suis contre le mariage mixte (femme, 50ans, chiite, arabe, +10ans, sans, travail, entrevue, printemps 95).

La fréquentation entre les enfants musulmans et les autres enfants est cependant inévitable. Afin de neutraliser l'influence de ces derniers, les musulmans comptent sur la solidité des schèmes inculqués lors de la socialisation première, c'est-à-dire la socialisation familiale.

La confrontation est inévitable que ce soit dans l'école ou dans la rue. Un jour ou l'autre les enfants vont entrer en contact avec les petits garçons et les petites filles du quartier. Un enfant fort au niveau de son islam ne sera pas perturbé par ces choses là, il va rejeter automatiquement les mauvaises choses de l'école publique. Pourtant il y a des enfants à l'école musulmane et qui flanchent car ils vont prendre des mauvaises attitudes des enfants du quartier. Moi je crois que tout se passe dans le milieu familial. Les enfants forts qui sont fiers d'être musulmans ne sont pas influencés par la mauvaise influence du réseau publique (femme, québécoise, convertie, sunnite, professeur, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 95).

c. Un lieu de socialisation maintenu par la peur

Les leaders sont d'accord sur le fait que vivre dans un environnement non islamique, où les valeurs occidentales prédominantes divergent de celles pronées en islam, constitue une menace constante d'érosion de l'islam. Mais si, selon eux, la situation peut être tolérée pour les adultes "parce que nous avons été élévés dans un environnement islamique" (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, intervention orale, centre culturel, ramadan 93), elle s'avère catastrophique pour les jeunes et les enfants qui peuvent se perdre dans la société d'accueil, c'est-à-dire qu'ils s'éloignent des valeurs islamiques et où se dissout leur sentiment d'appartenance à la communauté. La peur de "perdre" les enfants devient pour les leaders un élément essentiel pour exhorter les parents à transmettre l'islam à leurs enfants. Pour cela, dans le discours des leaders, on remarque une stratégie discursive pour rappeler l'importance de la famille et de la socialisation islamique dans la famille. On ne peut que constater l'intimidation et même le sentiment de peur que les leaders nourrissent chez les familles musulmanes.

Un sentiment de peur est associé à tout ce qui n'est pas considéré comme étant islamique. Pour un leader c'est l'intégration qui fait peur. Or l'intégration, selon lui, équivaut directement à la perte des enfants.

Est-ce que on a pensé de quoi on a besoin en vivant cette immigration difficile ? Avons-nous pensé à nos enfants et de quoi ils ont besoin et comment ils ont commencé à s'éloigner de leur religion et de leur culture ? et comment ils s'intègrent dans la nouvelle société ? N'ont-ils pas besoin de nous et d'être éduqués pour stopper leur éloignement ? Pour qu'ils ne se mêlent et ne s'en aillent pas dans des courants qui sont contre l'islam. Attention les enfants peuvent se perdre sans qu'on sache et sans qu'on arrive à faire quelque chose. Pour cela, faire de ce centre qu'on veut acheter un centre où les enfants peuvent apprendre la religion, le sport, les autres activités au lieu de les laisser aller ici et là pour chercher ces choses sans notre supervision (homme, 50ans, chiite, arabe, 10ans, marchand, communication orale, réunion islamique, hiver 95).

Les enfants qui naissent ici, s'adaptent à cet environnement. Il se crée entre eux des relations et des liens. Nous les grands, nos regards sont dirigés vers nos pays natals. (homme, 40ans, chiite, indo-pakistanais, +10ans, sans travail, communication orale, réunion islamique, hiver 95).

Ce qui est en jeu, c'est bien sûr le maintien de la tradition dans la transmission inter-générationnelle. On évoque la responsabilité religieuse des parents devant dieu pour les motiver à transmettre l'islam aux enfants, car ils sont le futur de l'islam.

On n'a pas peur pour notre génération. Elle ne m'inquiète pas. Mais les générations prochaines, les jeunes et les petits m'inquiètent beaucoup, leurs vies sont en dangers. Il faut donc essayer de trouver les solutions dès aujourd'hui. Il faut avoir des centres, des organisations et des programmes qui peuvent éloigner nos enfants de l'environnement qui les détruit et les conserver comme musulmans. Si nous ne faisons pas cela on est responsable devant dieu. C'est une faute envers nous-mêmes et envers nos enfants (imam, 45ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 94).

Certains leaders iront jusqu'à préférer que les musulmans s'abstiennent d'avoir des enfants plutôt que de risquer que ceux-ci se détachent de l'islam.

On n'arrive plus à dominer nos enfants. Tu ne peux plus le contredire. Moi lorsque je veux avoir un fils, je le veux pour qu'il dise : il n'y a dieu que dieu. Je ne veux pas avoir un enfant si celui-la devient un ingrat et qu'il vit avec les ingrats. Je ne le veux pas si les ingrats le prennent et l'éloignent de l'islam et des valeurs islamiques (homme, 45ans, sunnite, indo-pakistanais, +15ans, sans travail, intervention orale, réunion islamique, hiver 95).

La famille est donc, pour les musulmans, le premier et le plus important lieu de socialisation. Elle est la fondation et le bouclier protecteur de tout l'édifice de socialisation pour les enfants. Elle est, selon eux, le lieu qui protège contre toute infiltration et où les musulmans peuvent vire plus au moins éloigner de l'influence de la société d'accueil.

d. Une inquiétude grandissante  
à l’égard de la famille traditionnelle

Dans le discours des leaders, nous sentons qu'il y a une inquiétude envers le destin de la famille traditionnelle musulmane telle qu'ils se la représentent. La structure de la famille musulmane, la place de la femme et son rôle, les relations homme-femme et parents-enfants sont en jeux. Les leaders voient des changements qui affectent la structure traditionnelle de la famille musulmane en contexte québécois. D'où leur résistance à ces changements et leur insistance sur l'attachement à la structure traditionnelle de la famille qu'ils véhiculent dans leur discours.

D'ailleurs, plusieurs chercheurs qui ont abordé la question de la famille musulmane insistent sur les changements et les transformations qu'elle a subis lorsqu'elle est entrée en contact avec la modernité occidentale. Djamchid Behnam parle des difficultés qui confrontent les familles musulmanes en général et les familles musulmanes émigrées en particulier. L'auteur mentionne une catégorie spéciale qu'est "la famille musulmane émigrée" qui est, selon lui, "une réalité complexe de l'époque contemporaine" (1986, p. 47). Il avance que cette famille musulmane est en changement permanent parce qu'elle est exposée à une lutte entre l'ancien et le nouveau, entre la tradition et la modernité. Ce qui a entraîné la création, au sein des familles musulmanes, de multiplicités de comportements familiaux qui sont parallèles ou contradictoires (par exemple les hommes sont ouverts à la modernité, mais sont en même temps attachés aux privilèges que leur accorde la tradition islamique. Le musulman est obligé d'avoir deux types de comportements différents : un en famille et l'autre à l'extérieur. On observe donc un décalage entre les attitudes et le comportement : les musulmans sont modélés sur une culture étrangère alors que le comportement profond reste attaché à la culture islamique). Olivier Roy parle aussi de l'influence de la modernité sur la famille musulmane. Selon lui, "la famille traditionnelle, patriarcale est déstructurée. Le pouvoir du fils aîné l'emporte souvent sur celui du père" (1992, p. 81).

Il est possible qu'en contexte d'immigration, la famille musulmane se transforme, s'adapte, subisse l'influence de l'environnement social et se transforme. Mais l'insistance des leaders sur cette institution et l'importance qu'ils lui accordent nous laissent penser que les changements n'ont pas été si profonds et si radicaux, mais qu'ils sont suffisamment présents pour justifier une telle charge dans les interventions des leaders.

L'insistance sur la structure et le rôle de la famille traditionnelle musulmane en contexte d'immigration démontre qu'elle a encore un rôle très important à jouer. En parlant de la construction de la société musulmane européenne, F. Dassetto avance que cette construction "se réalise plus par le biais du social et du vécu que par l'idéologisation et les formes d'organisations politiques" (1996, p. 268). Il semble, selon l'auteur, que le façonnement social est grandement axé sur la famille. Nos données démontrent également que les leaders allouent une grande influence à la conservation de la structure de la famille traditionnelle musulmane dans la socialisation des enfants et la transmission de l'islam. Car la faiblesse de l'impact de l'islam, due à l'inexistence d'une influence de la culture islamique sur la société globale, à l'absence de lieux de socialisation islamiques, à la faiblesse de la communauté musulmane, à l'inexistence de quartiers islamiques et à l'implantation nouvelle des musulmans au Québec, rendent l'exposition des musulmans aux effets de la modernité occidentale plus accentuée et risquée. Le seul lieu qui peut se substituer à tous ces éléments, dans le contexte d'immigration au Québec, c'est la famille.

6.2.2. Le statut de la femme dans le discours  
des leaders musulmans au Québec

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous abordons la question du statut de la femme pour deux raisons. Premièrement, la femme représente, dans le discours des leaders le noyau central de la question de la famille. Deuxièmement, la majeure partie des obligations, des devoirs et des comportements qui sont constamment rappelés par les leaders concernent le plus souvent la femme. Par ailleurs, on sait à quel point une certaine représentation de la femme musulmane heurte la conception occidentale de l'égalité des genres. Voyons ce qu'il en est chez les leaders.

L'environnement social québécois influence le discours des leaders concernant la femme. Ce discours des leaders au Québec contient les éléments qui se retrouvent généralement dans tout discours islamique concernant la femme en islam. Mais il se déploie aussi sur un fond de confrontation avec la société d'accueil où la femme musulmane représente un symbole majeur de cette confrontation. Ceci ne peut qu'influencer le discours du leadership islamique. Les leaders musulmans profitent, par exemple, d'une image négative de la femme musulmane, image qui peut parfois être véhiculée dans la société d'accueil, voulant que la femme en islam soit maltraitée, soumise, que ses droits soient bafoués. Le discours des leaders aura pour but, entre autres, de réfuter cette attaque, de s'en servir pour légitimer leur leadership et leur autorité en jouant le rôle de défenseur de la femme et de représentant de la communauté face à l'hostilité présumée de l'environnement.

Concernant la femme dans le contexte québécois, les leaders produisent deux genres de discours. Le premier discours est défensif et vise à répondre aux questionnements des non-musulmans sur la position de la femme chez les musulmans. Ce discours est adressé essentiellement à la société d'accueil, donc à l'extérieur de la communauté. Ce même discours est aussi adressé aux musulmans et musulmanes qui partagent en partie cette opinion que la femme musulmane jouit de droits moindres que l'homme. La deuxième facette du discours des leaders est essentiellement adressé aux musulmans (quoi qu'il est dirigé parfois vers les non-musulmans). Ce discours circule essentiellement à l'interne de la communauté. Il est intelligible pour les musulmans et musulmanes et est basé sur une représentation précise de la femme et de son rôle. Une représentation qui montre la femme comme étant responsable et qui doit se comporter d'une façon bien précise, conformément aux prescriptions de la religion islamique qui a été codifiée par les leaders.

6.2.2.1. La femme musulmane “est un être libre”

a. La liberté de la femme musulmane est idéale

Le discours adressé à l'extérieur, qui vise à atteindre un public large composé essentiellement de non-musulmans, a pour but de démontrer que le statut de la femme en islam est idéal. Dans ce genre de discours, les leaders insistent sur la liberté de la femme.

Dans une conférence sur la femme arabe [[58]](#footnote-58) qui a eu lieu dans un hôtel de Montréal, où l'assistance était composée essentiellement des femmes québécoises et arabes, une leader musulmane voilée annonce que : "la femme arabe musulmane est complètement libre et elle peut faire tout ce qu'elle veut" (femme, 25ans, sunnite, arabe, +5ans, étudiante, intervention orale, réunion publique, Centre Sheraton, printemps 95). Un autre leader, un imam, raconte ce que l'islam a apporté à la femme en écrivant :

L'émancipation de la femme arabe a été sous l'influence de l'islam. L'islam a libéré la femme et lui a donné l'indépendance intellectuelle. Dès le début de l'islam la femme a joué un rôle très important. Khadijah fut la première qui a embrassé l'islam et qui a lutté pour répandre l'islam (imam, 40ans, sunnite, arabe, +7ans, sans travail, article, al-Miraat 02\ 10\ 94).

Dans un journal publié par un regroupement des organismes islamiques à Montréal (en français et en anglais), un leader invoque les versets coraniques et les hadith prophétiques pour démontrer la liberté, l'importance et le statut élevé de la femme en islam.

Certains croient que les hommes sont supérieurs aux femmes, alors que la supériorité est liée avec le degré de la foi que nous avons envers Allah (SWT) (Coran 49 :13). D'autres, disent que les femmes ne peuvent, ni partir à la mosquée, ni exprimer leurs opinions en public. D'autres encore pensent que la femme n'est pas assez intelligente et de cela elle ne devrait pas être consulté dans n'importe quelle affaire. Cependant toutes ces opinions sont ontraires à l'enseignement coranique, à l'exemple du prophète (q.p.s.s.l.) et comportements des musulmans de la première société islamique. (*Le Bulletin* v2, n25, 12fév. 1993).

Le discours dirigé vers les non musulmans est généralement identique chez tous les leaders. Ils y véhiculent un statut et une image de la femme musulmane visant essentiellement à contrer une certaine image publique négative ou oppressée de la femme musulmane. Nous présentons par la suite deux discours qui ont été produits par deux leaders. Non seulement les leaders sont différents mais aussi les moyens de diffusion, les langues utilisées et l'assistance étaient différents. Dans ces deux discours, les leaders essaient de contrer l'image publique de la femme musulmane, ce qui est une des fonctions premières dans le discours externe du leadership islamique en contexte québécois. Ces deux discours sont typiques. Ils représentent la grande partie du discours du leadership "externe", c'est-à-dire du discours qui est adressé aux non musulmans. Ils comportent les éléments suivants : a) les leaders commencent leur discours en signalant la mauvaise perception de la femme musulmane par les occidentaux ; 2) suivi par un aveu, ils avouent que la femme est vraiment maltraitée par les musulmans ; 3) mais elle est aussi maltraitée par les non-musulmans ; 4) si les musulmans traitent la femme d'une mauvaise façon, c'est parce qu'ils n'appliquent pas les directives de l'islam concernant la femme ; 5) mais si les autres, surtout les occidentaux, traitent la femme d'une mauvaise façon, c'est parce que l'idéologie occidentale elle-même, indépendamment des gens qu'ils l'appliquent, réserve à la femme occidentale un statut dégradant dans la société ; 6) suivi d'une description détaillée d'une sombre image de la femme en occident ; 7) pour s'adonner enfin à une démonstration du statut élevé que le vrai islam accorde à la femme, accompagnée par des exemples tirés de l'histoire et de l'imaginaire islamiques racontant comment le prophète et ses femmes, surtout sa première femme Khadijah, se sont comportés.

Le premier discours est produit en langue française par un leader francophone. Il a été diffusé au grand public, québécois, musulmans et autres, par une station radiophonique montréalaise. Tandis que le deuxième discours est produit par un imam arabophone. Il a été adressé à un groupe restreint - composé des musulmans et des non musulmans d'origine arabe - et prononcé dans un centre culturel arabe, non islamique.

Tout d'abord, voici le discours du leader francophone :

La femme musulmane est perçue dans le monde occidental comme une personne méprisée, soumise, souvent maltraitée par les hommes. Ils accusent l'islam d'être responsable de ce qu'ils appellent la domination de la femme. Bien entendu cette vision est totalement fausse. C'est une vision d'incompréhension de l'islam. En effet, en islam la femme n'est pas inférieure à l'homme mais elle lui est en tout point égale. Dieu dans le Saint coran ne fait jamais de distinction entre la femme et l'homme et pour ce qui est de leurs droits et de leurs devoirs. Cependant dieu souligne une différence dans leur nature et ils ont des droits et des devoirs nuancés en relation avec leur nature respective. En plus il insiste sur l'harmonie qui doit exister entre eux. Le monde occidental essaie à tout prix de faire de l'homme et de la femme deux êtres tout-à-fait identiques, alors que cela est simplement irréalisable. On voit de plus en plus des hommes et des femmes qui se sont perdus dans cette société dite moderne, car ils n'ont plus des repères pour les guider et tout cela se fait au nom de l'égalité. Certes la femme, qu'elle soit musulmane ou autre, a subi tout au long de l'histoire de l'humanité toutes sortes d'injustices. L'un de premier combat de l'islam fut d'établir les droits fondamentaux de la femme. Mais il ne faut pas au nom de l'égalité dénaturer l'homme et la femme. Cette égalité doit tenir compte de la particularité de chaqu'un d'eux pour leur permettre un plein épanouissement. L'homme ne peut certes se passer de la femme et vice versa (Communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, juillet 95).

Le discours de l'imam arabophone, comportait quelques éléments suplémentaires.

[Le statut de la femme que l'occident diffuse à propos de la femme en islam est qu'elle est emprisonnée]. C'est un mensonge contre l'islam. Les immigrés ignorent le vrai islam et son histoire. Même les musulmans et les filles de l'islam ont accepté ces rumeurs, car ils ne savent pas le vrai islam. Ils ne savent pas l'histoire de l’islam. Pour cela ils se sont éloignés de l'islam pour ne pas être refusés par la société où ils vivent. Si nos filles et nos garçons étudient le coran, ils trouveront dans les sourates de Mariam et de la Femme une insistance sur le rôle de la femme et son importance pour l'islam. Si les sociétés occidentales avancent un point de vue qui dit que la femme est la moitié de la société, l'islam n'accepte pas cette division. Il a considéré la société comme unité indivisible, où la femme représente le coeur tandis que l'homme représente le corps. Si la société a deux parties, on peux vivre avec une partie.Mais un corps sans coeur ne peux pas vivre et vice versa. Les femmes du prophète ont joué un rôle important en islam. Khadija fut la première croyante. Elle était l'intellect qui a aidé le prophète. Aïcha a conduit une armée contre l'imam Ali. Zainab à Karbala s'est mise debout devant les injustices des Ommaydes. Elle a secoué la Syrie toute entière. Sakina, la fille de l'imam Houssein était une référence intellectuelle et religieuse. Les grands poètes de l'époque la visitaient pour puiser dans ces connaissances. Cela démontre que la femme en islam n'était pas une marionnette et qu'elle était présente dans tous les domaines. Elle avait sa place et ses droits tout-à-fait comme l'homme. L'islam ne lui a prescrit le hijab que pour la protéger et non pas pour l'emprisonner ou l'enchaîner. Si l'homme reçoit, en héritage, plus que la femme c'est parce qu'il a une charge plus grande qu'elle dans la protection de la famille et dans l'obligation d'assurer un niveau économique pour la famille. En ce qui concerne le divorce, que certains considèrent comme une épée qui est suspendue au-dessus de la femme en prétendant qu'il donne la permission du divorce aux homme seulement, cela n'est pas vrai. Le char' islamique (la jurisprudence) donne à la femme la permission de se divorcer. Elle peut obtenir le divorce même si la 'isma n'est pas entre ses mains. C'est qu'on appelle dans le Fiqh islamique par le nom de khale'. C'est-à-dire que la femme s'arroge le droit de se divorcer de l'homme, même malgré lui, à condition de lui rendre une partie de l'argent qu'il a dépensé sur elle. Mais en ce qui concerne beit al-taa' ou la maison de docilité ou d'obéissance, cette chose ne se trouve que dans les têtes de certains faqihs et de certains arriérés, car la femme n'est pas une esclave. Elle est un être humain qui a la liberté et la dignité et ses pleins droits sociaux et économiques. Pour cela, tout ce qu'ils collent à l'islam, en ce qui concerne l'emprisonnement de la femme, est injuste. C’est une sorte d'attaque contre l'islam, contre sa civilisation et sa culture. Le phénomène de Harim qu'ils collent aux sociétés islamiques et arabes, remonte aux temps de la destruction de l'État des Abbassides, lors de la division du monde islamique en petits États. La destruction de l'État abbasside a entraîné le recul de l'esprit islamique. Le phénomène du Harim est actuellement très répandu en Occident où la femme est un produit de consommation, se vend et s'achète par les prix les plus bas. La polygamie en islam est conditionnée par plusieurs choses qui l'encerclent. En tête de ces conditions figure l'équité entre les femmes d'une manière très précise, ce qui rend la polygamie quasi-impossible et impraticable. Si on fait une enquête, nous trouverons que le pourcentage ne dépasse pas le 2% dans les sociétés islamiques et arabes. Le pourcentage augmente dans les localités paysannes qui demandent plus de main d'oeuvre. Tandis qu'en Occident, avoir une maîtresse est une chose fréquente et naturelle. La polygamie vise à organiser la société en donnant à la femme ses droits comme épouse et en assurant l'avenir des enfants (imam, 50ans, sunnite, arabe, +10ans, sans emploi, conférence publique, été 94).

b. La liberté de la femme non musulmane est dangereuse

Le discours adressé à la communauté islamique prend une allure un peu différente. Dans ce discours on parle toujours de la liberté de la femme en islam et qu'elle est aussi libre et peut faire tout ce qu'elle désire. Mais, et c'est ici que réside la différence avec le discours adressé à l'extérieur, la liberté de la femme musulmane n'est pas comme la liberté de la femme non musulmane vivant dans la société d'accueil. Les leaders s'adonnent à une différenciation entre les deux types de liberté.

La liberté observée chez la femme dans la société d'accueil fait peur aux leaders de la communauté islamique. Les leaders mènent une campagne pour enjoindre les musulmanes de rejeter ce type de liberté. Dans ce domaine, le discours d'un leader qui est venu donner des conférences dans différentes institutions islamiques du grand Montréal est très éloquent. Dans une réunion organisée par un organisme islamique de Montréal, où il y avait plus de deux centaines des musulmans, hommes et femmes, ce leader demande d'éloigner la femme musulmane de la société d'accueil et de la différencier, dans tous les domaines, de la femme québécoise. Il demande même d'immuniser la femme musulmane contre la société d'accueil.

On a peur quand on voit une femme musulmane habillée comme la femme canadienne. Il faut faire de façon à ce que la femme s'habille selon l'islam, avec pudeur. Il faut qu'on s'éloigne de cela. Il faut immuniser les femmes contre l'influence de la société occidentale (imam, 65ans, chiite, arabe, hiver 95).

La liberté des femmes non musulmanes dans la société d'accueil n'est pas dangereuse pour la femme seulement. Cette liberté a surtout des impacts sur la famille et sur la moralité en général. Pour cela, ce même leader insiste sur des mesures qu'il faut prendre pour contrecarrer la brisure de la famille islamique et la dégradation de la moralité. Il appelle ses coreligionnaires à faire évoluer les institutions islamiques pour qu'elles puissent protéger les femmes musulmanes de ce qui pourrait les affecter et les détourner de l'islam et de ses principes et prescriptions. Ainsi, d'après lui, pour réaliser ce but, il ne faut pas attendre la visite d'un imam pour résoudre les problèmes de la communauté islamique, mais : “il faut que vous portiez les responsabilités de la communauté pour contrecarrer les choses dangereuses qui se produisent comme la brisure de la famille et la dégradation de la moralité” (imam. 65ans, chiite, arabe, hiver 95).

La liberté, à l'occidentale, est dangereuse aussi pour l'homme et pour la société toute entière. Cette liberté aurait un impact sur le mari. Un leader musulman s'est adonné, dans une entrevue, à analyser les causes des crimes qui sont commis contre les femmes dans la société d'accueil. Il ressort de son discours que la liberté de la femme est la cause de toutes les misères de la société. Retourner la femme à la maison et tous les problèmes de la société se résolvent.

Le mari doit réagir pour éviter que sa femme tombe en danger. La loi l'empêche de réagir comme il faut. Car la femme pense qu'elle est libre de regarder avec plaisir et d'être regardée avec plaisir. Et si l'homme ne possède pas la possibilité de réagir, il devient fou, ce qui entraîne des problèmes pour lui, pour les autres membres de sa famille et pour la société toute entière (homme, 30ans, chiite, arabe, +9ans, employé, entrevue, hiver 95).

L'environnement occidental a, selon les leaders, un impact négatif qui influence les femmes musulmanes et les poussent à se comporter comme les autres femmes. Celles-ci adoptent la liberté à l'occidentale. Ainsi elles (les femmes musulmanes) osent se divorcer et se remarier librement. Ce qui est, d'après les leaders, dégradant et inacceptable. Car la femme musulmane, une fois mariée, ne doit pas quitter son mari, même après sa mort. Une femme leader valorise en ces termes la fidélité de la femme musulmane.

Quand j'ai été en Californie, il y a eu une fête pour les Irakiens qui habitent la Californie depuis, Dieu sait combien de temps. Ils se rencontrent je crois tous les 3 mois. Le cousin de mon mari fait partie de ce groupe. On nous a présenté à toutes les familles, et chacune d'elle en était à leur troisième mariage ! Voici ma 3e femme. Et voici mon enfant de mon 2e mariage ! Ils étaient Irakiens, mais habitaient la Californie. Je crois que c'est l'environnement qui les a affectés. J'ai vécu en Irak et je ne connais personne qui est divorcé. Je connais des veuves. Je connais beaucoup de veuves après la guerre avec l'Iran. Mais je ne connais pas de divorcées (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

D'après cette même femme leader, ces choses se produisent dans la famille musulmane car les femmes musulmanes commencent à imiter les non musulmanes. Selon elle, la famille perd de l'importance quand on laisse nos bons principes et on essaie d'imiter l'autre, car "évidemment maintenant, parce qu'ils imitent ce qui se passe dans le monde entier, surtout l'Ouest, la famille est moins importante".

Pour cela, selon les leaders, la liberté de la femme musulmane doit être différente de celle de la femme occidentale. La liberté de la femme musulmane doit obligatoirement être accompagnée d'une grande responsabilité. La responsabilité devient plus importante que la liberté. Ainsi on remarque que dans le discours destiné à la communauté musulmane, il y a une insistance grandissante qui est mise sur la responsabilité de la femme musulmane en contexte québécois. Les femmes sont mises devant leur responsabilité et cette responsabilité exige une régulation de leur comportement dans le but de protéger la famille et les enfants. Un leader les exhorte, dans un discours prononcé dans une mosquée, à se protéger et à protéger les enfants. "La femme doit devenir un membre actif de la communauté islamique. Elle doit puiser dans l'islam la force de se protéger et protéger ses enfants. Elle doit devenir un ambassadeur de l'islam, surtout que nous sommes dans ces pays, qui ne nous acceptent pas" (imam, 35ans, chiite, arabe, sans travail, +7ans, prêche, mosquée, hiver 94).

6.2.2.2. La femme musulmane  
et ses responsabilités

Dans le discours des leaders (femmes et hommes) qui est adressé à la femme musulmane, on retrace des éléments identiques. Selon eux, la femme musulmane est certainement libre. Mais elle est avant tout responsable. Le rôle-clé qui lui a été accordé par les leaders, à savoir sa responsabilité à la maison devant sa famille et surtout devant ses enfants. Cette responsabilité implique un comportement précis qu'il faut régulariser.

a. Le maintien de la famille et l'éducation des enfants

Pour les leaders musulmans au Québec, la division du travail est nette. On a vu que la femme, selon eux, a sa place essentiellement à la maison où elle a un rôle-clé à jouer. Le discours des leaders femmes et hommes abondent dans ce sens. Tous et toutes, même les leaders femmes les plus actives qui visent à lutter pour les droits des femmes dans le cadre de l'islam, sont d'accord sur le rôle-clé de la femme : s'occuper de la maison et éduquer les enfants. La réponse d'une femme leader, détentrice d'un Ph.D, concernant la question des rôles de la femme et de l'homme en islam, est révélatrice à cet égard : "les enfants sont élevés par les deux. Il n'y a aucun doute. Je ne crois pas au père absent. Mais la mère est le premier guide. La mère est très importante car elle donne à l'enfant un sentiment d'appartenance, d'identité. Et cela, je crois, est la chose la plus importante (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, entrevue, printemps 94).

D'autres leaders essaient de faire une comparaison entre le travail de la femme à l'extérieur et à l'intérieur de la maison. Il ressort, selon leur analyse, que l'islam n'empêche pas le travail de la femme à l'extérieur de la maison. Mais il honore tous les efforts qu'elle fournit pour son foyer. C'est au moins l'opinion du rédacteur du journal islamique à Montréal.

Chères soeurs, n'oubliez pas que l'Islam n'empêche pas la femme de travailler à l'extérieur de son foyer tant que cela ne nuit pas à sa pratique de la religion. N'oubliez pas aussi que l'Islam honore tous les efforts qu'on fournit pour son foyer. (*Le Bulletin* v4, n3, mai 1994)

Dans cette situation, "la pratique de la religion" ne signifie pas les prescriptions de l'islam seulement. Mais par "pratique de la religion", il faut comprendre tout ce qui est imposé à la femme musulmane par les leaders, à savoir, le hijab, l'endogamie, la polygamie, l'interdiction de présence d'une femme avec un homme seul qui n'a pas de parenté avec elle, les limitations concernant les frequentations avant le mariage, etc.

L'importance de la femme est dans sa maison. Pour les leaders, c'est là que dieu a voulu qu'elle travaille.

En ce qui concerne la femme, son rôle est voulu par dieu. Si quelqu'un veut changer la volonté de dieu il ne réussira pas. Regarde autour de toi ceux qui ont essayé de changer la volonté de dieu, où ils sont arrivés. Regarde la société canadienne où elle est arrivée. Les canadiens souffrent parce qu'ils ont essayé de changer l'ordre de dieu (imam, 30ans, chiite, arabe, +7ans, employé, entrevue, hiver 95).

Ces prédictions se répètent dans le journal de la communauté islamique de Montréal. Elles sont adressées à la communauté islamique et à la communauté d'accueil et sont écrites en français et anglais. Dans un commentaire sur le chômage et contre le genre de vie mené par les membres de la société québécoise, le journal analyse la situation économique. Il incite les femmes à retourner à la maison pour rétablir l’ordre social et naturel.

Du point de vue économique, le travail des femmes n'a pas tellement aidé l'économie. En effet, depuis les 30 dernières années, les possibilités de trouver un emploi sont de plus en plus minces. Quand le mari et son épouse travaillent en même temps, il n'est pas toujours évident que leur situation s'améliore, parce que cette situation génère de nouveaux besoins et de nouvelles dépenses comme une 2eme voiture pour le transport, des frais de garderie pour les enfants, plus de vêtements à acheter pour la femme, repas plus fréquents aux restaurants et plus de taxes payées au gouvernement à la fin de l'année ; sans compter les effets négatifs sur les relations entre le mari et sa femme et sur les enfants. Aller à l'encontre des lois naturelles peut paraître rentable au début, mais l'échec est inévitable... (Commentaire à une nouvelle du journal La PRESSE. *Le Bulletin*, v2, n 19, nov. 1992).

Un autre leader, lors d'une entrevue, accuse les femmes de ne pas s'acquitter de la mission pour lesquelles elles ont été créées, à savoir le maintien de la famille.

La femme est encore étrangère à sa mission. Elle ne sait pas ce que l'islam lui donne vraiment, en ce qui concerne son rôle et sa mission. Il faut insister sur le rôle de la femme pour le maintien d'une famille unie et saine et non pas comme on voit autour de nous (imam, 50ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, hiver 94).

b. La patience et la décence,  
deux qualités de la femme musulmane

Les leaders insistent sur la nécessité de régulation du comportement de la femme musulmane. La régulation du comportement de la femme se fait sur plusieurs plans. Sur le plan moral, les leaders demandent de la femme certaines qualités morales considérées comme islamiques. Ainsi une femme leader, dans une entrevue, demande à toute musulmane d'être patiente et de supporter les mauvais traitements. Car c'est un test. Dieu le veut, donc il faut accepter.

C'est ce que je crois, parce que si vous ressentez Dieu, comme un bon musulman, vous ne prendrez rien à la légère. Si vous avez une chicane avec votre mari vous ne direz pas «tant pis pour lui, je vais prendre un autre homme». Vous passerez au travers, vous savez que c'est un test, et nous essayons plus fort. Et dans l'Est, quand nous marrions, c'est pour la vie. Nous ne disons pas «nous verrons si ça va marcher sinon !» (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Cette même femme, par la suite, invite les musulmanes, s'il le faut, à souffrir un peu pour la famille et les enfants.

je crois que je me sentirais mieux (feeling worth it) si je souffrais un peu. Mais laisser la famille survivre. Je ne suis pas égoïste. Je pense aux autres personnes. C'est vrai que tout le monde est égoïste, mais quand la famille est en jeu, je me dis, ça va passer, et j'attends et je prie. Et Dieu me guide et je lui demande de me donner mieux si c'est possible.

Un leader imam, dans un discours qu'il a livré aux musulmans dans une institution islamique [[59]](#footnote-59), exhorte les femmes musulmanes à se comporter avec décence.

La femme est un être humain comme l'homme. Ils se partagent l'humanité. Dieu a voulu qu'elle soit femme pour son mari seulement et un être humain pour l'humanité. Ma décision juridique est la décence dans l'habillement, la décence dans le maquillage et la décence dans la mixité avec les autres (imam, 65ans, chiite, arabe, hiver 95).

Il y a un phénomène général qu'on observe dans d'autres communautés religieuses et ethniques. Il s'agit de l'attitude des communautés immigrées de trancher les litiges à l'intérieur de la communauté. Nous rencontrons ce même phénomène dans la communauté musulmane au Québec. Ainsi, un autre leader attire l'attention sur le fait que les femmes doivent patienter au lieu de se fier aux organismes que la société d'accueil a mis sur pied pour venir en aide aux femmes abusées. C’est un appel aux femmes musulmanes de ne pas faire confiance aux organismes de la société d'accueil et de ne pas se révolter contre les normes considérées comme islamiques en s'appuyant sur une loi non islamique qui ne leur servira à rien.

Il y a aussi la croyance erronée de la femme, qu'en s'appuyant sur certains organismes qui donnent quelques services, elle peut vivre sans son mari. Ainsi elle attend une petite faute de la part de son mari pour demander le divorce en s'appuyant sur ces organismes (imam, 35ans, chiite, arabe, +7ans, sans travail, article, journal ethnique, oct. 94).

L'appel à ne pas se fier aux organismes de la société d'accueil vise à éloigner les femmes de la société d'accueil et de ses institutions. Ce qui signifie la résolution des litiges selon l'islam et l'application des mesures islamiques en ce qui concerne le statut de la femme, le divorce, le mariage, l'héritage, etc.

Les discours des leaders musulmans, qu'ils soient femmes ou hommes, vont dans le même sens. En lisant, en écoutant ou en parlant avec les leaders de la communauté islamique, nous avons mentionné qu'il y ait une attaque nette contre la liberté à l'occidentale pratiquée par la femme en Occident, en général, et au Québec, en particulier. Or cette liberté est, d'après eux, la cause principale de toutes les misères qui ont frappé la société occidentale. Pour cela les leaders mènent une campagne d'avertissement qui vise à éloigner les femmes de cette calamité qu'est la liberté à l'occidentale.

c. Des tensions qui s'expriment  
à l'intérieur de la communauté

Mais cette campagne, en plus de révéler l'attaque des leaders musulmans envers une certaine perception de la liberté, démontre l'existence d'une tension qui commence à s'exprimer à l'intérieur de la communauté islamique et surtout parmi les femmes musulmanes. Le discours révèle l'influence de l'environnement. Il démontre que, dans certains cas, certaines musulmanes s'orientent vers la société d'accueil et ses institutions pour faire évoluer des conditions qu'elles jugent désormais insupportables.

L'analyse du discours nous permet de détecter une certaine tension qui se développe chez les femmes musulmanes par rapport aux abus de la part du mari. Les femmes musulmanes ne rejettent pas la primauté des intérêts de la famille sur leurs propres intérêts et leur responsabilité envers les enfants, mais elles refusent l'abus de l'homme. Elles n'acceptent plus l'abus, mais elles ont un devoir religieux devant leur famille et leurs enfants.

Nous pouvons détecter cette tension dans le discours d'une femme leader qui ne tolérerait pas une relation violente et abusive de la part du mari tout en ne reniant pas son devoir religieux et sa responsabilité devant sa famille et ses enfants. En tout cas, son discours nous permet de sentir qu'elle prendrait une distance par rapport à la soumission au mari en cas d'abus.

En Islam, le divorce est permis, mais après que tout ait été essayé. Mais si c'est une relation violente et abusive, oui. Personnellement, je ne tolérerais pas une telle situation. S'il y avait des enfants, ce serait un peu différent. Encore, ça dépend. Mais si j'étais abusé, je le ferais. J'espère n'être jamais dans cette situation. Mais je n'exclurais pas la possibilité de divorcer. Après avoir essayé les autres options. Et encore, on est encouragé à essayer tout ce que l'on peut, mais si ça ne marche pas, on peut divorcer (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, professeure, entrevue, printemps 94).

Pour la femme musulmane, les enfants et le mari sont très importants. Ce qui ressort du discours d'un leader très actif dans les organisations islamiques qui insiste sur le devoir de la femme de prendre en compte ses enfants et son mari avant de se divorcer.

Les divorces sont dus à la loi qui donne à la femme le droit de prendre ses décisions : de se divorcer ou de rester. La domination capitaliste a laissé la femme comprendre que pour vivre bien et pour vivre libre il faut faire tout ce qu'elle désire, sans prendre compte de son mari et de ses enfants (homme, 30ans, chiite, arabe, +10ans, employé, entrevue, hiver 95).

6.2.2.3. La régulation du comportement  
de la femme musulmane et différenciation des genres

Nous abordons ici la différenciation et la régulation du comportement de la femme musulmane, parce que, dans le contexte québécois, les leaders insistent beaucoup sur ces éléments, ce qui contraste avec les normes valorisées dans la société québécoise concernant l’égalité des genres. Les leaders ont l'impression que dans la société d'accueil, les femmes musulmanes sont exposées aux influences occidentales qui peuvent les éloigner de l'islam. Pour cette raison, ils les incitent à s'affirmer en se comportant d'une façon différente et en se vêtant d'une manière qui les distingue des autres femmes.

La régulation du comportement de la femme musulmane en contexte québécois vise, outre l'exhortation de certains aspects moraux considérés comme islamiques, la distinction entre la femme musulmane et la femme non musulmane, surtout la femme québécoise. La régulation du comportement de la femme musulmane se fait notamment concernant le corps et la sexualité, afin d'assurer une reproduction des normes et des comportements distinctifs, associés à l'islam. Sur ce plan, on remarque une insistance sur les signes caractéristiques qui soulignent l'appartenance à l'islam.

a. Le port du hijab

Un des signes caractéristiques islamiques le plus utilisé pour rendre visible l'islam est le hijab. Il est l'exemple le plus démonstratif pour "visibiliser" l'islam. Pour les leaders, le hijab est le signe sans équivoque qui démontre l'appartenance de la femme à l'islam. Pour cela, ils insistent beaucoup sur le port du hijab et rares sont les voix qui s'élèvent contre le hijab. La quasi-totalité des leaders invitent et appellent les musulmanes à se voiler. Pour les leaders le voile est :

- *Une prescription divine obligatoire*. Le port du hijab est d'abord interprété comme une prescription demandée par dieu et par le prophète. Les leaders utilisent le texte islamique comme source légitimante pour convaincre tout le monde, musulman et non musulman, que le hijab fait la différence. En conférence de presse, organisée par une institution islamique qui vise la défense des musulmans, on demandait clairement à la femme musulmane de répondre d'abord à ce qui est considéré comme islamique. C'est-à-dire de mettre en première place les obligations que dieu a prescrit pour les musulmans avant toute prescription ou toute loi humaine. “Pour la femme musulman, le port de l'habillement islamique "Hijab" est une obligation divine. Il ne provient ni de la culture ni des traditions. Allah (Dieu) dit dans le Saint-Coran à la sourate La Lumière (An-nour) : Chap. 24 versets 30 et 31” (FMC, conférence de presse, sept. 94).

- *Une frontière entre la "vraie" et la "fausse" musulmane*. Certains leaders ont des interprétations qui leur demandent de prendre des positions fermes envers le hijab. Pour démontrer la signification du hijab, un leader n'hésite pas à taxer toute femme d'origine islamique qui ne porte pas le hijab d'incrédule. Il avance que celui qui refuse le hijab est incrédule. Le voile leur sert à ériger une frontière entre une "vraie" musulmane, une femme qui accepte les schèmes répandus de l'islam et qui suit les prescriptions considérées par les leaders comme islamiques, et une "fausse" musulmane, une femme qui ne suit pas les interprétations religieuses. Voici les propos d'un leader : "Le hijab est, d'après le livre, la sunna et l'ijma', un ordre pour les musulmanes. Celui qui le refuse est incrédule d'après le consensus de ulama et des sages" (imam, 40ans, sunnite, arabe, +7ans, sans travail, entrevue, hiver 95).

En qualifiant d'incrédule, la femme qui ne porte pas un hijab, ce leader délimite les vrais musulmans des faux musulmans, qui sont les incrédules [[60]](#footnote-60). Ensuite il introduit le hijab comme critère pour cette délimitation. Le hijab est nettement associé à l'identité islamique. D'autres leaders iront jusqu'à considérer le hijab comme un élément essentiel de l'islam, voire un pilier [[61]](#footnote-61) additionnel de l'islam prescrit par dieu pour la femme musulmane : "L'islam n'est pas seulement religion il est aussi mode de vie et politique. En tant que mode de vie le hijab est une partie de l'islam" (homme, 35ans, sunnite, arabe, +8ans, professeur, intervention orale, conférence publique, UQAM, dec. 94).

Les leaders imposent donc d'abord leur interprétation de l'islam aux musulmans, surtout aux femmes musulmanes en faisant du hijab une prescription obligatoire. Mais ils ne se limitent pas aux musulmans. Ils visent l'élargissement de leur champ d'influence en essayant d'imposer cette même interprétation de l'islam à tout le monde, musulmans et non musulmans. C'est-à-dire qu'ils veulent s'assurer d'une reconnaissance officielle, de la part des non musulmans, que le hijab est une "prescription religieuse" de l'islam. Ainsi dans une réunion pour les leaders musulmans à Montréal, l'un d'eux exige de ses confrères, de présenter aux responsables de la société québécoise une fatwa, c'est-à-dire une décision juridique, demandant l'obligation aux femmes musulmanes de porter le hijab. La société d'accueil doit, elle aussi, comprendre que les lois de dieu ont la primauté sur les autres. “Il faut présenter aux responsables québécois une fatwa commune de la part de tous les leaders musulmans ici, où on démontre que le port du hijab est pour les femmes musulmanes une prescription religieuse et un ordre de dieu” (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, intervention orale, réunion islamique, jan.95).

- *Un signe de "visibilisation" de l'islam immigré*. Le hijab ne sert pas seulement à faire une distinction entre la "vraie" et la "fausse" musulmane. Il sert aussi à faire une nette distinction entre les musulmanes et les non musulmanes. Cette différence doit sauter aux yeux. Elle est basée sur des normes valorisées et des signes considérés comme islamiques qui marquent l'appartenance à la communauté islamique, qui accentuent la "visibilisation" de l'islam dans l'espace et qui soulignent la différenciation entre les musulmans et les non musulmans. Or dans un contexte d'immigration où les musulmans vivent en minorité dans une société démocratique, libérale et multiculturelle, le hijab est, avant d'être un signe de l'appartenance à l'islam ou un acte de foi, la marque la plus nette pour afficher l'islam et révéler son existence publique. Il est le marqueur social par excellence de l'identité islamique.

Un leader musulman, dans un article publié dans un journal en langue arabe, fait du voile le signe de l'identité islamique. Il invoque la liberté reconnue à tous dans la société d'accueil pour demander aux femmes musulmanes de se voiler pour se démarquer. Selon un leader, "dans la société canadienne où la personne est libre de choisir le mode de la vie qui le convient, la femme musulmane a choisi le hijab parce que cela reflète le choix de l'islam comme identité" (imam, 40ans, sunnite, arabe, sans travail, +7ans, entrevue, hiver 95).

