

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PRATIQUES, RÉCITS ET LA CONSTRUCTION DE SAVOIR(S) ISLAMIQUE(S) PARMIS DES
FEMMES MUSULMANES D'ORIGINE OUEST-AFRICAINE À MONTRÉAL

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

FATOUMATA DIAHARA TRAORÉ

JANVIER 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

"Do not judge me by my successes, judge me by how many times I fell down and got back up again."(Madiba "Nelson" Mandela)

Je voudrais remercier ma directrice de thèse Marie-Nathalie LeBlanc pour les heures passées à discuter de mon projet, à me guider à travers conseils et questions, et finalement pour ses encouragements, son soutien moral et académique durant ces dernières années.

Je tiens à remercier la professeure Deirdre Meintel et le Groupe de recherche Diversité urbaine, qui à travers le projet Pluralisme religieux au Québec et son école de terrain, m'a donné les outils et les opportunités pour faire de la recherche ethnographique sur le fait religieux.

Merci au Fonds québécois de recherche société et culture (FQRSC) pour la bourse doctorale de 2006 à 2010 ainsi qu'au Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM) pour la bourse de fin de rédaction de thèse (juin 2010-novembre 2010).

Merci au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal pour ses opportunités d'emploi, ainsi que pour la diligence de son personnel administratif.

Toute ma gratitude à tous mes amis et collègues qui m'ont soutenue et encouragée à continuer envers vents et marées, en particulier Samira Burton et Danaletchmee Heron.

Merci à mes deux sœurs d'avoir été là pour moi au fil des ans.

Papa, merci de m'avoir transmis ta curiosité intellectuelle et ton esprit critique, qui ont été le moteur de mon cursus universitaire.

Maman, merci de m'avoir enseigné l'excellence et la persévérance.

Merci à mon mari pour son appui et ses sacrifices pour me permettre de terminer cette thèse.

Je me dois de remercier surtout toutes les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine qui ont accepté de s'ouvrir à moi, de mettre en mots leurs histoires et leurs cheminements personnels, de me laisser pénétrer leurs domiciles et leurs vies. Je remercie en particulier la *dahira* Mame Diarra Bousso dont les membres ont fait preuve d'une hospitalité exceptionnelle, en m'accueillant en leur sein.

DÉDICACE

À mes filles :
Iman,
Leyla-Myriam,
et Naomie.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES.....	v
RÉSUMÉ.....	x
ABSTRACT.....	ix
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I VERS UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE CONTESTATION : POSTURES ET MÉTHODOLOGIE.....	8
1.1. Question de recherche	8
1.2. Postures féministes postcoloniales : contestations des constructions hégémoniques.....	12
1.3. Concepts analytiques.....	17
1.3.1. Le savoir : un champ épistémologique en dehors des catégories	17
1.3.2. L'islam : un ensemble de traditions discursives.....	22
1.3.3. L'habitus.....	28
1.4. Méthodologie.....	33
1.4.1. Une approche méthodologique féministe	33
1.4.2. Enjeux éthiques : positionnement et réflexivité.....	36
1.5. Méthodes d'enquête	40
1.5.1. Le terrain ethnographique – milieu de recherche	41
1.5.2. L'observation participante.....	42
1.5.3. Les entretiens semi-directifs	45
1.5.4. L'étude de cas	50
1.6. Organisation du travail	51

CHAPITRE II CONTEXTES SOCIOHISTORIQUES : FEMMES MUSULMANES D'ORIGINE OUEST-AFRICAINE AU QUÉBEC.....	54
2.1. Femmes et islam en afrique de l'ouest	55
2.2. Migrations ouest-africaines et islam déterritorialisé.....	62
2.2.1. Migration des Ouest-Africains francophones.....	62
2.2.2. L'islam à l'ère de la mondialisation : traditionalisme et renouveau.....	66
2.2.3. Femmes musulmanes et migration	70
2.3. Le contexte religieux au québec	75
CHAPITRE III LOCALISATIONS, RELOCALISATIONS : TRAJECTOIRES MIGRATOIRES... TRAJECTOIRES RELIGIEUSES?.....	82
3.1. Localisations : Les femmes de l'étude et leurs pays de provenance	85
3.1.1. Femmes d'origine guinéenne	88
3.1.2. Femmes d'origine malienne	92
3.1.3. Femmes d'origine sénégalaise.....	96
3.1.4. Femmes d'origine nigérienne	99
3.2. Relocalisations : migration, savoir islamique et narrations de relocations de soi	104
3.3. Identité islamique et trajectoire migratoire	124
CHAPITRE IV L'ISLAM AU QUOTIDIEN : PRATIQUES, SAVOIRS, ET SUBVERSION.....	131
4.1. Pratiques rituelles et cultuelles : subversion du corps.....	133
4.1.1. La prière.....	135
4.1.2. Le jeûne du mois de Ramadan	138
4.1.3. Le port du voile	141
4.1.4. La viande halal	145

4.2. Rapport aux institutions musulmanes de Montréal dans la vie quotidienne	147
4.3. Croyances et rapports aux sources de savoirs	153
4.3.1. L'islam : religion d'amour et de paix	153
4.3.2. Le Coran : Texte libérateur, refuge, intercesseur	160
4.3.3. Les nouvelles technologies de communication : l'Internet comme source de savoir	165
CHAPITRE V CONCEPTIONS ET CONSTRUCTIONS DU SAVOIR ISLAMIQUE : SAVOIRS OFFICIELS, SAVOIRS CACHÉS?.....	
5.1. Conception du savoir islamique et discours d'authentification : vrai islam, faux islam?	174
5.2. L'islam, la divination, et les pratiques de guérison : savoirs cachés?	183
5.2.1. La divination : une consultation avec une lanceuse de cauris	184
5.2.2. Pratiques magiques et protection spirituelle	194
CHAPITRE VI LA CONSTRUCTION D'ESPACES FÉMININS DE SAVOIR : UNE ÉTUDE DE CAS DES FEMMES MOURIDES.....	
7.1. Les mourides de Montréal : espace local, communauté transnationale	207
7.1.1. Croyances et normes parmi les mourides	208
7.1.2. Les mourides de Montréal : rituels et expressions	211
7.2. Espaces féminins de la piété	221
7.2.1. Monétarisation de la piété	224
7.2.2. Mode féminine et piété.....	230
7.3. Une cosmogonie soufie féminine.....	235

7.4. Modèle patriarcal et genres dans la communauté mouride de Montréal	241
CONCLUSION	249
BIBLIOGRAPHIE.....	260
ANNEXE A: LISTE DES FEMMES ÉTUDIÉES ET INFORMATIONS SOCIODÉMOGRAPHIQUES	288
ANNEXE B : GRILLE D'ENTRETIEN	291
ANNEXE C : GRILLE D'OBSERVATION	303

ABSTRACT

This doctoral dissertation is an ethnographic study of the ways in which some Muslim women of West African origin in the city of Montreal relate to Islamic knowledge. Through the use of a feminist postcolonial approach to women's experience, this study attempts to uncover Islamic knowledge(s) as told, experienced, and practiced by these women, whether it be within or outside the institutions that have historically produced knowledge. It explores the dynamic of migration and its relationship with religious change, by paying close attention to personal trajectories as West African Muslim women immigrate and settle in Canada. The dissertation offers a description of religious beliefs and practices as observed among Muslim women of West African origin, and the ways in which they contribute to constructing religious knowledge. The dissertation goes on to examine the diverse conceptions and constructions of Islamic knowledge through a description of both official and lesser known forms of knowledge(s) such as divination and magic practices. An ethnographic case study of women in the Murid brotherhood is presented for an appreciation of parallel female construction of Islamic traditions and knowledge, by showing how these women have developed their own religious experience. The thesis concludes that there exists a multiplicity of Islamic knowledge(s), expressed in a diversity of ways.

KEYWORDS : West African Muslim women, religious knowledge, Quebec immigration , ethnography, feminist study, postcolonial theory.

RÉSUMÉ

Cette thèse doctorale est une étude ethnographique portant sur le rapport au savoir islamique parmi des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal. Au moyen d'une approche théorique postcoloniale féministe, cette étude tente de recouvrir le(s) savoir(s) tel que dit(s), vécu(s), ou pratiqué(s) par les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine, que ce soit au sein ou en dehors des institutions traditionnellement productrices du savoir.

La thèse explore les dynamiques de la migration et du changement religieux, en faisant attention aux trajectoires personnelles de femmes qui émigrent et s'installent au Québec, tout en relevant les façons dont les femmes dans leurs récits construisent un savoir religieux. À travers la description des croyances et pratiques quotidiennes des femmes étudiées, cette thèse poursuit l'exploration de rapports au savoir islamique et de la construction de ce dernier. Les conceptions et la construction du savoir sont également présentées dans leur diversité, dans la description de savoirs officiels et de savoirs moins connus tels que la divination et des pratiques « magiques ». La thèse poursuit avec une étude de cas sur les femmes de la confrérie des mourides de Montréal qui permet d'appréhender les constructions parallèles de traditions islamiques, en montrant comment les femmes mourides évoluent dans une dimension religieuse distincte. La thèse conclut qu'il existe de multiples formes de savoirs islamiques aux expressions variées parmi les femmes.

MOTS-CLEFS : femmes musulmanes d'origine ouest-africaine, savoir religieux, immigration au Québec, étude ethnographique, étude féministe, théorie postcoloniale.

« Aussi longtemps que les lions n'auront pas leur historien, les récits de
chasse tourneront toujours à la gloire du chasseur. »

-Proverbe africain

INTRODUCTION

Les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine dans la région de Montréal sont peu connues. Elles ne représentent qu'une minorité des immigrants africains qui arrivent chaque année dans la métropole. Minorités visibles, certes, elles n'en demeurent pas moins invisibles en dépit des débats médiatiques et politisés en cours sur les questions de l'intégration et les accommodements raisonnables, y compris les récents projets de Charte sur la laïcité au Québec.¹ On ne sait trop comment les imaginer, l'idée de leur vécu ne nous traversant même pas l'esprit. L'attention des chercheurs qui étudient les « communautés culturelles » se focalise sur d'autres groupes plus nombreux, plus mobilisés, tels que les Juifs, Haïtiens, Chinois, Arabes, Maghrébins et Sud-Asiatiques. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, avec la place de plus en plus prépondérante de la recherche scientifique et des discours sur les musulmans dans les sociétés occidentales, le silence sur les musulmanes d'Afrique au sud du Sahara se fait pesant. Ni voilée, ni « putes ni soumises »² pour reprendre l'expression d'un groupe de femmes en

¹ Le 7 novembre 2013, le gouvernement de la Première Ministre du Québec Pauline Marois a déposé le projet de loi no. 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

² Ni Putes Ni Soumises est un mouvement fondé en 2003 en réaction à la violence contre les

France, les musulmanes d'origine africaine en Occident demeurent hors des projecteurs et des guerres médiatiques.

C'est justement au cœur de cette invisibilité et de ce silence que ce projet a vu le jour. Un geste de frapper à une porte jusque-là discrète, un regard vers l'inexploré, cette thèse propose de se pencher sur l'expérience religieuse de femmes d'origine ouest-africaine de confession musulmane et du sens qu'elles lui attribuent.