Les aspects religieux et identitaires sont ici intimement liés. Dans une conférence organisée par l'ISNA, Islamic Society of North America à Montréal [[62]](#footnote-62), un leader musulman de renommée internationale parle du hijab comme étant l'unique symbole de l'islam. Il compare le dévoilement de la femme à la destruction de l'islam. "Derrière la volonté de dévoiler la femme en France, il y a une volonté de détruire l'islam" (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, communication orale, réunion islamique, oct. 1994). Le terme volonté utilisé par ce leader, nous transporte dans les champs politique et idéologique. Dans son discours, il prête à la société française, dont une partie s'était prononcée contre le port du voile, une intention politique contre l'islam. Cependant, il y a beaucoup de gens qui sont contre le port du voile, mais qui ne sont pas nécessairement contre l'islam. De même, nombreux sont les musulmans croyants qui sont contre le port du voile, mais pas contre l'islam. Pourtant, toute réserve exprimée par une personne sur le port du voile devient politiquement aux yeux des revendicateurs, une volonté de détruire l'islam.

S'ils accusent l'Occident de faire du voile un combat pour détruire l'islam, cela signifie que les leaders passent aussi par le voile pour construire l'islam. Dans leur discours, ils établissent un rapport idéologique et politique avec la société d'accueil. Ils veulent construire l'islam à partir de certains signes visibles et veulent que la société d'accueil les acceptent comme tels. Refuser ces signes veut dire, selon eux, refuser l'islam. Foi personnelle et construction sociale de l'identité sont ici inextricablement liées.

- *Un instrument moral pour la sauvegarde de la femme*. Hormis l'appartenance de la femme à l'islam, le voile représente un choix moral de la femme musulmane. Un choix qui recouvre une conception de l'acceptable et de l'inacceptable et indique sa prédisposition à se comporter ou à accepter une certaine normativité de son comportement, associée au port du voile. La régulation des comportements des musulmans et surtout des femmes musulmanes, notamment en ce qui a trait au corps et à la sexualité, vise essentiellement à assurer une reproduction des normes morales distinctives qui rendent visibles l'islam et les musulmans.

Dans le journal islamique publié par un regroupement d'organismes islamiques, l'article d'une femme leader nous révèle l'état d'âme des musulmanes voilées. Selon cette femme leader, le hijab est "l'occasion de me faire proche du paradis", elle nous démontre sa prédisposition à se battre et même à mourir pour défendre le port du hijab.

[Quand] je lis de l'interdiction du foulard islamique en France et même ici à l'école secondaire Louis Riel, ma réaction première était celle de colère. Je n'ai pas pu croire que mes soeurs étaient gardées en dehors de l'école pour le fait simple d'avoir porté le hijab, et cela m'avait rendue furieuse que la discrimination si évidente prenait place juste devant nos yeux. Mais je dois avouer que je m'étais aussi effrayée car je savais comme porteuse du hijab, je peux devenir, bien facile qu'eux, une cible pour ceux qui sont hostiles à l'Islam. Ce dont je ne me suis pas rendue compte, c'est que s'il y aura jamais un jour ou je ferais face à l'adversité à cause de mon hijab, je ne devrais pas y réfléchir comme quelque chose à craindre, mais plutôt comme test d'Allah et l'occasion de me faire plus proche du paradis. (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, oct. 94).

L'existence dans une société où les femmes sont obligées de sortir et d'avoir des contacts avec les hommes, justifie, pour les leaders l'exigence du port du hijab. Dans la société, surtout en contexte immigré, c'est par le biais du hijab, comme élément pour conserver la pureté, qu'on évite la souillure de la femme musulmane. La femme musulmane doit observer les prescriptions considérées comme islamiques, à savoir de ne pas se trouver dans un endroit, seule avec un homme. Cette opinion n'est pas seulement le fait des hommes, mais est partagée par les femmes leaders :

Moi, avant de porter le voile, j'ai travaillé à Montréal Trust. Toute la journée j'étais avec les hommes. Seule, j'étais avec eux. Je leur ai montré les maisons et les appartements à vendre. Mais après que je me suis voilée, je pensais que c'est contre la religion d'être seule avec un homme. J'ai demandé à Dieu de me trouver un autre travail. Et Dieu m'a trouvé un travail, dans une organisation islamique, M.C.Q. Le président du M.C.Q. m'a demandé pour aller travailler chez eux, sans que je fasse aucun effort de ma part. Car Dieu sait que mon intention est bonne (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Un leader, bien établi au Québec depuis plus d'une vingtaine d'années, avouait sa crainte de voir se reproduire ici une nouvelle "Bosnie". Il faisait allusion à ce qu'il appelait une attaque contre les musulmans, surtout en ce qui concerne le port du voile.

La CEQ se trompe en interdisant le hijab. Nous les musulmans, en tout cas moi, je veux et je dois vivre comme musulman. Sinon, si je n'arrive pas, on a le cas de la Bosnie devant nous. Ils veulent nous chasser et faire avec nous ce qu'ils font avec les bosniaques (homme, 50ans, sunnite, arabe, +20ans, professeur, intervention orale, réunion publique, mai 95).

- *Un remède contre les maux de la société occidentale*. Le hijab devient, pour un autre leader, un instrument de moralité pour sauver la femme. Il est le remède pour les maladies qui frappent la société d'accueil et "le Canada et les autres pays européens doivent l'adopter pour éliminer les viols qui sont nombreux dans ces sociétés" (imam, 40ans, sunnite, arabe, sans travail, +7ans, entrevue, hiver 96).

Le hijab est perçu comme une ordonnance religieuse, quelles que soient les interprétations contradictoires à ce sujet. Pour les leaders, tous les gens qui se plaignent du déclin des valeurs morales doivent l'adopter. Le voile devient un remède contre les maux de la société occidentale. L'opinion de l'ICNA (Islamic Cercle of North America), exprimé dans un tract distribué lors d'une réunion pour les musulmans à Montréal, est clair : "L'Église Catholique doit comprendre qu'elle ne peut pas décourager le port de hijab alors qu'elle se lamente sur le déclin des valeurs morales des jeunes (Brochure, ICNA, janvier, 1995). D'autres leaders avancent aussi des propos semblables : "Le hijab est pour contrecarrer l'instinct de l'homme" (imam, 40ans, sunnite, arabe, sans travail, +7ans, entrevue, hiver 96).

- *Un instrument pour asexuer la femme*. Lors d'un colloque [[63]](#footnote-63) qui s'est déroulé à Montréal, une femme leader, convertie à l'islam, exige de la femme musulmane un certain "look", une norme précise concernant le vernis à ongles et les talons. Elle déclare : "Je vois des contradictions : ça me choque quand je vois une femme voilée avec des talons, du vernis. Il faut se couvrir pour s'asexuer" (femme, québécoise, convertie, sunnite, professeur, communication orale, réunion publique, mai 95). Dans une émission radiophonique islamique en langue française, diffusée pour la communauté islamique du grand Montréal, cette incitation, à ce que la femme musulmane devienne asexuée par le port du hijab, revient : "On se couvre pour devenir asexuer, l'homme aussi doit être aussi asexué" (femme, québécoise, convertie, sunnite, professeur, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, juin 95). Asexuer la femme est aussi l'opinion d'une autre femme leader qui nous a expliqué dans une entrevue, le but qu'elle vise par le port du voile :

Oui, mais l'habit islamique est pour nous important. Il lui donne le respect pour la femme. Le hijab aide la femme à être fière. Il lui permet de devenir égale à l'homme. Il permet de considérer la femme, non pas à cause de sa beauté, mais à cause de sa connaissance. Nous voulons que l'homme nous regarde comme il regarde un autre homme. La seule personne, qui peut nous regarder et nous considérer comme femme et qui peut nous désirer, c'est celui qui nous protège et qui est responsable de nous (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

En ce qui concerne le port du hijab au Québec, il faut faire une nuance. Tout en insistant sur le hijab comme une prescription religieuse pour débarrasser la société de tous les malheurs, les leaders vont toutefois tolérer que des femmes soient musulmanes sans porter le hijab. C'est-à-dire que tous les leaders font du hijab un critère d'appartenance à l'islam. Mais leurs positions envers le hijab sont contreversées. Les leaders acceptent une femme non voilée. Certaines femmes non voilées sont même des filles d'imams québécois. On peut voir des femmes musulmanes non voilées dans les réunions organisées par la communauté.

Il est vrai que, bon gré mal gré, les leaders doivent bien accepter dans la réalité qu'une femme soit musulmane et non voilée, mais dans leurs discours officiels ils refusent cette réalité. Le hijab reste le symbole de la femme musulmane. Ils ne cessent ainsi de répéter et d'exhorter les musulmanes à se voiler.

b. La séparation entre les femmes et les hommes

Les leaders musulmans au Québec visent aussi la régulation de la sexualité des musulmans et surtout des musulmanes, un peu comme les autorités catholiques, il y a à peine quelques décennies, le faisaient à l'égard des croyants catholiques. La régulation de la sexualité se réalise d'abord par la séparation entre les femmes et les hommes. Cette non mixité est sans cesse rappelée dans le discours des leaders musulmans québécois. Les leaders l'exigent partout et dans tous les domaines. C'est une façon de conserver la femme intacte et pure en l'éloignant de l'homme. Cette séparation commence dès les premières années, dans les différentes sphères sociales. Cette non mixité est effectuée dans le mouvement scout musulman, dans différentes activités sociales pour les jeunes et bien entendu, dans les écoles musulmanes. La non mixité est même explicitement une caractéristique de promotion de ces écoles par les responsables auprès des parents musulmans.

La non mixité n'est pas seulement exigée pour les petits, mais aussi pour les adultes. C'est bien sûr la femme qui doit être "protégée" des hommes et des étrangers. Même les femmes leaders partagent cet avis. Dans une entrevue avec une femme-leader, celle-ci nous a confié :

En islam on a des limites. Une des ces limites est que la femme ne peut pas exister avec un étranger, seule, dans un endroit privé. Car le diable sera le troisième. Et il les séduit et les pousse à faire des choses inacceptables, même si tu es pieux et tu as peur de dieu. Enfin de compte nous sommes des humains et on peut commettre des fautes (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Nous remarquons dans cette citation que la protection des femmes n'est assurée qu'en érigeant des limites à la liberté de circuler socialement. Selon les leaders, la femme est libre, mais cette liberté est limitée. Ainsi la conception de la liberté inclut celle de la limite. Car l'absence de contraites et de limites fait que la liberté dégénère dans le chaos et l'anarchie. Donc, une liberté bien assumée est la liberté de l'islam qui a des contraintes. Dans le contexte d'immigration et en l'absence d'instances contraignantes de l'extérieur qui protégeraient la femme, les leaders musulmans demandent que la liberté de la femme soit limitée. Ils insistent sur l'auto-censure, faite par la femme musulmane elle-même, qui se réalise en auto-limitant ses contacts avec le monde extérieur. C'est-à-dire isoler la femme, la voiler et la cacher à la maison.

c. L'interdiction de la fréquentation amoureuse

Une autre forme de régulation de la sexualité se fait par le biais de l'interdiction de la fréquentation amoureuse et de la relation sexuelle avant le mariage. Pour cela "la fréquentation n'est pas une bonne chose. Nous n'avons pas de relations de couple avant le mariage [relationships] (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94). Les leaders, hommes et femmes, rappellent cette interdiction. Une femme leader écrit dans le journal publié par un groupe islamique que les "fréquentations de sexe opposé sont interdites ? Cela est évident pour certains d'entre nous, mais trop de musulmans l'ignorent" (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, Le Bulletion v4, n10, déc.1994). Mais dans le contexte social québécois, lorsque le contrôle des comportements des enfants devient difficile, les parents sont invités à doubler leurs efforts. Une femme leader suggère fortement certaines mesures : "que les rencontres entre les jeunes aient lieu à la maison, sous surveillance des parents" (femme, 50ans, chiite, arabe, sans travail, +10ans, entrevue, printemps 95).

Les leaders hommes sont également contre les fréquentations amoureuses. Un leader nous a révélé dans une entrevue ses angoisses concernant sa fille. Il avoue la limite de sa patience envers le comportement de sa fille. Pour lui, si sa fille en vient à se comporter comme les filles québécoises, il serait prêt de quitter le Québec : "quand je sens que ma fille va se comporter comme le comportement des filles québécoises, avoir un chum ou autre, cela est le plus grand motif de quitter ce pays" (homme, 45ans, chiite, arabe, +8ans, professeur, entrevue, printemps 95).

d. L'insistance sur le mariage endogame

La régulation du comportement des musulmanes se fait aussi par l'insistance sur le mariage endogame religieux, prescription explicite dans l'islam. La position des leaders musulmans et des gens qui se disent musulmans, coïncide parfaitement avec les normes et les valeurs légiférées par le fiqh, la jurisprudence islamique, et véhiculées par les leaders musulmans. L'endogamie étant un élément primordial aidant à conserver et renforcer l'identité religieuse, tandis que l'exogamie étant "non plus la reproduction du même, de l'identique, mais la destruction - du moins apparente - d'un social existant en même temps que la construction, la production objective d'un social différent" (Barbara, 1980, p. 65). Dans leur discours les leaders privilégient et insistent sur le maintien de l'endogamie, tandis que l'exogamie est refusée. Plusieurs leaders acceptent qu'un musulman se marie avec une femme non-musulmane, mais tous sont, d'une manière catégorique, contre le mariage d'une musulmane avec un non-musulman. Les raisons de cette situation découlent de la position de la femme dans la tradition islamique qui donne à l'homme une primauté sur la femme.

C'est dans ce contexte que les leaders insistent sur cette norme islamique. Un leader explique les limites qu'il ne peut pas dépasser. Il ne peut pas accepter "l'autre" comme membre de sa famille. Il "refuse le mariage mixte. Je veux que ma fille et mon fils se marient avec une personne de notre religion" ((homme, 45ans, chiite, arabe, +8ans, professeur, entrevue, printemps 95). C'est aussi l'opinion d'une femme leader publiée dans le journal islamique. Les leaders femmes sont généralement contre le mariage mixte pour les deux genres. Pour elle, le mariage du musulman avec une non musulmane affecte les enfants car il les prive du soutien indispensable de la femme qui a un rôle-clé dans l'éducation des enfants. Selon elle, "partager sa vie avec une personne qui n'a pas les mêmes croyances ou valeurs ... peut non seulement nous porter préjudice, mais également [cela n'est] pas pratique. Un tel choix prive le musulman du soutien si nécessaire de son épouse et, ce qui est encore plus grave, les enfants sont ceux qui souffrent le plus de cette situation" (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v4, n3, juin 1994). Finalement, l'argument de la normativité religieuse se présente comme incontournable. L'endogamie religieuse est "une obligation dans ma religion" (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, +20ans, entrevue, printemps 94).

L'assentiment exprimé par des femmes leaders montre qu'elles intériorisent la place dominante que l'homme occupe dans la famille. Selon une femme leader "en Islam, un homme peut marier une non‑musulmane, parce que nous croyons qu'un homme est le chef de la famille" (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Bien sûr, plusieurs religions prônent l'endogamie, la non mixité entre les filles et les garçons et la limitation de relation amoureuse avant le mariage. Il existe des règles, dans le catholicisme par exemple, qui veulent que lorsqu'un catholique marie une non catholique, le mariage est accepté dans la mesure où la non catholique accepte le catholicisme et que les enfants seront élevés comme catholiques. Mais dans le cas de l'islam en terre d'immigration, ce sont là des signes de l'appartenance à l'islam et même des cas d'exclusion de la communauté en cas de non respect. C'est l'utilisation et le recours à ces variables comportementales, dans le discours des leaders, qui fait la différence. Dans le cas des musulmans, les leaders veulent rendre les musulmans conscients de leur appartenance à l'islam et que cela paraisse dans leurs comportements sociaux.

Dans le discours des leaders en contexte d'immigration, les efforts doivent être explicitement dirigés vers une plus grande visibilité. Les leaders sélectionnent les comportements et les normes qu'ils jugent "islamiques". Ils les mettent en valeur par rapport au sentiment d'appartenance à l'islam et la visibilisation de cette appartenance. Ils ont recours à et utilisent l'islam comme code de normativité des comportements sociaux. Même l'exhortation à la prière et la bonté sont valorisées dans la mesure où cela aide à nourrir le sentiment d'appartenance à l'islam, à le faire apparaître et à le différencier des autres. Il semble que les leaders tendent à faire de l'islam, un islam de codes et de normes encadrant le comportement.

6.2.3. Sommaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

La normativité et les schèmes culturels islamiques que les leaders véhiculent dans leur discours et qu'ils veulent que les femmes et tous leurs coreligionnaires valorisent entrent potentiellement en conflit avec les valeurs d'égalité et de liberté, du moins telles qu'elles sont valorisées dans la société d'accueil. À de multiples occasions, comme le cas du débat sur le hijab par exemple, les revendications acquises par les femmes sur l'égalité et la liberté ont pris l'avant scène même du côté des leaders musulmans. Tout cela a fait ressortir qu'il y a une stratégie adoptée par les leaders pour maintenir la communauté musulmane. Ils veulent construire une communauté unie, munie de toutes les institutions nécessaires à son fonctionnement. Dans cette stratégie de visibilisation, la femme occupe une place importante et entre à l'intérieur de plusieurs conceptions stratégiques pour la survie de l'islam. Nous verrons les retombées de tous ces éléments dans les stratégies d'intégration que les leaders exhortent leurs coreligionnaires à adopter.

6.3. L'INTÉGRATION ET LA CONSTRUCTION  
DE L'ISLAMITÉ DANS LE DISCOURS  
DES LEADERS MUSULMANS  
AU QUÉBEC

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans les chapitres précédents nous avons analysé un certain nombre de variables religieuses auxquelles ont recours les leaders religieux et l'interprétation qu'ils proposent à leurs coreligionnaires. Dans ce chapitre, nous essaierons de cerner quels types de liens s'établissent entre les variables religieuses et la conception de l'intégration mise de l'avant par les leaders. Ainsi, nous aborderons la conception de l'intégration telle qu'elle est véhiculée par les leaders de la communauté musulmane en dégageant les éléments composant cette conception. Nous recourons à certaines catégories d'analyse comme le but de la participation des musulmans dans les organismes de la société d'accueil, la construction et l'institutionnalisation de l'islam québécois, la valorisation et l'ampleur du communautarisme islamique que les leaders nourrissent. Ceci nous permettra de soulever une réflexion analytique sur le type de communautarisme valorisé.

Tout d'abord, nous décrirons certains traits qui distinguent la population islamique de Montréal par rapport à celle qui se retrouve dans d'autres contextes occidentaux, plus particulièrement la France et la Grande-Bretagne.

6.3.1. La spécificité de la population  
musulmane à Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les populations originaires des pays où l'islam est majoritaire sont fort diversifiées. L'islam, étant une religion mondiale, est répandu sur tous les continents. La langue du pays d'accueil, les relations historiques du pays d'accueil avec les pays d'où proviennent les musulmans ont un certain impact sur le processus migratoire des musulmans. Voyons comment cela se traduit.

6.3.1.1. Une population diversifiée

La population islamique au Québec est composée principalement de deux contingents essentiels : les ressortissants des pays arabes (Liban, Algérie, Tunisie, Maroc) majoritairement francophones et les ressortissants de l'aire indo-pakistanaise (Pakistan, Inde) principalement anglophones. Les pays francophones qui reçoivent des immigrants attirent plus les immigrants francophones, tandis que les pays anglophones qui reçoivent des immigrants attirent principalement les immigrants anglophones. Pour cela, la population canadienne française accueillent des musulmans majoritairement francophones et la population canadienne anglaise accueillent des musulmans majoritairement anglophones.

La spécificité de la société québécoise où l'on retrouve, bien sûr, une forte majorité francophone, mais aussi une minorité anglophone, établie de longue date et disposant d'institutions économiques et culturelles, fait qu'elle attire une immigration plus diversifiée qu'un pays monolinguistique. Ainsi, la population musulmane du Québec est plus diversifiée, de point de vue linguistique et ethnique, que celles que l'on retrouve dans les autres pays occidentaux ou même dans d'autres provinces canadiennes. La population musulmane de Grande-Bretagne, est surtout d'origine sud-asiatique (Menski, 1995). Celle de la France est surtout d'origine maghrébine. Quant à la population musulmane immigrante en République Allemande, elle est représentée par un grand pourcentage de musulmans d'origine turque [[64]](#footnote-64). En ce qui concerne le Québec, et compte tenu du bilinguisme qui n'existe réellement au Canada qu'à Montréal, l'immigration islamique dans cette métropole provient de divers pays. Ainsi nous pouvons dire que la population musulmane au Québec est divisée en deux parties : francophone et anglophone. Concernant l’origine nationale, nous pouvons aussi diviser la population musulmane du Québec en deux grandes parties qui correspondent à la division linguistique. La première est composée des musulmans arabes (d'origine maghrébine - une partie des musulmans maghrébins est berbère -, libanaise, egyptienne, etc.). La deuxième partie, la plus anciennement installée, est indo-pakistanaise [[65]](#footnote-65). En plus, compte tenu d'un taux important d'immigration en provenance de certains pays comme le Liban et l'Iran, le pourcentage des musulmans chiites dans la population musulmane montréalaise est plus élevé que ce pourcentage dans les autres pays du monde [[66]](#footnote-66).

La diversification liée à l'origine nationale, à la langue et à la référence doctrinale des musulmans québécois font que la situation se présente différemment ici par rapport aux autres pays du monde où il y a immigration islamique. Pour certains auteurs, les origines nationales ou doctrinales et consécutivement l'histoire particulière des sous-groupes, influencent la conception de l'intégration (J. Cesari, W. Menski, etc.). D'après les chercheurs qui ont étudié cette question, les musulmans originaires du Maghreb qui sont installés en France, compte tenu de leur expérience historique négative avec les Français concernant la domination coloniale, sont plus enclins à prendre distance de la société française en affirmant leur identité islamique (Cesari, 1990).

Le Québec n'a pas un passé colonial et les musulmans québécois n'ont pas l'expérience historique coloniale de leurs coreligionnaires qui vivent avec les Français ou les Britanniques. La diversité d'origine de la population islamique au Québec fait que leur relation avec l'autre est aussi diversifiée. Les musulmans d'origine maghrébine (algériens, marocains et tunisiens) sont des ressortissants des pays où les musulmans sont majoritaires. L'État est dirigé par des personnes officiellement musulmanes malgré les contestations des islamistes qui ne reconnaissent pas la légitimité religieuse de ces dirigeants. Dans ces sociétés, c'est l'autre, le non musulman, qui est en situation de minorité. Pour les musulmans d'origine libanaise, la situation est plus compliquée. Ceux-ci vivaient dans une société multiconfessionnelle, composée à la base des associations indépendantes séparées de l'État. Cette situation nationale avait pour effet de faire primer les identités ethniques, confessionnelles ou familiales sur l'identité nationale. En plus, les musulmans libanais sont habitués à vivre pleinement leur islam près des non musulmans, qui avaient pratiquement tous les pouvoirs, surtout politiques et économiques, entre leurs mains. Tandis que la situation des musulmans pakistanais est devenue, dans l'après-guerre, plus proche de celle des musulmans maghrébins. C'est-à-dire qu'ils sont les dirigeants du pays et que c'est le non musulman qui est en situation de minorité. Tandis que les circonstances dans lesquelles vivaient et vivent encore les musulmans indiens sont plus proches de celles de leurs confrères libanais. C'est-à-dire qu'ils vivent avec les non musulmans, qui détiennent le pouvoir.

Ainsi, nous observons une diversité dans l'origine et l'expérience historique de la population islamique de Montréal. Mais nos observations démontrent toutefois qu'en contexte d'immigration au Québec, l'origine ethnique et l'expérience historique des leaders n'est pas une variable déterminante de la conception de l'intégration. La diversité de la communauté musulmane de Montréal ne semble pas affecter grandement le discours des leaders. C'est-à-dire que l'origine ethnique du leader ne détermine pas de façon significative sa conception de l'intégration. Le concept d'intégration dans le discours des leaders musulmans au Québec s'avère être plus influencé par l'expérience des autres collègues musulmans oeuvrant dans les pays occidentaux d'immigration que par leur origine ethnique.

Nous avons mentionné la faiblesse du leadership de la communauté musulmane au Québec, due à l'immigration récente des musulmans, à la diversité ethnique, nationale et doctrinale des musulmans, à la faiblesse organisationnelle, à certaines caractéristiques de l'islam lui-même, comme, par exemple, l'inexistence d'une hiérarchie islamique et sa façon d'établir une relation directe entre le croyant et dieu. Il semble que cette faiblesse a un impact dans l'élaboration du concept d'intégration véhiculé dans le discours des leaders musulmans. Cette faiblesse est un obstacle devant l'émergence d'un leadership islamique créatif, vraiment représentatif, capable de trancher et de gérer les questions qui se posent devant la communauté musulmane québécoise, y compris la question de l'intégration.

Ainsi pour résoudre les problèmes de la communauté, les leaders musulmans du Québec sont toujours en quête d'une aide de l'extérieur. Cette aide de l'extérieur devient extrêmement importante pour eux. Ce qui va avoir des effets sur la relation avec l'étranger. Les liens se tissent de plus en plus avec l'islam dans le monde et font que le discours des leaders musulmans au Québec, n'est pas un discours tout à fait indépendant du discours islamique général répandu dans les communautés musulmanes des pays occidentaux. D'ailleurs, certains organismes islamiques internationaux, à l'instar de la Ligue Islamique Mondiale, semblent vouloir influencer les groupes musulmans dans les pays d'immigration et tendent vers un organisme mondial qui veillerait à l'établissement d'un islam le plus univoque possible à travers le monde.

6.3.1.2. Les influences des expériences  
britannique et française

Nous examinons ici les liens entre la conception de l'intégration chez les leaders québécois et les conceptions prévalant chez leurs coreligionnaires français et britanniques, car celles-ci semblent avoir ici une grande influence sur le leadership québécois.

Le concept d'intégration élaboré et répandu actuellement par les leaders dans les pays occidentaux oscille sur un continuum dont le point minimal est bien défini tandis que le point maximal est insaisissable et dépend de la conjoncture. La base minimale est l'intégration communautaire des musulmans "en tant que collectivité religieuse" (Dassetto, 1995a, p. 124) et non pas une intégration sur une base individuelle. Quant au point maximal du spectre des attitudes, il est ouvert sur toutes les possibilités dont celle-là même d'islamiser la société toute entière, ce qui représente pour certains leaders une option à ne pas éliminer. Le chercheur Bassam Tibi parle de cette option en analysant l'islam en Europe. Il divise l'islam européen en deux catégories : l'"euro-islam" et l'"islam-ghetto". Selon lui, si l'"euro-islam", qui signifie l'accommodation de l'islam à la vie dans une société démocratique libérale, échoue, on se dirige vers un "islam-ghetto" qui signifie "le refus de l'intégration, l'incapacité de s'insérer dans un cadre pluraliste et de se considérer comme une communauté religieuse parmi d'autres" (Tibi, 1995, p. 231).

Actuellement la stratégie des leaders musulmans est d'emprunter une tendance visant de plus en plus la création d'institutions islamiques sur la scène publique dans les pays occidentaux. Les leaders musulmans de la Grande-Bretagne sont les meneurs à ce chapitre. En Grande-Bretagne, certains leaders ont même opté pour la création d'un parlement proprement islamique qui s'occuperait des affaires des musulmans britanniques.

Compte tenu de leur origine nationale et de leur répartition en leaders arabes qui viennent essentiellement des pays de la francophonie et en leaders pakistanais qui sont originaires des pays anglophones, les leaders musulmans au Québec sont en relations étroites avec leurs confrères de France et de Grande-Bretagne. Les premiers connaissent l'expérience des musulmans en France et ont des liens avec ceux-ci, tandis que les derniers connaissent l'expérience de leurs confrères qui sont actifs en Angleterre et sont en contact avec eux.

D'après nos observations, nous avons constaté que l'influence des leaders actifs en Grande-Bretagne sur leurs confrères au Québec est plus accentuée que celle des leaders musulmans français. Les leaders musulmans en Grande-Bretagne ont un concept de la société, basé sur un modèle communautaire qui divise la société en communautés religieuses qui auraient la possibilité de gérer les affaires de leurs membres comme elles le désirent. Selon Menski, les musulmans britanniques "ont développé et façonné une stratégie de contact minimal avec l'État. Ils vivent en Grande-Bretagne, mais dans leur propre monde, sur lequel ils ont une bien plus grande emprise" (Menski, 1995, p. 139).

Nous pensons que cette option du "contact minimal" des musulmans avec une société non islamique est valorisée par les leaders musulmans, quel que soit le contexte national et politique dans lequel ils se retrouvent. Elle est plus répandue parmi les leaders musulmans dans tous les pays occidentaux où il y a des communautés musulmanes minoritoires. D'ailleurs, cette compréhension est plus proche et correspond plus à la compréhension islamique traditionnelle de la société où le monde est divisé selon l'appartenance religieuse. Les leaders indo-pakistanais qui connaissent plus que les autres l'expérience de l'islam en Grande-Bretagne en profitent donc pour mener une campagne d'incitation à adopter ce modèle pour les autres communautés musulmanes. Ce sont d'ailleurs les leaders musulmans québécois d'origine indo-pakistanaise qui sont les initiateurs de la fondation des organismes islamiques tel le tribunal de la charia, les écoles islamiques, le village islamique, etc.

Plusieurs variables interviennent pour accorder une telle prépondérance du discours des leaders musulmans pakistanais sur l'ensemble du discours du leadership islamique au Québec. a) *Premièrement*, l'ancienneté de l'implantation des musulmans québécois d'origine pakistanaise au Québec confère à ses leaders une certaine notoriété historique (la vague migratoire des musulmans d'origine indo-pakistanaise fut la première. Elle a été suivie par des vagues libanaise, iranienne et irakienne. On assiste actuellement à une vague algérienne). b) *Deuxièment*, les leaders d'origine pakistanaise ont des connaissances plus avancées de l'expérience migratoire des musulmans dans les pays occidentaux, qu'ils ont acquises par le biais de l'expérience des musulmans en Grande-Bretagne (la langue anglaise et l'origine indo-pakistanaise sont communes, ce qui crée des relations très étroites entre eux). c) *Enfin*, les ressemblances entre les politiques canadiennes et celles des britanniques en matière d'intégration favorisent chez les leaders musulmans d'origine pakistanaise la tendance à reproduire au Québec ce qui passe en Grande-Bretagne (les politiques tant anglaise que canadienne et québécoise sont permissives envers l'institutionnalisation des groupes dans la société, ce qui joue au profit de la vision communautaire de l'intégration qu'ont les leaders musulmans, comme nous l'avons déjà souligné plus tôt).

Par contre, les leaders musulmans québécois d'origine arabe sont plutôt francophones (surtout les libanais et les maghrébins). Ils ont plus de connaissance concernant l'expérience française, qu'ils considèrent comme désagréable (la question du voile et son interdiction, par exemple). Les lois françaises en matière d'immigration, de citoyenneté et d'intégration sont différentes de celles qui existent au Canada et au Québec. La politique française est assimilationniste, ce qui est mal vu par les musulmans. Les leaders musulmans d'origine arabe dénoncent cette conception de l'intégration de type assimilationniste à la française. Pour cela, ils préfèrent nettement arrimer leur discours avec celui de leurs confrères pakistanais qui sont plus aptes et plus expérimentés dans ce domaine.

La situation nationale Québec-Canada n'est pas sans influencer la perception des acteurs sociaux que sont les leaders. La polémique permanente autour de la question nationale et les revendications d'une large partie de la population québécoise qui espère l'indépendance ne peuvent qu'influencer les groupes minoritaires dans la société québécoise. Ainsi les différents groupes sur le sol québécois parlent de la séparation. Les premières nations, les amérindiens veulent se séparer du Canada et du Québec. Les deuxièmes nations, ou les nations fondatrices, veulent aussi se séparer palorisant ici les francophones et les anglophones. Donc, pourquoi les "troisièmes nations", c'est-à-dire les minorités communautaires, ne se séparraient-elles pas ?

Les leaders musulmans semblent donc profiter avec aisance d'une perspective répandue au Québec, différente certes dans ses fondements, mais transposée au profit d'une vision communautariste. Cette situation n'est pas unique pour le Québec. Elle est proche de celle qui existe en Belgique où la question de séparation est omniprésente sur la scène politique. En Belgique, selon F. Dassetto (1995a, p. 124), "il serait difficile de dénoncer les musulmans qui voudraient penser leur propre séparation" tant que la question de séparation est toujours présente dans la société belge.

6.3.2. La conception de l'intégration   
chez les leaders musulmans à Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans un chapitre précédent, nous avons parlé des politiques canadiennes et québécoises d'intégration. Nous avons mentionné aussi que la façon dont le Québec conçoit, au moins sur le plan théorique, l'intégration de ses nouveaux citoyens, diffère de celle qui est conçue par le Canada. Or il semble aussi que les leaders musulmans au Québec ont leur propre point de vue. Ils interprètent les politiques d'intégration canadienne et québécoise d'une manière différente de la lettre ou de l'esprit de ces politiques.

Nous analyserons la manière dont les leaders conçoivent ces politiques et à quelle politique ils donnent leur préférence, pour ensuite analyser les éléments qu'ils introduisent dans le concept d'intégration tel qu'ils le conçoivent.

6.3.2.1. La perception des politiques d'intégration  
canadienne et québécoise : une certaine confusion

Un des indicateurs qui nous informe sur la conception d'intégration chez les leaders musulmans est leur perception des politiques d'intégration menées par les gouvernements canadien et québécois ainsi que leur appréciation des Chartes des droits et des libertés de la personne, tant canadienne que québécoise. Il s'agit notamment de cerner leur appréciation des politiques menées par les institutions gouvernementales qui encadrent les rapports sociaux entre les groupes dans la société ainsi que leur appréciation des Chartes afin de cerner comment cette perception peut influencer leur conception de l'intégration.

Pour les leaders musulmans, la politique officielle du multiculturalisme canadien et la Charte canadienne des droits et des libertés de la personne sont largement valorisées. On relève dans le discours une tendance générale à la "louange" de ces politiques officielles et de la Charte.

Les caractéristiques du régime canadien nous sont confortables, utiles. Elles servent nos intérêts (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, +15ans, communication orale, réunion islamique, mai 96).

Les politiques québécoises sont également grandement appréciées dans leur discours.

Le Québec avec son multiculturalisme (sic) est un modèle digne d'être exporté au monde entier. Je crois personnellement qu'il y a dans ce Québec si accueillant encore beaucoup de place pour la diversité ethnique et religieuse et qu'il y a toujours moyen d'accommoder toutes les différences. (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, article, *Le Bulletin* v5 n2 avril 1995).

La charte du Québec est bonne et ne contredit pas la moralité islamique. La communauté musulmane tient fermement à préserver son identité tout en se conformant aux chartes et au respect de la légalité (FMC, conférence de presse, sep. 1994).

Nous devons faire une nuance concernant les leaders musulmans et leur acceptation de la Charte. Si les leaders voient que la Charte est bonne, cela ne veut pas dire qu'ils acceptent toute la Charte intégralement, qu'ils la placent au-dessus des préceptes de l'islam et qu'ils oublient leurs préceptes islamiques. Or, nous avons vu, en parlant du texte sacré de l'islam, les caractères qu'ils lui accordent. Pour eux, le coran tel qu'ils l'interprètent (avec ses devoirs, ses lois, ses prescriptions et sa moralité) prime sur tous les autres devoirs, lois et moralité. Ainsi, ils acceptent les dispositions de la Charte qui ne sont pas en conflit avec les préceptes islamiques et qui ne contredisent pas les dispositions de l'islam, tel qu'ils le comprennent. Ils font recours à la Charte notamment pour les bénéfices qu'elle leur accorde, surtout en ce qui concerne la liberté, l'égalité et les droits qui servent au renforcement de leur communauté et dans les efforts qu'ils déploient pour la visibilisation de l'islam, comme ce fut le cas lors de la polémique concernant le voile islamique dans les écoles de CÉCM. D'ailleurs, il faut signaler que la citation, ci-haut rapportée, est tirée d'une conférence de presse, d'où cette ouverture que nous remarquons dans le discours de ce leader. En outre, la compréhension de la politique québécoise par les leaders musulmans, démontre chez eux une confusion entre la politique d'intégration du Québec et celle du Canada. Dans la pratique, le Québec aide les minorités à faire valoir leurs spécificités et subventionne parfois des activités ethniques. Cela poussent les leaders à interpréter la politique officielle québécoise en matière d'intégration comme étant une valorisation de la mosaïque multiculturelle. Il y a deux niveaux d'appréciation de la situation au Québec par les leaders musulmans : premièrement, une conception idéale reposant sur leur interprétation et leur compréhension, et, deuxièmement, une évaluation négative en ce qui a trait à l'application concrète, par les responsables québécois, de cette conception valorisée par les leaders.

Les leaders musulmans acceptent les organisations de la société d'accueil qui s'arriment avec la visée fédérale multiculturelle. Cela touche les institutions gouvernementales, les partis politiques, les organismes primaires et même les communautés et les individus qui ont des orientations fédéralistes. Les appréciations des leaders de la communauté musulmane sont adressées principalement à la loi du multiculturalisme canadien plutôt qu'aux lois québécoises. Si certaines lois québécoises en matière d'intégration sont acceptées, c'est notamment parce qu'elles s'accordent et s'arriment avec les lois du multiculturalisme canadien.

La politique québécoise d'intégration est perçue comme potentiellement limitative de la tendance au communautarisme valorisée par les leaders musulmans, nonobstant que le Québec se défend bien d'être multiculturel. L'attitude des leaders musulmans à l'égard du referendum concernant la souveraineté du Québec est révélatrice de leur position envers les politiques québécoises officielles. La majorité des leaders s'est rangée derrière les forces du "NON" qui confrontaient la souveraineté du Québec. Une citation tirée d'un article écrit par un leader et qui a été publié dans un journal appartenant à un groupe d’organismes islamiques au Québec, témoingne :

Dans un monde très instable, le Canada a montré au cours des dernières décades, qu'un pays peut croître et prospérer tout en maintenant un haut niveau de libertés individuelles et collectives, et en même temps permettre à plusieurs cultures de coexister dans une atmosphère de tolérance et d'acceptation. Ce modèle a été mis en jeu le 30 octobre, durant le référendum pour la souveraineté du Québec, et a échappé de justesse à la destruction (homme, 35ans, sunnite, arabe, +10ans, ingénieur, article, *Le Bulletin*, v5, n9, nov.1995).

D'autres leaders ont aussi manifesté ouvertement leur contentement "religieux" et politique suite à la victoire du "NON". Ils ont rédigé des articles qui ont été publiés dans les journaux ethniques. Voilà l'article d'un leader d'origine arabe qui était publié après le référendum. Il commence par l'évocation des citations et des anecdotes islamiques pour lui donner plus de crédibilité.

Au nom de dieu le très miséricordieux, le tout miséricordieux. L'imam Ali Ibn Abi Taleb a dit : "Personne ne peut cacher une chose, sans qu'elle soit apparente sur son visage et qu'elle soit divulguée par un lapsus" [[67]](#footnote-67). Ainsi, étant une personne qui occupe une position religieuse je bénis la victoire de l'unité canadienne. (imam, 35ans, chiite, arabe, +7ans, sans travail, article, al-Miraat, nov, 1995).

6.3.2.2. Critique de la politique officielle  
québécoise d'intégration

6.3.2.2.1. Un modèle trop éloigné  
du multiculturalisme canadien

L'adhésion des leaders musulmans québécois aux lois fédérales multiculturelles, avant d'être influencée par une conjoncture politique locale relative au référendum ou à d'autres causes sporadiques comme la question du voile par exemple, est due à des principes fondamentaux et au leadership islamique québécois lui-même.

D'abord le multiculturalisme semble, selon leur perception, plus apte à permettre à la communauté musulmane de maintenir une identité religieuse spécifique. Il répond à leur attente et correspond à un concept de la société civile comme étant une entité divisée en religion, où chaque religion peut gérer par elle-même ses affaires et ses membres. D'ailleurs l'auteur Neil Bisoondath a illustré comment le multiculturalisme canadien encourage la création des ghettos ethniques, culturels et religieux (1995).

Cette perception du Canada par les leaders musulmans n'est pas basée sur une expérience ou une connaissance de la réalité canadienne. Au Canada, hors Québec, les musulmans n'ont pas plus d'institutions et d'organismes islamiques qu'au Québec. Les droits et les libertés reconnus dans les autres provinces canadiennes ne sont pas différents de ceux qu'ils ont au Québec. Mais malgré cela et parce que les leaders perçoivent le Québec comme potentiellement limitatif, ils s'associent aux courants fédéralistes. Ils collaborent parfois avec d'autres organisations, bien qu'ils considèrent celles-ci idéologiquement non pas comme des alliées, mais plutôt comme des ennemies des musulmans (nous pensons ici aux organisations juives de Montréal) et ce pour faire obstacle aux courants souverainistes.

Un autre élément pousse les leaders musulmans à défendre le multiculturalisme face à la politique québécoise. Il s'agit de la spécificité du leadership islamique au Québec : ancienneté des leaders pakistanais, anglophones liés à l'expérience des leaders musulmans en Grande-Bretagne. Ce leadership est influencé aussi par un autre discours anglophone au Québec qui se veut défenseur des minorités non françaises, par l’expérience des musulmans en France considérée comme décourageante et par le rapprochement établi entre la France et le Québec.

6.3.2.2.2. Un modèle trop proche du modèle français

Tous ces éléments font que l'imaginaire islamique des leaders musulmans au Québec se nourrit par des idées voulant que la politique du Québec et les points de vue des Québécois, tant sur le plan du gouvernement qu'à celui de la population, sont, en ce qui concerne l'intégration, grandement influencés par la France et les Français. Or, la politique française en matière d'intégration n'est pas appréciée par les leaders musulmans, puisqu'elle vise l'assimilation de leurs coreligionnaires musulmans français. Le discours d'un leader francophone, à la suite de l'information qui lui a été transmise par les leaders musulmans français, fait le bilan annuel de l'islam dans le monde en affirmant que : "En France, c'était l'année où des imams et des musulmans ont été expulsés pour avoir exprimé leur opinion dans un pays, défenseur de la liberté d'expression" (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, fév.1995).

Ce même leader, dans le même bilan, parle ensuite de la situation des musulmans au Québec. Il mentionne l'influence extérieur sur le Québec, sous-entendant par cette expression la France et les Français.

Notre communauté a dû faire des défis énormes pour répondre aux préjugés venus d'ailleurs, ainsi que l'interdiction du port du *hijab* dans certaines écoles et la remise en question des droits d'expression religieuse.

L'idée générale partagée par la majorité des leaders musulmans au Québec, est que "la tendance générale au Québec est de ne pas accepter ceux qui ne veulent pas vivre comme eux" (homme, 40ans, sunnite, arabe, employé, +10ans, communication orale, réunion islamique, juin 95). Les leaders pensent qu'à cette tendance appartient la majorité des Québécois, indépendamment de la fonction et de la position sociale qu'ils occupent. Même les hommes politiques et les hauts fonctionnaires québécois, selon eux, n'échappent pas à cette tendance. C'est de cette façon que les propos du premier ministre du Québec, Jacques Parizeau qui a justifié la perte du referendum sur la souveraineté par le vote ethnique et l'argent, ont été interprétés par les leaders musulmans. D'autres officiels du gouvernement sont également critiqués, pour leur position éloignée du multiculturalisme et visant à ne pas permettre à la communauté musulmane de fonder ses propres institutions. C'est notamment le cas des responsables au ministre de l'éducation qui ont résisté longtemps à un projet qui visait la fondation d'une école pour la communauté musulmane.

Ils ont été contre ce projet, surtout qu'ils ont su que les musulmans sont en train de fonder une autre école islamique à Montréal. Ils m'ont dit littéralement : qu'est-ce que vous voulez de nous. Vous voulez transporter l'islam à ce pays (homme, 40ans, chiite, arabe, +15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, hiver 96).

Les organismes et les autres responsables québécois, surtout dans des institutions comme la CEQ, la CECM [[68]](#footnote-68), sont aussi dénoncés par les leaders musulmans. Ils sont critiqués à cause de la politique d'intégration qu'ils mènent dans les institutions scolaires et qui vise, à leur avis, à assimiler "à la française" les musulmans et à supprimer leur liberté d'afficher leur appartenance à l'islam.

La CEQ se trompe en interdisant le hijab. Nous les musulmans, en tout cas moi, je veux et je dois vivre comme musulman. Si non, si je n'arrive pas, on a le cas de la Bosnie devant nous. Ils veulent nous chasser et faire avec nous ce qu'ils font avec les bosniaques (homme, 50ans, sunnite, arabe, +20ans, professeur, intervention orale, réunion publique, mai 950).