Invariablement, la mention de mon sujet de recherche auprès des femmes d'origine ouest-africaine : le savoir islamique, causait une remise en question de leurs propres qualifications; à savoir, le fait de pas avoir été instruite au sein d'un établissement islamique m'était présenté comme raison valable pour ne pas participer aux enquêtes. De leurs points de vue, pour étudier le savoir islamique, il fallait plutôt consulter des détenteurs reconnus de ce savoir.

Ces réactions sont révélatrices des couches de silence que mon projet s'est proposé de déblayer. L'idée même que le savoir islamique n'appartiendrait qu'à une élite masculine légitimée par son appartenance à des institutions était au cœur de mes questionnements. N'existait-il pas un savoir religieux, présent parmi les musulmans en dehors des murs institutionnels, et au-delà des écrits, des sciences, des codes et méthodes établies? De plus, si ce savoir existait, où donc se situait-il? Qui en étaient les auteurs? Comment se construisait-il? Dans les faits, pouvait-on se définir comme musulmane sans

épistémè de départ? Un rapport particulier au monde, à l'autre, à soi devait certes informer ces femmes, et par conséquent, représenter un savoir. Des femmes se désignant comme musulmanes et revendiquant des pratiques et des conceptions de l'islam qui leur sont propre, devaient être les interlocutrices d'un savoir islamique.

Dans le cadre de cette thèse de doctorat, intitulée : « *Pratiques, récits et la construction de savoir(s) islamique(s) parmi des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal* », je tente de démontrer que ces femmes sont non seulement détentrices de savoir(s) mais qu'elles participent également à la construction de ce(s) dernier(s).

Tout au long de cette thèse, mon intention n'a pas été de généraliser sur les réalités des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal, mais plutôt d'ouvrir une brèche, selon le modèle des études subalternes, sur ces autres discours non dominants, non légitimes, et non valorisés, à cause des legs sociohistoriques ancrés dans une épistémologie hégémonique. Lorsque Gayatri Spivak a posé la question suivante : « le subalterne peut-il parler? » (Spivak 1988), elle ne croyait peut-être pas si bien dire. J'espère que cette thèse constitue une contribution à l'effort de déblayer les couches de silence déposées historiquement par ceux qui détiennent le savoir (universitaires, écrivains, philosophes, figures de l'autorité religieuse) sur celles qui (supposément) ne le détiennent pas.

* * *

Les chapitres de cette thèse sont articulés de façon à faciliter un cheminement à travers mon argumentaire : celui d'une expérience migratoire du religieux dans lequel le rapport au savoir devient un levier pour un *empowerment* et une agentivité des femmes.

Pour ce faire, les chapitres 1 et 2, qui sont plus théoriques, présentent ma posture épistémologique ainsi que l'état des lieux de la littérature scientifique sur les femmes musulmanes en Afrique de l'Ouest, les femmes musulmanes en contexte migratoire, et le contexte religieux au Québec tout en facilitant une compréhension du contexte de mon objet de recherche. Les chapitres 3, 4, 5, et 6, plus empiriques et descriptifs, s'efforcent de documenter une quotidienneté de l'islam parmi les femmes rencontrées lors de mon étude, en accordant une attention particulière à la parole des femmes étudiées et à leurs expressions de leurs réalités. Dans le souci d'illustrer la dynamique du rapport au religieux qu'entretiennent des femmes dans un contexte patriarcal et dominé par des savoirs traditionnellement masculins, je présente une étude de cas d'une communauté ouest-africaine et musulmane spécifique : la communauté mouride de Montréal. Les six chapitres qui composent cette thèse sont ainsi organisés dans le but d'aller au-delà de la description, vers un examen des modalités de négociation des espaces légitimes des pratiques et savoirs islamiques par des femmes dans un contexte migratoire.

Dans le Chapitre I : Vers une épistémologie de contestation : postures et méthodologie, je pose ma question de recherche, et j'articule ma posture épistémologique ancrée dans le féminisme postcolonial, ainsi que les concepts

analytiques dont je fais usage dans ma thèse. Ce chapitre présente également mes méthodes de recherche, en lien avec mon cadre théorique féministe postcolonial, ainsi que l'organisation de mon travail d'enquête.

Le Chapitre II : Contextes sociohistoriques présente les trois éléments contextuels dans lesquels se situe l'objet de ma recherche : notamment les changements sociohistoriques de l'islam en Afrique de l'ouest, la question de la migration des Ouest-Africains vers l'Europe et le Canada, ainsi que le contexte religieux au Québec. De plus, ce chapitre présente les femmes de l'étude ainsi que le contexte sociohistorique dans les états du Niger, Mali, Sénégal et de la Guinée; qui sont les quatre pays d'origine des femmes musulmanes rencontrées lors de mes enquêtes de terrain. La discussion met en lumière les spécificités de l'islam et de ses divers courants dans chaque pays, ainsi que leur influence sur les cultures nationales.

Le Chapitre III : Localisations, relocalisations : trajectoires migratoires, trajectoires religieuses? examine la question de la migration et de son rapport à la pratique et aux croyances religieuses à travers des études de cas de femmes d'origine ouest-africaines. Dans cette section de la thèse, les récits reconstitués permettent de cerner certaines tendances discursives sur l'islam ainsi que les rapports privilégiés de ces femmes avec certains types de savoirs. Dans ce chapitre, je pose la question de la migration et de la mobilité dans l'espace géographique, ainsi que sa relation avec le savoir religieux chez les participantes à l'étude. Ce chapitre analyse le contenu des entretiens ainsi

que mes notes de terrain ethnographique afin de comprendre le rapport entre savoir religieux et trajectoire migratoire.

Dans le Chapitre IV : L'islam au quotidien : pratiques, savoirs, et subversions, je propose une description ethnographique des pratiques des femmes musulmanes d'origine ouest-africaines interrogées dans le contexte de mon étude. Les thèmes abordés sont les pratiques rituelles, alimentaires, vestimentaires, ainsi que les croyances qui guident ces pratiques quotidiennes. De plus, les rapports qu'entretiennent les femmes de l'étude avec les institutions musulmanes à Montréal et avec la société québécoise sont également explorés. Ce chapitre permet de mettre en scène les femmes de mon étude en les plaçant dans leur contexte quotidien, autant sur le plan social que religieux.

Le Chapitre V : Conceptions et constructions du savoir islamique : discours officiels, savoirs cachés? présente les formes de savoirs qui sont mises de l'avant par les femmes de l'étude et la façon dont ceux-ci convergent ou divergent des discours dominants. Ce chapitre se base sur une analyse des entretiens et des récits de vie recueillis lors des enquêtes de terrain. Je porte une attention particulière à la façon dont ces récits contestent et/ou reproduisent des métarécits religieux, culturels, et sociaux. Cette exploration des formes de savoir se prolongent à travers une description des pratiques divinatoires parmi les femmes ouest-africaines. À partir d'observations des pratiques de divination par les cauris, j'explore les façons dont ces pratiques

sont cadrées dans un discours islamique, et dans une optique de conciliation de l'islam avec ces pratiques.

Enfin, le Chapitre VI : La construction d'espaces féminins du savoir : une étude de cas des femmes mourides, présente une étude de cas de la communauté mouride de Montréal. Compte tenu du projet de cette thèse de documenter le rapport au savoir et sa construction par des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine, l'étude de cas d'une communauté autonome en termes de production de savoir et de discours fournit une illustration intéressante. Dans ce chapitre, j'explore les manières dont les femmes créent des espaces de performance et de production des savoirs au sein de la communauté mouride de Montréal. Les Mourides, avec une hiérarchie basée dans un lieu précis (Touba, au Sénégal), illustrent comment un savoir non officiel et non dominant peut coexister avec un savoir officiel et dominant.

CHAPITRE I

VERS UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE CONTESTATION : POSTURES ET MÉTHODOLOGIE

Dans ce chapitre, j'aborde la question de recherche au centre de cette thèse ainsi que le cadre théorique et conceptuel de la recherche. D'abord, j'énonce la question de recherche ainsi que sa pertinence et son originalité. Ensuite, les courants théoriques qui ont inspiré cette recherche, ainsi que l'approche spécifique à ce travail sont présentés. Enfin, j'élabore certains concepts, qui à la lumière de la question de recherche, permettent de mieux appréhender ma démarche analytique. Enfin, dans la troisième section du chapitre, j'articule ma posture épistémologique ainsi que mes choix méthodologiques.

1.1. Question de recherche

Quel rapport les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal entretiennent-elles avec le savoir religieux dans un contexte d'immigration? Ma question de recherche, ici énoncée, découle de deux interrogations principales.

En premier lieu, elle propose une appréhension particulière du savoir et questionne la nature du savoir religieux. Comme point de départ à cette thèse, je propose donc une définition heuristique qui vise à inclure, sans pour

autant s'y limiter, les connaissances des textes fondateurs (le Coran et des poèmes mystiques dans le cas des certains soufis), de la jurisprudence, les traditions biographiques du prophète Muhammad, ainsi que toute pratique que ces femmes musulmanes perçoivent comme faisant partie du religieux. Ce qui m'intéresse dans cette étude, c'est la performativité de l'islam dans le quotidien et sa mise en pratique, littéralement, au nom de connaissances acquises par les femmes musulmanes et comprises comme étant religieuses. Il s'agit ici de se distancer sciemment de définitions préétablies de ce qui constitue le savoir religieux, surtout à la lumière de la domination et du monopole historique des hommes sur ces déterminations. Le savoir religieux, dans mon travail incorporera l'expérience et le vécu de ces femmes, ainsi que leurs récits et leurs silences. Les silences ici ne seront pas lus comme des absences de savoir, mais plutôt comme des actes de « résistance à », ou de maintien des « découpages de savoir » (Descarries et Vandelac 1994).

Par ailleurs, ma question de recherche implique une interrogation majeure sur l'impact et l'influence de l'expérience migratoire sur l'acquisition, la transmission, et la production du savoir religieux chez les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine. En outre, parler de rapport au savoir, c'est reconnaître une dynamique dialectique (c'est-à-dire une dynamique de dialogue et de négociation) entre ces musulmanes et le savoir religieux, notamment à travers l'interprétation des traditions et l'appropriation de ce savoir non seulement dans la construction identitaire en contexte migratoire, mais aussi dans l'application quotidienne.

Pourquoi étudier le rapport au savoir religieux des musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal? La pertinence de ma question de recherche se situe à quatre niveaux. Premièrement, cette question se situe dans la trame des efforts récents de documenter la place que les femmes occupent dans la production et la construction des savoirs religieux. Les études féministes de la religion tentent de repenser la place qu'occupent les femmes dans le discours et le savoir religieux et dans la théologie (Kraemer 1992; Warne 1998; Schüssler Fiorenza 1992; O'Connor 1989). Cet effort a porté jusqu'ici principalement sur le rôle des femmes dans la constitution et le développement du savoir dans le christianisme et dans le judaïsme. Plus récemment, quelques études ont porté sur les femmes et le savoir islamique en Turquie (Secor 2002) et les discours sur la piété et la modernité islamique en Égypte et au Liban (Mahmood 2005; Deeb 2006).

En second lieu, ma question de recherche se situe dans un domaine jusqu'ici peu exploré en islamologie : à savoir, la spiritualité des musulmanes non originaires de l'orient ou du monde arabe dans un contexte migratoire. Les études en sociologie de l'immigration ont jusqu'ici principalement porté sur les femmes maghrébines et arabes au Canada et en France (LeGall 2003; Machouf 1991; Babes 2004; Scott 2007). La bibliographie sur les musulmanes en contexte migratoire occidental révèle une emphase sur les populations issues d'une immigration récente et sur les musulmanes « visibles » à cause de leur code vestimentaire, notamment avec le port du *hijab*³ et du *niqab*⁴.

³ Le terme arabe *hijab* qui signifie littéralement écran ou rideau fait référence à la pratique vestimentaire de certaines musulmanes qui consiste à se couvrir tout le corps sauf le visage et les

Étant donné que les femmes d'origine ouest-africaines ne portent que très rarement le voile, il semble qu'elles n'aient jusqu'ici été peu étudiées pour leur rapport au religieux, apparaissant plus souvent dans des études qui s'intéressent aux questions de l'intégration nationale et de l'identité ethnique.

Il est par ailleurs fort de constater que les sociologues et les , anthropologues qui travaillent sur les populations d'origine ouest-africaine, s'intéressent peu au religieux, se concentrant plutôt sur les thèmes suivants : le pays d'origine, le statut socioéconomique, la participation sur le marché du travail, les motifs de l'immigration, l'accès à l'éducation, les réseaux sociaux, les rapports de genre et intrafamiliaux, la santé, ainsi que les types de familles. C'est surtout en ces termes que les femmes d'origine ouest-africaine ont été étudiées (Sargent et Codell 2003; Sargent et Larchanche Kim 2006; Mompoint 1991), laissant un nombre de sujets et de questions en suspens, notamment le rapport au religieux des femmes, l'impact de la migration sur la religiosité, le rapport entre le transnationalisme et le religieux, et le rôle des femmes dans la transmission du religieux. Ainsi, ma recherche représente un effort de combler un vide notoire dans les études sur l'immigration et les études ethniques au Québec : les femmes d'origine ouest-africaine n'ont encore jamais été étudiées en tant qu'actrices sociales dans la société québécoise. Finalement, mon étude est importante, car elle contribue à mieux comprendre les dynamiques socioreligieuses d'un groupe peu ou pas connu par la société

mains. Souvent, le hijab prend la forme d'un foulard attaché sous le menton qui dissimule les cheveux, le cou, et les oreilles.

⁴ Le *niqab* est un voile porté par certaines musulmanes, couvrant tout le visage à l'exception des yeux.

québécoise dans le contexte actuel de diversité religieuse croissante dans la ville de Montréal.

1.2. Postures féministes postcoloniales : contestations des constructions hégémoniques

Mon approche épistémologique s'inscrit dans une démarche féministe postcoloniale. En effet, mon regard se veut féministe, c'est-à-dire tenant compte des rapports de pouvoir entre les sexes et du caractère patriarcal des relations de genre. Féministe, ce projet l'est aussi, de par son objectif et de par son intention de documenter et de « donner la parole » à l'expérience et à la contribution des femmes dans le religieux. À cet effet, je me suis inspirée des études féministes sur la religion qui explorent les façons dont les expériences des femmes transforment et nourrissent les religions traditionnelles et contribuent au développement de nouvelles traditions (Christ and Plaskow 1989; Gross 1996; Franzmann 2000; Sered 1991). Ce faisant, cette approche tient compte du fait que les expériences féminines sont aussi diversifiées et complexes que le sont les expériences humaines.

La dénonciation des sciences sociales comme ayant contribué à déformer et à mal interpréter les expériences de femmes est légitime. En effet, les critiques féministes ont dénoncé l'invisibilisation des femmes dans les sciences sociales et ethnologiques, ainsi que le fait que quand les femmes étaient étudiées, cela se faisait en fonction de critères masculins (Westkott 1979). Cette même

tendance est présente dans l'étude des religions, qui trop souvent été celle des religions « avec textes », et par conséquent, des religions masculines et patriarcales. Rosalind Shaw (1994) dénonce la conceptualisation de la religion comme étant prioritairement une religion « avec texte » et la conséquente marginalisation des femmes qui en a résulté :

Understandings of religion as « scripture » tend, for example, to privilege (a) religions with texts and (b) scholarly elites within these scriptural religious traditions who claim the authority to interpret texts (and from whom women are usually debarred). The religious understandings of those excluded from authority discourses of textual interpretation are implicitly discounted and relegated to a « lower » level. (Shaw 1994:68)

Cette marginalisation des femmes est évidente dans les études sur l'islam, en particulier dans la tradition orientaliste qui privilégie l'étude des textes sacrés. C'est quelque peu en réponse à cette tradition scientifique que les féministes Carol Christ (1985) et Elizabeth Schüssler Fiorenza (1992) ont proposé de reconstituer l'expérience féminine du religieux, en mettant la théologie féminine en opposition à la théologie patriarcale traditionnelle. Ce projet féministe de reconstitution de l'expérience féminine, a renforcé la tendance d'étudier la spiritualité féminine dans un espace distinct de la spiritualité masculine, d'où l'adoption par Christ du terme « thealogy » demeure présente. Christ va jusqu'à proposer une expérience universelle du religieux à laquelle toutes les femmes participeraient (Christ 1985 : 123).

Mon approche dans cette thèse se distingue de celle de Christ, pour rejoindre celle de Shaw. Celle-ci rejette l'essentialisation de l'expérience du religieux par les femmes. Le danger de l'essentialisation a largement été démontré, dans le sens où elle a mené, inéluctablement à une colonisation du discours, où celles qui parlent au nom des femmes s'approprieraient leur subjectivité et occulteraient les différences entre les femmes. Notamment, Shaw propose un modèle d'approche dans le cadre duquel la différence deviendrait justement l'outil clef :

A feminist religious studies which does not incorporate differences between women – in particular between the researcher and the women she writes about – will merely invoke the concept of power without applying it to its own colonizing discourses. That sensitivity to these differences does not of course mean « objectivity » is clear in examples of feminist studies of women's religion which demonstrate such sensitivity. Quite the reverse: it requires more reflexivity rather than less; more attention to intersubjectivity; more attention to the voices of other women as personal actors that one cannot speak for; and more attention to the web of social relationships and cultural practices through which their power and experience are constituted. (Shaw 1994:75)

L'approche de Shaw consiste donc à ne pas essentialiser les femmes étudiées en les percevant comme un groupe homogène, mais de concevoir les différences entre femmes comme étant empreintes d'autant de complexité et de différences que le sont les expériences humaines. J'ai donc jugé important de demeurer à l'affût en tant que chercheuse des rapports de pouvoirs,

évidents ou moins évidents, intrinsèques ou non, qui existent dans toute entreprise de narration de l'expérience de l'autre. Quand la chercheuse écrit sur des femmes, elle doit faire attention à ne pas les museler et s'appropriier le droit de parler en leur nom. Plutôt, il s'agit de laisser s'exprimer l'intersubjectivité entre femme-chercheuse et femmes-sujets de recherche, et de bien permettre aux voix de ces femmes de se faire entendre. Bien entendu, toute étude doit se mener dans la perspective que les expériences des femmes ne se constituent pas dans le néant, mais à travers des ensembles de rapports sociaux et de conditions culturelles spécifiques (Minh-Ha 1997; Mohanty 2003; Eisenstein 2004).

Le deuxième aspect de ma posture épistémologique a trait à la reconnaissance de la spécificité historique de mon objet de recherche, en tenant particulièrement compte de la postcolonialité comme condition sociohistorique, politique, culturelle et épistémologique de l'objet de recherche. Ma thèse pose la question du rapport au savoir religieux des femmes ouest-africaines musulmanes de mon étude dans le contexte de Montréal au 21^e siècle. En tenant compte de la postcolonialité comme condition de mon objet de recherche, j'ai appréhendé tout mon travail et mes analyses en accordant une importance aux relations de domination héritées du colonialisme et présentes dans la subjectivité des femmes ouest-africaines de cette étude.

Le sujet postcolonial est avant tout un sujet hybride, un sujet multilingue, un sujet en constante négociation de sa place au sein de la géographie du

pouvoir que le colonialisme a engendrée (Lopez 2001; Bhabha 1997; Hall 2006). Les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine, en tant que sujets postcoloniaux, sont indubitablement métissées, produits à la fois de la culture française dont elles sont irrémédiablement les héritières, et de leurs cultures africaines avec toute la complexité que cela comporte. Le savoir pour le sujet postcolonial est d'emblée au centre de contestations, de négociations, et de constructions identitaires mitigées. Mon approche tente donc à ce niveau d'incorporer les épistémologies et la production d'un savoir qui remettent en question les constructions hégémoniques de ce qui constitue le savoir (Spivak 1988; Chakravarty 1996). Les théories postcoloniales remettent en question l'irréfutabilité du savoir occidental et/ou européen, car l'impact de l'histoire est appréhendé du point de vue de ceux qui l'ont subi plutôt que de celui de ceux qui l'ont écrite (Young 2004).

C'est à la lumière de cette approche féministe postcoloniale que ma thèse tentera de documenter l'expérience et le rapport au religieux des femmes ouest-africaines musulmanes dans la région de Montréal. Cependant, il reste certaines notions essentielles à mon projet qui méritent d'être explicitées. Dans la section suivante, je présente trois éléments conceptuels importants pour comprendre mon argument et ma logique analytique, notamment ma conception du savoir islamique, le postulat d'un islam discursif, et la notion d'habitus.

1.3. Concepts analytiques

1.3.1. Le savoir : un champ épistémologique en dehors des catégories

Le savoir islamique a fait l'objet de discussions multiples (Rosenthal 1966, 1970; Akhtar 1995; Messick 1993; Safi 1997; Jonker 2003; van Bruinessen 2006; Quasem 1989; Lambek 1990; Brenner 2001; Eickelman 1995; Yazdi 1992; Nasr 1989). Cependant, les études sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest sont peu nombreuses. À l'exception de Louis Brenner (1985, 2001) dont les travaux se concentrent sur l'enseignement et la transmission du savoir islamique au Mali en particulier, la question du savoir est toujours évoquée en corrélation avec l'autorité ou l'identité (LeBlanc 1999, 2007; Sanankoua et Brenner 1991). C'est ainsi que Benjamin Soares présente une description ethnographique et historique de l'autorité religieuse dans une ville musulmane du Mali, en évoquant le savoir islamique uniquement en terme d'autorité et en s'inspirant de la taxonomie de Brenner selon laquelle le savoir islamique en Afrique de l'Ouest pourrait être classifié en deux types : le savoir *épistémè* *ésotérique* d'une part qui aurait été la forme traditionnelle de savoir islamique avant et pendant la période coloniale; et le savoir *épistémè* *rationaliste* d'autre part qui se serait graduellement imposé pendant et après la période coloniale avec les changements sociopolitiques dans la région. Chez Soares, savoir, pouvoir, et autorité sociale sont indissociables. Les travaux de Taguem Fah (2005) sur les transformations des modes

d'acquisition du savoir au Cameroun, par exemple, se focalisent sur la corrélation entre changements de structures politiques et sociales, et le savoir islamique. On parle beaucoup de l'arabisation, un phénomène contemporain en Afrique au sud du Sahara, selon lequel de jeunes Africains acquièrent une maîtrise de la langue arabe qui rend légitime l'autorité religieuse (LeBlanc 1999, 2006, 2007; Taguem-Fah 2005; Augis 2003; Otayek 1993).