6.3.2.3. Louange aux politiques   
du multiculturalisme canadien

6.3.2.3.1. Une garantie extensive d'accommodements

La défense du multiculturalisme canadien s'avère être un but important pour les leaders musulmans au Québec. À première vue, ce multiculturalisme est le contraire, de ce qu'ils appellent la politique d'assimilation des musulmans qui serait valorisée, selon eux, par le groupe majoritaire dans la société québécoise, à savoir le groupe francophone.

Le multiculturalisme tel qu'ils le conçoivent et le défendent est un multiculturalisme qui leur permet de vivre selon les lois islamiques, de pratiquer et de défendre l'islam. Ils sont prêts à encourager et à supporter tout organisme qui s'arrime avec leurs opinions. Pour eux, la Charte des droits et le Parti Libéral Québécois sont dans un même panier, parce qu'ils appuient très bien, l'une et l'autre, leurs opinions. Dans une lettre adressée à monsieur Daniel Jonhson, signée par un groupe des leaders musulmans de la communauté musulmane de Montréal nous lisons les propos suivants :

La majorité des nouveaux Québécois adoptent le Parti Libéral pour ses positions multiculturelles. La politique du Parti est d'accommoder les différentes ethnies et les différentes religions tout en défendant les droits de ces divers groupes. La politique du Parti Libéral qui accommode et respecte les différents groupes religieux tout en leur garantissant le droit à leur pratique religieuse sans avoir à s'inquiéter (*Le Bulletin* v5, n2, avril 95).

Nous sommes satisfaits de la décision de la Commission des Droits de la Personne relativement aux droits et privilèges qui se rapportent à la pratique religieuse. Cette décision permettra aux musulmanes ainsi qu'à d'autres groupes de préserver leur identité religieuse. La clarification de la commission contribuera au maintien d'une société où règne la tolérance (Homme, sunnite, arabe, *Le Bulletin* v5, n1, mars 1995).

"Garantir le droit à la pratique religieuse sans avoir à s'inquiéter" s'avère être l'élément principal pour lequel les leaders défendent le multiculturalisme canadien. C'est ce qu'ils attendent de ce multiculturalisme auquel ils sont très attachés et qu'ils défendent en le préférant à la politique d'intégration québécoise. Or ils conçoivent, comme nous avons expliqué en parlant de la spécificité du leadership islamique au Québec, que la politique d'intégration québécoise est influencée par la France, donc elle est selon eux assimilassionniste.

6.3.2.3.2. Une double définition des pratiques

Mais quelle signification donnent-ils à la phrase "garantir le droit à la pratique religieuse sans avoir à s'inquiéter" ? L'interprétation de la "pratique religieuse" s'avère être très ambiguë et non précisée, donc elle dépend de la conjoncture socio-politique ou du contexte dans lequel on la définit. Dans la catégorie "pratique religieuse" peuvent entrer des réalités très différentes. Les unes, comme les cinq piliers de l'islam, sont connues, limitées et plus ou moins acceptées par tout le monde même si elles sont relativement très peu observées par les musulmans. D'autres sont mal définies et sujet de polémique parmi les musulmans, comme par exemple le droit de se mêler dans les affaires des autres ou l'imposition du port du voile pour les femmes.

Il semble que dans le discours des leaders musulmans adressé aux non musulmans, les pratiques religieuses exigées par l'islam et que le multiculturalisme devrait garantir, sont limitées à quelques pratiques. Tandis que dans leur discours, adressé à la communauté musulmane, leur stratégie est autre. Les leaders associent une gamme très étendue de comportements à ce qu'ils désignent comme "pratique religieuse" obligatoire. C'est une double mesure, une stratégie utilisée par les leaders de la communauté musulmane au Québec. Elle vise, d'une part, en insistant publiquement sur des pratiques religieuses islamiques reconnues et acceptées, à démontrer à la société d'accueil la modestie des revendications de la communauté musulmane, la possibilité et la facilité de satisfaire et la compatibilité de ces revendications avec les lois et les chartes. Mais, d'autre part, le répertoire des pratiques religieuses élargies qu'ils dressent devant leurs coreligionnaires vise surtout, par la multiplication des pratiques religieuses, l'attachement des musulmans à l'islam et à la communauté musulmane, la visibilisation de l'islam sur la place publique, la différenciation des musulmans avec les non musulmans, la construction et l'unification de la communauté musulmane. Ce qui se traduit par le renforcement de la communauté musulmane au Québec, une condition nécessaire pour, élever par la suite la barre des revendications islamiques demandées de la société d'accueil.

Nous avons vu dans les chapitres précédents, dont celui sur les prescriptions et les obligations aussi bien que dans le chapitre sur la place du coran et de la sunna, que les leaders musulmans au Québec dressent un répertoire bien riche des pratiques religieuses et des postulats qu'ils affirment comme étant islamiques. Ce répertoire est composé à la fois des obligations, des prescriptions et des devoirs, des piliers de l'islam, du port du voile, du mariage endogame, de la construction des institutions islamiques, de l'appel à l'islam, de l'amitié entre les musulmans, de la défense de la communauté musulmane, de la non mixité entre les filles et les garçons, etc. La plupart des injonctions des leaders sont associées au coran dont l'autorité recouvre des éléments aussi variés que ceux ayant trait à la communauté musulmane, à la définition de l'autre, à la tolérance envers l'autre, à la sécularité et la séparation entre le religieux et le laïc.

Ces "postulats" sont évoqués et acceptés d'ailleurs par une majorité écrasante de leaders musulmans au Québec. Ils demandent à leurs coreligionnaires de les accepter eux aussi comme étant des vérités divines absolues et des lois divines qu'il faut suivre, quel que soit le contexte social et juridique où ils se trouvent. Ces postulats, qui deviennent des devoirs, ont des conséquences sur l'intégration et la vie commune dans une société démocratique et multiculturelle. L'application de tous ces devoirs et ces prescriptions qu'ils dressent devant leurs coreligionnaires, favorise un communautarisme de repli et une relation limitée avec les non musulmans. Les pratiques religieuses élargies que les leaders revendiquent de leurs coreligionnaires dépassent largement la conception du multicuturalisme canadien, mais ces leaders défendent celui-ci car il constitue une garantie pour celles-là.

L'islam est la loi que dieu a choisi pour l'homme sur terre. Notre obligation est de respecter tous les ordres de dieu. Les lois civiles qui vont avec les ordres de dieu sont acceptées. Les lois civiles qui contredisent ou qui entrent en conflits avec les ordres divins sont refusées (homme, 35ans, sunnite, arabe, +8ans, professeur, conférence publique, UQAM, dec.94).

L'intégration est de s'intégrer mais en conservant nos spécificités et en vivant selon nos méthodes (homme, 40ans, sunnite, arabe, +10ans, employé, communication orale, réunion islamique, juin 95).

6.3.2.4. Des critiques aux médias  
et aux acteurs sociaux

6.3.2.4.1. À l'égard du Québec

Un aspect de la réalité sociale au Québec est l'expérience d'une minorité anglophone bien organisée et largement fédéraliste. Cette minorité possède des institutions, des organismes et des médias influents. La conjoncture politique canado-québécoise fait que les médias anglophones ne cessent de décrire le Québec comme étant une société où les droits individuels sont restreints au nom de la sauvegarde de certains caractères culturels français. Ils décrivent aussi le Québec comme une société où les minorités ethniques et religieuses ont moins de droits collectifs par rapport aux droits qui leur sont assurés par le Canada. Bien que ce soit là une affaire de "perception" et parfois même, de stratégie politique, cette évaluation n'est pas sans influence sur les musulmans et surtout sur le leadership islamique dont une bonne partie est anglophone et sympathise avec les Québécois anglophones.

Les critiques des leaders musulmans n'épargnent ni les politiques québécoises officielles, ni les organisations gouvernementales et para-gouvernementales pour leur politique concernant l'intégration. Mais les critiques les plus virulentes sont adressées aux médias québécois, surtout francophones. Les leaders musulmans francophones ne sont pas plus positifs à l'égard des médias francophones que leurs confrères anglophones - pour les raisons indiquées précédemment, où nous avons démontré la primauté des leaders musulmans anglophones et l'influence des leaders d'outre-mer, surtout les leaders musulmans britanniques - dans leur attitude envers les médias francophones. Quelques remarques de leaders musulmans francophones illustrent d'ailleurs leur suspicion à l'égard des médias francophones.

Je ne peux que me poser cette question : pourquoi les musulmans sont toujours la cible des médias, des athées, des laïques extrémistes et des écoles catholiques ? Est-ce dû à l'échec de la laïcisation des écoles en France et de l'inefficacité des efforts d'intégrer les jeunes musulmans ? Est-ce dû au désespoir des laïques qui rêvent de pouvoir exclure toute autre vision ou mode de vie autre que le leur ? Est-ce une réaction contre l'expansionnisme de l'islam vu l'échec de bien d'autres religions ? (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, article, *Le Bulletin* v5 n2 avril 1995).

Au Québec, on devrait s'attendre à des attaques, car les médias sont étroitement liés aux médias en France (homme, 40ans, sunnite, arabe, 40ans, professeur, +15ans, intervention orale, réunion islamique, mai 96).

La scène montréalaise est remplie d'inconvénients et les médias [francophones] sont contre les communautés (homme, 40ans, sunnite, arabe, +10ans, employé, communication orale, réunion islamique, juin 95).

Les Québécois francophones sont aussi la cible de critiques. Les leaders leur prêtent une perspective assimilationniste envers les musulmans et les autres minorités. La polémique autour du refus d'une jeune musulmane voilée de l'école Louis Riel a été une occasion de stigmatiser l'attitude des Québécois.

Les gens ici parlent beaucoup de l'intégration, mais ce qu'ils veulent réellement c'est l'assimilation (femme, 25ans, sunnite, arabe, +5ans, étudiante, intervention orale, réunion publique, printemps 95).

Au Québec nous voulons s'intégrer mais ils ne veulent pas nous accepter (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, intervention orale, réunion publique, printemps 95).

Les critiques adressées aux médias et aux organisations franco-québécoises peuvent s'expliquer par le jeu des perceptions qui entrent en ligne de compte dans tout rapport politique stratégique. C'est aux Québécois qu'ils présentent leurs revendications. Ils vivent et oeuvrent au Québec dans une société qu'ils présentent comme étant assimilationniste et influencée par l'attitude française à l'égard des musulmans de la France et leur intégration, donc non accueillante aux revendications islamiques qui visent la conservation de leur spécificité religieuse.

6.3.2.4.2. À l'égard du Canada

En fait, les critiques qu'ils adressent aux médias québécois sont relativement indépendantes de la conjoncture politico-légale. Le multiculturalisme canadien est perçu et considéré, par les leaders musulmans au Québec, comme étant un système politico-légal plus favorable aux minorités que le système québécois. Ils critiquent quand même la situation des musulmans au Canada. En parlant de l'environnement au Canada en général, certains leaders considèrent que les musulmans travaillent dans un environnement hostile. "Nous travaillons dans un environnement ennemi" (homme, 40ans, sunnite, arabe, +10ans, employé, communication orale, réunion islamique, jan. 1995), déclara un de ces leaders dans une réunion des leaders musulmans, réunis pour parler de l'unité islamique.

Quand les leaders musulmans font l'éloge du Canada pour son attitude à l'égard des musulmans, cela se place généralement en contexte polémique contre le Québec. Mais quand ils abordent la question de l'intégration des musulmans dans la société canadienne ou même "en général" dans la société occidentale, celles-ci ne sont jamais assez accueillantes.

Le rapport avec la société canadienne reste du même type, soit défensif. Ils favorisent une politique multiculturelle dans la mesure où celle-ci leur semble plus apte à laisser la communauté musulmane déployer des stratégie défensives à l'égard de toute tentative d'acculturation et d'assimilation de l'islam dans cette même société. La majorité des leaders musulmans signale la difficulté de vivre dans un pays comme le Canada et ce, malgré le multiculturalisme qu'ils favorisent, en principe.

Vivre au Canada est, sans contredit, difficile pour nous, les musulmans. Nous sommes entourés de non-musulmans, de nombreux détracteurs et d'une immoralité très répandue (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v4,n7, sept 1994).

Les critiques que les leaders musulmans adressent au multiculturalisme canadien proviennent souvent de certains leaders musulmans canadiens [[69]](#footnote-69) qui viennent régulièrement des autres provinces et de la littérature des organismes islamiques pancanadiens qui est distribuée au Québec. Les revendications dont témoignent ces productions débordent le cadre des options d'intégration, qu'elles soient québécoises ou canadiennes. L'appel d'un leader musulman canadien qui est venu à Montréal pour promouvoir l'unité de la communauté musulmane québécoise illustre la conception de l'intégration qu'ils conçoivent. L'intégration se réalise, selon un de ces leaders : "en changeant l'autre et en le rendant musulman" (communication orale, réunion islamique, janvier 95).

Nous trouvons cette même idée dans la littérature islamique publiée au Canada. Ainsi, entre les revendications déclarées d'une organisation islamique pan-canadienne nous trouvons : "avoir le droit d'exhorter le bien et d'interdire le mal, de répandre les renseignements de l'islam" (Brochure ditribuée lors d'une réunion islamique par l'ISNA, oct. 1994). C'est-à-dire avoir le droit de se mêler dans les affaires des autres en leur interdisant tout ce qui ne correspond pas aux prescriptions et aux devoirs islamiques.

On a également les discours de certains leaders qui viennent de l'extérieur du Canada, surtout de l'Europe, pour nous livrer des propos semblables à ce qu'on entend chez les leaders musulmans québécois.

Nous ne pouvons pas concilier l'Occident et l'Islam. C'est impossible. Car l'Occident invite les gens à goûter aux plaisirs tandis que l'islam invite les gens à travailler pour le monde qui viendra. Les femmes, l'alcool, les cinémas doivent être remplacés par l'amour de dieu (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, communication orale, réunion islamique,oct. 94).

L'environnement social dans lequel nous vivons est totalement loin de celui qu'on devrait vivre (homme, 35ans, sunnite, professeur, communication orale, réunion islamique, oct.94).

C'est l'islam qui est seul capable de faire cette liaison entre le modernité et la spiritualité. Les gouvernements occidentaux ne sont pas capables de faire cette liaison (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, mars 1996).

Ces discours et ces citations illustrent bien le point de vue des leaders musulmans québécois concernant la vie et l'intégration dans une société occidentale. Pour une majorité des leaders musulmans, qu'ils soient québécois, canadiens ou autres, la société occidentale est incompatible avec l'islam. Cette société est critiquée, quel que soit le contexte. Ces discours illustrent également l'attitude stratégique des leaders : opposer des options politiques afin de tirer de maximum d'avantages de chacune.

6.3.3. Les éléments composant la conception  
de l'intégration chez les leaders musulmans

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le discours des leaders musulmans s'articule autour de certains concepts, puisés dans les politiques officielles, mais dont l'interprétation révèle leur conception de l'intégration. Des questions comme la citoyenneté, le retour au pays d'origine, l'appel à l'islam, la construction et l'institutionnalisation de l'islam, la relation avec l'autre, le regard envers les politiques canadienne et québécoise etc., se retrouvent dans un répertoire islamique commun, véhiculé par les leaders. Les leaders musulmans insistent dans le discours qu'ils véhiculent sur ces éléments significatifs. Ils nous révèlent quel type d'intégration ils valorisent auprès de leurs coreligionnaires.

Nous examinerons maintenant ce que recouvre pour les leaders, ces différentes catégories discursives qui sont impliquées dans leur conception de l'intégration.

6.3.3.1. Citoyenneté et identité

6.3.3.1.1. Citoyenneté ... communautarienne

Le lien entre l'appartenance à la communauté de foi (la *umma*) et l'appartenance à la communauté territoriale est en relation étroite avec la question de l'intégration. Dans le passé, il y avait sans doute des musulmans qui, en tant que visiteurs, travailleurs, étudiants, diplomates ou autres, visitaient et vivaient dans les pays européens pour une durée plus ou moins limitée. Il y avait aussi, mais en nombre plus restreint, des musulmans qui obtenaient la citoyenneté de pays occidentaux dans lesquels ils vivaient. Mais l'immigration massive des musulmans vers les pays occidentaux est un phénomène nouveau. Je parle ici de l'expérience selon laquelle les musulmans quittent leur pays d'origine pour immigrer ailleurs dans un pays occidental. Avec leurs femmes et leurs enfants ,ils visent à obtenir la citoyenneté de ce pays et à y s'installer, si ce n'est pas pour toujours, c'est au moins pour une longue durée.

Autre que le statut juridique, la citoyenneté comporte aussi un aspect identificatoire et participatif (Pagé, 1996). Mais, la conception de citoyenneté que les leaders musulmans véhiculent parmi leurs coreligionnaires ne rejoint pas cette conception théorique qu'on accorde généralement à la notion de citoyenneté.

Devenir un citoyen canadien veut dire accepter de se soumettre sous la juridiction des lois canadiennes, y être reconnu sujet de droits et participer à la société canadienne. Pour les leaders musulmans, cela veut dire accepter la juridiction d'un régime profane et l'allégeance à ce régime. Ce qui est inacceptable par la majorité des leaders, et ce dans la tradition d'interprétation des préceptes islamiques. Or, pour les leaders, les musulmans ne doivent accepter que les lois divines qui priment sur toutes les autres. Le musulman "n'obéit pas aux humains pour déplaire à Allah" (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin* V.3, N 22, février 1994). Puisque "le coran est la loi révélée, il doit avoir la primauté sur toutes les autres lois. Le coran doit remplir nos idées, doit dicter nos comportements et nos croyances" (imam, 35ans, chiite, arabe, +7ans, sans travail, communication orale, conférence publique, oct.94).

Les leaders musulmans adoptent une vision "traditionnelle" de l'islam qu'ils véhiculent parmi leurs coreligionnaires. Selon cette vision, le musulman est d'abord et avant tout un membre de la umma, la communauté musulmane mondiale [[70]](#footnote-70).

Ceux qui disent que les musulmans forment une partie du monde et qu'ils doivent marcher sur le chemin que les autres ont établi, nous leur disons non. Nous sommes une communauté différente (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, intervention orale, mosquée, juin 96).

Pour les leaders musulmans au Québec, le rôle de la communauté musulmane est bien précis. Il est puisé dans la définition traditionnelle de la communauté musulmane qui se résume par la commanderie du bien et l'interdiction du mal ainsi que par l'appel à l'islam.

Nous sommes fiers d'appartenir à une umma qui ne fait pas de faute et ne transgresse pas le haram (homme, 50ans, sunnite, arabe, +10ans, sans travail, intervention orale, mosquée, juin 96).

Notre problème est un problème d'identité. Nos étudiants étudient les sciences qui n'ajoutent rien à leur compréhension. On a perdu nos jeunes et nos richesses car on laisse tomber les liens entre nous et on laisse tomber notre identité : l'identité de la umma qui ordonne le connu et interdit le méconnu (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, intervention orale, mosquée, juin 96).

Nous comme musulmans nous devrons être unis pour qu'on puisse obtenir nos droits et réaliser nos buts, pour qu'on puisse vivre comme des musulmans selon l'islam, s'habiller en musulmans, faire nos prières, vivre notre islam partout dans les écoles, les lieux de travail, les usines etc... Pour qu'on puisse accomplir nos devoirs à savoir la possibilité de prêcher l'islam, car tout musulman est un DA'IYA (une personne qui appelle à l'islam). La dawa est un devoir, une obligation pour le musulman (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, professeur, communication orale, réunion islamique, hiver 95).

Cette vision traditionnelle considère le musulman comme étant membre d'un groupe avec des frontières définies par dieu et son prophète, selon le texte coranique et le corpus des hadiths prophétiques, interprétés et délimités par les *uléma*. Cela veut dire que pour le musulman, l'appartenance à la communauté musulmane est première. Les critères religieux priment sur des critères territoriaux ou politiques.

6.3.3.1.2. Une matrice identitaire  
transcendant les différences

L'appartenance à la communauté musulmane confère une identité que se donne l'individu qui se considère d'abord et avant tout comme un musulman, ce qui ne sera pas sans effet sur la conception de la citoyenneté. Il suit le même processus que celui qui produit l'identification ethnique, et ce malgré la différence existant entre les variables religieuse et ethnique. En général, la religion "peut faire partie de la définition d'identité ethnique ou nationale ou vice versa" (Martiniello, 1995, p. 86). La religion coïncide parfois avec l'ethnie. Pour ce qui est de l'islam, la communauté musulmane se lie par la foi et se définit essentiellement par la profession de cette foi. La profession de cette foi est "une déclaration indispensable pour appartenir à l'*umma islamya* [communauté musulmane]" (El Moubaraki, 1989, p. 134). La communauté musulmane est "une communauté de croyants qui dépasse en taille la communauté ethnique" (Martiniello, 1995, p. 87). Elle est composée des personnes qui privilégient l'appartenance religieuse musulmane plutôt que l'appartenance basée sur l'ethnique ou le territorial [[71]](#footnote-71). En ce sens l'islam ne préconise les frontières géographiques et ethniques que comme des frontières temporaires qui sont appelées à tomber au profit des frontières de la communauté musulmane, basée sur la foi.

Quand les leaders musulmans québécois parlent, ils font passer l'appartenance à l'islam devant toutes les appartenances ethniques. Cependant, dans la réalité, nous pouvons voir que plusieurs lieux de culte et organisations culturelles islamiques sont organisés sur une base ethnique.

L'identité est conçue par les leaders musulmans au Québec de façon semblable à ce qui se passe dans les sociétés où les musulmans représentent une minorité vivant dans une société non islamique. C'est une nouvelle expérience que la littérature islamique classique n'a pas traité. Car selon les chercheurs qui étudient la question de l'islam en situation minoritaire :

Les interprètes de la loi n'ont pas encore traité d'un problème sans précédent dans l'histoire : celui des rapports entre musulmans et non-musulmans, dans une situation née non pas de la nécessité, mais du départ d'une minorité musulmane, venue s'installer volontairement dans des pays non musulmans (Schnapper, 1992, p. 182).

6.3.3.1.3. Une catégorisation sociale "religieuse"

Les leaders musulmans procèdent à une catégorisation sociale reposant sur des critères religieux et non pas sur des critères raciaux, économiques ou autres.

Les jeunes musulmans en Amérique doivent oublier tout ce qui les lie avec leurs patries et leurs nations. Il faut qu'ils s'attachent seulement à l'islam. Il faut qu'ils soient des musulmans seulement. Pas d'identification par la langue, ni par la nation, ni par la terre. L'islam est la seule identité. Tout ce que l'islam dit nous l'acceptons. Tout ce que l'islam refuse nous refusons. L'islam doit nous unir et rien d'autre (imam, 35ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, communication orale, réunion islamique, juin 95).

Le faible attachement à la nationalité civile se reflète sur la terre québécoise par une identification à la communauté musulmane qui prime sur l'identification à la nouvelle société. Les frontières islamiques ne sont pas géographiques, mais sont basées sur la foi.

ICNA considère les musulmans vivant en Amérique du Nord comme une partie intégrale de la ummah islammiya, la communauté musulmane. L'organisation vise à comprendre et à aider les musulmans dans tout le monde (Brochure distribuée par l'ICNA lors d'une réunion islamique, janvier 95).

Théoriquement, les leaders exhortent leurs coreligionnaires à développer leur sentiment d'appartenance à cette communauté. Qu'il vive au Québec ou au Pakistan, ça n'a pas d'importance dans le discours, il faut que le musulman développe le sentiment d'appartenance à la *umma*, la communauté musulmane. Pour cela, ce qui se passe dans n'importe quel pays islamique de l'océan Indien à l'Atlantique concerne les musulmans québécois. Ce qui se passe en Afghanistan ou dans les territoires palestiniens occupés, les préoccupent habituellement plus que ce qui se passe à Sept-Îles ou même à Montréal.

Le monde musulman est aujourd'hui triste. Cette tragédie s'est passée et a rendu triste tout vrai musulman. Ce n'est pas la première et elle ne sera pas la dernière. Elle démontre la division, la déchirure du monde islamique. Tous, vous avez entendu ce qui s'est passé à Hebron, lorsque les juifs ont tué des innocents qui étaient en train de prier (homme, 50ans, chiite, 15ans, sans travail, intervention orale, mosquée, ramadan 94).

On peut parler d'un internationalisme islamique que l'on détecte à plusieurs indices. Des événements, comme le massacre d'un village islamique près de Sarajevo, mobilisent les musulmans québécois et le poussent à organiser des manifestations. Les leaders oeuvrant dans les multiples organisations islamiques au Québec se concurrencent (la concurrence n'est pas sur le plan idéologique ou théorique, mais elle est pour l'augmentation de leur prestige et de leur autorité) pour l'organisation des activités dénonçant ces événements.

Il faut aussi être [le musulman] actif sur la scène internationale pour protéger les minorités musulmanes même si elles se trouvent en Bosnie, en Bormie ou en Viêt‑nam (homme, 35ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, intervention orale, mosquée, hiver 95).

La Palestine a continué d'être la cause centrale de la nation musulmane. Jérusalem et *al-aqsa* [mosquée à Jérusalem] sont dans nos coeurs et nos esprits pour toujours (homme, 40ans, sunnite, arabe, +10ans, marchand, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, février 1995).

Une cause sociale ou communautaire au Québec mobilise rarement les leaders musulmans. Leurs discours et leurs exhortations concernent la défense de l'islam et des revendications de type religieux. Par exemple, les réformes de l'assurance-chômage et de l'aide sociale, qui mobilisent une bonne partie de la population québécoise, ne touchent pas les leaders musulmans, dont une bonne partie de leurs coreligionnaires est pourtant bénéficiaire.

Le fait de ne pas inciter les musulmans à s'occuper des causes qui intéressent toute la société et privilégier fortement les causes proprement islamiques, a des grandes conséquences sur le plan social. Cela éloigne le musulman du milieu dans lequel il vit, l'invite à se soustraire à une participation sociale et l'attache à une communauté particulière. Une telle attitude ne favorise pas les liens qui pourraient se développer avec leurs concitoyens non musulmans. Cela crée entre les musulmans et les autres individus de la société un fossé. Les leaders tentent de décourager les différentes tentations de rapprochement avec des non musulmans et favorisent les liens entre les musulmans.

Le musulman doit être fidèle à l'islam et à ses frères. C'est avec les musulmans que tu dois être fidèle. Tu les recherches partout près de toi et loin de toi. C'est vers eux que premièrement ta fidélité et ton amour doivent être orientés. Il faut que si une femme demande une aide, même si elle est à Jakarta, il faut se déplacer de l'Arabie saoudite pour l'aider. Le musulman doit avoir ses pensées avec les musulmans partout. Ses mots, ses préoccupations, ses pensées doivent être orientés vers les musulmans (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, communication orale, mosquée, automne 95).

Cette stratégie, visant à faire primer l'appartenance religieuse sur l'appartenance politique sert d'abord le leadership lui-même, qui se place alors comme la principale autorité de référence pour les musulmans. Elle sert également une volonté de renforcement communautaire.

6.3.3.2. Les relations avec la umma mondiale

Nous abordons la question des relations entre les leaders musulmans d'ici et d'ailleurs, parce que ces relations ont un impact direct sur le discours du leadership islamique au Québec concernant l'intégration des musulmans. L'idée de Felice Dassetto qui traite de l'islam en Europe et Belgique et qui veut que "comme partout en Europe, le devenir de l'islam mondial détermine assez fortement le devenir de l'islam local en Belgique" (1995b, p. 103), s'applique aussi pour le Québec. Des relations se tissent entre les musulmans québécois avec l'étranger. Ces relations sont très étroites au Québec, à cause de la faiblesse institutionnelle et de l'implantation relativement récente des musulmans. Le va-et-vient de l'argent, des personnes, de l'expertise, des *fatwa* (décisions juridiques) et des publications de toutes sortes sont choses courantes entre le Québec et les pays à majorité islamique.

6.3.3.2.1. L'appui financier extérieur

Dans les pays à majorité islamique, la satisfaction des besoins des musulmans par l'État est une demande habituelle de la part des musulmans. Les chercheurs mentionnent que "lorsqu'il s'agira de construire des mosquées, d'organiser des systèmes d'abattage rituel des animaux, de régler la vie scolaire à respecter les croyances du groupe, d'instituer des lieux de prière dans la vie de travail, c'est aux représentants de l'État qu'on s'adressera" (Leveau, Wihtol de Wenden et Kepel, 1987, p. 767). Mais dans un pays comme le Québec, où la satisfaction des besoins de la communauté musulmane se trouve suspendue au vouloir des non-musulmans, l'État ne satisfait pas les besoins financiers des musulmans. Les musulmans s'adressent à l'étranger pour chercher de l'appui financier. Plusieurs personnes, organismes ou États étrangers subventionnent financièrement certains leaders, organismes ou activités des musulmans québécois.

L'argent que nous avions ne suffisait pas. Mais récemment un frère du Golf a fait un don de 152 mille dollars canadiens. Et on a ramassé une somme de 13 mille dollars en Afrique de frères musulmans qui vivent là-bas (homme, 50ans, chiite, arabe, marchand, +10ans, communication orale, réunion islamique, hiver 96).

Ceux qui ont promis de financer ont actuellement des difficultés financières. Après avoir donné un million de dollars, ils ont cessé. On n'a pas plus d'argent pour continuer. Pour continuer il nous faut l'aide et le support de la communauté (homme, 40ans, chiite, arabe, +15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, mars 94).

Ce ne sont pas seulement les projets organisés par les leaders musulmans qui sont subventionnés. Certains leaders, surtout des imams, reçoivent leurs salaires de l'étranger, de l'Iran, du Pakistan, de *dour al-fatwa* (les instances religieuses officielles dans les pyas d’origine), et spécifiquement de l'Arabie Saoudite et des pays du Golf Persique. Ainsi plusieurs riches Émirs des pays pétroliers font des dons pour construire ou pour venir en aide à certains organismes qui fonctionnent au Québec.

Au commencement, lorsqu'on a fondé le centre, l'Arabie Saoudite nous a financé. Les dépenses annuelles du centre sont de million de dollars. On ramasse ce budget par le recueil des fonds (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, mars 93).

"L'imam a six enfants, c'est normal qu'il reçoive un salaire pour le service qu'il donne", en précisant cependant que l'argent ne vient pas directement de l'Arabie Saoudite, mais de la Ligue islamique mondiale, "un organisme reconnu par l'ONU et subventionné par les États musulmans dont l'Arabie Saoudite", dit-il. "L'imam Fawaz n'est pas le seul à être payé par la Ligue", ajoute M. Benzakour. "Il y a trois ou quatre imams dans cette situation à Montréal" (entretien, La Presse 01\02\92).

6.3.3.2.2. Appui théorique et politique

Les relations ne sont pas uniquement financières. Les relations d'appui idéologique et théologique sont très étroites. Au Québec existent plusieurs groupes et organisations islamiques. Les leaders de ces groupes se concurrencent non pas pour présenter un nouveau islam qui pourrait s'ouvrir à la modernité, mais pour gagner l'appui des musulmans et augmenter leur prestige et leur autorité. Chacun de ces groupes se proclame d'un islam international qui se base sur la foi, partagée par ses membres. Les membres des groupes, indépendamment des territoires où ils existent, sont en lien étroit avec ceux qui partagent la même foi. Les guides et les chefs spirituels des groupes qui sont au Québec peuvent habiter - plusieurs parmi eux habitent effectivement - à l'extérieur. Ainsi, les directives et les décisions juridiques concernant la vie des musulmans ici au Québec, les *Fatwa* viennent de l'extérieur. Un Québécois chiite qui imite *Ayat-allah Chirazi* - un grand théologien, une source d'imitation pour les chiites - quelle que soit sa nation ou sa langue, prend ses ordres de Londres, où le siège social de cet organisme est basé. Selon un leader musulman, "pour trancher une question religieuse qui émerge au Québec, les musulmans se basent sur une *fatwa*, décidé à Karatchi au Pakistan ou en Iran ou à l'Azhar en Égypte" (homme, 50ans, sunnite, indo-pakistanais, réunion islamique, janvier 95). C'est ce qui s'est passé lorsqu'il y a eu une polémique entre les musulmans sur la question de la direction qu'il faut adopter lors des prières. Des *fatwas*, décisions juridiques de l'*Azhar* ont été édictées, à la demande de certains leaders musulmans québécois, pour déterminer la direction de La Mecque pour les Musulmans québécois, lors de leurs prières.

Les relations avec l'extérieur se tissent pour servir plusieurs objectifs. Certains imams ou représentants des organismes islamiques qui existent au Québec, entreprennent des visites à l'étranger ou envoient leurs représentants pour ramasser l'argent à l'étranger afin de subventionner leurs activités au Québec (acheter un bâtiment pour une mosquée, louer un appartement, aider les nécessiteux, faire de la propagande, fonder une école, etc.). D'autres leaders les utilisent même pour améliorer leur position sur la scène islamique à Montréal. Il semble que pour renforcer leur position parmi leurs coreligionnaires, les leaders musulmans se basent certes sur leur connaissance en matière de religion ou en matière d'interprétation du texte religieux. Mais ils se basent aussi sur les relations avec des représentants charismatiques d'ailleurs et sur des relations avec des organisations mondiales ou nationales dans d'autres pays. Dans notre enquête, nous avons remarqué que des imams se préparent à l'extérieur pour assumer cette fonction, pour ensuite être envoyés au Québec.

On demande à dieu de nous aider pour faire le bien. Nous sommes envoyés pour fonder un centre pour dar al-fatwa, pour que ce centre devienne un porte-parole permanent pour les musulmans qui séjournent dans ce pays. On vise aussi à devenir une référence officielle qui solutionne les problèmes que ce pays pose devant nous (imam, 30, sunnite, arabe, -1ans, sans travail, entrevue, hiver 96).

Le but est de coordonner et planifier avec tous les organismes islamiques, les mosquées, les centres islamiques et autres organisations islamiques pour atteindre l'objectif de créer une communauté plus forte, plus unie, pour créer en Amérique du nord la meilleure umma basée sur le coran et les hadiths du prophète (homme, sunnite, arabe, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 95).

Des prédicateurs et imams ont visité le Québec pour faire la propagande, pour mener des réunions avec leurs disciples et pour échanger leurs expériences. Durant les colloques, les réunions et les fêtes qui se célèbrent au Québec, des invités de l'étranger sont venus pour donner des conférences, pour guider les prières, ou prononcer des prêches dans les mosquées.

Depuis trois ans nous nous sommes réunis. On a essayé de fonder une école. On a trouvé que les possibilités matérielles dans ce temps-là ne sont pas suffisantes. Nous nous sommes adressés vers une fondation islamique. Ils ont envoyé un représentant qui a étudié la nécessité de fonder une école à Montréal. Londres, où se trouve le siège de l'organisation, a accepté de nous aider. Ils ont désigné cinq personnes en charge et un support matériel (homme, 40ans, chiite, arabe, +15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, mars 94).

Des représentants de d'autres provinces canadiennes, des États-unis et de l'étranger visitent le Québec pour promouvoir l'unité de la communauté musulmane au Québec. Des imams et des représentants des communautés musulmanes visitent les autres provinces, les États-Unis et l'étranger, pour essayer de consolider l'unité de la communauté musulmane et pour résoudre les conflits de représentation qui existent au sein de cette communauté.

J'ai assisté à la conférence annuelle sur l'islam à Ohao. Il y avait 10,000 participants, des musulmans de l'Amérique du Nord. Le programme était très chargé. Il y avait des conférences sur les études islamiques, les aspects légaux, sociaux, les relations dans la famille islamique, le développement communautaire, les cours islamiques, les services sociaux, les crises de la pauvreté due à la famine, en Bosnie en Cachemire, Palestine. Une autre conférence était centrée sur le principe de la dawa, introduction à la source des hadiths, les choses fondamentales dans le tafsir. Les conférenciers viennent du Kowait (homme, 60ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, employé, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, août 1995).

Des livres, des brochures, des journaux et d'autres outils de prédiction, d'origine non québécoise, ont été distribués et se distribuent constamment au Québec.

Tous ces types des relations nous rappellent le schéma traditionnel islamique qui a été élaboré par les théologiens musulmans. Selon ce schéma le monde est divisé en deux : le territoire de la guerre ou dar al-harb, et le territoire de la paix ou dar al-islam. Les leaders musulmans tissent les liens les plus variés avec les territoires de l'islam, d'où ils reçoivent l'argent, l'expertise, les idées, etc., et appellent leurs coreligionnaires à faire de même et d'établir le minimum de liens avec les autres territoires

L'intégration est affectée par cette division du monde. Si un leader musulman conçoit et adopte une conception du monde comme divisé en islamique et non islamique, il incite ses coreligionnaires à n'avoir de relations qu'avec les musulmans, d'ici et d'ailleurs, et les exhorte à entretenir le minimum de relations avec le non musulman. Or cette division du monde, ainsi valorisée, ne favorise guère l'intégration la plus élémentaire. Nos données rejoignent celles d'autres auteurs européens : la division du monde est considérée comme un obstacle majeur à l'intégration des musulmans. Bassam Tibi par exemple considère que "cette dichotomie traduit le refus de l'intégration, l'incapacité de s'insérer dans un cadre pluraliste” (Tibi, 1995, p. 231).

6.3.3.3. Le retour

Dans le chapitre décrivant les devoirs et les prescriptions, nous avons souligné que les leaders considèrent le retour au pays d'origine comme un devoir pour les musulmans. Dans cette section, nous traitons de cette idée du retour et de ses implications sur les attitudes des musulmans en ce qui concerne leur intégration dans la société d'accueil. Il semble que la question du retour est un élément essentiel et déterminant dans l'attitude des immigrants en ce qui concerne leur intégration dans la nouvelle société. Car l'immigrant, qui arrive dans un pays en pensant s'y établir définitivement, se comporte d'une manière différente de celui qui est hanté par l'idée du retour au pays d'origine. Le premier est plus susceptible de tenter de déployer des relations avec la société d'accueil et d'y participer. Tandis que le second accordera beaucoup moins d'attention à ce problème et ne tissera avec la société d'accueil que les liens nécessaires à son passage "temporaire".

Pour certains auteurs, la façon dont l'immigrant répond à la question cruciale : "vient-on pour rester ou avec l'idée que l'on rentrera dès que les conditions le permettront ?", joue un rôle primordial dans l'intégration. "Une communauté où l'aller retour est chose courante n'est guère encouragée à s'intégrer à la société d'accueil" (McNicoll, 1993, p. 104).

En Europe, depuis les années 70, on assiste à des changements dans le processus migratoire des musulmans. Selon les chercheurs, des modifications se sont produites dans le projet migratoire des musulmans. Ces modifications les ont poussés à ne plus penser au retour, mais de s'implanter dans les pays où ils sont immigrés (Kepel, 1987 ; Dassetto, 1996). Dassetto résume ce qui se passe chez les musulmans par la phrase suivante : "on ne pense plus au retour, mais à s'établir" (1996, p. 29).

Au Québec, nous avons aussi observé dans les attitudes des leaders musulmans une tendance à implanter l'islam dans la nouvelle société, ce qui suppose qu'ils pensent à s'établir. Cette tendance se traduit par l'expression grandissante des signes islamiques et par des efforts qui s'exercent continuellement afin d'organiser et d'institutionnaliser l'islam au Québec. Ces signes, que nous évoquerons par la suite, ne signifient cependant pas l'abandon d'une perspective de retour. Le mythe du retour n'est pas disparu du moins pour une grande partie des leaders (une petite partie, au contraire, favorise l'abondon de ce mythe, comme nous verrons plus loin). Les musulmans immigrés qui s'établissent de plus en plus au Québec pensent toujours au retour. Le mythe du retour est toujours vivant dans les esprits de beaucoup des musulmans, quoi qu'il devient difficilement réalisable à cause de la situation et des événements souvent tragiques qui se déroulent dans les pays d'où les musulmans sont originaires.

Les leaders musulmans au Québec alimentent fortement le mythe du retour. La majorité de ces leaders exhortent leurs coreligionnaires à retourner dans leur pays d'origine. Ils font leur possible pour laisser ce mythe et la lueur de son flambeau toujours présents dans l’esprit des musulmans installés au Québec.

Je demande à dieu d'unir nos forces et les forces de notre communauté et de nous retourner vers nos pays sain et sauf. C'est dur de laisser les pays. Car l'immigration est plus difficile à supporter que la torture (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +15ans, marchand, communication orale, mosquée, ramadan 94).

Ceux qui vivent ici sont une élite. Il faut qu'ils retournent à leurs pays après avoir étudier l'expérience (homme, 30ans, sunnite, arbe, +5ans, sans travail, intervention orale, mosquée, automne 95).

En laissant le mythe du retour vivant dans les pensées de leurs coreligionnaires, les leaders musulmans lui font remplir une fonction stratégique : ils tentent d'introduire un frein à l'intégration dans la société d'accueil, au sens où l'entend généralement celle-ci. Ils visent à ce que leurs coreligionnaires restent attachés à leurs racines et à leurs pays d'origine, à empêcher une acculturation qui leur ferait perdre leur identité islamique. Ils visent à maintenir un sentiment d'appartenance communautaire le plus fort possible et à ce que soient intériorisées les normes comportementales associées à l'islam, en l'affichant publiquement et en le rendant visible. Le retour veut dire s'attacher aux valeurs et aux coutumes de votre pays et de ne pas les perdre, car en fin de compte vous retourneriez à vos pays où vous devriez les appliquer. Les valeurs et les coutumes de la société d'accueil ne serviront pour rien lorsque vous retournerez à vos pays d'origine.

L'immigration se fait par choix ou par obligation et dans les deux cas c'est une rupture avec la patrie, l'environnement, la culture et les racines. Le libanais se coupe de son histoire, de son patrimoine. Cela nous inquiète. Nous insistons sur la nécessité de conserver les liens avec la patrie et la langue arabe pour que l'identité de l'immigrant ne se dissolve pas. On a reçu des rapports inquiétants à propos d'une telle dissolution de l'identité. Il faut étudier ce phénomène pour l'éviter. Il faut que vous portiez les responsabilités de la communauté pour contrecarrer les choses dangereuses qui se produisent ici, comme la brisure de la famille et la dégradation de la moralité. (imam, 65ans, chiite, arabe, communication orale, réunion islamique, hiver 95).

Pour les leaders, l'idée du retour ne doit pas seulement rester vivante dans l'esprit des musulmans adultes qui sont nés dans leur pays d'origine et qui sont récemment venus au Québec. Elle doit aussi être transmise aux enfants des musulmans.

Il ne faut pas toujours parler de l'injustice, de pauvreté et de la mauvaise situation dans le pays natal, car cela peut effrayer les enfants. Cela peut influencer leur désir de retour à leur pays natal (homme, 40ans, chiite, indo-pakistanais, sans travail, +10, réunion islamique, hiver 96).

Les leaders ne cessent de rappeler à leurs coreligionnaires leur statut provisoire précaire au Canada et au Québec, en leur attribuant le titre d'ambassadeur. Il s'agit de représenter, de défendre, de promouvoir, de répandre l'islam et d'accomplir toutes les obligations que l'islam, tel qu'il est présenté par les leaders musulmans au Québec.

Chacun de nous est un ambassadeur de l'islam, nous portons cette identité. Nous devrons présenter un modèle typique et parfait de l'islam (homme, 60ans, chiite, indo-pakistanais, +20ans, marchand, prêche, mosquée, ramadan 93).

Les jeunes sont responsables envers leur religion. Partout où ils se trouvent ils ont des obligations envers l'islam. Où qu'ils se trouvent ils doivent être les envoyés et les ambassadeurs de l'islam. Il faut se présenter et s'identifier comme les ambassadeurs de l'islam. Moi et vous, nous tous nous sommes appelés à se présenter comme musulmans et se comporter comme musulmans. C'est la meilleure façon d'attirer les gens et de les inviter à venir chez nous (imam, 35ans, sunnite, arabe, +5ans, sans travail, communication orale, réunion islamique, juin 95).

L'espoir du retour revient très fréquemment, surtout dans le discours des leaders adressé à la communauté. La durée de séjour, à elle seule, ne suffit pas pour que le leader abandonne l'idée du retour. Plusieurs leaders qui étaient très actifs dans la vie de la communauté, quittent le Québec après avoir séjourné une longue durée. C'est le cas de quelques leaders libanais et pakistanais dont l'exemple le plus éclatant est celui d'un leader pakistanais qui après avoir vécu au Québec plus d'un quart de siècle (arrivé au Canada en 1965) quitte cette province pour retourner vivre dans son pays d'origine.

Toutefois, nous avons remarqué que certains leaders incitent les musulmans à s'installer au Québec. Ce sont surtout de jeunes leaders qui sont ici depuis longtemps, ainsi que certains leaders qui incitent leurs coreligionnaires à s’installer au Canada. Mais le contexte dans lequel ces voix ont été exprimées nous révèle les causes de cet appel. Il semble que les efforts pour l'unification des musulmans et le renforcement de la communauté musulmane auraient plus de chance de réussir si les musulmans devenaient des musulmans canadiens. Car en devenant des musulmans canadiens ils pourraient peut-être laisser tomber les différences ethniques qui les divisent (cette différence ethnique qui les divise ne correspond pas à une division idéologique sur le plan religieux ou sur le plan de la représentation de l'islam sur la scène publique). L'attribut canadien et la citoyenneté canadienne deviennent ainsi des dominateurs communs qui, paradoxalement, pourraient favoriser le renforcement de la communauté musulmane.

Il faut que les musulmans vivent ici non pas comme hôte, mais comme des citoyens canadiens. Il faut que nous oublions nos origines nationales et linguistiques et que nous soyons des musulmans canadiens. C'est la première étape vers l'unification. Nous sommes tous des musulmans canadiens (homme, 50ans, sunnite, arabe, de rénommée canadienne, en visite à Montréal pour promouvoir l'unité islamique, communication orale, mosquée, hiver 95).

Nous venons de différents pays. Nous pensons toujours à retourner. Pour nous, le territoire n'est pas un élément essentiel. Pour cela il faut oublier nos origines territoriales. Il faut devenir de musulmans canadiens. Il faut développer la croyance que le Canada est notre pays. Le pays où nous devrons répandre l'islam. Il faut s'élever et élever nos enfants selon réalité (imam, 40ans, sunnite, arabe, de rénommée canadienne, en visite à Montréal pour promouvoir l'unité islamique, communication orale, mosquée, hiver 95).

L'appel à l'installation des musulmans au Québec est aussi motivé par l'envie d'augmenter le poids de la communauté musulmane dans la vie politique québécoise. Un leader nous a confié que la faiblesse de la communauté musulmane et des musulmans au Québec découle du mythe de retour qui les hante. Selon lui "pour réussir dans la fondation et l'organisation d'une communauté musulmane qui aurait une influence dans la vie politique québécoise, il est nécessaire que le musulman se débarrasse de l'idée du retour" (homme, 40ans, chiite, +15ans, professeur, entrevue, avril 1996). Et toujours selon lui, "tant que les musulmans ne cesseront pas de penser à retourner à leurs pays d'origine, tout le monde ne cessera d'attaquer l'islam et les musulmans". Finalement, l'incitation au retour ne serait que stratégique pour inciter les musulmans à demeurer musulmans, et développer petit à petit la conscience de l’appartenance à un umma sans frontières.

6.3.3.4. L'organisation et l'institutionnalisation de l'islam :  
une forme de retour ?

Le Canada commence à devenir pour certains leaders un pays où les musulmans pourront et devront vivre pour toujours. Cela pourrait changer le regard des leaders envers ce pays et aurait des implications sur leur rôle, leurs activités, leurs revendications et leurs buts. Or, avec l'appel à l'installation des musulmans au Québec, les leaders se préoccupent de plus en plus de l'organisation et de l'institutionnalisation de la communauté musulmane ici au Québec.

Des signes avant-coureurs d'un tel changement dans les activités des leaders et de leur rôle sont apparus avant que certains leaders en appellent à une implantation définitive. On a remarqué ce changement chez les leaders, même ceux qui promeuvent vivement le mythe du retour qui ont constaté les difficultés qui empêchent la réalisation de ce rêve. D'ailleurs les leaders, même ceux qui prônent pour le retour, ont intérêt à appeler leurs coreligionnaires à travailler pour l'institutionnalisation de l'islam québécois. L'institutionnalisation de l'islam au Québec aiderait les leaders à regrouper, à défendre et appeler à l'islam. En quoi diffère, dans le discours des leaders, l'institutionnalisation de l'islam au Québec de l'appel au retour aux pays d'origine ? Nous pensons que l'institutionnalisation de l'islam est une forme de retour. C'est un retour mental sans se déplacer de territoire. C'est un retour parce qu'elle vise la reproduction des lois et des coutumes du pays d'origine au Québec, en essayant d'éviter le plus possible l'acculturation de l'islam. L'appel à l'installation des musulmans, revient en fin de compte à vivre au Québec la umma, la communauté musulmane, avec les lois, les coutumes et les habitudes considérées comme islamiques.

Je conseille de ne pas laisser nos habitudes et nos coutumes et l'enseignement de notre religion. Et je conseille de profiter de la science et la technique de la société occidentale (imam, 50ans, sunnite, arabe, sans travail, entretien, automne 93).

Ces lois religieuses doivent régir tous les aspects de la vie du musulman dans le privé et sur la scène publique, dans la politique et dans le social.

Bien que le monde soit encore rongé par les mêmes maux qu'autrefois, il nous est encore possible de les combattre avec les mêmes moyens, soit avec la Guidée ultime et éternelle qu'Allah a mise à notre disposition comme Il l'a fait pour ceux qui nous ont précédés. (femme, sunnite, indo-pakistanaise, article, *Le Bulletin*, v 5 n11, jan 1996)

Nous sommes mieux que les autres que par la piété car "le meilleur devant dieu est le plus pieux". La piété est et ne se réalise que par la croyance, le bon oeuvre et l'application de la charia (imam, 35ans, sunnite, +5ans, sans travail, communication orale, réunion islamique, été 95).

J'appelle les musulmans à obéir aux prescriptions islamiques et les appliquer dans leur vie quotidienne. J'appelle les jeunes à obéir aux prescriptions et à obéir à leurs parents quand ceux-ci les appellent à obéir aux prescriptions quand ils les exhortent à appliquer l'islam et les appellent à vivre selon la charia (imam, 35ans, sunnite, +5ans, sans travail, communication orale, réunion islamique, été 95).

Les leaders musulmans appellent donc leurs coreligionnaires à s'installer au Québec et à devenir des citoyens canadiens et musulmans. Par cet appel, ils prennent sans doute un risque. Cet appel est une gageure qui pourrait mener à une acculturation, au moins partielle, des musulmans. Mais il semble que l'installation des musulmans au Québec et la citoyenneté canadienne, telles quelles sont conçues par les leaders musulmans, ne s'avèrent pas menaçantes pour le sentiment d'appartenance à l'islam. Ces conceptions de l'appartenance politique, ne présentent pas d'exigences juridiques radicales, rigoureuses et ne sont donc pas considérées par les leaders comme dangereuses ou pouvant se substituer à l'appartenance à l'islam. Elles ne sont qu’instrumentales et au service des revendicatiosn pour la communauté.

Ainsi nous observons finalement peu de différence dans le discours des différents leaders. Les uns et les autres utilisent la même stratégie et font recours aux mêmes éléments pour nourrir des buts qui sont contradictoires en apparence mais très proches quant à leur fondement. Tant chez ceux qui prônent le retour que chez ceux qui veulent l'implantation de leurs coreligionnaires au Québec, on décèle une stratégie commune qui vise le contrôle de l'image de l'islam et l'organisation et l'institutionnalisation de l'islam sur la scène québécoise, tant publique que privée.

Pour les leaders musulmans, la division de l'espace en privé et en public n'est pas tout-à-fait admise. Pour eux, le musulman est partout musulman, l'islam s'occupe de tous les aspects et les sphères de la vie, publique et privée. Les caractéristiques distinctes de l'islam doivent se manifester non seulement dans le milieu familial et au sein des associations volontaires islamiques, mais partout. Pour organiser et construire l'islamité au Québec, les leaders musulmans adoptent une stratégie composée de trois aspects essentiels. En premier lieu, ils encouragent fortement la multiplication des signes islamiques extérieurs, tant personnels que collectifs, dans la vie privée et publique. De plus, ils veillent à la fondation d'organisations ou d'institutions islamiques tels que les mosquées, les lieux de prières, les centres culturels, les écoles islamiques, des cimetières, des scouts islamiques. Ils veillent également à la bonne marche d'un lobby islamique, des journaux, des regroupements pour les gens d'affaires et les professionnels musulmans. Enfin, ils entreprennent des tentatives pour munir l'islam d'un ensemble des institutions nécessaires, proprement islamiques. C'est-à-dire qu'ils veulent la création des institutions légales islamiques, tels un conseil de la charia, un tribunal islamique, des institutions pour le mariage, des institutions financières islamiques, etc.

6.3.3.5. La multiplication des signes islamiques

La multiplication des signes extérieurs, considérés comme islamiques, est un élément essentiel dans la stratégie des leaders musulmans visant à l'organisation et l’institutionnalisation de l'islam sur la scène québécoise. Les leaders musulmans exhortent leurs coreligionnaires à multiplier les signes islamiques extérieurs qu'on peut regrouper sous deux formes : les signes islamiques extérieurs individuels et les signes islamiques extérieurs collectifs.

6.3.3.5.1. Les signes individuels

Dans leur discours, les leaders musulmans au Québec font de la multiplication des signes islamiques extérieurs individuels une revendication essentielle à laquelle ils associent les musulmans. Par signes islamiques extérieurs individuels nous désignons des choses comme les voiles, les barbes, les couvre-chefs, le port du coran au cou, etc. [[72]](#footnote-72). La stratégie des leaders musulmans visent à la régularisation de l'image de l'islam et des musulmans sur la place publique. Ce contrôle de l'image extérieure vise d'abord à souligner la présence de l'islam à l'autre non musulman. Ensuite ils confortent les musulmans perplexes et les aident à s'afficher publiquement en se donnant en exemple.

Le président de Montréal Trust m'a demandé de retourner travailler chez lui. J'ai refusé, malgré que beaucoup de mes soeurs musulmanes m'ont encouragé de retourner et de travailler à Montréal Trust, tout en restant voilée, car cela aidera la cause musulmane. Et cela encouragera les autres soeurs musulmanes qui travaillent dans des compagnies non musulmanes à se voiler (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Le musulman est un modèle dans ce pays. Les autres nous regardent surtout si on a une forme islamique, surtout si on a une barbe, surtout si nos femmes et nos filles sont voilées. Si nos comportements sont bons, ils auront une bonne image de l'islam (imam, 45ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 94).

L'apparence extérieure est, dans une société multiculturelle, un élément important pour distinguer l'autre et se distinguer. La différence devient "visible". Les leaders musulmans misent beaucoup sur l'apparence afin de pouvoir envoyer un signe aux musulmans et aux non-musulmans. Ils s'en servent comme repère pour se catégoriser en sous-culture dans la société d'accueil. Les nouvelles convertis font un grand effort pour se démarquer de leur ancien "look". On constate un zèle particulier dans l'application des signes qui marquent l'islam chez les Québécois convertis récemment. Ainsi, ils changent le surnom pour une appellation religieuse, portent une barbe ou un voile, se détachent de leur ancien environnement et s'investissent entièrement dans les organisations islamiques (un converti, québécois de “souche”, est durant les conférences de presse qu'organise la communauté musulmane, le porte-parole des musulmans au Québec), ils utilisent fréquemment un vocabulaire islamique, etc. Nous avons également remarqué que le pourcentage des femmes musulmanes voilées est plus élevé parmi les québécoises converties que parmi les musulmanes de souche et que le pourcentage des hommes musulmans barbus est aussi plus élevé chez les hommes québécois convertis à l'islam que chez les hommes musulmans "pure laine".

Les principaux signes qui rendent "visibles" l'islam sont très variés. Ils peuvent être classifiés en deux catégories : les signes corporels et les signes linguistiques.

a. *Les signes corporels*

Dans une société très pluraliste, les être humains sont fort peu catégorisés à partir de leur physionomie. Notamment pour ce qui est de l’identification religieuse, les yeux, le teint et les cheveux ne jouent pas un rôle important. Les traits caractéristiques identificatoires naturels sont amenés au second rang. L'ajout des signes extérieurs tels que le marquage du corps, les habits et les accessoires vont jouer alors un rôle très important pour ceux qui veulent être reconnus pour leur appartenance à tel ou tel groupe. Ils deviennent des insignes indiquant le groupe auquel l'individu appartient. Les leaders musulmans au Québec accentuent l'appel à un habillement, surtout pour les femmes musulmanes pour qu'elles respecterent l'islam tel qu'ils l'interprètent. Dans leur discours, ils invitent les hommes et les femmes à s'habiller en musulmans.

Nous comme musulmans nous devrons être unis pour qu'on puisse obtenir nos droits et réaliser nos buts, pour qu'on puisse vivre comme des musulmans selon l'islam, s'habiller en musulmans, faire nos prières, vivre notre islam partout dans les écoles, les lieux de travail, les usines etc. (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, professeur, communication orale, réunion islamique, jan. 95).

Mais le signe le plus important de la visibilité de l'islam sur la place publique est sans aucun doute le voile, comme nous l’avons déjà signalé. Quoi qu'il n'est observé que par une minorité très retreinte des musulmanes, le voile est la marque la plus nette pour afficher l'appartenance identitaire d'une femme à l'islam. C'est d'ailleurs pour cette raison que les leaders insistent sur son port. Ainsi un leader, en se basant sur le principe d'accommodement raisonnable, demande à ses collègues musulmans d'édicter une fatwa, une décision juridique, pour légiférer le port du hijab et le rendre officiel comme étant un signe de l'islam. Ensuite ,il demande de présenter cette revendication à la société d'accueil en la déclarant comme étant une prescription religieuse et exige de cette société de l'accepter au nom de l'accommodement raisonnable.

Tous nos efforts doivent être dirigés pour répandre la parole divine. Je demande une réunion générale pour édicter une fatwa, et prendre une décision générale sur le port du hijab. Il faut présenter aux responsables québécois, une fatwa commune de la part de tous les leaders musulmans ici, où on démontre que le port du hijab est pour les femmes musulmanes une prescription religieuse et un ordre de dieu (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, intervention orale, réunion islamique, jan. 95).

Dans la société canadienne où la personne est libre de choisir le mode de la vie qui le convient, la femme musulmane a choisi le hijab parce que cela reflète le choix de l'islam comme identité (imam, 40ans, sunnite, arabe, +7ans, entretien, août 93).

Qu'on se rappelle aussi de la polémique qui s'est produite autour du port du hijab au Québec. Le leadership islamique s'est manifesté contre son interdiction. Ils ont participé activement dans la dénonciation de l'interdiction du voile. Outre qu'ils considèrent le voile comme prescription religieuse, une des raisons essentielles de cette lutte contre l'interdiction du port du hijab consiste, selon nous, à ne pas réduire la visibilité de l'islam et à le rendre davantage présent sur la scène publique.

En septembre les écoles québécoises ont commencé à renvoyer les filles musulmanes voilées à leurs maisons. Les droits de l'homme pratiqués au Canada nous protègent. Des frères m'ont dit qu'ils ont reçu des lettres des écoles à propos de leurs filles voilées. Les écoles veulent les renvoyer à la maison. Donc c'est un combat qu'on doit mener. Ce combat n'est pas personnel. Ces choses sont adressées contre l'islam et les musulmans, et on doit les combattre collectivement (homme, 35ans, sunnite, arabe, +10ans, ingénieur, communication orale, réunion islamique, jan. 95).

Pour les leaders musulmans au Québec, il y a plusieurs autres signes extérieurs qui permettent de rendre l'islam visible sur la scène publique. La barbe et les moustaches pour les hommes font partie de ces signes. Pour les leaders, ces signes servent à envoyer un message à l'autre pour qu'il prenne acte de la présence de l'islam. Ils servent encore une fois, à distinguer l'islam de ce qui ne l'est pas.

Le prophète a dit de couper les moustaches et laisser les barbes. Il ne faut pas faire comme les autres [non musulmans] (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +15ans, marchand, communication orale, mosquée, ramadan 94).

Les uléma ne sont pas tous d'accord sur la question du port de la barbe et de la taille des moustaches. Certains uléma avancent que se "couper les moustaches est une Sunnah absolue, et plus on tond à la racine, mieux c'est". Ils disent aussi "qu'il est interdit de se raser la barbe" (Al-Majlici, 1990, p. 43). Tandis que d'autres (Badawi, 1991, p. 34) considèrent que "Tailler la moustache mais pas nécessairement la raser" et "Porter la barbe" sont des pratiques souhaitables, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des obligations. En général, même dans les pays islamiques, le port de la barbe est davantage pratiqué que le rasage de la moustache. Cette dernière pratique n'est observée que par une minorité de musulmans très zélés.

b. *Les signes linguistiques*

Parmi les signes islamiques auxquels les leaders donnent une grande importance figure le nom assigné à l'individu. Le nom devient, surtout dans le contexte de l'islam immigré, un des indices les plus clairs et les plus importants qui identifie les musulmans. Les leaders considèrent même que les “autres”, les Québécois surtout, comptent sur ce signe nominal pour définir leur relation. L'importance d'avoir un nom musulman est surtout signalée chez les convertis. Puisque le nom est un référent identitaire essentiel, qui marque personnellement et publiquement l'appartenance à l'islam, ils tiennent à changer leur nom.

Lorsque j'ai embrassé l'islam, j'ai changé mon nom. Mon nom, avant, c'était un nom du colonisateur qui l'a donné à mes ancêtres, lorsqu'ils étaient des esclaves chez lui. Mais quand je me suis converti à l'islam je ne suis plus l'esclave d'une personne mais je deviens l'esclave d'Allah. (homme, converti, sunnite, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, mai 95).

Les leaders insistent beaucoup pour que les enfants soient nommés par des noms islamiques. D'ailleurs ils rappellent à leurs coreligionnaires que c'est une obligation de nommer leurs enfants par des noms islamiques.

Les enfants ont trois droits de la part de leurs parents : leur donner un bon nom. On a actuellement de noms qu'il faut veiller à transmettre. Nous sommes obligés de donner de jolis noms à nos enfants : Mohammad, Hassan, Ali, Hamid, Housein, etc. (homme, 50ans, chiite, indo-pakistanais, +15ans, marchand, communication orale, mosquée, ramadan 94).

Donner à l'enfant un prénom islamique est une pratique grandement observée parmi les musulmans partout dans le monde et au Québec. Certains uléma considèrent que les prénoms les plus souhaités sont ceux qui démontrent la soumission à Dieu (Allah) [[73]](#footnote-73) et les noms des prophètes mentionnés dans le coran, surtout le nom du prophète de l'islam Mouhammad [[74]](#footnote-74). On rapporte le suivant *hadith* prophétique : "Quiconque a quatre garçons, et ne donne pas à l'un d'eux mon nom, aura été peu aimable à mon égard" (Al-Majlici, 1990, p. 33).

Les leaders valorisent fortement cette pratique et cet attachement aux prénoms islamiques par les musulmans. Ils les mettent continuellement en garde contre par la perte de leurs prénoms dans la société d'accueil. Leurs buts sont les mêmes : distinguer les musulmans des non musulmans, de les regrouper et les unifier et de former une communauté forte qui aurait plus de pouvoir pour revendiquer.

Si la communauté n'arrive pas à fonder ses institutions, elle disparaîtra. Il y a plusieurs personnes, de communautés musulmanes, qui ont immigré en Amérique du Nord, et parce que ils n'avaient pas leurs propres communautés, ils sont disparus. Ils étaient Ahmmad et Hussein et Mouhammad et Ali, mais leurs enfants sont devenus, John et Robert et Jacques. C'est ça qui nous attend ici. Et ça va nous arriver à nous, à la première génération. On a pas à attendre la deuxième ou la troisième génération (homme, 40ans, chiite, arabe, +15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, mars 95).

Dans une situation où l'islam est attaqué de toutes les côtés, l'unité nous protège. Elle renforce nos revendications et rend haute notre voix. Si nous étions unis, la question du hijab dans les écoles aurait pris une autre tournure. Si nous restons divisés les choses vont aller de pire en pire. Et si nous sommes aujourd'hui en train de défendre le hijab, dans deux ans nous seurons obligés de défendre nos noms (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, communication orale, réunion islamique, janvier 95).

La langue est un autre indice qui nous révèle l'identité de celui avec qui on communique. Pour cela les leaders mettent un accent sur l'utilisation d'un vocabulaire et d'une terminologie bien définis. Le vocabulaire utilisé contient toujours des extraits signifiants directement puisés dans le coran, les hadiths et les brochures islamiques. Dans la majorité des cas, ces extraits sont cités en arabe, indépendamment de la langue maternelle de celui qui les prononce et indépendamment de la connaissance de l'arabe des auditeurs. L'utilisation fréquente, tel un refrain, de ces extraits donne force au discours et légitimité au leader qui les prononce. Ainsi, les leaders musulmans au Québec parsèment leurs interventions et leur discours de la sorte :

Louange à Allah Seigneur des mondes et que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur le maître des prophètes et sur sa famille et tous ses compagnons et sur ceux qui le suivent. Mon dieu ouvre-moi le coeur et facilite ma tâche et dénoue ma langue (en arabe, communication orale, émission radiophonique, fév. 95).

Ce qu'on aspire c'est une direction musulmane... basée sur le Coran : "Et dit travaillez ensemble" et sur les enseignements du Prophète (P.B.L.) : "Vous êtes tous (les gens) les fils d'Adam (P.B.L.) et Adam (P.B.L.) a été créé de sable" (imam, *Le Bulletin*, v1, n19, août 1991)

Tout discours, tout article, tout geste, etc. doit débuter par cette formule : "Bismellah alrahman la rahim, Je demande à Allah de me guider", qui est le symbole de l'islam. Même dans une conférence de presse, adressé à des non musulmans, les leaders musulmans débutent leur discours par cette formule, mais traduite cette fois-ci en français : "Au nom d'allah, le tout miséricordieux, le très miséricordieux" (FMC, conférence de presse, sept. 94), pour très bien marquer le lieu de l'appartenance.

En plus du recours aux extraits islamiques pour parsemer leurs interventions, les leaders utilisent des termes spécifiques pour parler de la société d'accueil et de la communauté musulmane. C'est une manière fréquemment utilisée pour se catégoriser et se distinguer de ce qui n'est pas musulman. Ainsi, quand ils parlent du Québec, du Canada et de la société d'accueil en général, les leaders font habituellement recours aux adjectifs démonstratifs comme : ce, ces, cette, leur. Mais quand ils parlent de l'islam, des musulmans, de la communauté musulmane, ils utilisent les adjectifs possessifs comme : notre, nos, nous.

Nous devons éduquer les masse‑médias, les responsables de l'éducation et les législateurs en leur faisant comprendre que porter le Hijab n'est pas une menace contre le pouvoir politique de leur gouvernement. (Brochure distribuée par ICNA, lors d'une réunion islamique, jan. 950).

Dans nos pays on a besoin d'éduquer nos enfants et de s'éduquer mais dans ces pays, cette mission est cent fois plus nécessaire et urgente (imam, 45ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 94).

Il faut faire une distinction entre le discours interne, adressé à la communauté musulmane et le discours externe, adressé à la société d'accueil. La terminologie utilisée dans les deux genres de discours n'est pas la même. Dans le discours adressé à la communauté, il y a une insistance sur des extraits du coran et de la sunna [une utilisation d'adjectifs bien déterminés]. Dans le discours externe, les leaders utilisent une autre terminologie. Dans un extrait d'un communiqué de presse du Forum Musulman Canadien adressé à la société québécoise, nous remarquons l'utilisation des adjectifs possessifs comme nous et notre pour désigner les Québécois, les Québécoises et la société québécoise en général.

Avec des valeurs telles que la tolérance, l'ouverture, la compréhension et la solidarité, nous, Québécois et Québécoises, puissions vivre en paix et dans la prospérité (FMC, sept. 94).

Les leaders musulmans se désignent donc comme Québécois quand ils s'adressent aux Québécois, et comme musulmans quand ils s'adressent aux musulmans, en se distanciant alors des Québécois, et en les mettant en garde contre toute proximité avec ceux-ci.

6.3.3.5.2. Les signes extérieurs collectifs :  
visibilisation et victimisation

En plus des signes extérieurs individuels, les leaders veillent aussi à déployer des signes collectifs, signalant la présence de l'islam au Québec. Par signes collectifs, nous entendons un ensemble d'activités que les leaders organisent publiquement et auxquelles participent les musulmans. Sous cette même rubrique peuvent aussi entrer les activités que les leaders ou les organisations islamiques organisent, sans que les membres ou les coreligionnaires y participent. Ce type de "visibilisation" permet aux leaders musulmans du Québec d'envoyer collectivement et publiquement un message aux musulmans et aux non-musulmans. Le message aux premiers vise à les conforter en les encourageant à manifester leur islam publiquement. Le message envoyés aux deuxièmes vise à leur montrer une présence massive de l'islam et des musulmans sur la scène publique.

Parmi ces "signes" marquant la présence islamique québécoise, on retrouve des conférences de presse que les leaders musulmans organisent pour exprimer leur opinion sur les différentes affaires qui touchent la communauté musulmane et les musulmans. Des conférences de presse ont été tenues sur différents thèmes, comme celle tenue, le 22 septembre 1994, par le Forum Musulman Canadien pour dénoncer l'interdiction du port du voile dans une école et la conférence de presse tenue par la communauté musulmane contre le livre Femmes voilées, intégrisme démasqué de madame Yolande Geadah, que les leaders ont interprété comme une attaque contre les musulmans au Québec.

Les manifestations publiques que les leaders musulmans au Québec organisent sont adressées à la communauté d'accueil et à la communauté musulmane. Ces manifestations visent à mobiliser les musulmans pour défendre la cause de l'islam et des musulmans partout dans le monde. Par exemple, plusieurs manifestations publiques ont été organisées contre ce qui se passe chez les musulmans en Bosnie et Palestine. D'autres manifestations publiques ont comme but de regrouper les musulmans québécois et de la mobiliser pour constituer une force sur la scène publique afin de dénoncer toute critique qui aurait pour objet un aspect ou un autre de la vie des musulmans ou de leurs revendications. C'est le cas de la manifestation qui a été organisée le 29 avril 1995 par le Forum Musulman Canadien contre le journal québécois "La Presse", pour dénoncer sa couverture des événements d'Oklahoma qui compromettrait les musulmans.

Parmi les signes collectifs qui font paraître l'islam sur la scène publique, on peut aussi compter des manifestations telles que les prières en commun à l'occasion des fêtes islamiques que les leaders de la communauté musulmane organisent au Stade Olympique et dans des endroits publics à Brossard ou au West Island. Nous mentionnons également les manifestations avec les bougies, dans Montréal-Nord, que les leaders organisent chaque année pour fêter publiquement la naissance du prophète de l'islam.

Les réunions que les leaders organisent sont aussi des signes extérieurs qui servent à marquer la présence de l'islam sur la scène publique. Ces réunions visent à conforter et à créer chez les musulmans l'esprit communautaire. Ici entrent les réunions que les leaders organisent pour promouvoir l'islam, les conférences, les dîners, les fêtes, les camps pour les enfants, etc. Un autre signe auquel les leaders recourent pour s'afficher sur la scène montréalaise consiste à organiser des réunions pour les musulmans et non musulmans, auxquelles des responsables ainsi que diverses personnalités québécoises sont invitées. Par exemple, une rencontre a été organisée le 7 octobre 1995 par le Forum Musulman Canadien à la veille du référendum. Des représentants du parti québécois et libéral ont été invités pour prononcer un discours devant les musulmans. Une deuxième rencontre a aussi été organisée pour ramasser de l'argent afin de construire un cimetière islamique à Laval. Des représentants du Parti Québécois, ont pris la parole pour encourager la communauté musulmane, en cette période critique qui est une campagne politique. Des interventions des organismes islamiques spécialisés dans la presse locale, par le biais des communiqués de presse ou des lettres envoyés pour dénoncer une politique ou un événement, peuvent aussi être considérées comme des signes collectifs qui servent à exposer l'islam sur la scène publique. Dans ce domaine nous mentionnons le communiqué de presse envoyé pour dénoncer le discours de monsieur Parizeau, au dernier référendum concernant la question du vote ethnique et de l'argent, la lettre ouverte envoyée à la presse montréalaise pour clarifier la position de la communauté musulmane concernant sa neutralité dans la compagne électorale, la lettre envoyée à Radio Canada, par les leaders de la communauté musulmane, pour essayer d'empêcher la diffusion du reportage sur le Jihad au Québec.

D'autres signes marquent la présence de l'islam dans l'espace social comme par exemple l'augmentation de super-marchés qui affichent la vente des produits halal. Ici nous pouvons aussi compter les magasins qui vendent des habits islamiques selon les prescriptions de la charia ; les magasins qui vendent les livres et les produits culturels islamiques tels les livres, les décorations, les chapelets, les tapis de prière, les discours des célèbres leaders musulmans enregistrés sur les cassettes, les vidéos, et même les salons des coiffure qui affichent des horaires spéciaux pour desservir les musulmanes voilées.

Le message que les leaders de la communauté musulmane transmettent durant toutes ces activités et ces manifestations publiques se concentre sur un thème primordial. Il s'agit de regrouper et d'unifier les musulmans dans une seule communauté forte et bien organisée, une communauté qui serait capable de présenter et d’obtenir les revendications islamiques qui permettraient à ses membres de vivre l'islam, tel qu'il est interprété par les leaders. Pour atteindre ce but essentiel, les leaders insistent, dans leur discours, à représenter l'islam comme étant la cible et les musulmans comme étant les victimes d'un environnement qui leur serait hostile. Cela se manifeste dans l'appel suivant, adressé aux musulmans dans le journal que la communauté musulmane du grand Montréal publie et dans quelques citations tirées des discours de différents leaders de la communauté musulmane.

Peut-on tolérer longtemps cette injustice et laisser certains représentants des médias tels les journaux La Presse et Le Devoir, utiliser cette communauté comme cible pour un retour à un nationalisme ethnique. Montrons notre opposition au racisme et à l'exclusion d'une minorité en se manifestant au journal La Presse (Le Bullettin, v5, n2, avril 1995).

De 1994 du point de vue d'un musulman, ce n'est pas une tâche facile. Hélas, plusieurs événements se sont succédés pendant cette année. Mais si l'on peut dire que 1994 c'était l'année où le sang musulman a coulé à flot de la Bosnie à la Tchétchénie, en passant par l'Algérie, la Palestine, la Tunisie, le Cachemire, et bien d'autres. Donc c'est l'année des génocides contre les musulmans (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, communication, émission radiophonique, Salam Montréal, février, 1995).

Je vous exhorte à renforcer l'unité pour qu'on soit capable d'occuper et d'avoir une position influente et avancée dans la société canadienne. Et ça malgré les traitements injustes et mauvais auxquels nous sommes confrontés (homme, 50ans, sunnite, arabe, +15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, mai 96).

Dans ces citations nous remarquons que le thème de l'organisation, de l'unité et du renforcement de la communauté musulmane au Québec est fortement lié au rôle de la victime que les leaders veulent donner aux musulmans et à l'islam. La victimisation sert à regrouper les gens dans le but de se défendre. Elle aide aussi à éloigner de l'"autre" qui ne cesse de les menacer, selon eux. Pour en sortir, il faut donc travailler à organiser une communauté forte, une et différenciée socialement.

6.3.3.6. La fondation d'institutions :  
contrer l'attrait qu'exerce la société d'accueil

La stratégie des leaders musulmans québécois d'organiser la communauté musulmane vise à créer sur la scène publique québécoise un espace islamique indépendant qui pourrait concurrencer, aux yeux des musulmans, l'espace non islamique. Cette stratégie vise également à créer des canaux proprement islamiques à travers lesquels les musulmans s'insèrent dans la société globale. Cet espace islamique et ces canaux permettraient de conquérir et de rattacher les musulmans à la communauté musulmane et à ses organisations. Ils pourraient aussi les éloigner de l'impact des politiques d'intégration menées par le Québec ainsi que de l'attrait des modes de vie de la société d'accueil. Pour cela, les leaders multiplient les efforts pour effrayer les musulmans de la société d'accueil. Ils critiquent la société d'accueil sur les différents plans, surtout sur le plan moral. Ils adressent à leurs coreligionnaires un discours nourrissant la fierté islamique et oeuvrent pour la création des différents organismes nécessaires à l'organisation de l'islam québécois tout entier.

À cause des schèmes islamiques que les leaders musulmans adoptent, en voulant que la religion islamique imprègne tous les aspects de la vie privée et publique des musulmans, aucun domaine de la vie quotidienne n'est à l'abri du processus de socialisation des musulmans. Pour les leaders musulmans québécois, tous les milieux de socialisation sont exposés à la concurrence entre l'islam et la société d'accueil. S'ils ne sont pas islamiques, les écoles, les lieux de travail, les organisations syndicales et professionnelles, les organismes communautaires, les loisirs, les médias ne sont pas vus d'un bon oeil car ils représentent un risque d'attrait pour les musulmans. Ces lieux pourraient en effet, éloigner le musulman de l'islam. Ce qui laisse apparaître la difficulté, voire l'impossibilité, à leurs yeux, d'être à la fois Québécois ou Canadien et musulman.

6.3.3.6.1. La mosquée

En abordant les lieux de socialisation, nous commençons par la mosquée qui est un lieu très important pour les leaders musulmans, et ce, quelque soit le taux de fréquentation de celle-ci. En terre d'immigration, la mosquée n'est concurrencée, au plan religieux, par aucun autre organisme de la société d'accueil. La mosquée est le seul milieu de socialisation que la société d'accueil n'est pas capable de remplacer pour offrir les mêmes services. La société d'accueil peut attirer les enfants musulmans dans ses écoles, peut enseigner la langue du coran ou les langues ethniques. Mais elle ne peut pas dispenser le service cultuel et la formation islamique. Pour cela, la mosquée devient un milieu de socialisation réservé aux musulmans où les leaders ont donc le champ entièrement libre. Les forces de l'islam traditionnel, de l'islam national des pays dont les musulmans québécois sont originaires et de l'islam international, trouvent dans les mosquées un environnement accueillant et favorable à leur influence. Pour ces raisons le nombre des mosquées a connu une augmentation significative. Il est passé d'une seule mosquée, qui a été construite en 1965 à ville Saint-Laurent, à plus d'une quarantaine de mosquées au Québec en 1994, selon *Le Bulletin* de liaison du Forum Musulman Canadien [[75]](#footnote-75).

La mosquée en terre d'immigration joue selon les leaders un grand rôle dans la socialisation des musulmans. La mosquée au Québec n'est pas un lieu que l’on fréquente pour le culte, la prosternation et l'adoration seulement. Dans le discours de leaders, la mosquée a des rôles plus larges et plus diversifiés. Elle est :

- un lieu de rassemblement (=*jam'* en arabe ; on a vu que la mosquée se nomme aussi *jâmi'*). Les musulmans fréquentent la mosquée pour se rassembler en communauté, en groupe et pour se rencontrer. C'est le lieu de rencontre le plus licite (*halal*) que l'islam préconise ;

- un lieu d'affirmation et d'attachement à la communauté. La mosquée est un lieu où le musulman peut déclarer sa foi sans crainte, sans objection, sans critique. L'endroit où il se sent à l'aise avec ses frères, ses coreligionnaires, entre des gens avec qui ils arrivent facilement à communiquer. C'est le seul lieu où il rencontre des gens dont il "présume" qu'ils parlent le même discours, se comportent de la même façon, utilisent le même vocabulaire, ont les mêmes sentiments, visent les mêmes buts. Ce sont des gens qui forment une petite communauté musulmane, appartenant à la grande communauté musulmane mondiale, *al-umma al-islamiyya al-alamiyya*. Pour l'immigrant musulman, la mosquée représente, dans un monde étrange, inconnu, l'espace où il peut s'affirmer. C'est le seul espace "islamisé" à 100%, c'est-à-dire qui se conforme aux règles islamiques.

- un lieu de propagande. La mosquée est l'endroit par excellence pour diffuser une littérature islamique, organiser des cours sur l'islam, enseigner le coran, s'occuper de l'éducation des fidèles et les prémunir contre les valeurs non islamiques par les valeurs islamiques. Dans toute mosquée, on trouve une bibliothèque et des coins de lectures, où on débat les différentes questions ayant trait à la vie des musulmans.

- un lieu de formation. La mosquée vise la formation et l'uniformisation de la pensée des fidèles. Elle est au centre des réseaux qui servent à mobiliser, recruter, organiser les musulmans récemment immigrés ; mais aussi à réislamiser ou au moins de nourrir l'appartenance des anciens immigrants et surtout leurs enfants à la communauté musulmane, pour entretenir le plus possible le sentiment d'identité islamique.

- un centre d'affaire sociale. La mosquée est aussi le lieu où les affaires courantes des membres de la communauté peuvent être prises en charge. Elle représente un centre d'entraide sociale et de service économique où on peut trouver des solutions à la toxicomanie, à l'alcoolisme et au décrochage scolaire. Certaines mosquées et les organisations affiliées représentent des lieux où les nécessiteux peuvent espérer une aide non négligeable. On ramasse argent et vêtements pour aider les musulmans d'ici et d'ailleurs.

- un lieu d'affirmation identitaire. La mosquée, pour le musulman immigré hors du *dâr al-salâm* (la maison de la paix), peut se transformer en un lieu de rupture et de retrouvailles. Un lieu de rupture avec la société d'accueil et un lieu de retrouvailles avec la communauté, qui n'existe souvent que dans l'imaginaire. La mosquée, en pays d'immigration, sert de transition vers une nouvelle migration : de la société environnante non islamique vers l'islam. Une immigration du temporaire et de l'instantané vers le permanent et le durable, de la souillure vers la pureté, du profane vers le sacré. La mosquée, c'est un îlot qui existe hors temps et espace et assure la perpétuation de l'identité musulmane.

Ainsi, à cause de la spécificité de la mosquée qui est un lieu multifonctionnel offrant aux musulmans des services qu'aucun autre organisme n'est capable d'offrir, les leaders essaient d'augmenter leur nombre et surtout, d'inciter le plus de musulmans à la fréquenter. Mais les coûts nécessaires pour maintenir une mosquée sont élevés. C'est d'ailleurs la raison qui limite une augmentation importante de leur nombre, malgré que certaines mosquées et certains responsables de ces mosquées sont subventionnés de l'extérieur.

6.3.3.6.2. Les organisations culturelles

Les leaders préféreraient avoir un seul centre multifonctionnel, la mosquée, qui couvrirait tous les services, culturels, sociaux, de loisirs et éducatifs. Mais parce que les coûts de leur entretien sont élevés et que la fréquentation des mosquées, comme on a vu dans le chapitre sur les prescriptions et les devoirs, n'est pas très élevée, la mosquée au Québec n'est pas un lieu suffisamment rassembleur pour les musulmans. Autrement dit, parce que la variable "pratique religieuse" n'est pas un rassembleur suffisamment fort pour les musulmans québécois, les leaders consentent, pour rejoindre le plus grand nombre des musulmans possibles, à organiser des centres et des organismes qui semblent être indépendants de la mosquée, et qui pourraient ainsi être attrayants pour les non pratiquants.

Les leaders veulent essayer, en multipliant les lieux de socialisation, de concurrencer et de remplacer, s'il est possible, la société d'accueil dans la prise en charge pratique des besoins multiples des musulmans et de la communauté musulmane. Cette volonté de substitution touche différents domaines. Elles commencent généralement par l'établissement des organisations qui ne demandent pas beaucoup de fonds ou d'efforts, comme les organisations des étudiants dans les universités (les universités leur donnent les locaux et les salles de prières). Il y a aussi les organismes culturels islamiques qui émergent et disparaissent rapidement sans qu'ils aient nécessairement un endroit pour siéger ou pour mener les activités pour lesquelles ils ont été fondés. Ceux qui ont obtenu le support des membres de la communauté musulmane survivent.

D'autres organisations sont fondées en misant sur l'espoir d'une aide financière de la part des gouvernements fédéral ou provincial, ou de l'extérieur par les biais des bailleurs de fonds. Ceux-ci peuvent être des organismes comme la Ligue Islamique Mondiale ou des particuliers comme certains émirs des pays du Golf. Mais la survie de ces organisations est fortement dépendantes de l'entrée des fonds.

Quoi qu'il en soit du support et de son origine, les leaders ont réussi à fonder des organismes qui interviennent dans tous les milieux de socialisation. Ils ont réussi à fonder quelques organismes actifs et représentatifs dans la communauté, malgré la disparité, la discorde, la rivalité et la jeunesse de la communauté musulmane au Québec.

Les enfants et la création d'un environnement propice, c'est-à-dire islamique, pour les élever comme musulmans sont les préoccupations essentielles des leaders de la communauté.

On n'a pas peur pour notre génération. Elle ne m'inquiète pas. Mais les générations prochaines, les jeunes et les petits m'inquiètent beaucoup, leur vie est en danger. Il faut donc penser à trouver les solutions dès aujourd'hui. Il faut avoir des centres, des organisations et des programmes qui peuvent éloigner nos enfants de l'environnement qui les détruit, et les conserver comme musulmans. Si nous ne faisons pas cela, on est responsable devant dieu. C'est une faute envers nous-mêmes et envers nos enfants (imam, 45ans, chiite, arabe, +10ans, sans travail, prêche, mosquée, ramadan 94).

Les leaders exhortent leurs coreligionnaires qui ont des enfants à assurer à ceux-ci une éducation islamique. Ils veulent, entre autres, la création d'écoles islamiques. Les buts qu'ils désirent réaliser en essayant de retirer les enfants de l'école publique semblent être : leur faire apprendre l'islam et sa morale, les éloigner de l'influence extérieure de la société d'accueil et ainsi éviter l'hémorragie de la communauté à la deuxième génération. Pour promouvoir aux yeux des musulmans cette école et la morale qu'elle devrait transmettre, les leaders la valorisent comme étant l'école idéale pour tout citoyen, musulman ou non musulman.

L'avenir de l'enseignement c'est une école islamique. Elle doit être un idéal pour le non musulman. Car elle unit le modernisme et le spirituel. C'est l'islam qui est seul capable d faire cette liaison entre le modernité et la spiritualité. Les gouvernements occidentaux ne sont pas capables de faire cette liaison (émission radiophonique, Salam Montréal, mars 1996, homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur).

Les leaders, dans leurs efforts pour organiser et institutionnaliser la communauté musulmane à Montréal, allouent beaucoup d'énergie pour fonder des institutions islamiques qui s'occupent des enfants. Le façonnement ou l'éducation des enfants selon l'islam, tel qu'il est compris par les leaders de la communauté, semble être un élément crucial pour la survie de la communauté des musulmans au Québec. La majorité des leaders sont impliqués activement dans ce domaine. Les efforts et les fonds mobilisés dans les activités qui visent la transmission de l'islam aux enfants, leur encadrement et leur éloignement des lieux communs de socialisation de la société d'accueil sont les plus significatifs. L'encadrement des enfants musulmans commence dès la naissance et les accompagne. S'occuper des enfants et les marquer par l'islam commence par la circoncision (les journaux de la communauté musulmane et les journaux ethniques contiennent des infopubs sur les cliniques de circoncision) et ne se terminent pas par le mariage. La communauté musulmane possède en son sein un réseau d'organismes qui s'occupent des enfants. Parmi les organismes, mentionnons les jardins d'enfants, les scouts, les organisations de jeunesse et les écoles. Les statistiques de la communauté musulmane à Montréal, montre qu'il y a 15000 enfants musulmans au Québec, dont 2% seulement fréquentent les trois écoles islamiques de Montréal. Les enfants dans les écoles islamiques suivent à 100% les programmes officiels d'éducation du ministère, mais les responsables ajoutent les études islamiques, le coran et l'arabe. Les enseignantes et les enseignants non musulmans devraient respecter les comportements et les valeurs islamiques [[76]](#footnote-76).

Un responsable de l'école islamique de Montréal (fondée par le MCQ) précise que :

Les intérêts que l'école présente se résument par le fait de former un environnement islamique, propre, purifié de toutes les imperfections non islamiques dans le comportement. L'école enseigne le sacré coran, les nobles hadiths, la loi islamique, la langue arabe et toutes les matières que le gouvernement impose, comme les sciences théoriques et pratiques et les langues (émission radiophonique, Salam Montréal, mars 96).