Toutes ces études convergent vers un argument commun : celui d'une transformation du savoir islamique, de son mode d'acquisition, de son mode de transmission, et finalement, d'un mouvement du local au global dans l'*épistémè* islamique elle-même, -- l'*épistémè* ici faisant référence au troisième niveau du savoir chez Michel Foucault, tel qu'évoqué par Soares (2005). Ce savoir est en fait implicite à la vision du monde de celui qui le possède. Il est profondément ancré dans l'historicité et la conscience du monde, de soi et du savoir lui-même. L'argument se construit autour de deux oppositions majeures : la période précoloniale et la période postcoloniale d'une part, et le savoir d'*épistémè* ésotérique et le savoir d'*épistémè* rationaliste d'autre part. Le discours sur le savoir islamique africain est d'ailleurs parsemé de propositions binaires. On parle de modernité/tradition, de rationalisme/ésotérisme, islam/« noir », local/islam transnational de la « *umma* globale, modéré/radical, africanité/arabité, soufisme/sunnisme, bons musulmans/mauvais musulmans.

Dans les études sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest, les femmes sont rarement mentionnées, l'intérêt des chercheurs étant surtout pour leurs

pratiques et pour leur militantisme islamique. Ce n'est que depuis une décennie que les études s'efforcent de mentionner la situation des femmes dans leurs discussions sur le savoir islamique, mais ces mentions ne consistent qu'en quelques paragraphes. Soares, par exemple, mentionne un savoir féminin mais qui est en marge du savoir islamique et qui consisterait principalement en pratiques divinatoires pré- et non islamiques.⁵ Le « savoir des femmes » n'occupe que deux pages et demie chez Soares (2005 : 145-148) et est très vite discrédité par ses informateurs :

Many men in Nioro were quick to note that Muslim women's secrets were not as licit as some of their own secrets, which they claimed were tied directly to Islam and its correct interpretation. They argued that because women have much less knowledge of Islam and its central text, the Quran, than men, their practices were necessarily more questionable, possibly even unlawful (Soares 2005 : 145).

Il semblerait que les femmes soient encore perçues par les chercheurs comme marginales aux processus de production, de transmission et de contrôle du savoir. Toutefois, la dernière décennie a été témoin de l'émergence d'études sur les femmes musulmanes et leur participation au discours religieux. Ces dernières années, trois ouvrages majeurs ont paru sur les femmes et leur implication dans le discours sur l'islam : l'étude de Saba Mahmood (2005) sur les femmes et le renouveau islamique en Égypte, le travail de Lara Deeb

⁵ Pour plus d'information sur les pratiques et les croyances pré-islamiques dans les sociétés musulmanes Ouest-africaines, voir Adeline Masquelier (1994) « Lightning, Death and the Avenging Spirits: "Bori" Values in a Muslim World » *Journal of Religion in Africa*, Vol. 24, Fasc. 1 (Feb., 1994), pp. 2-51.

(2006) sur l'implication des jeunes femmes chiites dans la production d'un discours islamiste au Liban, et Azam Torab (2006) sur la performance des rituels religieux et son impact sur les catégories du genre en Iran. Ces travaux font suite aux différents projets archéologiques sur les femmes musulmanes dans l'histoire du monde musulman (Ahmed 1992; Mernissi 1993).

De la même façon, on a pu assister à une production de travaux, très minime cependant, par des scientifiques musulmanes, notamment aux États-Unis, qui tentent d'opérer des relectures des textes sacrés islamiques et de produire un savoir « *from a woman's perspective* » pour reprendre l'expression d'Amina Wadud (1999). Ces scientifiques musulmanes se divisent en deux catégories selon leurs approches : d'une part, celles qui remettent en question non pas les textes eux-mêmes, mais les interprétations masculines traditionnelles qu'elles jugent comme étant biaisées et non conformes au message divin originel (Wadud 1999 ; Ahmed 1992 ; Mernissi 1996 ; Barlas 2002); et d'autre part, celles – telles que Zainab al-Ghazali⁶ par exemple, qui réaffirment les interprétations traditionnelles masculines tout en tentant de justifier les passages jugés misogynes par des contextualisations historiques ou sociales.

Qu'entends-je par savoir? Selon Foucault, l'*épistémè* est ce qui causerait les changements et l'évolution des discours à travers l'histoire. L'*épistémè* est un espace ouvert dans lequel la discontinuité et les relations entre divers réseaux

⁶ Pour plus d'information sur la vie et la mission d'al-Ghazali, voir Hoffman, Valerie. " An Islamic Activist: Zaynab alGhazali," dans Women and the Family in the Middle East, edited by Elizabeth W. Fernea. Austin : University of Texas Press, 1985; et pour son propre récit autobiographique que son séjour en prison sous le régime de Nasser, voir Zainab al-Ghazali, Return of the Pharaoh, The Islamic Foundation, 2006.

de production de culture constituent les possibilités de la pensée d'une certaine époque (Foucault 1966). Il se définit comme l'ensemble des dynamiques souterraines qui forment les soubassements des discours et qui constituent une sorte de lunette dans laquelle ce qui peut se savoir et se dire dans une époque est appréhendé. Foucault fait ici la distinction entre savoir, connaissance et *épistémè*.

Selon Foucault, ce ne sont pas les découvertes d'objets inconnus qui ont fait basculer l'homme d'une ère du savoir à l'autre. Plutôt, c'est le passage d'une *épistémè* à l'autre qui constituera les différentes ères de l'histoire du savoir humain (Foucault 1966:65-72). Foucault cite trois étapes historiques caractérisées par des *épistémès* différentes : la Renaissance, la période classique, et la période moderne. Selon Foucault, notre époque serait caractérisée par une nouvelle *épistémè*, ultérieure et différente de l'*épistémè* moderne.

Dans mon projet, bien qu'en les utilisant comme fondement de mon analyse, j'ai choisi de me démarquer des conceptualisations énoncées par Foucault, Brenner, et Taguem-Fah, pour parvenir à incorporer une nouvelle dimension à la notion de savoir. Le savoir constitue selon moi, au-delà de la définition validée par un système de connaissance dominé par les institutions académiques et religieuses, un champ épistémologique situé entre les champs établis historiquement comme légitimes. En tant que projet féministe postcolonial, cette thèse se veut justement contestataire des catégorisations préétablies du savoir, celles-là mêmes qui étaient jusque-là définies et classées

selon un discours précis : le discours patriarcal occidental/européen, discours de surcroît appréhendé selon une logique d'opposition binaire. Le savoir, tel que je l'énonce, c'est aussi ce qui se sait, ce qui se narre, ce qui se met en scène, ce qui se comprend et, finalement, ce qui s'énonce, dans ces entre-deux et ces silences au sein des grands énoncés. Il s'agit donc ici de laisser le savoir émerger d'où qu'il se trouve, et de le laisser se définir de lui-même selon ses propres termes et ses propres manifestations.

1.3.2. L'islam : un ensemble de traditions discursives

Afin de définir ce que j'entends par islam dans mon étude, je me suis inspirée du concept de tradition discursive de Talal Asad (1986). En effet, Asad veut se distinguer des deux courants prédominants parmi ceux qui étudient l'islam et les sociétés musulmanes. Le premier courant, identifié à Clifford Geertz (1968), met l'accent sur l'islam en tant qu'ensemble de pratiques et de symboles, avec un intérêt particulier pour la description de ceux-ci. Le second courant, typiquement représenté par Ernest Gellner (1985), opère une lecture politique de l'islam. Ce courant porte une attention particulière à tout ce qui a trait à la structure sociale, la croyance religieuse et le comportement politique qui interagissent à l'intérieur d'une totalité islamique. Gellner voit l'islam et le christianisme comme des configurations historiques et spécifiques du pouvoir et de la croyance, spécifiques du pouvoir et de la croyance, l'une située en Europe et l'autre est située au Moyen-Orient. Ce que

Gellner et Geertz ont en commun, c'est cette perception de l'islam comme système de symboles, symboles qui à leur tour, agissent comme pourvoyeurs de sens et de sentiment d'appartenance.

Dans le cadre de ce projet, j'ai trouvé particulièrement intéressante l'approche d'Asad pour appréhender l'islam pour un terrain ethnographique parmi les femmes ouest-africaines musulmanes. Dans son texte « *The Idea of an Anthropology of Islam* » (1986), Asad opte pour une approche alternative et distincte de ces deux courants représentés par les travaux de Geertz et Gellner en choisissant de conceptualiser l'islam comme étant une « tradition discursive » (Asad 1986). Asad s'inspire du travail de Foucault sur la notion de discours (Foucault 1966; 1969; 1971). Asad s'oppose à cette perception selon laquelle la pratique et le discours chrétiens à travers l'histoire auraient été moins préoccupés par l'instrumentalisation du pouvoir politique à des fins religieuses que par la pratique et le discours musulmans. Selon Asad, le Moyen-Orient et l'islam ont trop souvent été considérés comme équivalents par les anthropologues, tandis que l'étude du christianisme au Moyen-Orient a été négligée. De plus, l'histoire musulmane a été présentée comme étant le reflet inversé de l'histoire de la chrétienté.

Un autre aspect important et non moins négligeable de toute étude de l'islam en ethnographie est la grande variété de croyances et de pratiques qui existent en son sein. Le problème est donc d'organiser cette diversité en un concept valable, processus que le travail d'Asad propose de simplifier. Selon lui, on peut remplacer la distinction entre « islam orthodoxe » et « islam non

orthodoxe » par une distinction entre « grandes » et « petites » traditions. Certains ont souligné la différence entre l'islam scripturaire et puritain des villes, et l'islam des saints et des rituels des campagnes, dichotomie rendue populaire par Gellner et Geertz. Cette dichotomie fait l'argument d'une corrélation entre cet islam dualiste et deux types de structures sociales distinctes : d'une part l'organisation centralisée et hiérarchique des villes; et d'autre part l'organisation segmentaire et égalitaire des villages.

Pour faciliter une étude de l'islam en tant que tradition discursive, Asad propose cinq mesures : 1) les récits sur les acteurs culturels distincts doivent prendre en compte et traduire les discours historiquement situés de ces acteurs comme des réponses au discours d'autrui, au lieu de décontextualiser et de dé-historiciser leurs discours. 2) L'analyse anthropologique de la structure sociale doit se centrer sur les analyses des conditions et relations institutionnelles (surtout les économies politiques). 3) L'analyse des économies politiques du Moyen-Orient et la représentation des drames islamiques représentent deux types différents d'exercice discursif et ne peuvent pas se substituer l'un à l'autre, même si les deux découlent d'une même narration, précisément parce qu'il s'agit de discours. 4) Il est incorrect d'associer les types d'islam aux types de structures sociales, ainsi que l'analogie de superstructure idéologique avec une base sociale. 5) L'islam en tant qu'objet anthropologique doit être étudié en tant que tradition discursive qui relie les formations des personnes morales, la manipulation des populations (ou la résistance à celle-ci), ainsi que la production de connaissances appropriées.

En particulier, Asad reproche à Gellner et à Geertz de voir dans tous les comportements islamiques des gestes lisibles. L'islam chez les deux auteurs est présenté comme un théâtre de religiosité dans le lequel le pouvoir se manifeste. Asad leur reproche d'omettre les discours indigènes en se focalisant sur l'interprétation et la lecture des comportements islamiques. La typologie dualiste de l'islam, selon Asad, cesse d'apparaître indispensable quand on rejette le schéma de structures immuables et dualistes de l'islam, et qu'on décide d'étudier les structures sociales des sociétés musulmanes en tant qu'espaces et temps qui s'entremêlent.