À la télévision, durant une entrevue dans une école de dimanche, un représentant renchérissait ainsi les vertus de l'école islamique, notamment sur sa valeur à l'égard de la rétention des jeunes à l'intérieur de la communauté et de ses préceptes.

On traite dans l'école de tous les aspects. Notre but est de créer une génération de bonnes personnes. C'est vrai qu'il y a des mosquées qui éduquent, mais dans l'école islamique l'attention est surtout adressée aux enfants et s'occupent de toutes les choses qui intéressent les enfants. L'école aide à stopper la perte de nos enfants dans des cultures et des habitudes que nous ne voulons pas, que nous refusons. Nous voulons donner notre culture et nos habitudes à nos enfants. C'est dans les écoles islamiques, que ça se fait (entretien avec le directeur d'une école islamique, homme, 40ans, chiite, +3ans, professeur, émission de télévision, télévision ethnique, programme irakien, juin 96).

Les écoles ne sont pas seules à s'occuper de transmettre l'islam et ses valeurs aux enfants des musulmans. D'ailleurs, leur nombre ainsi que le nombre des enfants qui les fréquentent ne sont pas très élevés. Pour cela, d'autres organismes ont été créés pour leur donner un coup de pouce dans le travail de socialisation. Les organismes qui s'occupent des enfants ont un seul et unique but. Il s'agit de transmettre et conserver l'islam, auprès des enfants nés dans des familles musulmanes. Un responsable du scoutisme islamique sunnite de Montréal (il y a des organisations pour les scouts chiites aussi) décrit les avantages du scoutisme islamique en énumérant les buts qu'ils visent à réaliser. On y remarque la distinction entre l'univers "islamique" et les "autres".

INSHAALLAH, que l'intérêt des jeunes et adultes se développera pour participer et créer davantage de réseaux d'activités pour nos jeunes musulmans afin qu'ils puissent vivre sainement dans un pays comme le nôtre en toute liberté (brochure distribuée par les scouts musulmans québécois lors d'une conférence organisée par l'ISNA, octobre 1994).

Par l'entremise des scouts, nous insistons pour leur faire connaître et apprendre leurs droits et pratiques non ceux des autres (brochure distribuée par les scouts musulmans québécois lors d'une conférence organisée par l'ISNA, octobre 1994).

Les organismes islamiques rejoignent également une clientèle de musulmans adultes. Les leaders ont fondé des organismes culturels, des entreprises qui s'occupent des morts [[77]](#footnote-77), des organisations professionnels, des organismes pour aider les musulmans à l'extérieur et pour s'occuper des orphelins, des organismes pour défendre et représenter les musulmans sur la scène publique et chez les officiels québécois, dont le plus connu est le Forum Musulman Canadien. Cet organisme qui regroupe des institutions et des organismes islamiques ainsi que des personnalités musulmanes indépendantes, citent parmi ses objectifs les éléments suivants :

Défendre les droits des Musulmans devant les instances publiques et parapubliques, locales, provinciales et fédérales. Consolider la place de la communauté musulmane pour qu'elle ait plus de poids dans le processus politique. Mettre en place les structures nécessaires à l'épanouissement et au développement de la Communauté. Sensibiliser les Musulman(es) pour qu'ils accomplissent leurs devoirs au sein du Québec et du Canada (FMC, pamphlet distribuée lors d'une conférence organisée en mai 1996).

Tous ces organismes et ces entreprises ont pour but d'insérer les musulmans dans un espace islamisé, qui est lui‑même inséré dans l'espace public commun. Ainsi, on peut dire que les leaders musulmans oeuvrent pour la création d'un réseau d'organismes islamiques capables de remplir diverses fonctions assumées par le réseau déjà existant dans la société d'accueil et ce, afin de limiter la dépendance des musulmans à l'égard d'institutions non islamiques. Les politiques québécoises qui favorisent la création d'organismes communautaires et d'écoles privées par des subventions, sont d’ailleurs perçues par les leaders dans une perspective de "multiculturalisme" encourageant un certain communautarisme qu'ils valorisent eux-mêmes.

6.3.3.6.3. Les institutions officielles

Le troisième élément dans la stratégie de l'organisation de l'islam au Québec est la tentative de munir la communauté musulmane d'institutions islamiques. Des institutions qui, dans leur organisation et leur rôle, dépassent le rôle des associations volontaires, pour permettre aux musulmans de manifester leurs caractéristiques distinctes par l'application de leurs propres lois selon la charia, par exemple des institutions comme les écoles, les cimetières, le conseil juridique. On pourrait croire qu'il s'agit là d'un simple accommodement visant à faciliter la vie de ceux qui ont des coutumes différentes, afin de pouvoir vivre pleinement ici tout en ne perdant pas leur identité première. Mais il s'agit surtout pour les leaders de contrecarrer l'intégration institutionnelle de leurs coreligionnaires dans les institutions de la société d'accueil. Plusieurs indices significatifs se conjuguent, indiquant jusqu'où les leaders musulmans du Québec essaient de mener le processus d'organisation et d'institutionnalisation. Les mots qu'un leader a prononcé dans une réunion traitant de la création des écoles islamiques résument la pensée du leadership islamique au Québec, tel que nous avons pu le vérifier à maintes reprises.

Aucune communauté ne peut continuer à vivre comme communauté si elle ne fonde pas ses institutions dans toutes les sphères. Nous, comme communauté, possédons de considérables possibilités matérielles et humaines dans ce pays (homme, 40ans, chiite, arabe, +15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, mars 1994).

Vivant dans une société pluraliste qui reconnaît aux minorités le droit de maintenir, de promouvoir et de partager leur patrimoine, les leaders musulmans ont su profiter de ce que le système leur donne et de ce qu'ils peuvent obtenir de lui. Ils savent bien comment négocier et comment s'adapter. S'ils ne possèdent pas une large expérience islamique canadienne, les autres minorités qui les ont précédées peuvent leur fournir des exemples sur le "comment" négocier avec l'État. Les expériences des musulmans européens inspirent également les revendications d'ici.

Deux sources légales servent d'appui et de fondement aux revendications des leaders : la Charte des droits et libertés de la personne et la loi sur le multiculturalisme canadien. Tous les droits et les libertés individuels sont réclamés au nom de la Charte. Tous les droits collectifs [[78]](#footnote-78) et communautaires sont réclamés au nom de la Loi sur le multiculturalisme canadien. La réalisation des revendications communautaires se négocie sur le fond des lois qui sont ouvertes à l'accommodement. Les leaders musulmans pensent que ce sont les lois temporelles qui doivent s'accommoder aux lois éternelles, protégées dans cette optique par la liberté de conscience. Donc ce sont les lois qui doivent s'accommoder aux revendications des musulmans. C'est d'ailleurs la raison essentielle pour laquelle les leaders musulmans sont tellement attachés aux politiques du multiculturalisme canadien, qu'ils considèrent plus flexibles que les lois québecoises.

À partir de cette conception du multiculturalisme canadien que les leaders adoptent et de l'application qu'ils en font concernant les droits collectifs et les revendications communautaires, on ne peut qu'interroger l'impact d'une telle politique sur le processus d'intégration et la participation sociale. Cette politique semble favoriser chez les minorité la propension à utiliser toutes les ressources possibles, dans les frontières du cadre légal, pour nourrir leur communautarisme. Le multiculturalisme canadien peut être utilisé - il l'est dans la réalité - par les minorités pour développer des enclaves dans le tissu social. Grâce aux efforts des leaders de la communauté, à l'aide qu'elle reçoit de l'extérieur et de l'intérieur, et à la conjoncture politique du Québec que les minorités savent bien exploiter, les leaders de la minorité islamique essaient de construire des murs autour de ces enclaves communautaires afin de les séparer le plus possible du reste de la société.

La communauté musulmane, comme plusieurss autres communautés culturelles au Québec, a entrepris le projet de construction de ses propres institutions. La création, par les leaders musulmans au Québec, d'institutions financières islamiques qui sont régies par les prescriptions islamiques est un élément essentiel en ce domaine. Il s'agit d'institutions financières, gérées selon les enseignements islamiques, où les musulmans peuvent placer leur argent sans recevoir d'intérêts (Al-Yusr, association pour cotiser les REER) et emprunter de l'argent sans intérêt (Les Investissements Al-Ittihad Inc et les Habitations Coop Qurtuba ou Qurtuba Housing COOP Project). Les objectifs avoués de ces institutions sont "d'offrir aux investisseurs musulmans un moyen d'investir dans leur communauté et d'en tirer des revenus halals tout en finançant des oeuvres islamiques" (*Le Bulletin* v5,n11, janv1996). Ces institutions financières créées par les leaders visent à munir les musulmans de tous les services permettant à la communauté de vivre selon les préceptes de l'islam.

Ces ressources financières, que la communauté a su obtenir en profitant des droits que les lois du multiculturalisme canadien offrent, sont utilisées pour renforcer les rangs de cette communauté. Ces ressources sont accordées aux musulmans, ce qui comporte l’effet suivant : elles les mettent en dette envers la communauté. La communauté attire ainsi les musulmans puis, la dette qu'ils ont contractée à son égard a un effet de rétention. Les leaders musulmans québécois avouent même que cet échange a un impact important sur l'attachement des musulmans à la communauté.

Nous aidons les jeunes en leur donnant des financements pour acheter des voitures et des ordinateurs, donner des emplois aux jeunes durant l'été et ça à travers mon existence au sein du parti libéral, donner des prêts et des bourses aux étudiants musulmans surtout à ceux qui vont pour étudier dans des domaines nécessaires pour la communauté. En échange nous demandons aux jeunes de travailler dans la umma et de faire le bénévolat pour leurs frères musulmans (homme, 60ans, sunnite, indo-pakistanais, employé, +20ans, communication orale, réunion islamique, juin 1995).

Malgré qu'on ne soit pas encore dans les "banlieues de l'Islam", décrites par Gilles Kepel (1991b), notamment à cause de la différence entre les situations économiques des musulmans en France et ceux du Québec, nous pouvons dire que les mécanismes utilisés ailleurs pour attacher et attirer les musulmans à la communauté sont déjà en place ici. Pour Gilles Kepel, qui analyse l'intégration des musulmans en France, les leaders de la communauté musulmane vont chercher les musulmans et surtout les jeunes par les services qu'ils leurs donnent. Selon Kepel, "l'encadrement des enfants, la prédication, l'organisation de camps et la prestation de divers services sociaux sont pensés comme des instruments de relais pour former des militants islamistes" (1991b, p. 286).

Au Québec de tels mécanismes sont également en place et les leaders cherchent de plus en plus les moyens de fortifier l'attachement des musulmans à la communauté. Un pas significatif a été franchi dans cette direction. Les leaders musulmans au Québec ont obtenu le droit que les imams puissent contracter les mariages des musulmans dans la communauté. Des institutions islamiques spécialement vouées à ce sujet ont été instituées, comme par exemple la "Fondation Azzahra (une institution chiite qui s'occupe du mariage et des funérailles) et le Centre Islamique du Québec (qui donne les mêmes services aux sunnites).

Le processus d'institutionnalisation de l'islam au Québec se poursuit. Les leaders veulent que leurs coreligionnaires soient capables de vivre ici dans un environnement islamique, c'est-à-dire un environnement favorable à la pratique de toutes les prescriptions de l'islam.

Les requêtes sont nombreuses auprès des gouvernements, tant fédéral que québécois. Ces deux paliers de gouvernements démontrent une certaine largesse dans l'accueil des requêtes. Par exemple, en ce qui concerne les jugements aux cours civiles, on a relevé des cas où des juges qui examinent des procès dans lesquels sont impliqués des musulmans invitent [[79]](#footnote-79), comme experts, des imams de la communauté musulmane pour qu'ils donnent leur point de vue sur les variables religieuses qui sont en jeu dans le procès en cours, par exemple dans les questions de droit familial. Donc, ils se réfèrent à un tiers, qui fait partie de la communauté, comme expert pour la cour civile. Cela peu avoir des effets pervers sur le processus d'intégration, notamment sur le rapport entre les nouveaux arrivants et les institutions de la société d'accueil. Nous reparlerons plus loin de cette problématique.

Les leaders musulmans ne s'en tiennent pas à donner des conseils. Ils visent à prendre les affaires de leurs coreligionnaires, même les affaires juridiques, entre leurs mains. Ainsi, ils se sont lancés, tant ceux qui exhortent leurs coreligionnaires au retour que ceux qui les appellent à s'installer définitivement au Québec, dans la création d'institutions, même dans le domaine juridique. C'est le cas du tribunal islamique, nommé "Conseil québécois de la Chari'a islamique", qui a été fondé à Montréal et où devraient siéger six personnalités islamiques renommées du grand Montréal. Le but avoué de ce tribunal était de trancher les litiges concernant le droit familial et civil que les citoyens musulmans porteraient à son attention.

Les membres du Conseil qui ont été contactés ont dit qu'ils ne sont pas autorisés à donner aucune déclaration avant l'ouverture officielle, mais le "Bulletin" a pu obtenir certaines informations concernant les objectifs du Conseil qui incluent l'application des lois islamiques individuelles et familiales pour ceux et celles qui le désirent, donner l'information au public concernant les lois familiales islamiques et encourager la pratique de l'Islam selon le Coran et la Sunnah (éditorial, article, *Le Bulletin* v3, n22, fév. 1994).

Ce Conseil sera formé par un seul représentant de chaque organisation et invitera toutes les organisations islamiques montréalaises à s'y joindre. Le Conseil pourrait prendre des décisions sur les sujets qui concernent la communauté en général, et statuera sur la démarche à suivre en matière de communication avec les non-musulmans et surtout avec les organismes tel que les agences gouvernementales ou les commissions scolaires en particulier (déclaration après un Réunion de 30 représentants, *Le Bulletin* v4, n12, fév. 1995).

Il semble que ce tribunal n'a pas véritablement siégé. Dès sa fondation, il y a eu une polémique lancée par les médias qui a poussé le gouvernement provincial à ouvrir une enquête. Selon François Berger, journaliste de La Presse, au Québec il existe d'autres tribunaux et "la création d'un tribunal islamique à Montréal a poussé le gouvernement du Québec à entreprendre l'examen des tribunaux dits religieux et de leur fonction" (Berger, 1995, 24 février, p. A1). La création d'un cadre juridique islamique parallèle aurait peut-être un effet positif en ce qu'il éviterait la judiciarisation de litiges pouvant se régler autrement, mais il pourrait avoir aussi un effet coercitif, notamment à l'égard des femmes, qui sont souvent désanvantagées sur le plan linguistique, et qui ne disposeraient, en pratique, que de ce seul recours.

Un autre projet, non moins significatif, même s'il s'agit d'un cas isolé, avait été exprimé par un seul leader musulman québécois, alors président de la communauté musulmane du Québec. Il s'agissait de revendiquer un territoire propre à la communauté musulmane. Cela réussirait à créer un enclos, entièrement protégé, qui correspondrait bien à l'idée que les leaders se font du multiculturalisme : une mosaïque, où chaque communauté est indépendante des unes des autres.

Le village islamique est nécessaire pour que l'identité musulmane soit acceptée dans la société", soutient le docteur Amin, un psychiatre d'origine pakistanaise, au Québec depuis 64. Par exemple, les Italiens vivent à Saint-Léonard. Ils ont leurs représentants au Parlement parce qu'ils vivent concentrés dans un même endroit. Ils ont leur mot à dire dans le gouvernement des municipalités. Les musulmans n'ont pas de représentation. Le village islamique leur permettrait d'en avoir une. Il permettrait aussi à la population dans son ensemble de voir par elle-même comment les musulmans vivent. Elle perdrait ainsi sa peur (entretien avec le président de la communauté musulmane du Québec, La-Presse 01\02\92).

La création d'un tribunal islamique, le projet de créer un village islamique, le conseil de jurisprudence, l'existence d'institutions pour le mariage, l'idée d'un parlement islamique comme celui que leurs confrères en Grande‑Bretagne ont essayé de créer, donnent certains indices sur les orientations des leaders musulmans en ce qui concerne leur concept d'intégration. Leur but est d'essayer de limiter les contacts et, s'il est possible, de soustraire leurs coreligionnaires des institutions publiques de la culture dominante, pour les placer sous la juridiction des institutions qui puisent leurs lois dans la charia.

Les efforts qui s'exercent pour institutionnaliser l'islam au Québec suggèrent une analyse qui va à l'encontre des idées soutenues par des chercheurs comme W. Kymlicka. Ce dernier avance que les caractéristiques distinctes des groupes ethniques dans les sociétés multiculturelles "se manifestent principalement dans leur vie familiale et au sein d'associations volontaires et elles n'affectent pas leur intégration institutionnelle" (1996, p. 28). Or, on a remarqué que la stratégie des leaders musulmans ne se limite pas à ce que les caractéristiques distinctes de l'islam se manifestent dans la vie familiale et au sein des associations volontaires. Leur stratégie vise exactement à orienter l'intégration institutionnelle de leurs coreligionnaires hors du cadre institutionnel et juridique canadien et québécois. Ils déploient beaucoup d'efforts pour créer un cadre institutionnel islamique parallèle pour y intégrer leurs coreligionnaires. Les idées d'ouverture et d'accommodement à l'égard des revendications collectives des communautés, soutenues par Kymlicka, ont leur revers en démocratie : on risque d'"enfermer" en quelque sorte les immigrants à l'intérieur de leur communauté, faisant ainsi le jeu des leaders les plus radicaux.

6.3.3.7. La participation dans les organismes  
de la société d'accueil

6.3.3.7.1. Participation et représentation

La participation dans les organismes de la société d'accueil est généralement considérée par les analystes comme un signe positif aidant à intégrer les immigrants à la vie publique et à la participation sociale, comme le souligne Kymlicka, qui a traité de la question de la participation des communautés culturelles dans les institutions de la société d'accueil. Cet auteur, en analysant la situation au Canada, avance que la revendication de participer aux institutions canadiennes (par exemple la Gendarmerie royale du Canada) constitue "la preuve que les membres des groupes minoritaires souhaitent s'intégrer au sein du courant dominant de la société" (1996, p. 44).

Dans le discours des leaders musulmans au Québec, nous avons signalé un désir de participer aux institutions de la société d'accueil. Les leaders invitent leurs coreligionnaires à participer, notamment sur le plan politique. Mais nos données nous suggèrent que ce n'est pas d'abord un motif ayant trait à l'intégration qui poussent les leaders des communautés minoritaires à revendiquer la participation aux institutions de la société d'accueil. Entre autres, on a relevé que la participation dans les organismes de la société d'accueil est conçue, par les leaders, comme étant profitable pour la communauté musulmane. Pour eux, ce n'est pas l'intégration qui est visée mais au contraire le profit de la communauté en tant que communauté qui pourrait ainsi acquérir un poids et une force supplémentaire, en disposant ainsi d’un réseau de lobby plus étendu.

Au niveau de la collectivité, nous aimerions inviter les musulmans à s'impliquer activement avec les commissions scolaires en tant que conseillers, afin d'éduquer les directeurs d'écoles quant à notre façon de vivre (femme, 30ans, sunnite, indo-pakistanaise, +20ans, professeur, article, *Le Bulletin* v4, 12, fev. 1995).

Ma présence [dans le congrès pré‑électoral du Parti Libéral du Québec] m'a permis d'exprimer les points de vue de la communauté musulmane et pakistanaise (homme, 60ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, employé, article, *Le Bulletin* v4, n3, juin 1994).

La participation dans les organisations de la société d'accueil se situe pour les leaders parmi les éléments qui aident à la construction de l'islamité québécoise. Lors d'une réunion organisée par le MCQ et le Forum Musulman Canadien, les intervenants ont répondu à la question "Les musulmans doivent-ils s'impliquer dans la politique ?" par une réponse positive. Ils évoquaient d'abord le fait "que la politique est une partie intégrante de l'Islam" (imam, 40ans, sunnite, professeur, indo-pakistanais, +10ans, *Le Bulletin* v3, n22, fév 1994). Ils ont également, à la fin de cette réunion, conclu que "l'implication politique est avantageuse pour les musulmans car elle permet de représenter nos idées et d'établir et de protéger nos droits" (nouvelle écrite, *Le Bulletin* v3, n22, fév 1994).

Ainsi pour améliorer les conditions des musulmans, il est nécessaire, selon les leaders, de s'impliquer dans les organisations de la société d'accueil.

Étant actifs dans les conseils scolaires, nous pourrons ensuite propager l'information sur l'Islam dans les écoles, obtenir le droit de congé pour nos enfants à l'occasion de nos Eids [fêtes] et promouvoir des menus Halal dans les cafétérias. On peut aussi s'inscrire dans un parti politique où l'inscription ne coûte que cinq dollars pour le parti Libéral par exemple. En participant aux ateliers de discussions des partis politiques, on peut influencer les items sur lesquels les campagnes électorales sont basées" (éditorial, *Le Bulletin* v3, n22, février 94).

L'objectif principal derrière l'appel de certains leaders musulmans à l'implication dans les institutions de la société d'accueil n'est pas l'intégration, au sens couramment accepté dans les institutions de la société d'accueil. Les droits collectifs qu'ils revendiquent ne visent pas d'abord l'intégration mais plutôt la construction et le renforcement la communauté musulmane et ses institutions afin de satisfaire ses revendications. Ce renforcement communautariste permettrait la régulation de l'image qu'il faut projeter, la défense, la promotion et la transmission de l'islam et enfin de compte la création d'un environnement favorable à la pratique de la charia. Toute la société d'accueil ne pourrait que profiter, selon eux, de cette affirmation de valeurs islamiques si elles étaient adoptées par les Québécois, car elles amélioreraient la vie sociale dans son ensemble.

6.3.3.7.2. Un mode néo-communautariste

Les leaders ont un idéal de construction d'un espace purement islamique muni, s'il est possible, d'institutions totalement autarciques. Mais, ils savent bien que cet idéal, dans le contexte actuel et l'équilibre des forces entre eux et la société d'accueil, ne peut pas être atteint. Ainsi, ils font, comme l'ont fait les musulmans tout au long de l'histoire, des transactions avec la société dans laquelle ils vivent. Ils optent alors pour certaines adaptations. Ces adaptations et ces transactions avec la société québécoise suggèrent que les leaders organisent la communauté selon un mode néo-communautariste. Par exemple, lors de la polémique du voile, les leaders n'ont pas exigé le repli. Ils n'ont pas demandé à leurs coreligionnaires de retirer leurs filles et leurs enfants des écoles québécoises. Par contre, ils ont brandi la Charte des droits et ont dénoncé la discrimination et les mesures interdisant le port du voile. Ils ont insisté sur l'obligation religieuse du port du voile afin d'obtenir des concessions de la part des autorités concernant sa légalisation. Pour cela, nous pouvons dire que les leaders savent bien qu'ils sont des musulmans parmi les Québécois et en étant des musulmans, le voile et les autres signes de l'islam représentent pour eux une frontière pour différencier et séparer leurs enfants et leurs coreligionnaires des autres. Ils ont peur de la "contamination" qui pourrait affecter les musulmans qui sont en contact avec les Québécois non-musulmans.

La participation aux organisations de la société montre la position, très délicate, dans laquelle les leaders sont placés. Par leur idéologie et leur propre interprétation de l'islam (l'obligation de la dawa, l'appel à et la promotion de l'islam, la commanderie du bien, l'exhortation du bien et l'interdiction du mal), par leur but de promouvoir l'islam et la cause des musulmans ainsi que d'avoir plus de poids afin de pouvoir négocier avec la société, ils sont appelés à s'ouvrir aux non musulmans et d'encourager leurs coreligionnaires à entrer en contact avec les autres citoyens de la société. Par contre, la société d'accueil exerce une influence sur ses citoyens. La "contamination" des musulmans, par les biais des contacts que les leaders encouragent, est réelle. Cela peut créer des brèches dans les frontières qu'ils visent à ériger entre leurs coreligionnaires et les autres citoyens de la société. La valorisation du communautarisme sera donc concomitante de cette incitation à la participation sociale et elle devient le seul but valable de celle-ci.

Les leaders lient la survie de la communauté musulmane et de l'islam au Québec à sa force, son unité et son organisation.

La construction et la fondation des organisations et de maison de l'adoration sont des choses très importantes pour notre survie (homme, 50ans, chiite, arabe, +10ans, marchand, communication orale, réunion islamique, mars 96).

Nous sommes une umma et comme umma il faut se comporter. Regardez autour de vous. Pourquoi vous êtes ici, parce que vous dans vos pays vous étiez divisés. Pour cela vous avez quitté vos pays. Si ici vous restez aussi divisés, vous aurez le même destin, vous serez perdus, ou chassés ou déportés ou assimilés (homme, 40ans, chiite, arabe,+15ans, professeur, communication orale, réunion islamique, mars 94)

Pour les leaders, les droits collectifs et le degré d'organisation et d'institutionnalisation d'une minorité sont des éléments déterminants pour qu'elle se transforme en une communauté bien établie. Pour cela, ils exercent un effort considérable pour obtenir plus de droits collectifs pour leur communauté ainsi que pour renforcer ses organisations et ses institutions. Or il semble que ces buts sont en relation étroite l'un avec l'autre. Une minorité bien organisée a plus de pouvoir pour négocier afin d'obtenir une réponse favorable à ses revendications et les droits collectifs qu'un État multiculturel, comme le Canada, accorde aux minorités, aident les leaders à l'organisation de leurs institutions.

Une minorité se renforce par ses membres. Une minorité forte qui retient plus de membres augmente ses chances d'obtenir des gains dans ses revendications. Les accommodements que consentent les institutions civiles veut avoir comme effet pervers d'encourager le repli communautaire, du moins pour les leaders. Cette tendance peut prendre plus d'importance chez les groupes minoritaires qui ont une perspective communautarienne développée, et d'autant plus si celle-ci est légitimée par une tradition écrite comme c'est le cas pour une religion comme l'islam.

L'islam, ce n'est pas les devoirs seulement. L'islam est une religion qui croit que l'homme a besoin de l'autre. L'homme n'est pas capable de se satisfaire par lui-même. L'islam est une religion de groupe. Le musulman ne vit que dans la communauté. La communauté a des droits sur l'individu. À l'étranger il faut vivre dans la communauté (homme, 30ans, sunnite, arabe, +5ans, communication orale, mosquée, automne 95).

L'islam c'est la communauté. On se fortifie l'un l'autre. Si je deviens faible tu me fortifies et vice versa. Si par exemple j'ai un problème avec ma fille ou avec ma mère, et si toi tu es mon ami mais tu n'es pas musulman, comment peux-tu me conseiller ? Ton point de vue n'est pas islamique. Et ton conseil n'est pas islamique. Et conséquemment le conseil n'est pas exact et bon. Pour cela le groupe et les amis musulmans sont importants. Car l'islam n'est pas seulement la mosquée. L'islam est une ingérence dans toutes nos affaires, les petites et les grandes. Oui il doit y avoir des amis musulmans (femme, 45ans, sunnite, arabe, +20ans, sans travail, entrevue, printemps 94).

Les leaders musulmans travaillent pour organiser et institutionnaliser la communauté musulmane. Cet objectif est irréalisable sans attirer leurs coreligionnaires, les impliquer dans la vie de la communauté musulmane, les encadrer et les y maintenir.

Nous terminons cette section en revenant sur la problématique des liens entre les musulmans et les non musulmans. Car l'intégration et la participation citoyenne des musulmans dans la société québécoise supposent des liens positifs entre les musulmans et les autres, les non musulmans.

6.3.3.8. Les liens avec les non musulmans

Nous avons remarqué que les leaders tendent à minimiser les échanges avec la société d'accueil et à les réduire à leur valeur instumentale. Les liens qu'ils encouragent à entretenir servent essentiellement la défense de l'islam et ses causes, la propagande islamique et le prosélytisme.

6.3.3.8.1. Une image négative de l'Occident

Si les leaders incitent à des liens "stratégiques" avce les non musulmans, ils multiplient les mise en garde, les intimidations et les interdictions d'avoir de liens durables avec l'autre et avec la société d'accueil. L'appel à l'éloignement de la société d'accueil et de l'autre non musulman représente un élément essentiel dans leur discours, structuré à partir d'une image fortement négative de l'environnement non islamique.

Les comportements de non musulmans sont considérés comme incompatibles avec les prescriptions de l'islam et avec les comportements des musulmans tels qu'ils ont été interprétés par les leaders musulmans. Ils construisent une image selon une stratégie d'opposition manichéenne. Les éléments essentiels de cette image son axés sur les valeurs morales. Dans les discours des leaders, nous distinguons deux systèmes moraux. Le premier, valorisé, est identifié comme islamique, le second, qu'ils identifient comme étant celui des non musulmans dans la société d'accueil, est fondamentalement mauvais. Voici quelques extraits du discours illustrant cette logique discursive.

La liberté accordée aux gens est utilisée d'une façon erronée, et surtout en ce qui concerne les droits et les devoirs de l'homme et de la femme ; l'alcool, la drogue et la chute dans les vilenies qui sont répandues dans cette société qui ne possède ni freins juridiques (char'î), ni morales, ni lois légales ; puis l'aisance de se trouver dans des environnements pourris et l'encouragement de ces choses par la société multiplient les chances du divorce devant les nouveaux immigrés (imam, 35ans, chiite, arabe, sans travail, +7ans, entretien, juin 1996).

Nous ne pouvons pas concilier l'occident et l'islam. C'est impossible. Car l'occident invite les gens à goûter aux plaisirs tandis que l'islam invite les gens à travailler pour le monde qui viendra. Les femmes, l'alcool, les cinémas doivent être remplacés par l'amour de dieu (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, communication orale, réunion islamique, oct. 1994).

L'environnement social dans lequel nous vivons est totalement loin de celui où on devrait vivre (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, communication orale, émission radiophonique, Salam Montréal, mars 1996).

Il y a des concepts et des affaires que les écoles et les gens essaient de circuler parmi nos enfants et parmi nous. Ils disent à nos enfants l'amour est bien. Ils exhortent nos filles dans leurs écoles d'aller chercher un garçon pour l'aimer, en prétendant que l'amour est une belle affaire. Ce qui entraîne nos filles vers le mauvais chemin (homme, 45ans, sunnite, indo-pakistanais, +15ans sans travail, communication orale, réunion islamique, hiver 95).

Ils construisent donc une opposition entre l'Islam et l'Occident qui sert de toile de fond à la mise en place de l'islam immigré. Ce phénomène a été noté par de nombreux auteurs dans différents contextes sociaux, que nous reprendrons ailleurs (Dassetto, Kepel, Milot). La famille avec ses composantes, surtout les femmes et les enfants, s'avèrent les éléments les plus utilisés par les leaders musulmans pour construire cette opposition et ce, que les leaders, soient hommes, femmes, pakistanais, maghrébins ou autres. Une insistance accrue est mise sur ce qu'ils considèrent comme la perte des enfants, la dégradation de la famille et la liberté excessive de la femme.

Vous parlez beaucoup de la femme musulmane et de sa soumission. La soumission de la femme musulmane n'est pas le problème. Le vrai problème c'est le problème entre la laïcité et la religion. Soyons sage et parlons franchement, la laïcité n'est pas capable de se mettre debout devant la religion (homme, 40ans, sunnite, arabe, +8ans, marchand, intervention orale, réunion publique, juin 1995).

Pour eux la liberté de la femme s'est de sortir nue et de s'exposer dans les réclames et la publicité (homme, 35ans, chiite, arabe, +10ans, marchand, entrevue, hiver 950).

L'occident invite les gens à goutter aux plaisirs tandis que l'islam invite les gens à travailler pour le monde qui viendra. Les femmes, l'alcool, les cinémas doivent être remplacés par l'amour de dieu (homme, 40ans, sunnite, arabe, professeur, communication orale, réunion islamique, oct. 1994).

Certains leaders vont plus loin en affirmant que l'islam et les musulmans sont en danger en Amérique du Nord, en Occident et même dans le monde tout entier. Pour cela il faut renforcer les institutions, unir les musulmans et se préparer à confronter les dangers de vivre dans une société non islamique.

Il faudrait apprendre à travailler ensemble pour l'intérêt commun sinon on sera voué à l'autodestruction et nos ennemis ne trouveront aucune résistance pour nous écraser après cela. Si les musulmans de l'ex-Yougoslavie avaient donné suffisamment d'attention à la manière de bâtir leur force avant la chute de leur pays, on n'aurait jamais assisté au cauchemar de la Bosnie qu'on voit aujourd'hui. Ceci dit, le cas s'applique à nous également ; et si on n'est pas bien préparé, on pourrait rencontrer des problèmes sérieux à long et à court terme. Ce serait une erreur de penser qu'on est en sécurité ici, les choses peuvent changer à une vitesse qu'on ne pourrait imaginer. Devrons-nous le voir pour le croire ? Sommes-nous au courant que diverses minorités sont exposées à des actes de violence dans cette ville et dans ce pays ? Ne ressentons-nous pas une escalade de sentiment anti-islamiques au Canada et dans l'Occident en général ? Sommes-nous au courant qu'il faut agir et travailler comme un groupe uni pour faire face à ces dangers ? Sommes-nous à ce point aveugles au point d'ignorer qu'on est en retard ou devrons-nous voir que nos propres enfants soient battus et tués et nos femmes violées pour se réveiller ? (Éditorial, *Le Bulletin*, v3, n3, 2 avril 1993).

Les leaders accentuent les difficultés que poseraient la société d'accueil aux musulmans. Dans leur discours, les leaders mentionnent sans cesse les difficultés qui empêchent les musulmans de vivre leur islam. Parmi ces difficultés figurent les lois humaines qui contredisent les lois de dieu, la charia, l'image négative des musulmans, surtout de la femme musulmane et de l'islam qu'ils imputent à la société d'accueil (dont l'épisode du voile est pour eux un exemple majeur), les préjugés imputés aux médias surtout francophones, l'intolérance prêtée à la société d'accueil, le refus de l'autre d'accepter les musulmans au sein de la société, l'attaque contre les musulmans et l'islam, les maux de la société, la criminalité, etc. Bref, quand les leaders s'adressent à la communauté, ils accentuent les préjugés et les pressions dont les musulmans seraient victimes, invitant ainsi les musulmans à rester sous la protection de la communauté. Et comme ils font le pari que le multiculturalisme va accommoder le plus possible leurs revendications, ils incitent leurs coreligionnaires à conserver les exigences de l'islam et à rester dans la communauté, ce qui, selon eux, auraient des retombées positives pour tous les musulmans, en freinant la dissolution de leur identité religieuse.

6.3.3.8.2. Islamiser la société d'accueil

Afin de s'assurer de pouvoir vivre selon la charia en terre d'immigration, plusieurs leaders inventent à une islamisation de la société d'accueil. Selon un de ces leaders "l'Islam est le remède à tous les maux de la société. Ainsi, si nous l'apprenons et le pratiquons comme il faut, il pourra exister partout" (femme, sunnite, indo-pakistanaise, *Le Bulletin* v4, n7, sep. 1994). Tandis que pour un autre leader, "la Daâoua [[80]](#footnote-80) doit être notre unique raison d'être dans l'Occident" (homme, sunnite, *Le Bulletin* v4, n11, jan 1995). "Si nous venons à bout des problèmes de la société Occidentale, nous serons récompensés" (femme, sunnite, indo-pakistanaise, *Le Bulletin* v4, n7, sep. 1994). Pour un troisième, le devoir des musulmans "n'est pas seulement de vivre comme musulmans, mais il faut transmettre le message de l'islam aux autres" (homme, 55ans, sunnite, indo-pakistanais, +20ans, professeur, communication orale, réunion islamique, janvier 1995).

Il semble que le désir de créer une société islamique, de changer la société est une spécificité de la communauté musulmane qui la distingue des autres communautés et surtout des communautés ethniques. Certains chercheurs, comme Felice Dassetto, en parlant de l'intégration des musulmans dans les pays d'immigration, mentionnent cette spécificité. Selon eux, l'islam "va au-delà de l'ethnicité : il ne se limite pas, dans sa revendication, à la constitution d'une minorité dans l'espace public ; il tente de le modifier" (Dassetto, 1995a, p. 118). Cette spécificité d'acculturation des musulmans dans les sociétés où ils sont implantés, qui veut que les musulmans s'intègrent en convertissant l'autre et la société, est généralisée dans le discours du leadership islamique au Québec.

Nous verrons dans la prochaine section comment ces aspects décrits auparavant sont utilisés pour la construction d'une islamité québécoise.

6.3.3.8.3. L'intégration  
et les relations sociales avec l'autre

L'analyse des données nous a démontré que la catégorisation sociale sur une base religieuse est fortement encouragée et nourrie par les leaders de la communauté musulmane. Les références, les normes et les préceptes basés sur la variable religieuse, s'inspirent d'une révélation divine et nous semblent plus normatifs et plus contraignants que ceux basés sur d'autres variables. La religion étant, selon Berger (1971, p. 66), "l'instrument le plus universel et le plus efficace de justification", fournit une légitimation forte aux comportements et aux codes d'observance que les leaders veulent imposer à leurs coreligionnaires. En tant que système de symboles qui agit "de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables" (Geertz, 1972, p. 23), la religion crée, chez les croyants, une tendance et une inclination capables de les pousser à adopter certains comportements, à entretenir certains liens et à voir l'autre d'une certaine façon. Pour cela, lorsque les leaders musulmans au Québec recourent à la variable religieuse en demandant de leurs coreligionnaires une identification d'abord et avant tout par la variable religieuse, lorsqu'ils les invitent à faire recours aux références et aux prescriptions religieuses pour marquer, réguler et organiser leur existence sur la scène publique, ils activent et mobilisent une tendance et une inclination chez les musulmans à construire leur identité par l’islam. Ainsi, les normes et les prescriptions basées sur une certaine lecture de l'islam et véhiculées par les leaders musulmans afin d'établir un type d'échanges sociaux entre les musulmans et la société d'accueil, auront des conséquences sur le modèle d'intégration des musulmans. Rappelons que par la catégorie intégration nous comprenons "le facteur (ou les facteurs) tenant ensemble une réalité sociale" et les canaux à travers lesquels "les acteurs sociaux s'insèrent dans la société globale" (Dassetto, 1996, p. 304).

Le discours des leaders musulmans et leurs efforts s'inscrivent dans une tendance à développer des espaces communautaires comme canaux obligés d’insertion de leurs membres dans la société. À partir de préceptes et de normes inspirés de l'islam et légitimés par le texte sacré, les leaders demandent à leurs coreligionnaires d'établir des liens sociaux surtout instrumentaux avec la société d'accueil. Par ces liens, ils tendent essentiellement à la promotion de l'islam, à sa défense, à sa propagation et les utilisent comme des moyens stratégiques visant le renforcement de l'identité islamique et l'appartenance à l'islam. Ceci nous pousse à réfléchir sur le type d'intégration valorisé par les leaders qui brandissent des variables religieuses islamiques, favorisant un type d'intégration qui ne vise que l'insertion des musulmans, en tant que groupe, dans la société globale.

Sur le plan psycho-social les leaders sont en train de créer une image de soi par différenciation. Ils se basent sur certaines interprétations du coran qui brandissent la primauté et la supériorité de l'islam et qui exhortent l'endogamie, l'amitié entre les musulmans, et les relations limitées à ce qui est nécessaire avec le non musulman. Ces éléments deviennent des lois excluant l'autre du groupe et définissant les relations avec lui.

6.3.4. La construction d'une islamité québécoise

[Retour à la table des matières](#tdm)

Après la deuxième guerre mondiale, le nombre des musulmans au Québec était infime [[81]](#footnote-81). Ce n'est que dans les années soixante que leur nombre commence à augmenter et leurs institutions commencent à se mettre sur pied. On assiste alors à la fondation des premières institutions islamiques. Ainsi, la première mosquée au Québec, celle du Centre islamique du Québec, fut fondée en 1965 à ville Saint-Laurent sur la rue Laval.

À partir des années soixante-dix, l'immigration islamique monte en flèche, le nombre des musulmans devient significatif, leurs institutions, diversifiées ne cessent d'augmenter [[82]](#footnote-82) et leur présence est remarquée. Ces changements, qualitatifs et quantitatifs qu'a subi la présence des musulmans, nous poussent à affirmer que le Québec actuel assiste à la construction d’une islamité québécoise. Nous soutenons cette affirmation en nous basant sur certains critères, décrits par F. Dassetto concernant la construction du fait islamique dans les sociétés européennes, que nous avons exposé dans le chapitre théorique.

Rappelons brièvement que F. Dassetto (1996) en analysant l'islam en Europe, parle de construction du fait islamique quand les musulmans s'organisent par une activation idéelle et concrète de références islamiques. Ceci se manifeste alors par une forte tendance à l'institutionnalisation de l'islam et par une visibilisation accentuée des signes islamiques sur la scène publique. En appliquant ces éléments sur la réalité islamique au Québec, nous pouvons dire qu'effectivement l'islam québécois s'organise et que les leaders musulmans sont en train de construire une islamité québécoise. La construction de cette islamité n’est pas définitivement accomplie. Nos données nous permettent d'affirmer qu'un chantier est mis en marche pour la construction d'une islamité québécoise et que les leaders musulmans, qui sont très actifs dans ce domaine, jouent un rôle important dans cette construction, un rôle qui va définir les modalités de cette islamité québécoise ainsi que les rapports particuliers à l'intégration des musulmans et de l'islam à la société québécoise [[83]](#footnote-83).

Sous certains aspects, l'islamité québécoise que les leaders sont en train de construire ne diffère pas beaucoup de celles qui se construisent en Europe. C'est-à-dire que, comme dans les pays européens, les leaders musulmans demandent à leurs coreligionnaires d'activer les références islamiques dans leur vie quotidienne, de travailler sans cesse à mettre sur pied des organismes et des institutions islamiques dans tous les domaines, et de réguler l'image de l'islam et le rendre visible sur la scène publique québécoise, par la multiplication des signes et des symboles islamiques tels que le voile, la barbe, les noms et les vocables islamiques.

Par contre, la construction de l'islamité québécoise est affectée par un certain nombre d'éléments spécifiques à la communauté musulmane au Québec. L'implantation très récente des musulmans au Québec, l'absence de dominance d'un groupe ethnique sur les autres groupes (comme c'est le cas des Maghrébins en France, des Turcs en Allemagne, des Indo-Pakistanais en Grande-Bretagne, la faiblesse et la dépendance du leadership, tous ces éléments, ainsi que le contexte québécois qui donne plus de latitude aux groupes ethno-culturels, font que la construction de l'islamité québécoise diffère sous certains aspects de celles qui se construisent dans les autres pays occidentaux. Cette différence se manifestent essentiellement sur certains points.

a. Malgré une grande diversité des leaders et une forte concurrence entre eux, la référence à l'islam et à sa doctrine est très uniformisée et est de type traditionnel. Dans la construction de l'islamité québécoise, nous assistons à une extension et à une intensification des références islamiques qui se manifestent par le recours, très accentué et très fréquent, aux textes initiaux de l'islam comme sources de légitimation. En outre, la situation canado-québécoise où les politiciens sont très sensibles au pouls électoral des minorités, donne à ces minorités une bonne marge de négociation en matière de droits collectifs et de revendications. Elles ont plus de latitude pour défendre leurs particularités et se cantonnent davantage dans leur identité collective. On assiste alors à une surenchère dans leur discours tout au moins, de conceptions plus traditionnalistes et à la valorisation d’une politique de la différence, une surenchère qui risque de mener à une cristallisation identitaire.

b. Dans la construction de l'islamité européenne, l'accent porte davantage sur le social et le vécu quotidien tels que la famille, la sexualité, l'éducation, l'habit, que sur l'idéologie et le politique (Dassetto, 1996). La construction de l'islamité québécoise se réalise parallèlement par le biais de deux volets : le volet du social et du vécu quotidien ainsi que le volet de l'idéologie et de la politique. Dès leur entrée sur la scène québécoise, les leaders musulmans tendent à jouer un rôle politique en exhortant les membres de leurs organisations à devenir actifs dans les rangs de partis politiques au Québec, en leur proposant de voter pour les candidats qui sympatisent avec les musulmans, en organisant des rencontres politiques avec les partis québécois. Cette tendance est aussi encouragée par les partis politiques au Québec.

c. En contexte québécois, les adaptations que les leaders font dans la construction de l'islamité québécoise sont qualitativement et quantitativement moins importantes parce qu’ils ne sont pas dans l’obligation d’entreprendre de telles adaptations. L'islam québécois se construit plus sur un fond traditionnel de repli que sur un mode de confrontation ouvert.