L'argument d'Asad, donc, est qu'aucune anthropologie de l'islam cohérente n'est possible si l'on se base sur un modèle social prédéterminé, ou sur l'idée d'une totalité sociale où les structures sociales et l'idéologie religieuse interagissent (Asad 1986:19). Toute anthropologie de l'islam doit partir du concept d'une tradition discursive qui relie et s'apparente aux textes fondateurs du Coran et des *hadiths*⁷. L'islam n'est pas une structure sociale distincte ou un ensemble de croyances et de pratiques hétérogènes, mais bel et bien un ensemble de développements qui constituent une tradition discursive. Selon Asad :

Islam as an anthropological understanding should be approached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves, the manipulation of populations (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges » (Asad 1986 : 14).

⁷ Les hadiths sont les recueils des paroles et actes du prophète de l'islam, Muhammad. Ces compilations agissent comme références pour les pratiques rituelles, le style de vie, et la distinction en ce qui est permis ou interdit.

Similairement, Charles Hirschkind élaborera la définition de tradition discursive comme étant un ensemble de :

Statements and/or arguments integral to the material organization of Islamic social forms, and grounded in slow-changing historical structures, to be distinguished from those rhetorical performances which lack this longitudinal embeddedness. (Hirschkind 1996)⁸

Ces traditions discursives, donc, évoluent et ne restent pas figées historiquement. Selon Hirschkind, cette perspective est nécessaire afin de comprendre l'évolution des débats sur l'islam dans le monde musulman. De fait, le développement d'une tradition discursive implique la cohérence et la continuité d'un ensemble de discours ainsi que le dialogue entre cette tradition et d'autres traditions dominantes, comme les traditions situées dans le monde occidental (Hirschkind 1996). C'est en s'inspirant de ce concept de tradition discursive que Hirschkind étudiera le travail de Hamid Abu Zayd, un intellectuel égyptien qui tentera de réconcilier les traditions libérales et islamiques sur la question de la raison et de la divinité des textes sacrés.

⁸ Cette citation est issue de l'article de Hirschkind : « Heresy or Hermeneutics: the case of Nasr Hamid Abu Zayd. » *Stanford Electronic Humanities Review*, Vol.5, issue 1, <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/hirschkind.html>. Le périodique étant en ligne, il n'y a pas de numéro de page.

En résumé, l'idée d'Asad d'une anthropologie de l'islam remet en question l'approche anthropologique de l'islam comme structure sociale commune à toutes les sociétés musulmanes. De plus, elle tente de produire un cadre d'analyse qui tient compte de la diversité et de l'hétérogénéité sans pour autant renier les traditions communes qui en forment la base. Il s'agit donc ici d'un projet d'établir une définition de l'islam en tant que tradition discursive ayant des liens multiples et diversifiés avec l'individu moral, la gouvernance et l'organisation sociale, ainsi que la production du savoir. Une pratique est islamique à partir du moment où celle-ci est autorisée par les traditions discursives de l'islam et parce qu'elle est transmise par les musulmans, qu'ils soient des savants, des dirigeants religieux, ou des parents incultes (Asad 1986:14). Cette définition de l'islam centrée sur le discours permet d'accommoder les différences dans la pratique ainsi que la diversité qui existe à travers les sociétés musulmanes tout en maintenant un fil conducteur commun issu de l'héritage des traditions.

Le concept de tradition discursive d'Asad a inspiré de nombreux travaux scientifiques, y compris ceux de Saba Mahmood sur les femmes musulmanes en Égypte. Dans *Politics of Piety* (2005), Mahmood remet en question la conceptualisation féministe du rôle que jouent les femmes musulmanes dans le renouveau islamique au Caire en arguant que l'interprétation de l'agentivité féminine comme étant des formes de résistances aux structures patriarcales n'est pas adaptée dans ce cas-ci. Mahmood ici récupère le concept Asadien de tradition discursive dans son argumentation en démontrant qu'il est important de comprendre les pratiques de ces femmes dans le cadre de la

tradition discursive de l'islam et non pas dans celle de la sécularisation occidentale. Le concept Asadien de tradition discursive trouvera également écho dans l'étude historique par l'anthropologue Brinkley Messick d'une ville yéménite. Dans son ouvrage, Messick documente et analyse les transformations discursives qui caractérisent son système éducatif et légal, ainsi que la place que joue le « Texte » dans la gouvernance et sa définition de la société musulmane d'Ibb, une ville provinciale du Yémen.

Il est vrai que pendant cette étude, l'islam a été abordé comme un ensemble de tradition discursive dans le sens Asadien du terme. Cependant, ce que mon approche tient à accentuer, c'est le fait que ces traditions discursives sont en perpétuelles constructions et peuvent parfois être un ensemble de contestations ou de confirmations. Celles-ci sont ancrées dans les systèmes de domination hérités historiquement. Étant donné l'angle féministe et postcolonial de ma posture épistémologique, la contribution, souvent invisible, des femmes ouest-africaines au développement de traditions discursives qu'est l'islam demeure au centre de ce travail. Par ailleurs, ma posture épistémologique exige une prise en considération des structures et conditionnements qui influencent le positionnement des femmes au sein de ces traditions discursives, ce qui est élaboré dans la section qui suit.

1.3.3. L'habitus

Selon Bourdieu, l'habitus serait « un système de disposition à la pratique » de telle façon que la conduite des acteurs engendrée par l'habitus puisse être prévisible dans certaines circonstances (Bourdieu 1979). Cependant, il est important de comprendre que l'habitus n'est pas un code de loi clairement énoncé, mais plutôt, un ensemble de structures culturelles et de prédispositions sociales qui conditionnent l'esprit et le corps de l'individu. Trois éléments sont importants à cerner dans la définition d'habitus de Bourdieu. L'un de ces éléments est que l'habitus fonctionne comme une sorte de structure :

Structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'habitus est aussi structure structurée : le principe de division en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en classes sociales. (Bourdieu 1979 : 191)

Un autre élément du concept d'habitus est celui de l'habitus en tant que capacité. En effet, l'habitus opère à la fois comme un principe qui génère les pratiques sociales, et comme principe qui permet de classer ces pratiques sociales. Selon Bourdieu :

C'est dans la relation entre les deux capacités qui définissent l'habitus, capacité de produire des pratiques et des œuvres classables, capacité de différencier et d'apprécier ces pratiques et ces produits (goût) que se constitue le monde social représenté, c'est-à-dire l'espace des styles de vie. (Bourdieu 1979 : 190)

Finalement, le troisième élément du concept d'habitus est celui de conditionnement. L'habitus fonctionnerait donc comme un ensemble de

principes générateurs et organisateurs de pratiques de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leurs buts sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement réglées et régulières sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. (Bourdieu 1980 : 88)

Brinkley Messick (1993) adapte le concept d'habitus de Bourdieu à son étude de l'islam en tant qu'anthropologie de traditions textuelles. C'est à ce niveau que le travail de Messick est conceptuellement pertinent dans le sens où il propose le concept d'« habitus textuel » après avoir discuté successivement les notions de « *scholarly habitus* » et de « *intellectual habitus* », l'auteur définit l'habitus textuel comme suit :

a set of acquired dispositions concerning writing and the spoken word, and the authoritative conveyance of meaning in texts, was reproduced in homologous structures and practices across the different genres and institutions. It was the resulting, partly implicit, experience of coherence amid diversity, the reaffirming of basic orientations through multiple forms and sites of expression that enhanced the natural qualities of the dispositions themselves. From domain to domain, the quiet

redundancies of discursive routines were mutually confirming.
(Messick 1993 : 251-252)

Messick, donc, accentue l'idée de conditionnement, de structures structurantes et de capacités que le concept d'habitus Bourdieusien contient. Selon Messick, ces dispositions contribuent à colorer les pratiques discursives dans la société islamique qu'il étudie.

Ce concept d'habitus est également instrumental dans les études ethnographiques sur la religiosité des femmes musulmanes en Égypte (Mahmood 2005) et au Liban (Deeb 2006). Dans le travail de Mahmood, le concept d'habitus est présenté d'une façon particulière dans le sens où l'auteure conçoit l'habitus islamique comme étant le locus de formation du sujet et de la performativité de la piété. L'habitus décrit par Mahmood est caractérisé par l'imbrication de l'individu avec sa communauté, et donc du croyant musulman avec la communauté plus large de croyants. Si Mahmood se penche sur la religiosité des femmes musulmanes dans un contexte de traditions sunnites, Deeb s'intéresse quant à elle dans son livre *Enchanted Modern* à l'émergence d'une modernité islamique au sein de mouvements religieux féminins dans la ville de Beyrouth au Liban. Il s'avère que dans l'étude de Deeb, le concept d'habitus sert à expliquer la religiosité des femmes musulmanes, trop souvent perçues par les analyses féministes comme instrumentalisée. Comme Mahmood, Deeb rejette une lecture

féministe des pratiques par les femmes musulmanes chiites en faveur d'une reconnaissance de la place que l'habitus des traditions occupe.

Dans un habitus inscrit dans la tradition et les principes hérités de la culture française, mes sujets se situent et reproduisent et transmettent les signifiants culturels et identitaires de ce que cela implique. En tant que musulmanes, les femmes interrogées dans ce projet sont empreintes de cet héritage intellectuel de l'islam basé sur des principes générateurs de pratiques et de savoirs islamiques spécifiques. L'habitus s'avère profondément significatif pour analyser mes données ethnographiques, afin de cerner cet entrecroisement de conditionnements auquel font face quotidiennement les femmes de mon étude.

La présentation des trois éléments de mon cadre conceptuel dans cette section, nommément, le savoir islamique, l'islam de traditions discursives, et l'habitus, va permettre d'appréhender les descriptions et les analyses dans les chapitres 3, 4, 5, et 6 de cette thèse. Mon approche épistémologique et conceptuelle, a par ailleurs, informé ma méthodologie, que j'introduis ci-après.

1.4. Méthodologie

1.4.1. Une approche méthodologique féministe

Sur le plan méthodologique, on peut constater que l'étude de l'islam se caractérise par une dualité disciplinaire (Tapper 1995) : d'un côté les islamologues de tradition orientaliste qui travaillent principalement avec des traditions textuelles; de l'autre, les ethnologues et sociologues qui utilisent des méthodes empiriques telles que l'observation participante des rituels et des pratiques ainsi que les entretiens, mais tiennent rarement compte de l'historicité discursive et textuelle (Lambek 1993, Geertz 1971, Hirschkind 2001).

À la lumière de ma posture épistémologique, je privilégie une approche ethnographique féministe. L'ethnographie féministe met l'accent sur le positionnement de l'ethnographe, la réflexivité et l'intersubjectivité. En effet, la recherche féministe fait partie d'un projet plus large de développement des connaissances sur les femmes et leurs expériences. Dans son application, la recherche féministe prend l'allure d'une critique du savoir phallogentrique, avec pour moteur cette « volonté même de déterrer les fondations tant matérielles qu'idéelles du savoir, des discours masculins et des projets sociopolitiques qui rend possible le projet épistémologique féministe, autrement dit qui lui donne sa cohésion » (Descarries et Vandelac 1994 : 17). Il s'agit donc de démanteler les bases constructives de notre conception du

savoir, et de les revoir à la lumière d'une structure imposée par le phallogentrisme. En effet, la recherche féministe requiert la prise en compte de certains principes ainsi que de nouvelles perspectives sur l'objet de recherche et la façon de l'aborder.