Ces éléments spécifiques génèrent un rapport particulier à l'intégration. C'est une intégration “communautaire” plutôt qu’individuelle, une intégration qui favorise le repli communautaire, une intégration par insertion.

6.3.4.1. L'islam comme modèle culturel  
pour construire l'islamité

L'islam qui se dessine et s'implante au Québec sous l'autorité des leaders musulmans n'est pas la reproduction d'un islam "idéal" qui dériverait directement de l'islam originel. Il comporte également des caractères spécifiques par rapport à l'islam implanté dans un autre contexte national tel la France ou les États-Unis. Par exemple, l'implantation des musulmans au Québec se fait dès le début par famille, comme en France et en Allemagne entre autres. Les musulmans du Québec sont venus en famille pour y vivre comme citoyens québécois. Les musulmans ne sont pas venus comme travailleurs. Les politiques d'immigration et d'intégration québécoises sont différentes de celles menées en France ou au États-Unis, par exemple. Les musulmans, dès le début, ont créé leurs propres institutions et organisations. Ils sont même encouragés en cela par les musulmans qui sont arrivés avant eux, par l'exemple que leur donnent les autres communautés ethniques et religieuses (notamment les juifs) et aussi par les politiques officielles des gouvernements ou du moins l'interprétation et l'utilisation qu'ils en font. Les musulmans au Québec ne sont pas exclus socialement ou économiquement (comme c'est le cas d'une partie des beurs et d'autres musulmans qui se retrouvent dans les banlieues françaises) et ils sont souvent plus scolarisés que la plupart des autres communautés immigrées (Milot 1997). Par différence avec les immigrants musulmans européens, qui se sont concentrés dans les banlieues des villes européennes, les immigrants musulmans québécois sont, jusqu'à aujourd'hui, dispersés dans le grand Montréal.

Pour les leaders, l'islam semble bien comporter les deux aspects propres à tout système symbolique (Geertz 1971). Il est à la fois "modèle de" et "modèle pour" la réalité. L'insistance des leaders illustre bien ce qu'on a vu chez Geertz, à l'effet que les idées, les dogmes et les prescriptions du coran, ainsi que les dits et les comportements du prophète, sont un système de symboles qui sont fusionnés dans un modèle culturel : la religion musulmane. Elle est, pour les musulmans partout dans le monde, une source extérieure d'"informations", c'est-à-dire de directives, de balises, un "modèle" devant inspirer tous les comportements de leur vie quotidienne. En plus, pour les leaders musulmans québécois, l'islam est un "modèle de" la réalité, qui représente les différents processus modelés de la réalité et traduit leur structure, par ses symboles. Ils se servent de cette représentation et de cette traduction, c'est-à-dire de ce modèle culturel symbolique de la réalité comme "modèle pour" organiser les différentes relations qu'ils vivent dans la nouvelle situation où ils sont immigrés. Bref, si l'islam "représente" le monde, il est aussi ce qui doit le "façonner".

Les leaders musulmans québécois essaient de pousser leurs coreligionnaires à intérioriser un islam puisé dans ce qu'ils identifient comme le système traditionnel islamique qui sert comme "modèle pour" façonner la réalité islamique québécoise. Bien sûr, les leaders sont influencés par les expériences de leurs confrères outre-frontières, les leaders des communautés musulmanes dans les autres pays d'immigration, et par ce qui se passe dans le monde islamique. Mais le contexte québécois ne peut que marquer également cet islam qui est en train de s'implanter au Québec.

6.3.4.2. Une islamité bricolée

L'islamité qui se construit au Québec suit la logique décrite par P. Berger (1971), où l'intériorisation du monde par l'homme se produit selon un processus dialectique entre lui et la société, processus pendant lequel les responsables ont un rôle à jouer. Les leaders musulmans au Québec font une interprétation de la société québécoise qui fonde leur conception et leur construction de l'islam. Ils essaient par la suite d'inculquer cette conception à leurs coreligionnaires. Ainsi par le discours qu'ils produisent, les prêches qu'ils prononcent, les organisations qu'ils mettent sur pied et les pressions morales qu'ils exercent sur leurs coreligionnaires, les leaders musulmans au Québec sont en train de construire une islamité bien définie.

Notre analyse des discours des leaders musulmans nous indiquaient qu'ils sont activement impliqués dans un processus de consolidation et de visibilisation de l'islam, à l'instar de ce qui se passe en Grande-Bretagne, en Belgique et dans les autres pays occidentaux (Dassetto, Kepel, Nielson, Rex). Nous rappelons brièvement les aspects importants que nous avons déjà relevés dans les sections précédentes. Ils veulent que les musulmans au Québec s'identifient d'abord et avant tout en tant que musulmans. Ils les incitent donc à négocier leur existence sur la place publique et à affirmer leur appartenance religieuse. Par exemple, dans le discours concernant la famille, la femme et les enfants, les leaders musulmans exhortent leurs coreligionnaires à pratiquer l'endogamie religieuse, ils insistent sur le fait que le rôle de la femme est l'éducation des enfants et la transmission de l'islam aux enfants, ils invitent leurs coreligionnaires à construire des écoles islamiques et à y envoyer leurs enfants. Dans d'autres domaines, ils conseillent à leurs coreligionnaires d'entretenir des relations avec les musulmans et leur rappellent sans cesse les dangers d'entrer en relation avec les non musulmans notamment le danger de l'éloignement de l'islam. Ils les incitent à se conformer aux lois et aux prescriptions islamiques. Ils leur demandent de se distinguer et de se différencier des "autres", des non musulmans. Ce sont pour nous des indices qui soutiennent qu'il y a vraiment une construction sociale du fait islamique au Québec, ou d'une islamité québécoise, du moins "par le haut".

Le chantier de la construction de l'islamité est entrepris au Québec. Les maîtres d'oeuvre sont les leaders de la communauté musulmane. Les matériaux de construction qu'ils utilisent sont bricolés d'ici et de là, sélectionnés dans le répertoire islamique et agencés en fonction du contexte québécois. Le processus de construction se fait, certes, sous le mode du "bricolage", mais si les "matériaux" qui sont utilisés sont puisés en grande partie dans les "carrières islamiques" - les préceptes, valeurs et pratiques de la tradition islamique la plus généralement reconnue. La construction sociale de l'islam se fait à partir de 3 sources : la tradition proprement islamique, l'influence du contexte socio-politique et enfin l'influence d'un islam international.

6.3.4.2.1. La tradition islamique

Les leaders musulmans puisent avant tout dans l'héritage islamique qu'ils ont intériorisé tout au long de leur vie, et dont le coran et la sunna du prophète, tels qu'ils sont interprétés par les ulama, représentent sa base essentielle. Les leaders musulmans au Québec véhiculent dans leur discours, comme on a vu dans les chapitres précédents, que ces deux sources sacrées de l'islam sont les lois de dieu, immuables et valables pour toutes les époques et les lieux. Ce sont les sources par lesquelles ils se légitiment et légitiment les demandes qu'ils adressent à leurs coreligionnaires et aux organismes de la société d'accueil.

6.3.4.2.2. L'influence du contexte socio-politique

En puisant dans la tradition islamique, une sélection et une interprétation s'exercent inévitablement. Certains éléments de cet héritage sont accentués. Les éléments qui donne une visibilité à l'islam ou ceux qui distinguent les musulmans des autres groupes sont accentués. D'autres sont mis à côté. Les leaders musulmans, dans ce processus de construction de l'islam québécois, subissent l'influence de la réalité sociale dans laquelle ils vivent. Ils ne peuvent que réagir en fonction de leur perception ce contexte. Ainsi, il ne faut pas sous-estimer l'appropriation d'éléments de la modernité qui implique une mutation de la tradition. Par exemple, nous voyons que les leaders insistent sur des concepts comme la liberté, l'égalité entre les gens des différentes ethnies, etc. Certes, iIs présentent ces concepts comme étant islamiques et proclament que l'Occident les a puisés dans l'islam et emprunté aux musulmans. Nous avons déjà décrit comment leur discours sur la question de la femme “s’ajuste” aux valeurs environnementes., même si les leaders le nient, l'islam qu'ils véhiculent est conditionné par leur existence dans un territoire aux caractéristiques particulières, sur les plans politique, social et culturel où modernité, pluralisme et situation minoritaire des musulmans jouent directement sur des éléments centraux de la tradition islamique.

6.3.4.2.3. L'influence de l'islam internationnal

L'islam est une religion universelle qui ne se limite pas à l'intérieur de frontières nationales. Par ailleurs, l'implantation récente des musulmans au Québec et l'infrastructure communautaire encore en train de s'organiser sont deux autres caractéristiques qui amènent les leaders musulmans québécois à tisser des liens très étroits avec leurs confrères dans leur pays d'origine et dans les pays d'immigration islamique, surtout en Occident. Il en découle que l'islam qu'ils véhiculent est aussi un islam influencé par ce qui se passe avec les musulmans dans les autres pays du monde (comme nous l'avons décrit précédemment). Rappelons que les expériences des musulmans britanniques influencent les conceptions des musulmans au Québec. Les fatwas qui sont demandés à des leaders hors Québec norment un certain nombre de comportements des musulmans québécois.

6.3.4.3. Un bricolage visant la différenciation

Nous avons déjà remarqué un phénomène constant dans le discours des leaders. Il y a une insistance pour que les musulmans puissent se caractériser en tant que musulmans et que cette caractéristique se fasse en se différenciant des non musulmans québécois. Nous avons déjà présenté la théorie de Tajfel sur la catégorisation sociale, dans laquelle il mentionne que les individus utilisent deux mesures pour simplifier les caractéristiques des objets qu'ils visent à catégoriser. Il s'agit de l'induction et de la déduction. Nous allons appliquer cet aspect de la théorie de Tajfel au discours des leaders musulmans, tout particulièrement à leur rôle d'interprètes qui systématisent l'environnement social pour eux ainsi que pour leurs coreligionnaires. Pour ce faire, ils recourent à la simplification des caractéristiques des choses afin qu'ils puissent les faire intégrer aux structures qu'ils ont déjà à leur disposition, c'est-à-dire à l'islam, tel qu'ils l'interprètent. Par exemple, pour les leaders musulmans au Québec, la famille est interprétée comme étant une donne purement islamique. Ils lui associent des caractéristiques substantives comme l'existence du père, de la mère et des enfants où l'homme et la femme doivent être liés par un acte de mariage. L'émergence des nouvelles formes de familles au Québec (les familles monoparentales et les familles composées de conjoints de fait) ne correspondent pas aux caractéristiques typifiées de la structure de la famille telle qu'elle est interprétée par les leaders (par exemple vivre ensemble sans acte de mariage est, selon eux, considéré comme une transgression, ce qui est *haram*). Cette réalité est utilisée par les leaders musulmans qui catégorisent les Québécois (non musulmans appartenant surtout à l'ethnie française) comme étant une catégorie d'individus "sans famille" ou avec une "famille déchirée", ce qui représente, à leurs yeux, une importante dégradation morale, portant atteinte à la force même de l'ethnie ou la nation. Ainsi, tout individu québécois appartenant à l'ethnie française est qualifié comme étant sans famille ou qui n'alloue pas d'importance à cette institution. Sa fréquentation représente donc, pour les leaders, un risque d'influence mauvaise pour le musulman.

La famille étant considérée comme l'institution islamique par excellence, son maintien exige un certain nombre de précautions afin de maintenir sa spécificité et sa différence par rapport à la famille québécoise, notamment en ce qui concerne la femme musulmane. Responsable à l'égard du maintien et de l'organisation interne de la famille et de l'éducation des enfants, et elle doit se tenir à l’écart de l’environnement social marqué par une dégradation morale qui affecte la famille, la femme musulmane doit se distancier et se différencier de la femme québécoise. Ce processus correspond bien à celui décrit par Tajfel, à savoir que les différenciations évaluatives servent à cristalliser les catégories sociales par un renforcement de "leurs fonctions d'orientation pour l'action sociale" (1972, p. 282). En assignant la personne à une catégorie sociale, on lui attribue les valeurs de cette catégorie, on lui crée et définit une place particulière dans la société.

Pour Tajfel, le rôle que joue la différenciation entre les groupes et les individus peut être illustré par l'exemple des notions de "québécois" et de "musulman". L'utilisation du terme "québécois" par les musulmans et par les autres groupes, surtout par les francophones, et la différence d’utilisation des termes "québécois" et "musulman", illustrent à quel point un même concept peut être chargé de significations différentes et générateurs de différenciation sociale.

Québécois est un terme utilisé par tous les groupes comme critère de catégorisation. Il contient sans doute certains éléments objectifs, tel le fait d'être résident sur le territoire. Il contient aussi des éléments subjectifs qui dépendent de l'utilisateur. Lorsque nous examinons son utilisation par les différents groupes, nous réalisons que le terme "québécois" connote des significations différentes pour ne pas dire contradictoires. La signification du terme "québécois" dépend de celui qui l'utilise. Par exemple, les souverainistes conçoivent le terme québécois différemment des fédéralistes. Les musulmans eux aussi lui donnent leur propre signification. Les musulmans tendent à évaluer le terme "québécois" d'une façon qui permet de le distinguer clairement du terme "musulman". Il sert à fournir une différenciation évaluative afin de faire une distinction entre le groupe majoritaire au Québec, les Québécois d'origine canadienne-française, et les musulmans. Pour ces derniers, Québécois est associé à certaines valeurs non-islamiques, refusées par les leaders musulmans. Cette différenciation évaluative tend à se stabiliser. Elle oriente les musulmans dans leurs relations et leurs actions afin d'actualiser les valeurs islamiques au Québec.

En recourant au découpage de l'environnement social en "québécois" et "islamique", les leaders musulmans créent et définissent pour eux-mêmes et pour les Québécois, des positions particulières, séparées par une frontière invisible mais réelle, construite sur les valeurs islamiques, telles qu'elles sont interprétées par les leaders musulmans. L'actualisation de ces valeurs islamiques dans la réalité quotidienne des musulmans, doit, comme le montre le discours des leaders, conduire à une séparation physique. Ainsi pour sauvegarder les musulmans de l'influence des valeurs de l'"autre", il faut construire l'islamité québécoise de façon à créer une aire de "protection" de la spécificité islamique où les valeurs du non musulman seront éloignées. Il faut créer les institutions et les organismes islamiques comme les écoles, les scouts, les clubs, les magasins et même les cimetières et les villages islamiques.

Nos données dans ce domaine rejoignent les données des auteurs anglais où les musulmans britanniques essaient de créer un espace spécial, une enclave islamique (Nielson, 1995 ; Menski, 1995), séparée des autres communautés ou groupes sociaux.

6.3.5. L'intégration de l'islamité  
dans l'espace public québécois

[Retour à la table des matières](#tdm)

La construction d'une telle islamité québécoise signifie-t-elle une tendance au communautarisme ou est-ce une islamité qui tend à l'intégration des musulmans dans la société québécoise ?

D'abord nous rappellons que le concept d'intégration que nous adaptons est basé essentiellement sur le degré, les moyens et les buts de participation dans l'espace public commun de la société (Pagé, 1996). Il s'agit des efforts dans tous les domaines, économique, politique, culturel, etc., que les acteurs sociaux, en tant que membres d'un groupe communautaire ou pris individuellement, exercent pour le soutien d'un espace public commun. Selon F. Dassetto le fonctionnement d'un espace public commun peut être mesuré en examinant "le facteur (ou les facteurs) tenant ensemble une réalité sociale et à travers quels canaux les acteurs sociaux s'insèrent dans la société globale" (1996, p. 304). Notre analyse nous amène à conclure que l'islamité québécoise que les leaders veulent construire suit une tendance nettement communautarienne. Voyons comment cette tendance se manifeste dans le processus d'intégration.

6.3.5.1. La participation dans l'espace public

Le concept d'intégration est l'objet d'interprétations et de représentations fort différentes. Dans leur discours, les leaders musulmans au Québec véhiculent un concept d'intégration différent de ce que l'État québécois véhicule, du moins officiellement. Officiellement, les politiques québécoises favorisent une intégration basée sur la notion de citoyenneté, et la participation à des valeurs civiques communes, tout en garantissant la liberté de croyances et de pratiques religieuses.

Les leaders musulmans, quant à eux, comprennent l'intégration comme étant l'obtention d'une citoyenneté, une citoyenneté canadienne plutôt que québécoise, et la participation à la vie économique. Mais la participation à des valeurs civiques communes n'est pas, dans le discours des leaders, mise de l'avant.

F. Dassetto, en décrivant la construction de l'islam européen, avance que "les populations qui activent leur référence à l'islam n'acceptent pas dans les pratiques et dans le quotidien ainsi que dans les discours, l'inclusion pure et simple comme l'ont fait pratiquement toutes les autres migrations" (1996, p. 298). Dans ce contexte, les leaders qui sont les musulmans les plus hardis à activer leur référence à l'islam, ne favorisent pas une participation citoyenne des musulmans. Dans la société québécoise les leaders tendent à soutenir la cohésion interne de la communauté musulmane, tant sur le plan intellectuel, spatial qu'institutionnel. Ils développent une identité culturelle islamique basée sur leur propre schéma culturel islamique, puisé dans le coran, la sunna et la tradition, mais qu'ils nourrissent aussi de l'existence de l'"autre" sur la place publique - surtout l'autre majoritaire qu'est le groupe québécois. Le contexte politique québécois, malgré le concept d'intégration officiel adopté par le gouvernement québécois, favorise, sans le viser, les efforts exercés par les leaders de la communauté musulmane.

Nous avons noté à plusieurs reprises que les leaders mènent un discours de différenciation, de distinction, de visibilisation et d'éloignement des musulmans des autres membres de la société québécoise. En même temps, ils exhortent leurs coreligionnaires à la participation à l'espace public commun. Mais dans le discours des leaders, le but de cette participation à l'espace public est le soutien et le développement de l'espace social islamique et l'affirmation des différents aspects de l'islamité. Or les leaders ont entrepris un grand travail pour la construction et l'institutionnalisation d'une communauté musulmane au Québec, un espace qu'ils veulent développer pour qu'il englobe tous les aspects de la vie de leurs coreligionnaires. De façon que le musulman qui s'identifie fortement par la variable islamique n'aurait plus besoin d'en sortir. Cela correspond à un processus pareil qui est constaté par des chercheurs britanniques (Menski, Joly, Nielson), belges (Dassetto) français (Kepel, Leveau, Schnapper) hollandais (Peters).

L'analyse de nos données nous permet de dégager que pour la majorité des leaders musulmans, l'intégration comprend les traits suivants :

a) nourrir un sentiment d'appartenance à une communauté islamique mondiale, la umma, ce qui confère une identité selon laquelle l'individu se considère d'abord et avant tout comme musulman avant d'être citoyen de l'État dans lequel il vit ;

b) accorder une primauté aux lois islamiques, considérées comme immuables et éternelles, se soumettre d'abord et avant tout à ces lois et refuser les lois qui ne correspondent pas aux exigences de l'islam, tel qu'il est interprété par les leaders ;

c) déstabiliser le processus d'un établissement définitif des musulmans en revivifiant et en animant le mythe du retour au pays d'origine et en laissant la lueur de son flambeau toujours présent dans les esprits des musulmans québécois ;

d) créer les canaux d'insertion islamiques à travers lesquels les musulmans puissent s'impliquer dans la société en organisant et en institutionnalisant l'islam sur la scène québécoise, tant publique que privée, par la multiplication des organisations, des institutions ainsi que des signes considérés comme islamiques ;

e) multiplier les activités et les occasions proprement islamiques dans le but d'attirer les musulmans, les regrouper et les attacher à des symboles islamiques.

La conséquence logique de ces traits est : isoler les musulmans du reste de la société et réduire au minimum les échanges entre eux et la société d'accueil, ne s'impliquer dans la société la plus large que par leurs propres canaux, mais s'ils arrivent à s'impliquer dans la société globale par les canaux de cette société, les buts des musulmans doivent être la défense et la promotion de l'islam et des intérêts des musulmans.

La visibilité de cette réalité islamique et l'appui des musulmans permettent de "positionner" les musulmans et de les placer sur la scène sociale québécoise, de manière à augmenter leurs possibilités d'obtenir les réponses favorables aux revendications qui sont considérées comme nécessaires à la survie de la communauté musulmane au Québec (malgré la faiblesse et la division qui règnent au sein de leur groupe). Un tel processus se développe dans plusieurs pays. Il est nourri par les leaders dans la plupart des sociétés occidentales où l'islam s'implante (Kepel, Wihtol, Leveau, Schnapper, Dassetto). Mais ce processus peut se trouver lui-même favorisé par un contexte social. Et c'est dans des sociétés comme la société québécoise, et pluraliste permettant et encourageant l'organisation sur une base religieuse ou ethnique, que les leaders des communautés minoritaires accentuent leurs revendications et tendent à s'identifier, plus que les autres, par la variable religieuse ou ethnique. Nos données sur les leaders musulmans ainsi que les données des chercheurs britanniques soulignent cette attitude qui est accentuée dans les sociétés multiculturelles (Rex, Menski, Nielson, Webner).

Ces éléments qui entrent dans le concept d'intégration conçu par les leaders signifient qu'ils appliquent une stratégie défensive à l'égard de toute tentative d'acculturation et d'assimilation de l'islam dans la société globale au Québec. Les leaders tirent profit du fait que les musulmans québécois forment une communauté minoritaire. En tant que tel, ils s'en remettent aux droits et soutiens accordés aux minorités dans la société d'accueil. Pour cela, les leaders de la communauté musulmane revendiquent des exemptions, des droits collectifs et des soutiens financiers pour cette communauté et pour ses membres. Les demandes d'accommodement et de concession de la part de la société d'accueil ont tendance à augmenter, encouragées par les leaders.

6.3.5.2. Le recours à la demande  
de l'accommodement raisonnable par les leaders

L'accommodement raisonnable est, selon plusieurs auteurs, une manière recommandée et utilisée qui permet d'intégrer les groupes minoritaires dans les sociétés multiculturelles. Les sociétés démocratiques libérales ne peuvent contraindre les libertés fondamentales de conscience et de religion sans ébranler les principes sur lesquels elles se basent. Cependant, ne peut-il pas y avoir des effets pervers à l'accommodement raisonnable ? L'accommodement raisonnable, peut-il nourrir le communautarisme, même si cela n'est pas son objectif ?

Nous reprendrons quelques thèses qui nous semblent intéressantes par leurs qualités et leurs pertinences et, en les appliquant à notre étude, montrer certaines limites et un certain nombre d'effets pervers potentiels.

La protection des minorités, par la reconnaissance des droits spécifiques, peut favoriser, sans que cela soit le but visé, le communautarisme. F. Dassetto cite un cas qui révèle les effets pervers d'une politique d'accommodement. Il mentionne que les immigrants musulmans en Belgique ont réussi à amener les autorités belges à abandonner leur neutralité en matière religieuse (1995a, p. 118). Des textes, relatifs au droit familial sont soumis à la ratification du parlement belge. L'un d'eux, qui concerne le mariage, "implique dans une certaine mesure la reconnaissance de la répudiation" (Vinikis, 1995, p. 122). Cette situation, selon Dassetto (1995a, p.123), soulève la question suivante : "introduit-on dans notre conception du droit, jusqu'ici fondée sur un principe individuel, un principe de droit communautaire ?".

Si le cas que Dassetto mentionne est avalisé par une instance gouvernementale officielle, nous rencontrons quotidiennement d'autres cas non officiels d'accommodement qui peuvent soulever les mêmes interrogations. Nous allons mentionner un cas qui s'est produit au Québec. Il s'agit d'un procès de divorce entre deux personnes musulmanes. Le juge qui a présidé ce procès a demandé l'avis d'un imam de la communauté musulmane au Québec pour trancher la question de la distribution des biens. Il a tranché le litige et distribué les biens selon la charia islamique qui désavantage la femme. Ainsi malgré que la communauté musulmane au Québec n'a pas obtenu un droit similaire à celui des musulmans de Belgique, la "compréhension" de certains responsables de l'État induit des pratiques qui convergent dans leurs effets. L'intégration des musulmans, dans la société québécoise et leur implication dans le projet commun à construire [[84]](#footnote-84), doivent-elles se faire suivant une différence sur le plan des droits ?

6.3.5.2.1. Le renforcement du communautarisme

Carens traite de la problématique des minorités culturelles dans les pays pluralistes de démocratie libérale. Cet auteur conseille, par exemple, de maintenir un équilibre entre les revendications des minorités culturelles et les concessions de la société d'accueil. Il semble, selon lui, qu'il est "soutenable et souhaitable d'offrir un soutien financier aux journaux des diverses communautés et aux activités culturelles, "d'offrir certains services essentiels [...] dans la langue d'origine des immigrants" (1996, p. 111) et d'accorder, dans certains cas, des exemptions aux immigrants. Il lui semblerait aussi acceptable "d'établir plusieurs formes de pluralisme institutionnel" (1996, p. 117). Il accepterait même certaines formes de représentation spéciale des groupes minoritaires, quoi qu'il pense que "chaque forme de représentation spéciale risque de cristalliser les identités sociales en ignorant les conflits au sein des groupes" (1996, p. 118). Nous pensons, d'après le discours des leaders musulmans au Québec, que les services, les soutiens et les revendications que Carens souhaite attribuer aux immigrants, pour maintenir cet équilibre ne sont pas sans avoir un effet pervers, car ces services et ces soutiens ne renforcent-ils pas chez les immigrants le communautarisme ? Ne neutralisent-ils pas le processus d'intégration ? Ne favorisent-ils pas la cristallisation des identités sociales, que l'auteur dénonce par ailleurs ?

Notre étude du discours des leaders musulmans au Québec nous suggère que la tendance au renforcement du communautarisme se manifeste clairement lorsque les leaders revendiquent les genres de services que Carens conseille d'attribuer aux minorités culturelles et qu'ils obtiennent une réponse favorable. Il semble que les leaders des communautés culturelles dans les pays démocratiques - le discours des leaders musulmans au Québec nous donne un exemple - comptent beaucoup sur ce genre de services. Dans notre étude, nous avons remarqué que ce genre de services figure dans leur répertoire de revendications. Par le biais de ces services et de ces soutiens, les leaders musulmans arrivent exactement à créer leur propre monde et à donner à leurs coreligionnaires le sentiment qu'ils sont plus forts et obtiennent plus de biens s'ils sont liés à la "communauté musulmane". Les leaders renforcent ainsi leurs rangs, envoient des signaux à ceux qui veulent quitter la communauté en leur démontrant que la réussite dans la société d'accueil passe par la communauté musulmane, qui augmente leur visibilité dans l'espace public.

Pour construire l'islamité au Québec, les leaders de la communauté musulmane prennent appui sur des politiques qui fondent l'obligation d'accommodement raisonnable ainsi que sur les soutiens et le support que certains chercheurs et gouvernements accordent aux minorités culturelles. Sans doute, les gouvernements et les chercheurs visent, par l'accommodement raisonnable et le soutien aux communautés, l'intégration des groupes culturels à la société globale et non pas le renforcement et le cantonnement dans ces communautés. Mais l'utilisation que les leaders en font et la perception qu'ils en ont, conduisent à une autre conception de l'intégration chez ces acteurs sociaux.

Nous rejoignons ainsi certaines constatations d'enquêtes européennes selon lesquelles les services et les soutiens attribués aux communautés culturelles ont encouragé les leaders à en demander encore plus et à renforcer les rangs de leurs communautés. Ainsi, selon J. Rex (1995), les organisations islamiques en Grande-Bretagne, encouragées par les droits que l'État leur donne, optent pour doter la communauté musulmane d'organisations politiques et légales nécessaires à l'institutionnalisation d'une société parallèle et capable d'imposer aux musulmans un mode de vie islamique.

6.3.5.2.2. L'octroi de droits collectifs  
et contrôle interne

L'octroi de droits collectifs aux groupes minoritaires est thème qui prend de plus en plus de l'ampleur dans les sociétés multiculturelles. Pour traiter la problématique des groupes minoritaires et favoriser leur intégration dans les sociétés multiculturelles, certains auteurs favorisent l'octroi de droits collectifs. Par exemple W. Kymlicka pense qu'en Occident les groupes minoritaires sont préoccupés de se protéger contre les pressions externes, plutôt que de "contrôler le degré jusqu'où leurs propres membres adoptent des pratiques non traditionnelles ou non orthodoxes" (1996, p. 40). Il divise les droits collectifs en "restrictions internes" qui servent à "protéger le groupe contre l'impact déstabilisant de la dissension interne" (1996, p. 39) et en "protections externes" qui servent à "protéger le groupe de l'impact des pressions externes" (1996, p. 39). Il conseille d'aider les groupes minoritaires à se protéger contre "l'impact des pressions externes", en leur accordant des droits collectifs. Il avance qu'"aucune de ces protections externes n'entre pas en conflit avec les droits individuels" (1996, p. 40) et que les protections externes ne disent rien sur l'autorité du groupe sur ses membres. Selon lui, les protections externes nous informent uniquement des relations entre les groupes dans la société.

Il est possible que les protections externes accordées aux groupes nous informent sur les relations entre les groupes dans la société et que les groupes minoritaires utilisent les protections externes pour confronter les pressions externes. Mais, n'est-il pas possible que les groupes minoritaires utilisent les protections externes qu'on leur accorde pour nourrir la pression sur la dissension interne et sur les droits individuels de leurs membres ? Nous pensons que plus les groupes et leurs leaders se sentent protégés de l'extérieur, plus cette protection protège leur autorité et augmente leur influence et le pouvoir de contrainte qu'ils ont sur leurs membres. L'analyse du discours de leaders musulmans au Québec nous montre qu'un des problèmes essentiels qui les inquiète dans une situation minoritaire est la rétention de leurs membres au sein du groupe et le problème de la dissension interne. Les droits externes que Kymlicka suggère d'accorder aux minorités et que les leaders, eux-mêmes, revendiquent, sont utilisés en réalité pour confronter cette dissension interne.

Le cas du divorce entre deux musulmans que nous avons cité plus haut illustre comment les protections externes, les droits additionnels ou même certains accommodements raisonnables que les groupes minoritaires demandent, peuvent renforcer les possibilités du groupe minoritaire et de son leadership à retenir leurs membres. Dans le cas de ce divorce, le juge "civil" a invité, comme expert, un imam de la communauté musulmane, pour qu'il lui donne son point de vue sur les prescriptions religieuses qui sont en jeu concernant la distribution des biens des ex-mariés. Ce juge, en se référant à l'opinion de l'imam qui est basée sur la charia, a prononcé un jugement favorisant nécessairement l'ex-mari. La femme, furieuse de ce qui s'est passé, regrette d'avoir payé des frais supplémentaires à un avocat, pour être, en fin de compte, obligée de retourner à la case départ et accepter d'être jugée selon la charia, interprétée par cet imam ! Un tel incident peut décourager les autres femmes musulmanes à recourir aux tribunaux civils. Dans cet exemple, le signal donné aux musulmans est que les préceptes islamiques sont normatifs de leur vie, même s'ils se trouvent en contexte d'une démocratie où prévalent les chartes. L'octroi de droits collectifs ne sont-ils pas des outils convaincants entre les mains des leaders des groupes minoritaires, pour démontrer aux membres de leurs communautés la vanité de demander l'aide de l'extérieur ? La reconnaissance de droits différents accordés à un groupe peut favoriser la pression communautaire sur les membres.

Plusieurs autres exemples peuvent être exposés pour démontrer comment les groupes minoritaires et leurs leaders tirent profit des droits collectifs pour retenir leurs membres. Qu'on pense à l"affirmative action" ou la "discrimination positive" dans les universités, dans le travail et dans les autres domaines où on accorde des "quota" aux groupes minoritaires. Il semble que ces politiques visent à rendre justice aux groupes minoritaires, sous-représentés. Mais, autre que l'équité qu'elles visent à réaliser, ces politiques ne peuvent-elles avoir des effets sur l'attachement au groupe, le renforcement du groupe et par conséquence le renforcement du leadership du groupe et ses possibilités de retenir les membres ?

Lorsque par les biais de l'accommodement raisonnable, de l’octroi de droits collectifs ou de n'importe quel autre arrangement entre le groupe minoritaire et la société globale, cette société permet à ce groupe de faire valoir ses normes et ses règles particulières dans le groupe et ailleurs, lorsqu'elle expose une personne - qui désire abandonner le groupe pour se débarrasser de l'emprise des normes et des règles particulières de son groupe - aux mêmes normes et mêmes règles, cette société crée une situation qui engendre deux forces opposées. D'une part, par le soutien et l'acceptation du particularisme, la société gratifie, élargit et consolide les assises sociales et les emprises idéologiques du groupe minoritaire et de son leadership sur leurs membres. D'autre part, la société rétrécit la marge de liberté et réduit les possibilités d'action de la personne.

Il faut considérer qu'il est généralement difficile, pour tout immigrant, d'entrer de plein pied dans les institutions de la société d'accueil, et d'y participer. Dans un tel contexte, les mécanismes nécessaires d'accommodement et de soutien aux communautés peuvent avoir comme effet pervers de repousser les individus nouvellement immigrés dans leur communauté.

En avançant qu'en Occident les groupes minoritaires sont préoccupés de se protéger contre les pressions externes, plutôt que de "contrôler le degré jusqu'où leurs propres membres adoptent des pratiques non traditionnelles ou non orthodoxes" (Kymlicka, 1996, p. 40), W. Kymlicka accentue un aspect et néglige l'autre. Il nous décrit les murailles que les représentants des groupes minoritaires veulent ériger autour de leur membres, sans se préoccuper de se qui passe à l'intérieur de ces murailles et surtout, sans détecter le lien entre la protection externe et le contrôle interne. C'est une tendance qui tend à laisser les groupes faire tout ce qu'ils désirent à l'intérieur de leur communauté, à condition que ce qu'ils fassent ne déborde pas à l'extérieur. Les leaders musulmans, dans le discours que nous avons analysé, veillent à la protection de leurs coreligionnaires contre les pressions externes. Ils les effraient même par ce qui se passe à l'extérieur. Ils essaieraient même, s'ils pouvaient, de les empêcher de quitter la communauté afin de mieux les protéger de ce qui se passe à l'extérieur. Pour ce faire, ils se déclarent leurs protecteurs et nourrissent, par tous les moyens disponibles, leur appartenance à l'islam. La protection contre l'extérieur se transforme donc en une possibilité de pression sur les membres de la communauté.

Il est faux, à notre avis, de croire que l'attribution des nouveaux droits collectifs et spéciaux à une minorité n'augmente pas son influence sur la rétention de membres, surtout les plus démunis, les moins instruits qui ne maîtrisent pas la langue officielle et ceux qui sont entièrement soumis à une autorité familiale, comme les femmes et les enfants par exemple. Sans doute, plusieurs membres, en se référant aux Lois et aux Chartes de la société, ne se laisseront pas influencer par l'augmentation des droits collectifs. Ils réussiront toujours à se dissocier de l'emprise de la communauté. Ce qui n’est pas toujours facile à réaliser. Mais une bonne partie des membres d'un groupe risque d'être influencée, notamment les plus démunis.

La reconnaissance de droits et de ressources supplémentaires au groupe peut fortement favoriser la rétention des individus qui y sont identifiés. Par exemple, les leaders de la communauté musulmane au Québec veulent avoir un tribunal islamique. C'est un droit collectif. Or accorder le droit à la communauté musulmane de fonder un tribunal islamique pour trancher les questions matrimoniales peut augmenter la pression à l'égard des musulmans pour qu'ils "règlent leurs litiges entre eux" [[85]](#footnote-85). Sans doute, Kymlicka, en demandant d'accorder plus des droits collectifs ne suggère pas que les minorités culturelles puissent contraindre leurs membres. Mais, le simple fait d'augmenter les droits et les ressources aux groupes minoritaires accroît leur possibilité de retenir et d'attirer leurs membres, surtout les catégories faibles, démunies et soumises aux autorités traditionnelles.

6.3.5.2.3. L'octroi de droits collectifs  
et l'organisation des groupes minoritaires

Nous pensons que les droits collectifs et les juridictions spéciales ne sont pas uniquement revendiqués par les minorités dans un but "officiel" d'intégration, comme avance W. Kymlicka. En avançant que le droit spécial que revendiquent les groupes minoritaires, “peut seulement être perçu comme favorable à leur intégration et non pas comme frein à celle-ci”, l’auteur néglige un but essentiel que les groupes minoritaires visent à réaliser. Il s'agit de l’organisation de leur communauté, de l'affirmation et la régulation de l'image publique du groupe. C'est là, pour les groupes minoritaires, un but plus important que l'intégration. Si ce but ne peut être imputé à chaque croyant qui désire conserver ses particularismes religieux dans l'espace public, il n'en est pas moins très recherché par les leaders des groupes minoritaires. En s'affirmant sur la scène publique, les groupes minoritaires essaient d'envoyer un message à leurs membres et à la société d'accueil. Par l'encouragement, la visibilité et la chance d'obtenir réponse satisfaisante à une revendication, les leaders communautaires envoient un message d'affirmation communautaire qui vise, encore une fois, à se distinguer de l'"autre". Il ne s'agit pas ici de nier l'effet positif que peut avoir l'accommodement lorsque celui-ci permet aux individus issus des groupes minoritaires de travailler dans les institutions de la société d'accueil. Mais notre objet étant, nous le rappelons, le rôle des leaders, nous sommes ici attentifs à l'utilisation que font ceux-ci de ces accommodements.

Nos analyses montrent que les leaders de la communauté musulmane du Québec tablent grandement sur des prétendues "menaces" auxquelles leur communauté serait confrontée, pour demander des protections externes et des droits collectifs supplémentaires. Cela leur sert à fonder leurs revendications à la société d'accueil, afin de se protéger de l'extérieur. Leur discours, comme on a vu, est rempli d'anecdotes sur la "menace" que courent les musulmans au Québec. Pour eux, cette menace a plusieurs visages et concerne tous les aspects de la vie. On a même vu dans les chapitres précédents, que certains leaders véhiculent l'idée que les musulmans sont menacés même physiquement [[86]](#footnote-86). En général les leaders amplifient cette menace. Ils mènent même une campagne de peur pour "effrayer" leurs membres afin de leur prouver que cette menace est vraiment réelle.

Pour les leaders musulmans au Québec, les minorités culturelles fortes, unies et bien organisées, ont plus de chance d'obtenir réponse satisfaisante à leurs revendications. Ils se basent même sur les expériences des autres communautés, surtout la communauté juive, qui reçoit toujours, selon eux, des réponses positives à ses revendications, parce qu'elle est unie, organisée et solidaire. Pour cela, les leaders de la communauté musulmane cherchent à augmenter leur influence sur la place publique en travaillant à accroître leur propre force, leur unité, leur niveau organisationnel, etc. Pour eux, le membership est un élément très important dans ce processus. Ils tirent profit de tous les moyens qui sont à leur disposition, y compris les droits qui leur sont reconnus par les Lois et les Chartes, pour essayer de donner aux musulmans un sentiment d'attachement à la communauté. Cette communauté, à son tour, semble renforcée, valorisée et rendue plus forte par l'octroi de droits collectifs et de soutien qui lui sont accordés de l'extérieur, de la communauté d'accueil. Les réponses favorables aux revendications communautaires témoignent de la force de la communauté et de l'avantage à en faire partie ou y être associé, puisque c'est en tant que membre de cette communauté que l'on a pu obtenir tel traitement spécial ou tel accommodement.

6.3.5.2.4. Exploitation du statut de minorité

La précarité est un élément essentiel qui affecte généralement les groupes minoritaires dans toute société. Il n'est pas nécessaire que la minorité soit réellement menacée par le groupe majoritaire pour qu'elle sente la précarité de sa situation. C'est un élément qui se développe par les groupes minoritaires eux-mêmes et les poussent à chercher plus des droits. Certaines minorités se sentent plus menacées que les autres. Les minorités qui ont des schèmes culturels éloignés des schèmes dominants de la société d'accueil ont tendance à développer le sentiment de précarité plus que les autres. Elles ont le sentiment d'être refusées et menacées plus que les autres minorités. Il n'est pas simple pour un nouveau immigrant, sur le plan psycho-social, de sortir d'une telle situation. Les leaders connaissent les effets d'un tel sentiment. Pour cela, ils utilisent les incidents qui éclatent entre musulmans et non musulmans pour les amplifier. Les leaders utilisent des incidents comme l’affaire du voile pour dire à leurs coreligionnaires que la société d'accueil les refuse et qu'elle les menace dans ce qu'ils ont le plus intime, la religion.

Bien que chaque groupe emprunte une voie spéciale dans ses relations avec le groupe majoritaire, "les groupes ethniques qui ont eu le plus à souffrir de l'inégalité dans la société canadienne, dans le passé ou à l'heure actuelle, ont tendance à conserver les liens communautaires les plus étroits" (Reitz, 1981, p. 403). Les leaders musulmans, comme on a vu, veulent placer leurs coreligionnaires dans une situation de victimes pour les grouper. Ils interprètent l'islam, de façon à le rendre conflictuel avec la société d'accueil. Les musulmans, si on se fie au discours de son leadership, ont besoin de plus de protections externes de la part de la société d'accueil pour arriver à se protéger et pour donner plus de sécurité aux membres de leur communauté, pour des raisons qui découleraient de l'islam lui-même.

Les revendications des groupes minoritaires ne sont pas stables et définies une fois pour toutes. Les revendications dépendent du contexte socio-politique. Un groupe minoritaire, comme le montre le discours des leaders musulmans au Québec, a avantage à essayer de capter les opportunités pour élever de plus en plus la barre de ses revendications. Pour attirer les groupes minoritaires à leur cause, les forces souverainistes et fédéralistes multiplient les promesses de répondre aux revendications des groupes. Les représentants, tant du camp fédéral que ceux du camp souverainiste, sillonnent les lieux communautaires pour semer différentes promesses : plus d'écoles, plus de subventions, plus de soutiens, plus de représentation à tel ou tel niveau. Une telle situation est une occasion en or pour les leaders des communautés culturelles de présenter plus de revendications.

Les groupes minoritaires peuvent aussi tirer avantage du vent de néolibéralisme qui souffle dans les sociétés occidentales et du rétrécissement du rôle de l'État-Providence. Les États, en démocratie libérale, tendent de plus en plus à se retirer de la société civile et à céder une part de leur rôle aux associations communautaires. Les associations de la société civile, dans les démocraties libérales, s'éloignent de plus en plus de l'État et prennent en charge les affaires de leurs membres. Dans la foulée de cette tendance les autorités donnent plus de responsabilités aux groupes, ceux-ci élèvent de façon concomitante la barre de leurs revendications. Par exemple des groupes islamiques en Grande-Bretagne ont haussé leurs revendications jusqu'à exiger l'institution d'un parlement islamique qui "récuse les institutions britanniques et s'inscrit dans la perspective de l'instauration du Dar al-Islam (domaine de l'islam légitime) à partir d'une situation minoritaire en terre impie (Dar al-harb)" (Bistolfi, 1994, p. 22).

6.3.5.3. Identité religieuse et identité nationale

L'ambiguïté de la situation du Québec au sein de la fédération canadienne fait en sorte que les leaders musulmans préfèrent nettement se reconnaître comme vivant au Canada, donc sous la juridiction des politiques du multiculturalisme canadien. Ils s'affranchissent de participer à la politique d'intégration québécoise qui visent la construction d'une société ayant "une culture commune" basée sur la promotion du fait français. Leur discours, analysé précédemment, ne peut pas être inscrit au profit du projet commun de la société que le gouvernement québécois veut réaliser. Le contexte socio-politique au Québec aide les communautés culturelles à s'épanouir. Sans le vouloir, les efforts et les soutiens du Québec et du Canada se conjuguent avec les efforts des leaders eux-mêmes qui cherchent partout ce support afin de promouvoir leur propre projet d'affirmation identitaire et non pas le projet de la société globale voulue par le Québec ou par le Canada.

L'identité canadienne, que le Canada essaie de promouvoir, diffère de celle dont le Québec fait la promotion. Ces deux "identités" diffèrent du sentiment identitaire que les leaders musulmans essaient de développer chez leurs coreligionnaires. C. Taylor pense que le multiculturalisme, par la reconnaissance, le soutien et les services qu'il offre aux minorités culturelles arrive à promouvoir l'intégration de ces minorités et à développer chez eux une "identité de citoyen" (1997, p. 25). Mais l'auteur préconise par la suite, qu'il y a un risque que l'équilibre établi entre l'identité de citoyen ou l'identité politique et l'identité culturelle, se brise. Selon lui, pour qu'une société où il y a des identités complexes, arrive à s'épanouir, il faut que "l'identité politique n'essaie pas de réprimer la différence et d'en limiter la présence sur la place publique" et que les communautés "n'essaient pas de monopoliser la vie de leurs membres" (1997, p. 27).

Nous pensons que c'est un équilibre difficilement réalisable étant donné, d'une part, la nature et la base des revendications de certains groupes culturels, surtout s'ils sont des groupes religieux. Les structures internes et les idéologies des groupes religieux, comme le montre l'interprétation de l'islam dans le discours des leaders, tendent à monopoliser la vie de leurs membres et ne sauraient être autrement sans nier leurs propres fondements. L'identité religieuse de type islamique, selon les leaders, ne dispose pas de base pour justifier sa propre dilution au profit de l'identité citoyenne. D'autre part, un certain nombre de devoirs et d'obligations de l'identité de citoyen entrent en conflit avec les devoirs et les obligations de la communauté religieuse. En effet, ces derniers visent essentiellement l'unité et la prospérité du groupe minoritaire sur la base de préceptes qui sont parfois en contradiction avec les lois ou les politiques de la société d'accueil, par exemple sur la question du statut de la femme. De plus, pour les leaders de certains groupes minoritaires, surtout les groupes religieux, l'identité religieuse prime sur toute autre identité. L'identité religieuse est un grand tout qui englobe l'identité culturelle, ethnique et même politique. Les leaders musulmans exercent des efforts pour faire de la reconnaissance, des soutiens financiers et des supports des éléments essentiels dans la promotion de l'identité islamique.

Ainsi, la participation, qui est primordiale dans la construction d'une "identité de citoyen" ou d'une "identité politique", que les États multiculturels essaient de promouvoir auprès de leurs minorités culturelles, est mal vue. Si certains leaders exhortent leurs coreligionnaires à participer dans la société globale, la participation est généralement utilisée par les leaders des minorités culturelles pour le profit de la communauté dont ils assument le leadership et sur laquelle ils exercent leur autorité.

Les Chartes de droits de la personne et les politiques du multiculturalisme ne sont mentionnées, dans le discours des leaders, que lorsqu'elles servent à protéger l'identité religieuse et non pas à favoriser l'identité de citoyen ou l'identité politique. On ne les brandit et on n'y fait recours que lorsqu'un trait ou un élément qui entre dans le répertoire islamique est menacé. Dans tous les autres cas, ce sont les lois et les préceptes religieux qui priment et qui sont brandis.

Charles Taylor avance que dans "les pays démocratiques, l'identité de citoyen est plus importante que l'identité culturelle, précisément parce qu'elle est une condition du maintien de la démocratie" (1997, p. 25). Cette opinion peut être juste et applicable. Mais elle ne peut pas être généralisée à l'ensemble de la population. On ne peut pas supposer que les acteurs sociaux issus des minorités culturelles endossent cette conception. Sans doute, pour le groupe majoritaire, pour qui la culture générale de la société est celle à laquelle il s'identifie et contribue à définir, l'identité culturelle coïncide avec l'identité de citoyen. Et comme disait Philip Resnick en "règle générale, la majorité ne parvient pas à distinguer la nationalité de la citoyenneté", et les "groupes majoritaires n'ont pas le besoin de préserver le sens d'une identité autre que celle que l'État affirme représenter" (Resnick, 1997, p. 87). Pour le groupe majoritaire, il n'y a aucun enjeu dans le fait de donner plus d'importance à l'une ou l'autre de ces deux identités.

La situation est autre pour les groupes minoritaires, même dans une démocratie libérale. Pour les groupes minoritaires, dont les membres ne s'identifient pas d'abord à la culture générale de la majorité, il est difficile de s'identifier par l'identité citoyenne ou politique. Si les groupes minoritaires forment ensemble, avec les autres membres et groupes de la société, un électorat démocratique, ce qui est considéré par Taylor comme étant la chose commune et "la base qui fait que nous sommes capables de nous entendre" (1997, p. 25), ce n'est pas l'identité de citoyen ou l'identité politique qu'ils tendent à promouvoir. Mais c'est exactement pour la défense de l'identité culturelle, qui est pour eux plus importante et qu'ils visent à s'impliquer dans le processus éléctoral. Le Canada en est un bon exemple. Au sein du Canada, pour une bonne partie des Québécois de souche, l'identité culturelle québécoise est plus importante que l'identité de citoyen canadien. Malgré que les Québécois forment avec les autres Canadiens un seul électorat démocratique, les buts des Canadiens et des Québécois sont différents. Les Québécois visent à élire des représentants dont le but n'est pas la promotion de l'identité de citoyen canadien ou l'identité politique canadienne, mais plutôt la promotion de l'identité culturelle québécoise (les bloquistes ne cessent de le répéter publiquement). La même situation existe au Québec au sein des communautés culturelles, au moins pour ce qui est des leaders musulmans dans leur discours. Les minorités culturelles forment ensemble avec les Québécois de souche française un électorat démocratique. Mais le but des communautés culturelles n'est pas la promotion de l'identité de citoyen ou politique québécoise, mais la défense et la promotion de leur propre identité culturelle ou religieuse. Il nous apparaît donc que la situation socio-politique prévalant dans la société québécoise influence fortement la perception des minorités quant à leur sentiment d’appartenance et leur participation sociale.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

Chapitre VII

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avions comme tâche de cerner le rôle de la variable religieuse dans le discours des leaders musulmans au Québec et son importance dans la construction de l'islamité québécoise ou du fait islamique au Québec et, par conséquence, de connaître la conception de l'intégration que ces leaders conçoivent et valorisent dans leur discours adressé à leurs coreligionnaires.

Dans un climat de liberté et de pluralisme religieux encouragé par l'État, et où l'islam est en situation minoritaire, le discours des leaders a connu une amplification des éléments qui médiatisent le rapport à l'islam. L'insistance sur les textes sacrés et certains de leurs caractères (comme la primauté, l'infaillibilité, l'universalité, l'immuabilité), l'importance accordée à la légitimation sacrée des comportements et des activités constituent en grande partie le discours de leaders musulmans au Québec.

Ce type de relation avec les textes sacrés que nous rencontrons dans le cas de l'islam québécois nous permet de révéler le fonctionnement du mécanisme auquel les leaders font recours et qui, pensons-nous, affecte un groupe minoritaire, vivant dans une situation de rupture marquée avec l'environnement social. Il s'agit de l'esprit communautariste que les leaders essaient de développer chez les individus appartenant à ce groupe minoritaire et par lequel ils visent à définir une identité communautaire qui prime sur toute autre identité. Ainsi, en se basant sur des normes, sur des prescriptions, sur une interprétation de l'islam qui réglemente et vise à réduire la participation des musulmans à la société à des rapports instrumentaux seulement, les leaders musulmans favorisent la fermeture vers l'extérieur. Cette tendance marquée chez les leaders se rapproche de la tendance au sectarisme, c'est-à-dire qui vise "une association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social" (Willaime, 1995, p. 27).

La tendance au "sectarisme" est claire dans le discours des leaders. L'analyse nous a permis d'affirmer qu'ils tendent à encadrer leurs coreligionnaires dans des organisations volontaires qu'ils fondent, visant à les tenir à l'intérieur et les incitant à s'en remettre entièrement à la communauté pour leurs différents besoins. Mais, étant donné qu'une secte nécessite la présence d'une autorité religieuse de type charismatique (Willaime, 1995), et que cette condition manque chez les leaders musulmans québécois, c'est le texte sacré qui remplit cette condition. Ainsi nous remarquons une insistance sur des caractères absolus et transcendants, et même sur des forces magiques et ensorcelantes accordées au texte sacré. Il devient la source de légitimation la plus utilisée, l'autorité religieuse de type charismatique sans rival.

Au nom de cette autorité religieuse, les leaders forgent les diverses conceptions qui servent à la compréhension de la réalité sociale au Québec et la légitimation des différents comportements que les musulmans devront adopter dans la société d'accueil. Le statut de la femme, les relations des musulmans avec l'autre, la participation dans les activités, l'intégration des musulmans à la société d'accueil, la construction de l'islam, la représentation de l'autre, tout est réglementé et légitimé par cette autorité de type scriptuaire [[87]](#footnote-87).

La littérature, traitant de l'intégration de l'islam dans certains pays européens, mentionne que la tradition, les normes et les interprétations subissent l'influence du contexte de la modernité, que des adaptations se font ici et là et que, par exemple, l"islam d'Europe sort de l'isolement" (Le monde diplomatique, avril, 1998, p. 2) [[88]](#footnote-88). La situation au Québec diffère cependant quelque peu. Certes, au Québec aussi nous avons remarqué des adaptations, mais elles sont moins significatives, quantitativement et qualitativement, qu’en d’autres contextes. Maints éléments se conjuguent pour minimiser l'influence du contexte québécois et de la modernité occidentale sur la construction de l'islamité québécoise et par conséquence sur l'intégration des musulmans.

Le Québec connaît une vague d'immigration islamique sans précédante. Elle se déroule dans un contexte politique et économique, local et mondial, très complexe, où on doit conjuguer avec les objectifs de déficit zéro qui affectent les organisations et les programmes qui s'occupent des immigrants et aident à leur intégration. En outre, la situation du Québec au sein de la confédération, avec les représentations chargées associées à la guerre du Golf, à la Serbie, au peuple palestinien, à l'Iran, à la Libye, au Soudan, sont tous des événements où l'Occident, selon les musulmans, a pris et prend position contre le fait islamique. Ces événements et ces éléments ne sont pas sans influence sur les représentations en jeu dans le processus d'intégration, et ce, de part et d'autre. L'intégration des musulmans dans les sociétés occidentales se réalise en soulevant donc certaines appréhensions, voire certains préjugés, notamment quand s’active le spectre de la violence algérienne, l'obscurantisme afghan, le prosélytisme iranien, sont souvent pointés du doigt. La perception des Québécois à l'égard des musulmans peut parfois porter la marque de ces développements [[89]](#footnote-89).

C’est dans ce contexte que nous avons tenté de cerner la position des leaders dans la question de l'intégration. Rappelons que l'islam, en tant que fait de culture, véhicule un ensemble des symboles qui synthétisent l'ethos islamique. Il donne une importance au caractère absolu de ces symboles. Les leaders musulmans, en se référant à cet ensemble de symboles, essaient d'orienter et de guider la conduite de leurs coreligionnaires. Ils ne se contentent pas de faire de l'islam une affaire privée, mais activent et soulignent leur présence sur la scène publique par la référence religieuse. Ceci pose des questionnements sur le comportement des populations musulmanes et sur leur implication sociale dans la société d'accueil.

Le fait d'activer l'islam et de souligner la présence des musulmans sur la scène publique peut prendre deux orientations. Cela peut prendre la forme d'un communautarisme souple et transitoire qui permet à l'individu, en situation d'immigration, de transiter à l'intérieur d'un groupe qui le reconnaît et par lequel il peut développer son estime de lui-même pendant ce moment de “transition”, avant de participer pleinement à la société civile. Ce fait d'activer l'islam peut au contraire favoriser un communautarisme permanent, ce que semble désiré les leaders. Cela ne suppose pas que les musulmans vont, pour leur part, favoriser cette deuxième forme.

Le problème qui se pose est celui de savoir jusqu'à quel point le processus de promotion du communautarisme islamique, dans lequel sont fortement impliqués les leaders de la communauté musulmane, peut avoir une influence sur les membres de cette communauté et dans quel sens. En fait, jusqu'à quel point le communautarisme islamique, que les leaders véhiculent et sont en train de construire, peut être un obstacle à l'intégration des musulmans dans une société pluraliste, démocratique, libérale et égalitaire. En soulevant cette question, nous ne devons jamais oublier de prendre en considération un élément essentiel : l'intégration est un processus complexe qui s'étend sur de nombreuses années (tandis que notre analyse porte sur une période limitée de ce long processus, une période du début de l'implantation islamique au Québec), en se déployant dans un contexte bien précis qui l'affecte, notamment en ce qui a trait aux politiques d'intégration de la société d'accueil qui est, elle aussi, dans une période critique de son devenir identitaire.

Il n'y a pas d'unanimité chez les chercheurs et les intervenants concernant le traitement des minorités dans une société multiculturelle : jusqu'à quel point les gouvernements peuvent-ils et doivent-ils aller dans l'accommodement de leurs minorités ? Certains auteurs, défenseurs d'un multiculturalisme qu'on peut désigner par "mosaïque", sont en faveur de donner aux minorités plus de droits pour essayer de les intégrer dans la société. D'autres auteurs, défenseurs d'un multiculturalisme plus restrictif, sont en faveur de limiter les droits collectifs accordés aux minorités. Enfin, les auteurs défenseurs des systèmes institutionnels basés sur des valeurs républicaines et universalistes tendent à faire oublier aux minorités leurs spécificités par le refoulement de leurs particularismes et de leur identité culturelle.

En ce qui concerne le Québec et le Canada, l'islamité s’y déploie et s’y construit dans une situation pluraliste où les associations de type religieux sont acceptées et même parfois encouragées. Les gouvernements, tant fédéral que provincial, reconnaissent l'islam et les communautés musulmanes. Ils acceptent que les musulmans s'activent, se réfèrent à, se visibilisent et s'identifient par la variable religieuse islamique et à travers des regroupements fondés sur cette variable.

Les politiques des gouvernements, notamment dans le contexte socio-politique canado-québécois, encouragent, sans nécessairement viser ce but, la création de ghettos et de barons ethniques par la surenchère à laquelle se livrent les politiciens pour solliciter les faveurs des groupes minoritaires. Dans la lutte entre les deux paliers gouvernementaux, fédéral et provincial, pour gagner les faveurs des minorités, il nous apparaît que le Québec dévie de sa direction officielle et emboîte le pas à la politique fédérale d'intégration et d'encouragement aux groupes minoritaires. Il accorde des droits et des accommodements à ses groupes minoritaires, et cette attitude est souvent perçue par ceux qui en bénéficient comme une stratégie pour gagner leur sympathie. Les supports et le soutien que les gouvernements, tant québécois que canadien, accordent aux nouveaux arrivants, ne sont pas utilisés par les communautés pour aider à l'intégration des nouveaux immigrants, mais sont canalisés pour servir à l'organisation et l'institutionnalisation des groupes minoritaires, pour renforcer leurs rangs et pour augmenter, en fin de compte, les possibilités des communautés culturelles de retenir leurs membres au sein de leur groupe.

On peut se demander qu'est-ce que la société québécoise actuelle peut offrir aux musulmans ? Que fait-elle pour qu'ils s'intègrent à la société et qu'ils s'identifient au "peuple québécois" ou à la société canadienne (selon les options politiques), sans renier leur identité originaire ?

Le gouvernement québécois, par les canaux de socialisation qu'il possède, tend à promouvoir la création d'un espace public commun, mais aide en même temps à la multiplication des canaux parallèles et permet, encourage même, les communautés minoritaires à s'affirmer collectivement dans l'espace public, par les biais de leurs propres canaux culturels. Cela n'est pas en soin négatif, mais peut avoir un effet pervers. Les canaux des communautés minoritaires sont aussi supportés et encouragés par le Canada. Cela fait de l'espace public québécois, un espace régulé par trois groupes qui se disputent en permanence la sympathie des nouveaux arrivants : les Canadiens (dont la communauté anglophone québécoise joue, à côté des forces fédérales, un rôle de support fort intéressant), les Québécois et les leaders des minorités "visibles" ou culturelles. Il va de soi que les leaders de la communauté musulmane profitent de la situation politique canado-québécoise, de la mobilisation de ses membres et de leur nombre, de pression lors des référendums et campagnes électorales, de la politique d'accommodement raisonnable, pour organiser l’islam sur la scène publique. Ces leaders profitent également des supports et du soutien que l'islam international leur accorde.

En quoi le contexte québécois nous apparaît-il différent ? Il est plus ouvert et plus tolérant envers les minorités que certaines sociétés européennes (le racisme est moins présent qu'en Europe, les partis sont ouverts aux communautés culturelles, les forces politiques se "querellent" pour attirer les membres des minorités dans leurs rangs et ce, même s'ils veulent adhérer en groupe, les responsables politiques, toute tendance confondue, font la course pour assister aux festivités des minorités) [[90]](#footnote-90). Au sein du Canada, le groupe francophone est minoritaire et lutte pour obtenir des droits collectifs. Ceci encourage les autres minorités culturelles qui vivent au Québec à faire de même.

Au Québec, la politique multiculturelle favorise le déploiement et l'attachement aux spécificités culturelles et le rôle des leaders des groupes minoritaires est de mettre sur pied des organismes associatifs qui seraient moins un pont ou un moyen de transition entre la société globale et le groupe, qu’une zone d'accentuation et de perpétuation des spécificités culturelles, une zone de rétention pour les membres de leur groupe. Les leaders ne cessent, dans une politique de surenchère, de revendiquer des droits identitaires supplémentaires et visent la création d'un islam plus pur au Québec que dans leur pays d'origine, un islam qui se manifeste par une tendance vers le durcissement de l'identité et vers un repli communautaire qui effacerait les différences individuelles entre les musulmans.

Au Québec, nous remarquons la multiplication des organisations et des organismes appartenant aux communautés culturelles qui fleurissent dans tous les domaines. La communauté musulmane ne fait pas exception. Ainsi, dans un domaine comme l'éducation et les écoles, à côté des écoles catholiques et protestantes nous voyons une troisième catégorie : les écoles appartenant aux groupes minoritaires. Même la communauté musulmane, qui est d'implantation récente au Québec, possède actuellement quatre écoles régulières. Ces écoles enseignent aux étudiants - outre les disciplines demandées par le ministère de l'éducation - une culture, une vision et un idéal qui ne tend pas vers une socialisation et à une participation citoyenne, mais au contraire au renforcement de l'identité religieuse.

Un autre facteur souvent mis de l'avant dans les problématiques de l'intégration est l'économie. Le facteur économique joue un rôle très important dans l'intégration. Mais il n'est pas suffisant. Plusieurs membres de la communauté musulmane au Québec connaissent un bon succès économique. Leurs activités sont inscrites dans le courant principal de la société québécoise. Mais il n'est pas sûr que l'on puisse parler d'intégration sociale. En plus, une bonne partie de la population musulmane effectue une part importante de ses activités économiques à l'intérieur de la communauté musulmane ou de leur groupe ethnique. Un bon pourcentage des musulmans actifs socialement, canalisent leurs efforts dans les organismes religieux ou nationaux, mais à caractère religieux, où l'islam joue un rôle important. En plus, les leaders de la communauté sont en train de développer une gamme fort diversifiée de services dans les domaines social, culturel, récréatif, éducatif, etc. Et c'est à travers ces canaux que la majorité des musulmans qui s’identifient comme tel s'insèrent socialement et politiquement à leur arrivée dans la société québécoise.

En fait, les leaders essaient de tout garder. Ils exhortent leurs coreligionnaires à conserver l'islam tel qu'il est, malgré qu'ils s'adonnent à des adaptations, quoique modestes. Ils prétendent ne pas interpréter le coran, mais ils sélectionnent et parfois interprètent. Ils essaient de construire pour leurs coreligionnaires les organismes nécessaires, qui leur permettent de vivre sans avoir besoin de faire un recours aux organisations de la société d'accueil. Certes, ils leur demandent d’avoir des contacts avec la société d'accueil, mais ces contacts sont limités et généralement instrumentaux. Mais ce faisant, les musulmans sont quand même en lien avec un monde qui dépasse leur communauté.

Les contacts que les musulmans tissent, bon gré mal gré, avec la société québécoise, leur existence dans les organismes, les partis politiques et les institutions québécoises, les nouveaux concepts qu'ils adoptent (quoiqu'il les islamisent), la nouvelle place que la femme musulmane commence à occuper dans la société, ne peuvent que faire évaluer le contenu et la forme du discours de leaders musulmans au Québec. Leur discours ne peut pas toujours inférioriser les non musulmans dans un contexte où le non musulman, au contraire, place le musulman sur un même niveau, lui donne les mêmes droits et le traite de la même façon. Ce discours ne peut pas toujours véhiculer des éléments qui ramènent la femme à un rôle privé à la maison et à sa fonction de reproduction, alors que des femmes musulmanes occupent une place importante dans la société. Il ne peut pas longtemps prétendre l'infaillibilité et l'universalité de certaines normes et lois islamiques, dans un monde ou tout est relativisé et réinterprété.

Une autre dimension joue un rôle important dans ce changement prévisible de l'orientation du discours des leaders. Il s'agit de l'appartenance ethnique et citoyenne des musulmans. Certes, plusieurs musulmans s'identifient avant tout par la variable religieuse. Mais il y a beaucoup de musulmans qui ne s'identifient pas en premier lieu comme étant des musulmans. Les musulmans québécois ont des origines ethniques et nationales différentes. Plusieurs musulmans sont impliqués dans des organisations ethniques ou nationales et luttent pour promouvoir la culture ethnique ou nationale. Les leaders de ces organismes, quoique musulmans, ne sentent pas la priorité de promouvoir l'islam dans leur discours. Ainsi plusieurs organismes libanais, syriens, pakistanais, algériens contiennent dans leurs rangs des musulmans et sont influencés par des leaders qui ne véhiculent pas les principes de l'islam. Ces leaders véhiculent une autre conception de l'intégration et une vision du monde différente de celle véhiculée par les leaders islamiques.

Dans les changements prévisibles de l'orientation du discours, la structure interne de l'islam peut jouer un rôle intéressant. L'islam est caractérisé par un leadership non hiérarchisé, non structuré et fragile qui crée une concurrence, un changement et une division du leadership. En plus, il peut encourager la relation directe du musulman avec dieu et avec les textes islamiques, sans passer par un leader de la religion. Cette structure interne instable peut aider le croyant à développer un individualisme plus accentué qui puisse l’amener à se considérer d’abord comme citoyen à part entière.

Nous pensons que dans les conditions actuelles au Québec se développe, chez la plupart des musulmans, un communautarisme islamique qui refuse le ghetto et l'exclusion sociale ce qui semble aller à l'encontre de ce que les leaders tentent de promouvoir. Par exemple, la plupart des musulmans ont rejeté l'appel d'un leader visant à la fondation d'un village islamique. Il est donc important que la société d'accueil puisse offrir à tous les immigrants, dont les musulmans, des canaux de socialisation qui soient respectueux de leur différence et valorisant afin que le communautarisme des groupes minoritaires, dont le communautarisme islamique, qui se développe ne constitue qu'une étape intermédiaire dans le processus de socialisation des nouveaux musulmans qui arrivent au Québec. Sinon, le discours des leaders, prêchant un communautarisme plus sectaire, peut certainement conduire au renforcement d'une communauté repliée sur elle-même ; ce même discours peut également, en prêchant l'implication dans la vie socio-politique de la société, donner naissance à une communauté ouverte sur les non musulmans et favoriser la participation citoyenne dans l'égalité des droits.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

ANNEXE

LISTE DES LEADERS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette liste contient une description des leaders musulmans que nous avons cités dans notre étude. Compte tenu de l'absence de certaines informations (par exemple, lorsqu’il s’agit de données tirées d’un journal), certains leaders ont une description moins complète que les autres [[91]](#footnote-91).

Groupe I : Les femmes : (10)

a. Les sunnites : (9)

Arabe ; 45 ans ; plus de 20 ans au Québec ; sans emploi ; consacrée totalement à la cause ; active dans plusieurs associations islamiques montréalaise ; milite dans le milieu scolaire islamique ; participation aux levées des fonds ; appel à l'islam dans le milieu anglophone ; active à l'échelle québécoise.

Indo-pakistanaise ; 30 ans ; professeure ; plus de 20 en Amérique du Nord ; consacrée totalement à la cause ; militante dans plusieurs organisations islamiques québécoises et canadiennes ; active dans la défense de l'islam ; milite dans les milieux anglais, pakistanais et islamique ; connue à l'échelle canadienne et nord-américaine.

Indo-pakistanaise ; 30 ans ; étudiante ; consacrée grandement à la cause ; défense de l'islam dans la communauté d'accueil de langue anglaise ; active dans les milieux journalistiques ; milite dans le milieu de la jeunesse islamique pour la promotion de l'islam ; connue à l'échelle québécoise.

Arabe ; 25 ans ; étudiante ; consacrée partiellement à la cause ; défense de l'islam dans la communauté d'accueil de langue française et dans les milieux universitaires ; milite dans une organisation étudiante islamique ; connue à l'échelle québécoise.

Québécoise convertie ; 35ans ; professeure ; consacrée grandement à la cause ; promotion de l'islam dans la communauté d'accueil de langue française ; active dans le milieu féministe français et islamique ; responsable dans une association islamique ; connue à l'échelle québécoise.

Convertie, consacrée partiellement à la cause, responsable et active dans le milieu journalistique islamique ; s'exprime sur les questions organisationnelles de la communauté musulmane ; promotion de l'islam dans la communauté d'accueil de langue anglaise.

Indo-pakistanaise ; consacrée partiellement à la cause ; active dans le domaine journalistique islamique ; s'occupe de l'éducation et de la formation dans les milieux islamiques ; milite au sein de la communauté islamique pour la promotion de l'islam.

Arabe ; consacrée partiellement à la cause ; active dans le domaine journalistique islamique ; active dans le milieu associatif de la communauté musulmane ; connue à l'échelle de la communauté arabo-musulmane.

Indo-pakistanaise ; consacrée partiellement à la cause ; milite dans le domaine de la formation religieuse des musulmanes ; active dans le milieu islamique ; connue à l'échelle de la communauté musulmane sunnite de Montréal.

b. Les chiites : (1)

Arabe ; 50 ans ; plus de 10 ans au Québec ; sans emploi ; consacrée totalement à la cause ; responsable dans d'une organisation islamique ; active dans le milieu féminin de la communauté arabo-musulmane ; connue sur l'échelle locale de la communauté chiite.

Groupe II : Les imams :(18)

a. Les sunnites : (9)

Arabe ; 55 ans ; plus de 15 ans au Canada ; consacré complètement à la cause ; responsable d'une association islamique ; active dans les domaines idéologique et organisationnels de la communauté musulmane ; connu à l'échelle de l'Amérique du Nord ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique mondiale.

Arabe ; 50ans ; plus de 8ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; fréquente plusieurs associations islamiques ; prononce des prêches dans les mosquées ; s'occupe des questions concernant l'éducation des jeunes musulmans ; connu à l'échelle de Montréal ; représente un organisation islamique internationale.

Arabe ; 45 ans ; plus de 15 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; actif à l'intérieur de la communauté musulmane dans les domaines cultuel et de l'éducation ; fondateur des organisations islamiques ; milite pour la promotion de l'islam dans le milieu québécois de langue français ; connu à l'échelle de Montréal ; représente une organisation islamique internationale.

Arabe ; 40 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; actif dans le domaine de la défense et de la promotion de l'islam dans les milieux arabes ; prononce des prêches le vendredi ; connu sur l'échelle québécoise.

Arabe ; 35ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacré totalement pour la cause ; préside une organisation islamiques ; appelle à l'islam dans les milieux de la communauté d'accueil de langues anglaise et française ; connu sur l'échelle québécoise ; dirige les prières et prononce les sermons.

Arabe ; 40 ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; fondateur d'une organisation islamique ; actif dans la communauté arabo-musulmane ; s'occupe des questions politiques et sociales de la communauté musulmane ; connu à l'échelle montréalaise ; représente une organisation islamique mondiale.

Arabe ; 35 ans ; plus de 5 ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; responsable d'une organisation islamique ; actif à l'intérieur de la communauté musulmane dans le domaine de l'éducation et de la formation islamiques ; prononce des prêches dans les mosquées ; connu à l'échelle montréalaise ; représente une organisation islamique mondiale.

Arabe ; 35 ans ; plus de 4 ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; préside une organisation islamique ; active dans le domaine cultuel et organisationnel ; connu à une échelle locale ; s'exprime en tant qu'envoyé par une organisation islamique officielle de son pays d'origine.

Indo-pakistanais ; 40ans ; plus de 10ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; s'occupe des problèmes de la jurisprudence islamique et des problèmes juridiques des musulmans ; prononce le sermon le vendredi dans une mosquée ; connu sur l'échelle montréalaise.

b. les chiites : (9)

Arabe ; 65 ans ; consacré totalement à la cause ; s'occupe des questions politiques et idéologiques de la communauté musulmane ; responsable d'une organisation islamique ; s'exprime en tant que responsable d'une organisation officielle islamique qui appartient à son pays d'origine ; connu sur une grande échelle.

Arabe ; 30 ans ; plus de 4 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; préside une organisation islamique ; s'occupe des questions politiques et organisationnelles ; représente une organisation islamique de son pays d'origine ; connu à l'échelle canadienne.

Arabe ; 40ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; responsable d'une organisation islamique ; s'occupe des questions cultuelles, organisationnelles et politiques dans la communauté musulmane ; s'exprime comme envoyé d'une instance islamique officielle de son pays d'origine ; connu sur l'échelle canadienne.

Arabe ; 40 ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; fondateur des organisations islamiques ; s'occupe des questions organisationnelles de la communauté ; active dans le domaine de l'éducation ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation chiite mondiale ; connu à l'échelle montréalaise.

Arabe ; 30 ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacré partiellement à la cause, employé dans une compagnie à temps partiel ; responsable dans une organisation islamique ; appelle à l'islam et actif dans le domaine de réislamisation des immigrants d'origine islamique ; prononce parfois des prêches ; connu sur l'échelle montréalaise parmi les musulmans de son pays d'origine.

Arabe ; 50 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacrée complètement à la cause ; préside une organisation associative islamique ; s'occupe des questions cultuelles et de la morale islamique ; prononce régulièrement les prêches les vendredis dans les mosquées ; connu à l'échelle montréalaise.

Arabe ; 45 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; s'occupe des questions cultuelles et organisationnelles de la communauté chiite montréalaise ; prononce des prêches les vendredis ; connu à l'échelle montréalaise, parmi les musulmans de son pays d'origine.

Arabe ; 50 ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; responsable d'une organisation islamique ; s'occupe des questions cultuelles et politiques de la communauté musulmane ; organise des cercles d'enseignement de l'islam et prononce le sermon le vendredi ; connu sur l'échelle montréalaise parmi les musulmans chiites.

Indo-pakistanais ; 30 ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacré totalement à la cause ; actif dans les domaines politiques et organisationnels ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation officielle de son pays d'origine ; connu sur l'échelle québécoise.

Groupe III : Les autres leaders masculins,  
non imams : (44)

a. Les sunnites : (34)

Arabe ; 40 ans ; plus de 15 ans au Québec ; consacré partiellement à la cause ; professeur ; membre responsable dans une organisation islamique ; actif dans la communauté arabe pour la promotion de l'islam ; s'occupe de la défense de l'islam dans la communauté d'accueil de langue française ; connu sur la scène montréalaise parmi les musulmans d'origine arabe.

Arabe ; 50 ans ; plus de 15 ans au Canada ; consacre une grande partie de son temps pour la cause ; membre responsable dans plusieurs organisations islamiques ; professeur ; actif dans le domaine de la propagation et la promotion de l'islam chez la communauté d'accueil de langue anglaise ; représente une organisation islamique mondiale ; connu sur l'échelle canadienne dans le domaine idéologique.

Arabe ; 40 ans ; plus de 8 ans en occident et au Québec ; consacre un bonne partie de son temps pour la cause ; membre responsable dans plusieurs organisations islamiques ; marchand ; militant et organisateur ; actif sur le plan médiatique et dans le domaine politique ; s'occupe de la défense de l'islam dans la communauté d'accueil de langue française ; connu sur l'échelle montréalaise.

Arabe ; 50 ans ; plus de 20 ans au Québec ; consacre une partie de son temps pour la questions cultuelles (il se considère comme imam à temps partiel, ce qui est totalement admis en islam) ; professeur dans le reste de son temps ; à l'initiative de la fondation des organisations islamiques ; actif pour la promotion de l'islam dans la communauté d'accueil d'expression française ; milite dans le domaine organisationnel ; connu sur la scène montréalaise.

Arabe ; 40 ans ; plus de 10 ans au canada et au Québec ; consacre tout son temps de loisir pour la cause ; travailleur qualifié indépendant ; initiateur et fondateur des organismes islamiques ; actif sur le plan organisationnel ; s'occupe de la représentation et de la défense de la communauté musulmane dans les communautés d'accueil d'expression française et anglaise ; connu sur l'échelle canadienne.

Arabe ; consacré partiellement à la cause ; connu sur l'échelle locale parmi les musulmans de son pays d'origine ; actif dans la communauté d'accueil francophone.

Arabe ; 35 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacre une bonne partie de son temps pour la cause ; membre de plusieurs organismes associatifs islamiques ; spécialiste qualifié ; actif dans le domaine médiatique ; médiateur et organisateur ; s'occupe de la promotion de l'unité de la communauté musulmane ; défense de l'islam dans la communauté d'accueil de langue anglaise ; connu sur l'échelle Québécoise.

Arabe ; 50 ans ; consacre une grand partie de son temps pour la cause ; actif dans les domaines idéologique et théorique ; connu sur l'échelle canadienne ; médiateur et communicateur ; représente une organisation islamique mondiale ; s'occupe des questions internes de la communauté musulmane au Québec et au Canada.

Arabe ; consacré complètement à la cause ; responsable d'une organisation islamique ; actif dans les domaines organisationnels et politiques ; s'occupe de promouvoir et de défendre l'islam dans la communauté d'accueil de langue française ; connu sur l'échelle montréalaise.

Arabe, 30 ans, plus de 5 ans au Québec ; consacre une partie de son temps ; sans emploi ; s'occupe des question internes concernant l'éducation et la transmission des valeurs islamiques ; connu sur une petite échelle, parmi les musulmans de son pays d'origine.

Arabe ; 30 ans ; plus de 6 ans au Québec ; sans travail ; consacré complètement pour la cause ; s'occupe de toutes les questions qui concernent l'organisation et les relations entre les musulmans ; connu à l'échelle montréalaise parmi tous les musulmans.

Arabe ; 30 ans ; plus de 5 ans au Québec ; sans emploi ; consacre son temps pour la cause ; s'occupe des questions idéologiques et de motivation des musulmans ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique mondiale ; connu à l'échelle canadienne.

Arabe ; 40 ans ; plus de 10 ans au Canada et au Québec ; consacré totalement à la cause ; responsable dans une association islamique ; s'occupe des questions concernant la réislamiation et la promotion de l'islam chez les ressortissants des pays arabes ; connu sur l'échelle canadienne.

Arabe ; 40 ans ; consacre la grande partie de son temps pour la cause ; professeur ; s'occupe des questions organisationnelles internes ; actif dans la promotion de l'unité de la communauté musulmane ; connu sur l'échelle canadienne ; représente une organisation islamique mondiale.

Arabe ; 40 ans ; consacre une partie de son temps à la cause ; professeur ; théoricien organisateur de renommée internationale ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique mondiale.

Arabe ; 50 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; membre responsable dans une association islamique ; sans emploi ; s'occupe des questions concernant la promotion de l'islam chez les musulmans ; connu sur l'échelle montréalaise.

Arabe ; 35 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacrée complètement à la cause ; sans emploi ; actif dans le domaine journalistique ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique nationale ; connu parmi les musulmans de son pays.

Arabe ; 30 ans ; consacre une grande partie de son temps pour la cause ; étudiant ; organisateur, initiateur et responsable d'une organisation islamique ; actif dans les domaines organisationnel et médiatique ; connu sur l'échelle montréalaise ; s'occupe de la propagation de l'islam dans les communautés d'accueil des langues française et anglaise.

Arabe ; 40 ans ; consacre une partie de son temps pour la cause ; actif dans la promotion de l'islam parmi les ressortissants des pays islamiques ; connu sur l'échelle québécoise ; s'occupe de l'éducation islamique.

Arabe ; 40 ans ; professeur ; consacré complètement à la cause ; actif dans les domaines idéologique et théorique ; un communicateur habile et célèbre ; connu à l'échelle mondiale.

Arabe ; 35 ans ; plus de 7 ans au Québec ; professeur consacré complètement à la cause ; organisateur et responsables des institutions qui s'occupe de l'éducation des jeunes musulmans ; connu sur l'échelle montréalaise ; représente une organisation islamique arabe nationale.

Arabe ; s'occupe des questions internes de la communauté musulmane ; actif dans la promotion de l'identité et sur le plan organisationnel.

Arabe ; actif dans le domaine médiatique ; responsable dans une organisation islamique ; s'occupe de la défense et de la promotion de l'islam dans la communauté d'accueil de langue française.

Arabe ; 45 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacre son temps complètement pour la cause ; actif dans le domaine organisationnel et idéologique ; s'occupe de l'éducation de la jeunesse islamique ; s'exprime dans les questions internes de la communauté musulmane ; connu sur l'échelle québécoise.

Indo-pakistanais ; 50 ans ; plus de 20 ans au Québec ; consacré partiellement à la cause ; organisateur et responsable d'une organisation islamique ; défenseur de l'islam ; s'occupe de défense de l'islam dans la communauté d'accueil de langue anglaise ; s'exprime comme représentant des musulmans sur la scène provinciale ; connu sur l'échelle montréalaise.

Indo-pakistanais ; 55 ans ; employé qualifié ; plus de 20 ans au Québec ; consacré partiellement à la cause ; organisateur et politicien ; s'occupe de la représentation de la communauté musulmane ; actif dans les milieux de la communauté d'accueil de langue anglaise ; connu sur la scène montréalaise.

Indo-pakistanais ; 55 ans ; consacre son temps pour la cause ; plus de 20 ans au Québec ; professeur ; initiateur, organisateur et membre dans plusieurs organisations islamiques ; s'occupe de la promotion de l'islam et des revendications islamiques ; actif sur la scène montréalaise et connu sur l'échelle canadienne.

Converti ; 30 ans ; étudiant ; consacre son temps à la cause ; s'occupe de la défense de l'islam sur la scène montréalaise parmi les québécois de langue française ; actif dans les milieux universitaires ; connu sur la scène montréalaise.

Indo-pakistanais ; 50 ans ; plus de 15 ans au Québec ; consacré à la cause ; sans emploi ; actif sur le plan interne de la communauté musulmane ; s'occupe de promouvoir la moralité islamique parmi les musulmans québécois ; connu dans les milieux islamiques montréalais.

Indo-pakisatinais ; 45 ans ; consacre une partie de son temps à la cause ; plus de 15 ans au Québec ; s'occupe des questions concernant les aspects religieux ; actif et connu sur la scène locale parmi les musulmans d'origine indo-pakistanaise.

Indo-pakistanais, 60 ans ; plus de 20 ans au Québec ; consacre son temps à la cause ; sans travail ; responsable d'une organisation islamique ; s'occupe des questions idéologiques et théoriques ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique mondiale ; connu à l'échelle de Canada.

Indo-pakistans ; 60 ans ; plus de 20ans au Québec ; employé qualifié ; consacre une grande partie de son temps pour la cause ; s'occupe des questions économiques et médiatiques de la communauté musulmane ; s'exprime en tant que représente d’une organisation islamique nord-américaine ; connu à l'échelle canadienne.

Actif sur le plan interne et s'occupe de l'unité islamique.

Responsable dans une organisation islamique, chargé de la promotion de l'islam ; actif dans les milieux médiatiques de la presse écrite ; s'occupe de la promotion de l'islam dans la communauté musulmane parmi les jeunes musulmans.

b. Les chiites : (10)

Arabe ; 45ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacre une partie de son temps à la cause ; professeur ; actif sur le plan médiatique et dans le domaine de l'éducation ; il s'exprime à l'intérieur de la communauté musulmane ; connu à l'échelle montréalaise dans la communauté musulmane chiite.

Arabe ; 35 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacre une grande partie de son temps à la cause ; marchand ; s'occupe de la jeunesse et de l'éducation en général ; fondateur d'une organisation islamique ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique nationale ; organisateur et initiateur des organismes islamiques ; connu sur la scène montréalaise de la communauté chiite.

Arabe ; 50 ans ; plus de 10 ans au Québec ; consacre une partie de son temps à la cause ; marchand ; responsable d'une organisation islamique ; organisateur et idéologue ; s'occupe de l'éducation des jeunes musulmans ; connu sur la scène montréalaise à l'intérieur de la communauté chiite.

Arabe ; 40 ans ; plus de 15 ans au Québec ; consacré complètement à la cause ; professeur ; s'occupe de l'éducation et de l'enseignement ; organisateur et initiateur des organismes islamiques ; actif dans la communauté musulmane et dans les communautés d'accueil d française et anglaise ; connu sur l'échelle de la communauté musulmane canadienne ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique internationale.

Arabe ; 35 ans ; plus de 7 ans au Québec ; consacre une grande partie de son temps à la cause ; étudiant ; s'occupe de la défense et de la promotion de l'islam dans la communauté d'accueil d'expression anglaise ; actif dans les milieux universitaires ; connu sur la scène montréalaise.

Arabe ; 30 ans ; plus de 9 ans au Québec ; consacre une partie de son temps à la cause ; employé ; actif dans les milieux de la communauté chiite ; s'occupe de la promotion et de la défense de l'islam ; s'exprime en tant qu'appartenant à une organisation nationale ; connu parmi les chiites montréalais.

Arabe ; 40 ans ; plus de 3 ans au Québec ; professeur ; consacre son temps à la cause ; actif dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement ; connu au Québec parmi les chiites.

Indo-pakistanais ; 60 ans ; plus de 20 ans au Québec ; consacre une partie de son temps à la cause ; marchand ; actif parmi les anglophones québécois ; organisateur dans la communauté chiite ; connu sur la scène québécoise.

Indo-pakistanais ; 40 ans ; plus 10 ans au Québec ; consacre son temps à la cause ; sans emploi ; s'occupe de l'image extérieur des musulmans ; s'exprime en tant que représentant d'une organisation islamique de son pays d'origine ; connu parmi les chiites montréalais.

Indo-pakistanais, 50 ans ; plus de 15 ans au Québec ; consacre une partie de son temps pour la cause ; marchand ; actif dans les domaines idéologique et de la science juridique chiite ; s'occupe de promouvoir la moralité islamique chez les jeunes ; stratège dans la défense de l'islam parmi les membres de la communauté d'accueil d'anglaise ; connu sur la scène montréalaise.

**La construction de l’islamité  
et l’intégration des Musulmans au Québec  
dans le discours de leurs leaders.**

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#tdm)

Abou Zaid, Nasr. 1995. *Le texte, l'autorité, la vérité*. Beurouth : Almarkaz Alsaqafi Al'arabi (en langue arabe).

Abu-Laban, Baha. 1990. "Foreword". In *Muslims in the Canadien Mosaic*, Zohra Husaini. Edmonton (Canada) : Muslim Research Foundation.

Al-'Allâmah al-Majlici. 1990. *Usages et bons comportements en islam*. Saint-Étienne : Publication du séminaire islamique, Impressions DUMAS.

Al-Chirazi, M. H. 1989. *Al-feqh*, tome 47. Beyrouth : Dar al-ouloum (en langue arabe).

Al-Jazaïrï, Mouhammad Ibn Abdel Karim. 1988. *Le changement de citoyenneté : apostasie et trahision*. Paris : Sans maison d'édition (en langue arabe).

Allievi, Stefano. 1995. "Données sociales et contexte culturel de l'implantation musulmane". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communantaire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 316-319. Paris : Aube.

Alshaykh Mohammad ibn Sulayman. Sans date. *Fundamentals of islam*. Ryadh (Arabie Saoudite) : Al-Nasr.

Arkoun, Mohammed. 1972. *Essais sur la pensée islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose.

-------------------------. 1985. "L'Islam actuel devant sa tradition". In *Aspects de la foi de l'Islam*, p. 149-192. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis.

-------------------------. 1989. *L'Islam*. Paris : Jacques Grancher.