Selon Judith Cook et Mary Fonow (1986), cinq principes majeurs sont présents dans la recherche féministe. En premier lieu, il s'agit de reconnaître l'asymétrie sociale entre hommes et femmes, et l'importance des rapports de genre dans tous les domaines de la société. En deuxième lieu, il y a un projet de conscientisation non seulement dans la méthodologie, mais également dans la façon de voir. Troisièmement, la recherche féministe est empreinte d'une remise en question de l'objectivité normative selon laquelle sujet et objet de recherche seraient distincts l'un de l'autre et dans laquelle l'expérience personnelle serait non scientifique. Le quatrième principe concerne les implications éthiques de la recherche féministe et la reconnaissance de l'exploitation des femmes comme objets de recherche. Finalement, l'un des principes de la recherche féministe est de mettre l'accent sur *l'empowerment* des femmes et la transformation des institutions patriarcales par la recherche (Cook et Fonow 1986 : 72-73).

Ma méthodologie est principalement ethnographique. Il est vrai que la définition de cette approche méthodologique varie d'un chercheur à l'autre. Toutefois, selon Atkinson et Hammersley, quatre orientations principales se dégagent dans des travaux ethnographiques (1994). L'ethnographie se veut exploratoire, et non axée sur la validation d'hypothèses préétablies. L'enquête

se concentre sur un nombre restreint de cas, et la plupart du temps sur un cas précis. La tendance en ethnographie est de travailler à partir de données peu ou non structurées selon des catégories d'analyses prédéfinies. L'on peut également constater que l'analyse des données en ethnographie accorde une place importante à la description et l'interprétation des actes et des fonctions humains (Atkinson et Hammersley 1994: 248).

Afin d'appliquer les principes féministes déjà évoqués, mon étude constitue une démarche ethnographique féministe. Une démarche ethnographique peut-elle, par définition, être féministe? Il est vrai que cette question fait l'objet de débats depuis les années 1980s, quand les féministes « non blanches » ont critiqué l'ethnographie comme une méthode utilisée par les femmes blanches et privilégiées pour parler de femmes non blanches. Pouvaient-elles adéquatement recouvrir et représenter les voix de femmes non blanches (Stacey 1988, Viswesvaran 1994, Abu-Lughod 1990)? L'ethnographie, après tout, est toujours une construction. Un projet d'ethnographie féministe tient particulièrement compte de ces développements et suggère une approche réflexive, consciente de relations de pouvoir entre chercheuse et participantes, et reconnaît la diversité et les rapports de pouvoir qui existent entre les femmes elles-mêmes et entre les femmes et les hommes (Warren et Hackney 2000)

De surcroît, dans la trame de la critique postcoloniale qui a dénoncé l'ethnographie comme entreprise coloniale par définition (Said 1978; Asad 1973; Miller 1990), il importe de tenir compte des enjeux de la politique de la

représentation. L'anthropologie et l'ethnographie constituaient le mode principal d'acquisition de connaissances par les colons sur les colonisés comme le démontrent certains travaux historiques et ethnographiques (Dirks 2001; Cohn 1996). Qui plus est, l'ethnographie n'est pas simplement une méthode, mais également un genre de texte en sciences sociales (Clifford et Marcus 1986). Par conséquent, mener un projet ethnographique en tant que femme d'origine ouest-africaine parmi d'autres femmes d'origine ouest-africaine nécessite certaines interrogations, surtout dans le cadre théorique féministe postcolonial de ce projet. Comment établir un équilibre entre les relations de pouvoir inhérentes à la recherche ethnographique, et le projet d'explorer et de donner voix à l'expérience et au point de vue de ces femmes? Tout au long des 24 mois de terrain ethnographique, et pendant les années passées à analyser les données et finalement rédiger cette thèse, j'ai tenté de demeurer consciente de cette tension, et de reconnaître l'ancrage de ces relations de pouvoir au sein de la recherche ethnographique. À chaque étape de la recherche, la question de l'équilibre entre vulnérabilité, rapports de pouvoir et amitié a été centrale.

1.4.2. Enjeux éthiques : positionnement et réflexivité

Dans un projet d'ethnographie féministe de cette envergure, les enjeux éthiques se situent au niveau du positionnement de la chercheuse vis-à-vis des sujets qu'elle étudie, d'une part, et au niveau de la réflexivité de

l'ethnographe dans le cadre de son terrain et de sa production textuelle, d'autre part. En tant que chercheuse, la question de mon positionnement pendant mon terrain s'est posée à maintes reprises, et particulièrement à quatre niveaux. Premièrement, l'Afrique de l'Ouest francophone est ma région d'origine. Deuxièmement, ma religion et ma culture d'origine sont musulmanes. Troisièmement, mon sexe et mon genre sont féminins, tout comme ceux des participantes. Finalement, je réside également dans la région de Montréal, et tout comme elles, je suis immigrante.

Sur le terrain, ces quatre éléments ont à la fois facilité l'accès aux participantes et à leurs mondes, et brouillé les frontières entre l'académique et le privé. Les limites entre l'académique et le privé n'ont pas toujours été évidentes à distinguer, surtout quand les femmes de ma recherche se devaient d'être traitées comme des personnes, et non pas seulement comme des mines d'informations et de données, rassemblées par moi, soi-disant chercheuse collectrice « neutre ». Cette ambiguïté de ma position a parfois fait de moi la chercheuse, une « quémandeuse d'information » ou selon les termes de Kim England (1993) une « *researcher-as-suppliant* » forcée d'admettre qu'elle dépendait de ses sujets pour comprendre les nuances et la complexité de son objet de recherche. Cependant cette position a également présenté un inconvénient majeur : celui de parfois mettre la chercheuse dans une relation asymétrique de pouvoir où ce sont les participantes qui l'« exploitent ». Il est arrivé à plusieurs reprises que les femmes chez qui j'effectuais des observations me demandent de les accompagner faire leur épicerie avec ma voiture, ou encore de les aider à trouver un emploi. Elles avaient, pour

certaines, la perception que je leur devais bien ces services étant donné qu'elles me fournissaient des données pour ma thèse. Par ailleurs, il est souvent arrivé que lorsque je me présentais comme une étudiante qui travaillait sur l'islam, les femmes se sentaient intimidées par mes connaissances présumées. À l'idée de parler à une étudiante en doctorat, certaines ne se sentaient plus suffisamment « qualifiées » pour m'aider dans cette recherche.

De plus, il est évident que l'entretien avec des femmes par une autre femme soulève des considérations sur le plan de l'éthique de ce projet. Premièrement, les frontières entre le privé et le public lors de l'entretien peuvent être floues. La question de la vulnérabilité des participantes et de l'amitié qui peut se créer entre chercheuse et participante doit être sans cesse revisitée. L'entretien est non seulement un échange d'information, dans les deux sens, entre chercheuse et participante, mais également une sorte de fluctuation de la balance du pouvoir entre celles-ci. Il est vrai que les femmes en tant que participantes ne sont pas facilement accessibles dû à leurs multiples tâches et obligations sociales en tant qu'employées, en tant qu'épouses, ou en tant que mère. La chercheuse se retrouve fréquemment dans une position de vulnérabilité en tentant de négocier son accès au temps et à l'espace de la participante. Il est vrai qu'en tant que femme-chercheuse originaire de l'Afrique de l'Ouest, je n'ai pas eu de problème majeur au niveau de la mise en confiance et de l'accès aux participantes pour les entretiens.

Enfin, dans le contexte d'une étude sur le religieux, la réflexivité de la chercheuse est un autre aspect à considérer en tant qu'enjeu éthique. La réflexivité m'a poussée à m'interroger sur comment mes croyances, ma façon de penser, mon vécu et mes sentiments orientaient mon terrain ethnographique. Dans quelle mesure, ma proximité culturelle et religieuse avec les femmes de mon étude a-t-elle agi comme des œillères et m'a-t-elle empêchée de voir certains éléments intéressants pendant mon terrain ethnographique? Je me pose encore la question. Il est vrai que la prolifération de travaux sur la réflexivité en ethnographie fait l'objet de critique sur la tendance narcissique et centrée sur le soi des chercheurs (Kemmis 1995; Patai 1994). Cependant, bien que je sois d'accord avec cette critique, notamment sur le fait que parler de réflexivité ne résolve pas toujours les problèmes liés la représentation des sujets en ethnographie, je pense qu'il est important d'en tenir compte afin de ne pas reproduire un discours colonisateur qui parle du sujet et à la place du sujet. Comme je l'ai mentionné plus haut, il m'a été primordial de rester consciente en tant que chercheuse des rapports de pouvoirs, évidents ou moins évidents, existants dans toute entreprise de narration de l'expérience de l'autre. J'ai dû être vigilante afin de ne ni les museler, ni de m'appropriier le droit de parler en leur nom.

Dans le cadre de cette thèse, un effort particulier a été fourni afin de laisser s'exprimer l'intersubjectivité entre elles (femmes-sujets de recherche) et moi (femme-chercheuse). J'ai également tâché de garder en perspective que les expériences des femmes ne se constituent pas dans le néant mais à travers divers ensembles de relations sociales et de conditions culturelles (Minh-Ha

1997; Mohanty 2003; Eisenstein 2004). Le conditionnement social, avec les rapports de domination qu'il comporte pour des femmes noires, provenant de pays colonisés par la France et de structures sociales patriarcales, avait contribué à constituer leurs expériences en tant que femmes.

1.5. Méthodes d'enquête

Cette section présente les méthodes spécifiques dont j'ai fait l'usage pendant ma recherche : l'observation participante, les entretiens semi-directifs et l'étude de cas. Pendant ma recherche, j'ai pris la décision de me concentrer sur les femmes, et donc, de me limiter aux femmes dans mes observations ainsi que dans mes entretiens. Cette décision méthodologique s'ancre dans ma posture épistémologique féministe postcoloniale qui sous-tend mon projet de documenter un monde généralement négligé par les chercheurs. Je suis cependant demeurée consciente des limites que cette décision engendrait tout au long de mes analyses.

Avant d'aborder les méthodes d'enquête, il est nécessaire de qualifier la catégorie de femmes visées par cette recherche.

Mon étude, je le rappelle, se centre sur les femmes originaires de pays ouest-africains francophones. J'ai choisi d'inclure uniquement la Guinée, le Mali, le Sénégal et le Niger. Effectivement, les populations musulmanes de ces pays partagent l'héritage commun de la colonisation française, ainsi que des points

communs sur le plan culturel (langue, structures familiales, rapports de genre) et religieux (islam majoritaire et traditions culturelles communes). Les participantes aux entretiens ont été sélectionnées selon les critères ci-après : statut de citoyenne canadienne ou de résidente permanente, résidant au Canada depuis au moins cinq ans. En effet, je voulais étudier les femmes établies au Canada comme lieu de résidence permanente et y ayant vécu assez longtemps pour y établir des habitudes sociales stables. Par contre, la situation de famille, le niveau de scolarisation, l'âge ou le statut social n'ont pas fait partie des critères de sélection, car l'objectif était d'ouvrir mon terrain de façon à pouvoir recueillir des données congruentes sur le rapport au savoir islamique parmi une diversité de femmes.