Augustin, Barbara. 1980. "Le mariage mixte". In *Identités collectives et changements sociaux*, Pierre Tap (dir.), p. 65-66. Paris : Privat.

Au Québec pour bâtir ensemble. 1990. Voir Québec, ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration. 1990. *Au Québec pour bâtir ensemble*. Québec : Direction des Communications du Ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration du Québec.

Badawi, Jamal. 1991. *AT-TAHARAH, pureté et propreté*. Édité aux État-Unis d'Amérique : I.I.F.S.O. et F.I.M.C.

Badie Bertrand. 1986. *Culture et politique*. Paris : Economica.

Bammate, Nadjm ou-Dine. 1952. "Liberté selon l'Islam". In *Christianisme et liberté*. Paris : Arthème Fayard.

Ben Achour, Yadh. 1992. "Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité". In "L'Islam dans la cité". *Pouvoirs*, no 62, p. 15-29. Paris : PUF.

Berger, François. 1995. *La Presse*, 24 février, p. A1.

Blachère, Régis. 1988. *Le coran*. 8 édtition. Paris : PUF.

Barclay, Harold. 1978. "The muslim experience in Canada". In *Religion and Ethnicity*, Harold Coward and Leslie Kawamura (dirs), p. 101-113. Waterloo (Canada) : Wilfrid Laurier University Press.

Barreau, Jean-Claude. 1991. *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*. Paris : Le Pré aux Clercs.

Behnam, Djamchid. 1986. "L'impact de la modernité sur la famille musulmane". In *Familles musulmanes et modernités*, Djamchid Behnam et Soukina Bouraoui (coodinateurs), p. 33-65. Paris : Publisud.

Ben Jelloun, Taher. 1986. *L'islam dans le monde*. Dossier présenté et établi par Paul Balta. Paris : La Découverte.

Berger, Peter. 1971. *La religion dans la conscience humaine*. Paris : Centurion.

Bibby, Reginald. 1988. *La religion à la carte*. Montréal : Fides.

Bissoondath, Neil. 1995. *Le marché aux illusions : La méprise du multiculturalisme*. Montréal : Boréal.

Bistolfi, Robert. 1994. "Façonner un modèle européen d'intégration". *Le Monde diplomatique*, décembre 1994, p. 22-23.

-------------------. 1995. "Approches de l'islam dans l'Union européenne". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 15-63. Paris : Aube.

Bistolfi, Robert, John Rex, Jorgen S. Nielson, Werner Menski et Pnina Werbner. 1995. "En débat : quelles valeurs en partage ?". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?* Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 154-170. Paris : L'Aube.

Branco, Paolo. 1995. "L'établissement de l'islam et ses organisations". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communantaire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 312-316. Paris : Aube.

Capozza, Dora et Chiara Volpato. 1994. "Relations intergroupes : approches classiques et contemporaines". In *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Richard Y. Bourhis et Jacques-Philippe Leyens (dirs), p. 13-40. Liège : Mardaga.

Carens, Joseph. 1996. "Immigration et démocratie libérale". In *Pluralisme, Citoyenneté et Éducation*, France Gagnon, Marie MC Andrew et Michel Pagé (dirs), p. 95-120. Montréal : L'Harmattan.

Carrère d'Encausse, Hélène. 1978. *L'empire éclaté*. Paris : Flammarion.

Cesari, Jocelyne. 1990. "Les modes d'action collective des musulmans en France : Le cas particulier de Marseille". In *L'Islam en France*, (dir) de Bruno Etienne, p. 281-293. Paris : CNRS.

Citoyenneté et Immigration Canada. 1996. Canada. *Feuille de renseignement n1 : Citoyenneté canadienne*. Internet. Adresse :

http:\\cicnet.ingenia.com\french\pub\ontario\cat.1f.html.

Dassetto, F. et A. Bastenier. 1984. *L'Islam transplanté*. Bruxelles : EPO.

Dassetto, Felice. 1995a. "En débat : les modalités d'insertion de l'islam dans l'espace public". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 117-129. Paris : Aube.

-------------------. 1995b. "Pratiques sociales et références religieuses". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistofli et François Zabbal (dirs), p. 103-106. Paris : Aube.

------------------. 1996. *La construction de l'islam européen*. Paris : l'Harmattan.

El Moubaraki, Mohammed. 1989. *Marocains du nord*. Paris : L'Harmattan.

Eliade, Mircea. 1979. *La nostalgie des origines*. Paris : Gallimard.

Étienne, Bruno. 1990. *L'islam en France. Islam, État et société.* Paris : Centre National de la Recherche Sceintifique.

Gardet, Louis. 1967. *L'Islam, religion et communauté*. Paris : Desclée De Brouwer.

Geertz, Clifford. 1972. *La religion comme système culturel : Essais d'anthropologie religieuse*. Paris : Gallimard.

-------------------. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books.

Giménez Romero, Carlos. 1995. "Pratiques religieuses, démarches culturelles et insertion socio-économique". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 276-284. Paris : Aube.

Glaser, Barney G. et Strauss, Anselm L. 1986. *The Discovery of Grounded Theory : Strategies for Qualitative Research*. Chicago : Aldine Publishing Company.

Gôle, Nilüfer. 1990. "Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme". In *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, p. 167-192. Paris : Du Cerf.

Gonzalesz-Quijano, Yves. 1987. "Les nouvelles générations issues de l'immigration maghrébine et la question de l'islam". *Revue Française de science politique*, vol. 37, numéro 6, p. 820-832.

Guimond, Serge et Francine Tougas. 1994. "Sentiments d'injustice et actions collectives : la privation relative". In *Stéréotypes, discriminitions et relations intergroupes*, Richard Y. Bourhis et Jacques-Philippe Leyens (Dirs), p. 201-233. Liège : Mardaga.

Haddad Yazbeck, Yvonne. 1978. "Muslims in Canada : a preliminary stady". pp. 71-100, In *Religion and Ethnicity*, Harold Coward and Leslie Kawamura (dirs), p. 71-100. Waterloo (Canada) : Wilfrid Laurier University Press.

Hervieu-Léger, Danièle. 1996. "Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes". in *Religion, sécularisation, modernité*, Brigitte Caulier (dir.), p. 37-62. Sainte-Foy : Les presses de l'université Laval.

Husaini, Zohra. 1990. *Muslims in the Canadien Mosaic*. Edmonton (Canada) : Muslim Research Foundation.

Ibish, Youssef. 1990. *Le califat et les conditions du leadership chez les sunnites*. Beyrouth : Éditions al-Hamra.

Ibn Khaldun. 1978. *Discours sur l'Histoire universelle*. Tome 1. Traduction nouvelle et notes par Vincent Monteil. Paris : Sindbad.

Ibrahim, Amr. 1982. "Légitimité et révolution en islam". In *Peuples Méditerranéens*, no 21, p. 81-101.

Immigration Canada. 1990. *Rapport sur les consultations sur l'immigration pour 1991-1995*. Ottawa : publié par les Affaires publiques et la Direction générale du développement des politiques et du Programme d'immigration.

Joly, Danièle. 1989. "Les Musulmans dans les écoles de Birmingham". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 5, no 1, 2eme trimestre, p. 127-135.

Kastoryano, Riva. 1987. "Définition des frontières de l'identité : turcs musulmans". *Revue Française de science politique*, vol. 37, no 6, p. 833-854.

Kepel, Gilles. 1991a. *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Seuil.

----------------. 1991b. *Les banlieues de l'Islam*. Paris : Seuil.

Khosrokhavar, F. 1997. *L'islam des jeunes*. Paris : Flammarion

Kymlicka, Will. 1996. "Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires". In *Pluralisme, Citoyenneté et Éducation*, (dir) France Gagnon, Marie MC Andrew et Michel Pagé (dirs), p. 25-51. Montréal : Harmattan.

Labelle, Micheline. 1990. "[L'immigration, culture, et question nationale](http://dx.doi.org/doi:10.1522/24908195)". *Cahiers de recherche sociologique*, n 14 (printemps).

---------------------. 1992. "Immigration, intégration et identité du Québec". *L'Action nationale*, vol 82, n1.

Labelle, M. et J. Lévy. 1995. [*Ethnicité et enjeux sociaux*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/ethnicite_enjeux_sociaux/ethnicite_enjeux_sociaux.html)*.* Montréal : Liber.

Lamand, Francis. 1991. "La sharî'a ou la loi islamique". In *Islam. Civilisation et sociétés*, Paul Balta (dir.) p. 55-67. Paris : Du Rocher.

Laperrière, Anne. 1982. "Pour une construction empirique de la téorie : La nouvelle école de Chicago". *Sociologie et Sociétés*, vol. XIV, n 1, avril, p. 31-41.

Lemieux, Raymond. 1992. "[Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ?](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.lem.cro2)" in *Les croyances des Québécois*, Raymond Lemieux et Micheline Milot (dirs.), p. 23-89. Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11. Québec : Université Laval.

*Les commentaires des Arba'un al-Nawawiya, de Muhyi al-Din Yahya al-Nawawi*. 1982. Introduction, texte arabe, traduction, notes et index du vocabulaire par Louis Pouzet s.j. Éditions Dar el-Machreq : Beyrouth.

*LE SAINT CORAN*. 1986. 12 éd. Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah. Maison d'Ennour.

*LE SAINT CORAN*. 1990. La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la Prédiction et de l'Orientation Religieuse. Al-Madinah Al-Munawwarah (Royaume d'Arabie Saoudite).

Leveau, Rémy, Catherine Wihtol De Wenden et Gilles Kepel. 1987. "Introduction". *Revue Française de science politique*, vol. 37, no 6, p. 765-781.

Lewis, Bernard. 1985. *Le retour de l'Islam*. Paris : Gallimard.

------------------. 1992. "La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman : réflexions juridiques et historiques". In *Musulmans en Europe*, B. Lewis et D. Schnapper (dirs), p. 11-34. Actes-Sud.

*Loi sur le multiculturalisme canadien*. 21 juillet 1988. Internet. Adresse : http:\\www.pch.gc.ca\mult\html\loi.html.

Losada, Teresa. 1995. "Diversité culturelle et statut juridique". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communatire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 285-291. Paris : Aube.

Martiniello, Marco. 1992. *Leadership et pouvoir dans les communautés d'origine immigrée*. Paris : Éditions CIEMI l'Harmattan.

------------------- 1995. *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris : PUF.

McNicoll, Claire. 1993. *Montréal. Une société multiculturelle*. Paris : Belin.

Menski, Werner. 1995. "Nationalité, citoyenneté et musulmans en Grande-Bretagne". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 133-140. Paris : Aube.

Milot, Micheline. 1991. [*Une religion à transmettre*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/milot_micheline/religion_a_transmettre/religion_a_transmettre.html). Sainte-Foy (Québec.) : Presses de l'Université Laval.

---------------------1992. "[Typologie de l'organisation des systèmes de croyances](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mim.typ)". In *Les croyances des Québécois*, Raymond Lemieux et Micheline Milot (dirs.), pp 115-133. Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11. Québec : Université Laval.

-------------------1997. "Les musulmans au Québec. Religion et affirmation identitaire". *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 15. Québec : Université Laval.

Nasr, Seyyed Hossein. 1975. *Islam*. Paris : Buchet/Chastel.

Nielson, Jorgen. 1995. "En débat : quelles valeurs en partage". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 154-170. Paris : Aube.

Pagé, Michel. 1996. "Citoyenneté et pluralisme des valeurs. In *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, sous la direction de France Gagnon, Marie Mc Andrew et Michel Pagé (dirs), p. 163-188. Paris : Harmattan.

Peters, Rudolph. 1995. "Statut juridique de l'islam". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 184-188. Paris : Aube.

Ramadan, Tareq. 1998. “L’islam d’Europe sort de l’isolement”. Le Monde diplomatique, avril.

Reitz, Jeffrey. 1981. "Les immigrants, leurs descendants et la cohésion du Canada". In *Les frontières culturelles et la cohésion du Canada*, R. Breton, J. Reitz, V. Valentine (dirs), p.373-476. Montréal : Institut de recherches politiques.

Rémy, Jean, C. Servais et L. Voyé. 1978. *Produire ou Reproduire*, Tome 1. Bruxelles : Vie ouvrière.

Resnick, Philip. 1997. "Entretien avec Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Déri". In *L'Archipel identitaire*. Montréal : Boréal.

Rex, John. 1994. "The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies". *Social Compass*, 41(1), p. 79-92.

------------. 1995. "L'islam dans les dynamiques multiraciales et multiculturelles". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 142-146. Paris : Aube.

Rida, Muhammad Rashid. 1986. *Le califat dans la doctrine de Rashid Rida*. Traduction de Henri Laoust. Paris : Maisonneuve.

Roy, Olivier. 1985. "Fondamentalisme, intégrisme, islamisme". *Esprit*, no 100, p. 1-7.

--------------. 1987. "Bricoleurs de la culture en monde musulmans". In *Alternative*, no 6, p. 44-54.

--------------. 1992. "L'islam en France : religion, communauté ethnique ou ghetto social ?". In *Musulmans en Europe*, B. Lewis et D. Schnapper (dirs), p. 73-88. Actes-Sud.

Sabatier, Colette et John Berry. 1994. "Immigration et acculturation" In *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes,* Richard Y. Bourhis et Jacques-Philippe Leyens (dirs), p. 261-291. Liège : Mardaga.

Sellam, Sadek. 1989. *Être musulman aujourd'hui*. Paris : Nouvelle cité.

Schnapper, Dominique et Rémy Leveau. 1987. "Religion et politique : juifs et musulmans Maghrébins en France". *Revue Française de science politique*, vol. 37, no 6, p. 855-885.

Schnapper, Domonique. 1992. "Communauté, minorités ethniques et citoyens musulmans". In *Musulmans en Europe*, B. Lewis et D. Schnapper (dirs), p. 181-197. Actes Sud.

Shadid, Wasif A. 1995. "Pratiques sociales et références religieuses". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 189-193. Paris : Aube.

*Tafsir al-Jalaleyen [L'explication de deux Jalal "majestueux"]*. 1990. Beyrouth : Dar al-Ma'rifat.

Tahéri, Amir. 1985. *Khomeiny.* Paris : Balland.

----------------. 1987. *La terreur sacrée*. Paris : Sylvie Messenger.

Tajfel, Henri. 1972. *Introduction à la psychologie sociale*. Tome 1. S. Moscovici (dir), pp. 272-302. Paris : Larousse.

---------------. 1978. *Differenciation Between Social Groups*. London : Academic Press.

--------------. 1981. *Human Groups and Social Categories : Studies in Social Psychology*. Cambgridge : Cambridge University Press.

Tajfel, H., et J.C. Turner. 1979. "An integrative theory of intergroup conflict" in *The Social Psychology of Intergroup Relations*. W. G. Austin and S. Worchel (dircs), Monterey (États-Unis) : Brooks\Cole.

Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalisme : Différence et démocratie.* Paris : Aubier.

-------------------. 1997. "Entretien avec Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Déri". In *L'Archipel identitaire*, pp. 25-35. Montréal : Boréal.

Tibi, Bassam. 1991. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*. San Francisco : Westview Press

Tibi, Bassam. 1995. "Les conditions d'un euro-islam". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire* ?, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs) p. 230-234. Paris : Aube.

Uçar, Ali. 1995. "Pratiques sociales et références religieuses". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 226-230. Paris : Aube.

Vinikis, Bruno. 1995. "En débat : les modalités d'insertion de l'islam dans l'espace public". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire* ?, p. 117-129. Paris : Aube.

Waardenburg, Jacques. 1994. "L'Islam et l'articulation d'identités musulmanes". *Social Compass*, 41(1), p. 21-33.

Waugh, Earle. 1980. "The Imam in the New World". In *Transitions and Transformations in the History of Religions*, Frank E. Reynolds, Theodore M. Ludwing (dirs), p. 124-149. Leiden : E. J. Brill.

Weber, Max. 1995. *Économie et société.* Tome 1. Paris : Pocket.

Werbner, Pnina. 1995. "En débat : quelles valeurs en partage ?". In *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 154-170. Paris : Aube.

Willaime, Jean-Paul. 1995. *Sociologie des religions*. Paris : PUF.

Walzer, Michael. 1994. "Commentaire". In *Multiculturalisme*. Charles Taylor, p. 131-136. Paris : Aubier.

Withol de Wenden, Catherine. 1995. "En débat : rôle et place de l'Islam dans une culture laïque". In *Islams d'Europe : Intégration ou insertion communautaire ?*, Robert Bistolfi et François Zabbal (dirs), p. 84-93. Paris : Aube.

Zehraoui, Ahsène. 1995. "En débat : rôle et place de l'Islam dans une culture laïque". In *Islams d'Europe : Intégration ou insertion communautaire ?,* dirigé par Robert Bistolfi et François Zabbal, p. 84-93. Paris : Aube.

Ziadah, Khalid. 1983. *L'évolution du regard islamique sur l'Europe*. Beurouth : Dar al-Inma' al-arabi (en langue arabe).

Fin du texte

1. En 1997, les niveaux d'immigration pour le Canada ont été planifiés pour atteindre entre 195,000 et 220,000, dont 27,000 pour le Québec. Source Citoyenneté et Immigration Canada en bref.

   (http:\\cicnet.ingenia.com\french\about\index.html, 05/10/97) [↑](#footnote-ref-1)
2. Voir sur ce thème les propos de Bernard Lewis, Gilles Kepel, Jacques Waardenburg, Felice Dassetto et Bassam Tibi, pour ne pas citer que ces auteurs. [↑](#footnote-ref-2)
3. Mais cela n'a pas empêché d'autres chercheurs et sociologues de la religion de continuer à allouer à la religion une place importante dans la vie sociale des individus. Des chercheurs tels que Peter Berger et Clifford Geertz, par exemple, ont toujours considéré la religion comme source de références, une vision du monde et de balises morales. P. Berger, par exemple, considère que la religion est l'instrument le plus universel et le plus efficace qui sert à la justification et à la légitimation des institutions et de l'ordre social. Tandis que C. Geertz, qui définit la religion comme étant un système culturel, considère qu'elle fournit aux individus des programmes, visant à leur permettre de se comporter dans la société. [↑](#footnote-ref-3)
4. On peut penser aux cas plus évidents de ce processus, comme chez les hassidimes, les amishs, etc. [↑](#footnote-ref-4)
5. Le commandement est un terme très utilisé dans le discours des musulmans. Le calife en islam est le commandeur des croyants, c'est lui qui, avec *ahl alhal wa rabt* (ceux qui lient et délient), détient le commandement de la *umma* (la communauté des croyants ou la communauté musulmane). [↑](#footnote-ref-5)
6. Bien que les uléma ont souvent collaboré avec la gouverne de l'État. [↑](#footnote-ref-6)
7. La notion communauté utilisée dans ce verset est expliquée par : l'islam. Voir pour ce propos une de plus célèbre exégèse littérale du coran nommée : Tafsir al-jalalayen. Éditions Dar al-Ma'rifat, Beyrouth. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ont-ils adopté, en dehors d'Allah, des intercesseurs ? Dis : "Quoi ! Même s'ils ne détiennent rien et sont dépourvus de raison ? Dis : "L'intercession toute entière appartient à Allah. À Lui la royauté des cieux et de la terre. Puis c'est vers Lui que vous serez ramenés". (Coran 1990, 39 : 43-44) [↑](#footnote-ref-8)
9. Les mujtahids sont ceux qui pratiquent l'ijtihâd, l'effort personnel de réflexion. Ils sont des interprètes reconnus des textes sacrés, surtout dans le monde chiite. Leur nombre est bien limité. [↑](#footnote-ref-9)
10. "Ô les croyants ! Obéissez à Allah, et au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement..." (Coran 1990, 4 :59). [↑](#footnote-ref-10)
11. Bien que nous ne supposons pas que l'islam soit, pour le croyant, la "seule" source d'informations, l'islam tend néanmoins, comme tous les grands systèmes religieux, à être globalisant de tous les apects de la vie. [↑](#footnote-ref-11)
12. Certains faqifs, jurisconsultes et alim, savants en science de religion ont même laissé une place pour les tyrans et le dictateurs dans cette catégorie de gens en s'appuyant sur des hadiths prophétiques. Or dans les deux Sahih, d'al-Buhari et de Muslim, les deux recueils considérés par les sunnites comme les plus authentiques de la tradition du prophète, il est question d'obéir aux commandeurs et à tous ceux qui détiennent l'autorité sauf s'ils ordonnent la désobéissance de ce que dieu a prescrit. Un de ces hadiths dit : "le musulman doit écouter et obéir ce qu'il désire ou ce qui hait sauf dans la désobéissance où il n'y a ni écoute et ni obéissance". L'autre hadith dit : "qui sort de l'obéissance ou qui quitte la communauté, meurt de la mort de l'ignorance" (traduction libre, Youssef Ibish, Le califat et les conditions du leadership chez les sunnites, Éditions al-Hamra, Beyrouth, 1990, p. 126). [↑](#footnote-ref-12)
13. Bukhârî et Moslem ont composé les recueils de hadith du prophète, les plus importants. Leurs recueils sont unanimement reconnus. [↑](#footnote-ref-13)
14. ijtihad = effort personnel ; istinbat = effort déductif ; tafsir = commentaire littéral. [↑](#footnote-ref-14)
15. Certains imams avancent le nombre de 150,000, ce qui nous paraît un peu excessif. [↑](#footnote-ref-15)
16. Durant les entrevues avec les leaders, les principaux aspects suivants ont été traités, dans un mode semi-directif :

    - la perception du leader de son propre rôle ;

    - sa perception de la société d'accueil ;

    - sa conception de l'intégration des musulmans ;

    - ses opinions sur la vie dans une société non musulmane ;

    - les principales revendications à l'égard des institutions qu'il préconise ;

    - sa perception de l'avenir de la communauté musulmane au Québec. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ce fut d'ailleurs le comportement des imams lorsqu'une polémique a éclaté autour de la direction géographique qu'il faut prendre durant les prières. Or pour savoir la direction de la Mecque, vers laquelle le musulman doit tourner le visage en priant, les leaders ont alors demandé conseil chez les Grands uléma en Egypte, au Quweit et en Arabie Saoudite. Des Fatwa (décisions juridiques) ont été édictées par les ulémas de ces pays et, par la suite, diffusées dans les journaux de la communauté musulmane au Québec. [↑](#footnote-ref-17)
18. Nos informations concernant *Le Bulletin* sont plus détaillées, car nous avons puisé dans ce journal plusieurs citations. [↑](#footnote-ref-18)
19. Dans le texte, à la suite de chaque citation figurent habituellement deux nombres. Le premier indique l’âge approximatif de l’informateur. Le deuxième, précédé généralement par le signe +, indique le temps que l’informateur a passé au Québec. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ministère de la Citoyenneté et Immigration Canada estime que le nombre de nouveaux immigrants de 1997 est 195, 000-220, 000 pour le Canada dont 27, 000 pour le Québec. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cette politique a certaines affinités avec la conception de division sociale chez les musulmans. En terre islamique l'espace social est divisé sur une base religieuse. L'individu appartient d'abord et avant tout à sa communauté religieuse. L'appartenance à la société toute entière vient en deuxième rang. La division de la société, en raison des religions et des sectes, est basée sur le coran qui proclame la séparation de la société des croyants d'avec les juifs et les chrétiens. Autrement dit, le musulman accepte le morcellement de la société en petites communautés qui se forment sur la base de la religion. Ces communautés, après avoir été séparées selon l'appartenance religieuse, se séparent par la suite dans l'espace géographique pour y former un habitat physique propre. Dans cet habitat, presque "purifié", le groupe exerce son autonomie dans sa vie sociale. C'est le fameux principe ottoman de *milliyat ou melliyat* (équivalent turc et persan du terme nation) qui se résume par la répartition des gens, d'une même société, selon leur appartenance religieuse. [↑](#footnote-ref-21)
22. En Grande-Bretagne, ceratins leaders musulmans britanniques ont fait une requête pour obtenir un parlement islamique. [↑](#footnote-ref-22)
23. La plupart des auteurs qui ont étudié l'intégration des musulmans dans les sociétés occidentales ont relévé les mêmes types de problèmes, et ce, tant en France et en Belgique qu'aux Étas-Unis et au Canada. Voir G. Kepel, 1987, 1991 ; F. Dassetto, 1996, 1995 ; Y. Haddad, 1978 ; M. Milot, 1997 ; etc. [↑](#footnote-ref-23)
24. Les recommandations à l'intention des chefs d'établissements scolaires ont été formulées par la "*Local Education Authority"* ou le comité local à l'éducation (qui est une instance politique municipale à Birmingham) dans un document officiel intitulé *Guide-lines on Meeting the Religious and Cultural Needs of Muslim Pupils.* (Joly, 1989). [↑](#footnote-ref-24)
25. En juillet 1974 l'immigration en France a été arrêtée. Alors les musulmans ont réalisé qu'il est devenu impossible de continuer à aller et venir (Leveau et Schnapper, 1987). [↑](#footnote-ref-25)
26. Dans notre étude nous parlerons à l'occasion de la sunna qui occupe, elle aussi, une place importante des sources écrites de l'islam. La sunna n'est pas toute sacrée. Parmi les musulmans, une polémique sur l'authenticité de plusieurs hadith prophétiques persiste. Mais malgré tout, la sunna fait plus objet de sélection et d'interprétation et sert comme base essentielle pour la jurisprudence islamique. Au Québec, les comportements du prophète sont à imiter. Ses hadith sont fréquemment utilisés par les leaders musulmans, dans les mêmes buts et de la même façon que sont utilisés les versets coraniques. [↑](#footnote-ref-26)
27. Selon l'islam, les djinns sont des créatures qui occupent une place médiane entre les humains et les anges. Les djinns sont créés d'une flamme de feu, capables de prendre différentes formes et ont la capacité de penser. Ils sont donc responsables de leurs gestes, auxquels ils doivent répondre le Jour de Jugement. [↑](#footnote-ref-27)
28. Les arguments qui suivent sont tirés de l'article Muslims seek to settle own disputes, une entrevue avec le docteur Mohammed Amin, président (à l'époque) de la Commaunuté Musulmane du Québec, dans The Gazette, Montréal, le 20 février 1994, p. A3. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ils ont accepté la loi interdisant la construction de minarets. [↑](#footnote-ref-29)
30. En parlant des femmes grecques et italiennes de Montréal qui n'apprennent pas la langue de la société d'accueil, Claire McNicoll écrit : "Arrivées après la Seconde Guerre mondiale et travaillant dans les manufactures de vêtements, en compagnie de parentes ou de voisines qui leur servent de chaperon en même temps que d'interprètes. Vivant tout le reste de leur existence dans des quartiers où les fournisseurs parlent leur langue d'origine, elles ne côtoient que des femmes de leur entourage et leur propre famille" (McNicoll. 1993, p. 98). [↑](#footnote-ref-30)
31. "Il arrive même qu'une communauté entière, comme les Hassidim de Montréal, ne s'intègre pas. Mais parce qu'elle recherche cette mise à l'écart, pour des raisons religieuses" (McNicoll, 1993, p. 98). [↑](#footnote-ref-31)
32. Nous abordons la demande du président de la Communauté Islamique du Québec concernant la construction d'un village islamique dans le chapitre sur l'intégration. [↑](#footnote-ref-32)
33. Une émission diffusée par le radio à CFMB 1410 et adressée en langue française, où la femme qui a tenu ces propos, une convertie québécoise d'origine française, a dit : "Également il y avait des citations coraniques scientifiques qui étaient pour moi irréfutables. Des données scientifiques qu'il y a plusieurs milliers d'années qui n'auraient plus être découvertes sans l'intervention de dieu. Suite à cela j'ai décidé de rentrer en islam ce qui m'a apporté un bien être spirituel bien sûr en concordance de ce que j'étais en tant que femme dans toutes mes facultés, dans toutes mes grandeurs" (femme québécoise convertie, sunnite, professeure, intervention orale, émission radiophonique, Salam Montréal, juin 95). [↑](#footnote-ref-33)
34. Une personne leader, femme, convertie à l'islam et très actif au sein de la communauté musulman, raconte l'histoire d'une autre femme, sur laquelle la lecture du coran a exercé un effet magique et l'a poussé à se convertir à l'islam. (femme, sunnite, article, *Le Bulletin*, v6, n2, avril 1996). [↑](#footnote-ref-34)
35. On raconte même que le prophète aurait dit : "Les choses les pires sont celles qui sont des nouveautés ; chaque nouveauté est une innovation, chaque innovation est une erreur et chaque erreur mène au feu de l'enfer" (Lewis, 1985, p. 21) et aussi "sera rejetée toute innovation à nos enseignement" (Lamand, 1991, p. 57). [↑](#footnote-ref-35)
36. Le terme *alim* signifie en arabe, connaisseur ou savant. Dans ce contexte c'est un savant dans les sciences de l'islam. Le pluriel de *alim* est *uléma*. [↑](#footnote-ref-36)
37. L'histoire de Nasr Hamid Abou Zaid est intéressante. Il a été condamné par un tribunal égyptien à se divorcer de sa femme, pour apostasie, parce qu'il a osé d'exprimer des opinions qui ont été considérées comme blasphématoires. [↑](#footnote-ref-37)
38. Traduction libre de l'arabe. [↑](#footnote-ref-38)
39. Fiqeh : application concrète de la loi divine à la société. [↑](#footnote-ref-39)
40. Une conférence publique organisée par l'Association Canadienne de la Femme Arabe, à l'UQAM, en 3-12-1994, que nous avons cité précédemment. [↑](#footnote-ref-40)
41. Yvonne Haddad (1997, p. 9), professeur d'histoire islamique à l'université du Massachusetts à Amherst, en examinant la situation actuelle des musulmans aux État-Unis, mentionne qu'il y a à "New York une mosquée qui, chose sans précédent, a une femme pour président". [↑](#footnote-ref-41)
42. Nous parlerons amplement de ce point, lorsque nous discuterons de l'intégration des musulmans. [↑](#footnote-ref-42)
43. Notre chapitre (3) abordait cette question. [↑](#footnote-ref-43)
44. Traduction libre de l'arabe. [↑](#footnote-ref-44)
45. Qâdi et imam de la grande mosquée de Cordoue et grand-père du philosophe connu en Europe sous le mon d'Averroès. [↑](#footnote-ref-45)
46. La conquête c'est la conquête de la Mecque par les musulmans vers 629 (630 ?). [↑](#footnote-ref-46)
47. C'est un adage répandu en islam "Al-darurat toubih al-mahzourat", la nécessité rend l'illicite licite. [↑](#footnote-ref-47)
48. Il fut exécuté par Sadam Houssein. [↑](#footnote-ref-48)
49. Voir aussi : a) Le Saint Coran (1986, s. 2, v. 112) notes du traducteur Muhammad Hamidullah où il écrit "Se soumettre et Soumission, que nous rencontrerons souvent, sont le simple traduction de Muslim, c'est-à-dire *Musulman et Islam ;* b) M. Arkoun écrit qu'étymologiquement, le terme islam signifie "confier toute sa personne à dieu" (Arkoun, 1989, p. 29) ; c) Sadek Sellam (Sellam, 1989, p. 23) écrit : "Cet acte intérieur de remise totale, ou de soumission à Dieu accompagne la profession de foi par laquelle le musulman confesse qu'il n'a dieu que Dieu". [↑](#footnote-ref-49)
50. Au mois de décembre 1996, il y a eu une émission spéciale, diffusée par "Salam Montréal" consacrée aux mosquées. Les intervenants se plaignaient du petit nombre des musulmans qui fréquentent les mosquées. [↑](#footnote-ref-50)
51. Le nombre des musulmans au Québec ne dépassait pas en 1991 le 45,000, selon Statistique Canada. Tandis que dans leur discours, les leaders les considèrent deux fois plus nombreux aujourd'hui. [↑](#footnote-ref-51)
52. En 1996 à l'occasion de la fin du Ramadan il y avait, selon les chiffres des leaders musulmans, 5000 musulmans montréalais qui priaient au Stade Olympique. Tandis qu'à la même date et selon la même source, il y avait 1500 brossardois au Paladium de Brossard. [↑](#footnote-ref-52)
53. Les journaux ethniques, publiés dans les langues que les musulmans au Québec parlent, contiennent souvent des décisions juridiques prises ailleurs traitant d'une réalité nouvelle, pour laquelle les musulmans québécois ne disposent pas de règles claires précisant le licite et l'illicite. Par exemple, dans un journal, un musulman québécois, chauffeur de taxi, demande à un jurisconsulte indien renommé par sa connaissance en science juridique, est-ce que le transport d'un homme ivre dans une voiture que le chauffeur de taxi musulman conduit, est licite ou illicite ? Dans un autre journal contenant une rubrique hebdomadaire sous titre "*fatwa"*, un musulman québécois demande à un jurisconsulte iranien réputé s'il est permis de travailler dans une pizzeria dont les pizzas contiennent la viande porcine. Un autre exemple : depuis à peu près trois ans, il y a eu une grande polémique parmi les musulmans au Québec sur la façon d'orienter le visage durant les prières. Ils se sont divisés sur la façon de délimiter la direction de la Mecque. Pour résoudre cette polémique, certains groupes ont demandé des décisions de l'extérieur du Québec et précisément de l'Azhar, par exemple. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cette condition a été exigée lors d'une réunion de la communauté islamique du grand Montréal, où assistaient deux grands leaders musulmans venus spécialement de l'extérieur du Québec pour aider les leaders d'ici à l'unification de la communauté. [↑](#footnote-ref-54)
55. Nous empruntons le concept de "visibilisation" à Felice Dassetto (1996). [↑](#footnote-ref-55)
56. Les musulmans suivent essentiellement cinq écoles juridiques. Quatre écoles sont sunnites : Hanbalites, Chafiites, Hanafites et Malekites. La cinquième est chiite : Jaafarites. [↑](#footnote-ref-56)
57. Wilaya terme qui signifie patronnage, autorité, gouvernement. En islam chiite l'expression wilayat al-faqih (le gouvernement d'un jurisconsulte) est utilisée pour désigner le type du gouvernement islamique, pratiqué en Iran par Khoumeini et ses successeurs. [↑](#footnote-ref-57)
58. Organisée au Centre Sheraton par l'Association Canadienne de la Femme Arabe, le 02-06-1995. Dans cette conférence, il y avait, entre autres, des journalistes, des responsables des gouvernements québécois et canadiens, des conseillers de la ville de Montréal. [↑](#footnote-ref-58)
59. Un lieu utilisé essentiellement pour le culte et les commémorations des occasions islamiques, mais sert aussi comme endroit pour les rencontres que la communauté organise avec les responsables des gouvernements québécois et canadiens. [↑](#footnote-ref-59)
60. L'islam ne permet pas cette distinction, étant donné qu'en islam personne ne peut taxer l'autre d'incrédule. Or il y a des versets qui annulent la possibilité de taxer l'autre comme incrédule. [↑](#footnote-ref-60)
61. Rappelons que les piliers de l'islam sont au nombre de cinq : Profession de foi, prière, jeûne, aumône, pèrelinage. [↑](#footnote-ref-61)
62. Colloque organisé par l'Islamic Society of North America, campus de l'Université de Montréal, 8 et 9 octobre 1994. Le titre du colloque était : "Perceptions de la crise dans le monde islamique contemporain : solutions et responsabilités". [↑](#footnote-ref-62)
63. Un colloque sous le titre "L'islam et les musulmans au Canada : les craintes, la réalité et les horizons" organisé par le Centre d'Études de développement du Maghreb-Canada (C.E.D.M.A), la Ligue du Monde Islamique (bureau Canada) et le Forum Musulman Canadien (F.M.C) s'est déroulée le 27 mai 1995 à Montéal. [↑](#footnote-ref-63)
64. En Réublique Fédérale Allemande, on compte 1,6 milion de musulmans d'origine turque (Uçar, 1995). [↑](#footnote-ref-64)
65. D'après le recensement de 1991, Statistique Canada avance les nombres suivants : musulmans d'origine maghrébine (Maroc, Tunisie et Algérie) 8030 ; libanaise 6715 ; indo-pakistanaise (Pakistan, Inde et Bangladesh) 7645. [↑](#footnote-ref-65)
66. Le pourcentage des chiites à Montréal depasse, selon les estimations des leaders de cette communauté, le 30%, alors que dans le monde, il ne dépasse pas le 15%. [↑](#footnote-ref-66)
67. Allusion aux propos de Lucien Bouchard concernant la natalité et de J. Parizeau concernant le vote ethnique et l'argent le soir du référendum. Or le premier, dans un de ces discours, a exprimé son mécontentement du bas taux de natalité chez les femmes québécoises, ce qui a été interprété comme étant un discours raciste. Tandis que le deuxième a accusé ouvertement le vote ethnique d'avoir fait avorter la souveraineté. [↑](#footnote-ref-67)
68. CEQ : Commission des Enseignants du Québec ; CECM : Commission des Écoles Catholiques de Montréal. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ces articles et ces discours, bien que produits par des leaders qui viennent de l'extérieur du Québec, peuvent être considérés comme faisant partie du discours d'ici pour deux raisons : a) les discours sont prononcés au Québec et adressés à la communauté musulmane et aux musulmans québécois ; b) l'influence que ces leaders ont sur les musulmans québécois et surtout sur le leadership islamique du Québec- ce sont des leaders de renommée internationale par leur connaissance de l'islam, leur travail pour la cause de l'islam, leur charisme et leur place sur l'échiquier de l'islam mondial. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cette image nous rappelle l'image du juif qui est d'abord identifié à la communaté juive mondiale. [↑](#footnote-ref-70)
71. Pour Khomeiny par exemple, "tout homme qui s'attache à une ville, un pays ou une aire géographique quelconque, commet le péché de *shirk* et risque d'être relégué au fin fond de l'enfer" (Tahéri, 1985, p. 21). [↑](#footnote-ref-71)
72. On ne parlera pas ici de l'identification par la circoncision pratiquée sur la quasi-totalité des mâles musulmans. Cette identification est une coutume demandée par les leaders musulmans partout dans le monde (À Montréal, les médecins spécialistes de la circoncision publient des petites annonces dans les journaux ethniques). Nous n'aborderons non plus l'excision qui est pratiquée par une minorité de femmes musulmanes, même dans les pays à dominance islamique (nous n'avons jamais entendu un leader musulman au Québec qui exhorte les musulmanes à pratiquer cette coutume). [↑](#footnote-ref-72)
73. C'est le cas avec tous les prénoms qui commencent avec le préfixe arabe (abd) qui veut dire esclave, comme les prénoms Abd-al-Rahmane (esclave du Tout-Miséricordieux), Abd-al-Wahhab (esclave du Donateur gracieux), Abd-al-Hamid (esclave du Très-Louangé). [↑](#footnote-ref-73)
74. Une autre pratique est observée en islam quand le préfixe "Abd" n'est pas utilisé avant le nom de dieu. Il s'agit d'utiliser le prénom du prophète Mouhammad avant le prénom essentiel. Ainsi le président égyptien assassiné, s'appellait officiellement Mouhammad Anour as-Saddate. [↑](#footnote-ref-74)
75. Pour comparer avec l'augmentation de la population musulmane au Québec, nous citons quelques chiffres. En 1951 les nombres de musulmans dans tout le Canada ne dépassaient pas 3,000 et en 1970 on ne comptait que 33,370 musulmans (Husaini, 1990). Les musulmans québécois ne dépassaient alors pas 15% de ce nombre. C'est-à-dire 450 musulmans québécois en 1951 et 5000 en 1970. Statistique Canada en a recensé 12,120 en 1981 et 44,930 en 1991 et ce nombre serait encore à la hausse en 1997, selon nos estimations et celles des leaders de la communaté musulmane. [↑](#footnote-ref-75)
76. Il y a eu une controverse sur le port du voile dans les écoles islamiques en 1994. Il semble que les enseignantes non musulmanes qui enseignent dans l'école islamique de Montréal seraient obligées de porter le voile. [↑](#footnote-ref-76)
77. Comme les organismes de lavage et d'enterrement et les cimetières islamiques Hamza Sayd-Ul-Shouhada et Al-Maqbarat Al-Islamiah, dont le premier est pour les chiites, le deuxième pour les sunnites. [↑](#footnote-ref-77)
78. L'expression "droits collectifs" est empruntée à Will Kymlicka. Pour cet auteur, il y a deux genres de droits collectifs servant à protéger les groupes. Le premier type sert à protéger le groupe de la dissension interne comme par exemple "la décision prise par certains membres du groupe de ne pas se conformer aux pratiques ou aux coutumes traditionnelles". Tandis que le deuxième sert à le protéger de la pression externe, comme par exemple, "les décisions économiques ou politiques prises par la société plus large" (Kumlicka, 1996, p. 39). [↑](#footnote-ref-78)
79. Parfois les juges aux cours civiles font recours eux-mêmes à la variable religieuse pour examiner des procès dans lesquels sont impliqués des musulmans. En 1996, il y a eu un cas où le juge a interprété l'islam, selon ses connaissances, pour alléger le jugement d'un musulman qui a sodomisé la petite fille de sa conjointe. [↑](#footnote-ref-79)
80. Daâoua ou dawa signifie "appel à l'islam". [↑](#footnote-ref-80)
81. En 1951 les nombres de musulmans dans tout le Canada ne dépassaient pas 3,000 et en 1970 on ne comptait que 33,370 musulmans (Husaini, 1990). Les musulmans québécois ne dépassaient alors pas 15% de ce nombre. C'est-à-dire 450 musulmans québécois en 1951 et 5000 en 1970. [↑](#footnote-ref-81)
82. Voir *Le Forum*, bulletin de liaison du Forum Musulman Canadien, compte 40 mosquées. Volume 1 numéro 0, printemps 1996. [↑](#footnote-ref-82)
83. Nous n'avons pas étudié la portée réelle du discours des leaders musulmans québécois sur leurs coreligionnaires. Mais nous maintenons l'hypothèse que ce discours influence les comportements et les préférences des membres de la communauté et que cette influence peut être postulée comme réelle. D'ailleurs, les études qui ont abordé le rapport des leaders musulmans avec les membres de leurs communautés, soulignent une telle influence. Des chercheurs, comme par exemple F. Dassetto (1995, 1996), G. Kepel (1991), K. Pauwels et L. Deschamps (1993), R. Leveau (1994) qui ont étudié et traité la question de l'islam immigré dans les pays occidentaux, ont mentionné et analysé l'influence qu'exercent les leaders musulmans sur les membres de leurs communautés. [↑](#footnote-ref-83)
84. Nous supposons que ce questionnement pourrait sans doute s'étendre à d'autres groupes, mais nos données ne permettent pas de la démontrer. [↑](#footnote-ref-84)
85. Kepel parle de cette situation. Il écrit : "en Angleterre, les jeunes filles d'origine pakistanaise portent le voile à l'école, et la pression communautaire rend la vie difficile à celles qui ne le portent pas. Sortir de la logique communautaire, comme l'a fait Salman Rushdie, c'est s'exposer à un anathème dont on a vu les conséquences." Gilles Kepel, L'intégration suppose que soit brisée la logique communautaire, p. 58, dans École et intégration des immigrés. Problèmes politiques et sociaux, no 693 (dir) C. Withol de Wenden et A.-M. Chartier, 1989. [↑](#footnote-ref-85)
86. Les femmes voilées sont ménacées d'être bousculées et intimidées, l'islam est attaqué par les médias et les musulmans sont ridiculisés, les musulmans n'arrivent pas à observer les prescriptions de l'islam, etc. [↑](#footnote-ref-86)
87. Bien entendu, il ne s’agit pas ici d’une transposition intégrale et inaltérée du texte original, comme nous l’avons souligné à maintes reprises. [↑](#footnote-ref-87)
88. Article de Tareq Ramadan, professeur de philosophie et d'islamologie en Suisse. [↑](#footnote-ref-88)
89. En 1997, le ministre André Boisclair a dévoilé les résultats d'un sondage qui montraient que, parmi les minorités culturelles au Québec, les Québécois se sentent assez inconfortables avec les Arabes et les Pakistanais. Il est à noter que plusieurs Québécois ne font pas de différence entre Arabe, Pakistanais et musulman. [↑](#footnote-ref-89)
90. Probalement que beaucoup de politiciens ont fréquenté plus souvent les milieux islamiques que bien des muslmans ! [↑](#footnote-ref-90)
91. Nous avons parfois évité de fournir des données telles que l’anonymat aurait été respecté. [↑](#footnote-ref-91)