1.5.1. Le terrain ethnographique – milieu de recherche

Mon terrain ethnographique s'est étalé sur une durée de 24 mois, ayant débuté en mai 2008 par le biais d'un projet de recherche du Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU) sur le pluralisme religieux au Québec⁹. Bien qu'ayant débuté au sein de la communauté mouride de Montréal, il s'est étendu aux domiciles de femmes ouest-africaines et dans d'autres lieux de rencontre comme des mosquées et des lieux publics. J'ai mené des entretiens avec des femmes d'origine ouest-africaine résidentes de Montréal et de ses

⁹ Il s'agit d'un projet financé par le Fond québécois de recherche sur la société et la culture et dirigé par Deirdre Meintel.

environs. Ces femmes ont été recrutées selon la méthode « boule de neige » à partir de plusieurs réseaux. Je suis d'abord partie de mes propres connaissances, les invitant par la suite à me suggérer à leur tour des femmes qu'elles connaissaient et qui correspondaient aux critères de sélection pour la recherche.

1.5.2. L'observation participante

L'observation participante s'est étendue sur une durée de 24 mois dans les salles de prières, dans les mosquées, dans les domiciles et le quotidien des femmes ouest-africaines, ainsi que dans une association religieuse de femmes sénégalaises à Montréal (voir chapitre 6 de cette thèse). L'observation participante a pu également être menée parmi les Mourides de Montréal dans le quartier Côte-des-Neiges lors des réunions hebdomadaires de récitation de poèmes et de lecture du Coran, ainsi qu'au sein d'une association de femmes mourides. J'ai pris part aux activités associatives de ces femmes en tant que membre de leur bureau, aux séances de prières, d'études et l'organisation d'évènements entre les mois de septembre 2008 et octobre 2009. Ces réunions avaient eu lieu une fois par mois dans les domiciles des membres. J'ai eu l'occasion de participer aux réunions hebdomadaires, aux réunions mensuelles des femmes, ainsi qu'aux célébrations annuelles. J'ai fait de l'observation participante, impliquant à la fois l'enregistrement systématique

des pratiques observées et un rôle actif dans ces activités (voir la section ci-dessous pour une description détaillée).

En outre, mes observations privilégiées ont inclus trois femmes membres d'une mosquée ouest-africaine dans le quartier Centre-Sud de Montréal. À cette mosquée à majorité ouest-africaine, j'ai assisté aux prières de vendredi sur une période de quatre semaines. D'autres observations ont été menées lors de visites informelles chez des femmes d'origine ouest-africaine, ou au moment d'évènements sociaux comme des anniversaires d'enfants et des rencontres d'amies. Finalement, mon observation s'est déroulée lors des déplacements avec des femmes mourides pour se rendre dans les lieux des réunions et pour raccompagner les femmes chez elles après les réunions.

L'observation participante est une méthode adaptée à l'étude des processus sociaux et des contextes socioculturels dans lesquels les acteurs sociaux évoluent. Elle permet de comprendre les liens entre les acteurs, les évènements et les organisations sociales. Surtout, cette méthode de collecte de données est très avantageuse pour résoudre des questions de recherche dans des cas comme ceux-ci : lorsqu'un phénomène est méconnu; lorsque les opinions divergent entre les membres d'un groupe et les individus externes au groupe; lorsqu'un phénomène est ignoré de personnes autres que des membres du groupe; ou finalement, quand il s'agit d'un phénomène dont la dynamique est dissimulée au regard du public (Jorgensen 1989:12-13). En vue des objectifs de mon étude sur le rapport au savoir religieux qu'entretiennent les femmes musulmanes d'origine ouest-africaines, cette méthode est

appropriée dans la mesure où il s'agit d'une dynamique méconnue de la société québécoise et des personnes extérieures à ce groupe de femmes.

De plus, cette approche méthodologique m'a permis d'accéder aux expériences d'actrices sociales traditionnellement exclues du discours religieux. De toute évidence, l'observation participante a pour objectif de porter une attention au sens de l'existence telle que perçue par les membres du groupe. Certains ont même qualifié toute recherche en sciences sociales d'observation participante dans le sens où celui qui observe participe nécessairement à la vie sociale qu'il observe (Hammersley et Atkinson 1994). L'inévitable tension entre le devoir de l'observatrice de se distancer des processus et du contexte qu'elle étudie, et celui de participer à ces mêmes processus afin de cerner les éléments qui justement échappent aux individus qui n'en font pas partie continuent d'alimenter le débat méthodologique. Pour certains, la participation doit être privilégiée, car elle donne accès à des expériences difficilement comprises de l'extérieur. De là découle le terme de participation observante, que Bastien Soulé (2007) décrit en ces termes :

En sociologie des religions la (participation observante) implique la participation du chercheur au contexte expérientiel des pratiquants, particulièrement à même de lui permettre de définir en connaissance de cause les efforts individuels entrepris pour donner du sens à la vie (Soulé 2007:132).

Puisque mon étude se préoccupe particulièrement du religieux et des femmes, l'observation participante a facilité l'accès à ces informations. En

plus de mes notes de terrain plus générales, mes observations ont été guidées par des grilles d'observations. Celles-ci m'ont permis de documenter la description du lieu et des circonstances, les rôles et fonctions des participantes, la chronologie détaillée des évènements, les actes des participantes, ainsi que le contenu des conversations (voir la grille d'entretien en ANNEXE B et la grille d'observation en ANNEXE C). L'observation participante a également eu lieu pendant les entretiens, que j'ai préférés semi-directifs.

Dans le but de documenter les usages de l'Internet parmi les femmes de l'étude, j'ai fait de l'observation (sans y participer toutefois) de forums de discussions fréquentés par des femmes ouest-africaines de mon étude, notamment le forum « Musulmanes et fières de l'être » (<http://www.musulmane.com/>) entre 2008 et 2010, et le forum « Musulmanes Montréal » qui a été désactivé en 2009. En outre, j'ai visité des sites qui m'ont été mentionnés pendant les entretiens comme des références, par exemple, www.islamonline.net (site en anglais) et www.islamweb.net (site en français).

1.5.3. Les entretiens semi-directifs

Pendant cette recherche, j'ai mené des entretiens avec 24 femmes d'origine ouest-africaine musulmanes (voir la liste des femmes interrogées en ANNEXE A).

L'entretien semi-directif est une méthode qui permet d'obtenir des informations sur les pensées et les points de vue de participantes selon leurs propres mots. Cette méthode est importante dans l'étude des femmes, car elle permet d'obtenir des informations en laissant les femmes dire et raconter leur vie dans leurs propres mots, ce qui a justement fait défaut pendant les siècles où les femmes ont été négligées par les chercheurs (Reinhartz 1992:19).

L'entretien est par définition une conversation entre deux personnes, pendant laquelle une personne pose des questions et l'interlocuteur y répond. La congruence de l'entretien dans l'étude des femmes en sciences sociales a fait l'objet de débats. L'entretien et son format question-réponse ont été dénoncés comme étant en soi une méthode masculine de collecte d'information, et par conséquent il serait contradictoire d'utiliser l'entretien afin d'étudier les femmes (Oakley 1991). D'autres, ont au contraire décrit l'entretien avec des femmes, surtout mené par une femme chercheuse, comme une avenue d'exploration de la subjectivité des femmes, qu'elles soient participantes ou chercheuses (Coterill 1992). Pour les besoins de cette thèse, les entretiens ont constitué un aspect majeur de la collecte de donnée. Mon souci a été de permettre aux femmes rencontrées de raconter leurs expériences et d'exprimer leurs pensées et leurs opinions. C'est pour cette raison que les entretiens ouverts étaient structurés par des thèmes de discussion et non par une liste de questions prédéterminées.

Les 24 entretiens étaient semi-structurés selon cinq sections ou thèmes de discussion (ANNEXE B). La première section avait pour objectif de

documenter le contexte social et religieux du pays d'origine ainsi que la trajectoire migratoire des participantes. Dans la deuxième section, la trajectoire personnelle ainsi que le récit de vie et la trajectoire religieuse étaient abordés. La troisième section du guide d'entretien se penchait sur les activités religieuses et notamment sur le savoir religieux et la trajectoire personnelle. Dans la quatrième section, les activités religieuses de groupe s'il y avait lieu étaient abordées. La cinquième section de l'entretien explorait la vie religieuse quotidienne dans leur contexte montréalais. De cette façon, j'ai recueilli 24 récits de vie documentant la trajectoire religieuse et migratoire des femmes participantes (ANNEXE A). Il m'est apparu important de documenter ces deux trajectoires en vertu de mon objectif d'étudier le rapport au savoir islamique parmi des femmes qui ont vécu l'immigration.

Quelle est la pertinence de ces récits de vie? Tout d'abord, il est important de noter que la littérature empirique sur les femmes musulmanes présente plusieurs lacunes. Notamment, l'on constate une concentration régionale sur le Moyen-Orient et le Maghreb. De plus, les femmes musulmanes de l'Afrique au sud du Sahara sont très rarement étudiées pour leurs expériences du religieux et leur appréhension de celui-ci, surtout en contexte migratoire. Finalement, négligés étant donné mon projet plus large d'archéologie de l'expérience féminine du religieux, ces récits sont un point de départ intéressant issu de la parole de femmes rarement entendues.

Mon projet privilégiant la prise de parole des femmes dans l'expérience du religieux, les récits de vie ont été cruciaux pour cerner la construction du

savoir islamique par les participantes. La place qu'occupe le récit dans la construction du soi, de la relation du soi à la société et de la société elle-même, fait des récits de vie des éléments particulièrement pertinents pour cette recherche. Se réclamant du projet féministe postcolonial de documenter les savoirs alternatifs de l'« autre », ma recherche accorde nécessairement une attention distinctive à la narration de ces récits. De fait, les récits de vie font bien plus que conter l'expérience : ils décrivent également le soi du narrateur (Ochs et Capps 1996 : 20). Narrations construites dans un contexte social précis, les récits personnels sont inévitablement susceptibles de reproduire les métarécits qui dominent la culture ambiante. Que ces récits personnels contestent ou se conforment aux métarécits dominants, le fait demeure qu'ils sont influencés par ces derniers (Ochs et Capps 1996 : 33). Le récit est aussi l'histoire de ce que l'on est, de ce que l'on était et de ce que l'on désire devenir. Notre soi est en fait le produit de nos propres récits sur nous-mêmes et conséquemment les récits sont constamment défaits et refaits (Bruner 1994 : 53).

Mon approche analytique des récits se situe à deux niveaux. Premièrement, je m'intéresse au processus narratif lui-même, c'est-à-dire à la façon dont le récit est mis en place et en forme et comment il est structuré. Deuxièmement, je m'intéresse au récit, car il est donneur de sens à l'identité et au contexte. En sciences sociales, le récit a fait l'objet de plusieurs définitions. Notamment, les scientifiques ont défini le récit comme étant un discours prosaïque. Le discours prosaïque serait un ensemble de phrases complètes qui composent une affirmation ou un énoncé. Ce type de définition est utilisé en sciences

sociales pour décrire les données recueillies lors d'entretiens (Huberman 1984). Une autre définition de récit est celle du récit en tant qu'histoire. Les histoires correspondent aux formes linguistiques par lesquelles l'expérience humaine peut être vécue et exprimée, selon Paul Ricoeur (1986). Cette définition adoptée par les chercheurs en sciences sociales qualitatives présente le récit comme une histoire comme le décrivent Connelly et Clandinin (1990). Le terme histoire, il est vrai, évoque le faux et la fiction, ce que justement les théoriciens postmodernistes ont relevé et utilisé dans le but de démanteler les récits dominants (Fisher, 1989; Lyotard 1979/1984).

L'histoire de vie est un récit qui est composé d'histoires autoréférentielles par lesquelles l'auteur-narrateur construit l'identité et les points de vue d'un individu unique, lui-même situé historiquement dans la culture, le temps, et l'espace (Hatch et Wisniewski 1995). L'interrelation entre la vie de l'individu et les événements sociaux est ce qui différencie une histoire de vie d'un récit ordinaire. Si le récit consiste à donner du sens à une série d'événements et d'expériences humaines, l'histoire de vie, elle, tire de l'expérience humaine un sens élargi du contexte (Cole et Knowles 2001).

La dimension féministe postcoloniale de cette recherche fait du récit un élément primordial. En effet, le récit est ce qui permet de donner un sens à l'expérience humaine en rendant explicites, à la fois, la subjectivité et les dynamiques de pouvoir dans des contextes différents (Andrews 2004). Plus

encore, il construit leur réalité, met en mots leur subjectivité, et permet de comprendre leur positionnement dans la société ambiante.

1.5.4. L'étude de cas

L'opportunité de faire une étude de cas des Mourides, un groupe islamique d'origine sénégalaise structuré selon une hiérarchie évidente, dont je discute ci-après en détail au chapitre 6 de cette thèse, s'est manifestée à l'été 2008, dans le cadre d'un projet de recherche du Groupe de recherche Diversité urbaine du Centre d'études ethniques des universités montréalaises. Recrutée comme assistante de recherche, ma tâche était de mener des observations et des entretiens parmi des membres de ce groupe. Pendant mes observations, je me suis rendu compte de la dynamique spéciale qui existait parmi les femmes du groupe, et surtout qu'il y avait un lien intéressant à faire avec mon sujet de thèse, notamment le rapport au savoir religieux des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine. L'étude de cas de cette communauté, autonome en termes de production de savoir et de son organisation hiérarchique, fournit une illustration de rapports que des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine peuvent entretenir avec le savoir religieux établis.

L'étude de cas des femmes mourides s'est faite par le biais d'observations supplémentaires ainsi que de conversations informelles auprès de six femmes ayant déjà été interviewées. Méthode de recherche empirique, l'étude de cas

permet de se concentrer sur un phénomène contemporain complexe et dont les limites avec le contexte social sont difficiles à cerner (Yin 1994). Pour cette recherche, j'ai utilisé l'étude de cas à des fins explicatives, exploratoires et descriptives. La communauté mouride constituait un terrain riche en données pour comprendre la dynamique de construction et de rapports aux différents savoirs par les femmes dans une communauté hiérarchisée où le savoir officiel est précis. Il s'agissait donc d'un lieu d'observation propice à la collecte de données sur les façons dont divers savoirs se construisent et peuvent coexister.

1.6. Organisation du travail

Les observations menées ont été consignées sous forme de notes de terrain à l'aide d'une grille d'observation et classées selon le genre d'activité : rituelle et culturelle, sociale et non religieuse, sociale et religieuse (voir la grille d'observation en ANNEXE C). Par activité rituelle et culturelle, je fais référence à la prière en congrégation du vendredi, par exemple, ou à la performance de la prière ou du jeûne, ou encore à une rencontre de coupure de jeûne. Par activité sociale et non religieuse, j'entends une rencontre entre amies pour manger, la fête d'anniversaire d'un enfant. Une activité pouvait être classée comme sociale et religieuse dans le cas d'une cérémonie d'attribution de nom d'un nouveau-né, dans le cas d'un repas entre amis pour marquer une fête religieuse, par exemple. Les notes de terrain ont été

consignées sous la forme de descriptions détaillées des personnes présentes, des faits et gestes ainsi que du contexte social et de l'environnement matériel. Les entretiens ont fait l'objet d'enregistrements audio auxquels les participantes étaient libres de participer. Les noms des participantes n'apparaissent sur aucun document relatif à l'étude, étant remplacés par des pseudonymes par souci de confidentialité. Les informations nominatives, par exemple les noms et coordonnées des participantes, furent détruites une fois le projet de recherche terminé en septembre 2011.

Les notes d'entretiens étaient également accompagnées de fiches sociodémographiques sur les participantes contenant des informations concernant l'âge, la religion, la formation professionnelle, le nombre d'enfants, la situation de famille, le pays d'origine, les dates d'immigration, et le type d'emploi ainsi que les lieux de résidences (voir la liste des femmes ainsi que des informations sociodémographiques en ANNEXE A). Ces informations ont par la suite été orientées vers l'analyse des observations, des entretiens et des études de cas. En outre, après chaque entretien, des notes de terrain détaillées ont été produites décrivant les faits et gestes, le contexte de l'entretien, ainsi que mes sentiments et perceptions de chercheuse.

Les entretiens enregistrés ont été retranscrits et des mots-clefs permettant de retrouver les thématiques ont été utilisés en marge des transcriptions afin d'en faciliter l'analyse. Ces thèmes m'ont permis de retracer les récits de la narration des sois et des savoirs islamiques chez les femmes ouest-africaines rencontrées. Les récits qui émergent des entretiens ont ensuite été relus au

regard des observations et des études de cas afin de mettre en évidence des dynamiques potentielles entre le contenu des entretiens, les observations et les profils sociodémographiques. Ces analyses ont facilité, dans les cas pertinents, la mise en place des catégories de récits et d'expériences du religieux. Finalement, l'analyse des données a pu se faire, à travers une base conceptuelle ancrée dans ma posture épistémologique féministe postcoloniale, présentée dans la discussion précédente.

CHAPITRE II
CONTEXTES SOCIOHISTORIQUES : FEMMES MUSULMANES D'ORIGINE OUEST-
AFRICAINES AU QUÉBEC

Mon objet de recherche se situe à l'intersection de trois éléments contextuels que je présente dans ce chapitre. En premier lieu, le thème des femmes et de l'islam en Afrique de l'Ouest traite des questions du rôle et de la participation des femmes dans les pratiques et structures islamiques de cette région d'Afrique. Est proposée une perspective historique du développement de l'islam de 1950 à nos jours et de l'évolution de la question des femmes musulmanes qui en résulte. Les débats sur ce qui constitue le savoir islamique et les processus de son acquisition sont également mis en perspective. En second lieu, le thème de la mondialisation de l'islam et de sa déterritorialisation croissante est présenté avec une discussion des débats en cours sur l'occidentalisation de l'islam et les enjeux des nouvelles dynamiques globales et locales sur le savoir, sa définition, et son acquisition. En outre, le sujet des femmes musulmanes en contexte de migration est abordé. Finalement, mon objet de recherche se situe dans le contexte de l'immigration ouest-africaine et des débats politiques et culturels sur le religieux et la transmission du savoir religieux au Québec, ainsi que sur la question des musulmans dans cette province.

2.1. Femmes et islam en Afrique de l'Ouest

Greetings to you, O woman of excellence and fine traits! In every century there appears One who excels. The proof of her merit has become well known, east and west, near and Far. She is marked by wisdom and kind deeds; her knowledge is like the wide sea.¹⁰

Cet extrait d'un poème du 19^e siècle, adressé à Nana Asma'u, une femme ouest-africaine de Sokoto (nord du Nigéria actuel), fait la louange de son savoir. L'auteur du poème, Cheikh Sa'ad, un érudit musulman de son époque, rend non seulement hommage à la femme, mais également et surtout à son savoir religieux, qu'il qualifie d'illimité, telle la mer. En effet, jusqu'à nos jours, l'héritage de Nana Asma'u se perpétue de génération en génération parmi des femmes enseignantes qui utilisent les mêmes méthodes pédagogiques pour transmettre le savoir islamique aux filles de la région (Boyd et Mack 1985). Parler de femmes et de savoir religieux, c'est aussi parler de leur invisibilité sur la scène de l'autorité religieuse. Il suffit, tout au moins dans les trois grands monothéismes de la tradition judéo-chrétienne, de lire les noms des prophètes et des personnes d'autorité pour se rendre compte que les femmes n'y figurent presque pas. Cependant, les références

¹⁰ Jean Boyd et Beverly Mack, *The Collected Works of Nana Asma'u in English*, East Lansing: Michigan State University Press, 1997, p. 285.

textuelles n'obscurcissent pas les faits, que ce soit en Afrique de l'Ouest ou ailleurs dans le monde musulman : les femmes musulmanes ne sont pas moins actives que les hommes.

En Afrique de l'Ouest, elles s'organisent au sein d'associations religieuses musulmanes qui répondent à des besoins concrets, tant sur le plan économique et social, que sur le plan politique et religieux (Sanankoua 1991; Augis 2002; Mbow 1997; Miran 2005; Schulz 2008; Masquelier 2008; LeBlanc 2007, 2009). On peut constater par exemple qu'au Sénégal, les musulmanes se réunissent pour rassembler leurs ressources financières et matérielles, comme dans le cas de la *dahira* Mame Diarra Bousso, où l'instruction religieuse est combinée à diverses actions d'entraide sociale et économique (Evers Rosander 1997). Au Niger, les femmes musulmanes diffusent des émissions de radio religieuses à des fins d'éducation et dirigent des écoles pour filles (Alidou 2005).

La visibilité croissante des femmes musulmanes dans l'espace public religieux en Afrique de l'Ouest peut être expliquée par les changements dont l'islam a fait l'objet dans les cinquante dernières années. Après les indépendances, les états ouest-africains ont été fortement marqués par un contexte de quête identitaire tant sur le plan politique que sur le plan religieux et culturel. L'islam dans la région a fait l'objet de tensions entre mouvements réformistes, les formes traditionnelles de pratiques religieuses, et les élites occidentalisées (Amselle 1985; Triaud et Kane 1998; Otayek 1993). Selon Muriel Gomez-Perez (2005), on peut distinguer trois étapes dans les

développements de l'islam dans la région : la marginalisation de l'islam militant et réformiste par les autorités coloniales et post-indépendance, le réveil du militantisme islamique avec une visibilité croissante des réformateurs islamiques, et le réinvestissement des espaces sociaux et politiques relativement à un affaiblissement des États.

Ces trois étapes comportent évidemment des nuances et des variations importantes selon le rôle historique de l'islam (pays islamisé récemment ou non) et la démographie (populations majoritairement musulmanes ou non) dans chaque pays. Pour illustrer, le fait qu'en Côte d'Ivoire les musulmans soient « minoritaires »¹¹ influence la dynamique de l'islam sur le plan social, culturel et politique de façon différente du Sénégal par exemple où 80 % de la population est de confession musulmane. La marginalisation des réformistes musulmans par les autorités coloniales des années 1950 durera jusque dans les années 1970 au Niger par exemple, tandis qu'au Sénégal l'éveil d'un islam militant aura lieu précisément pendant cette période (Gomez-Perez 2005 : 10).

Par la suite, les années 1970 et 1980 sont témoins d'une visibilité croissante des musulmans et du militantisme islamique tant sur le plan politique, que sur le plan social et religieux. Avec l'affaiblissement des institutions étatiques dans les années 1990, les associations musulmanes ainsi que les mouvements

¹¹ Mathias Savadogo démontre bien que les musulmans, bien que majoritaires numériquement en Côte d'Ivoire, ont toujours été considéré et ont vécu en tant que minorité religieuse dans un pays officiellement caractérisé par son gouvernement comme chrétien. En tant que "minorité", les musulmans obéissaient à une culture politique tacite de silence. Voir Mathias Savadogo, "Associations musulmanes en Côte d'Ivoire", Muriel Gomez-Perez, dir., *L'Islam politique au sud du Sahara*, Paris:Karthala, 2005, 583-600.

militants et réformateurs islamiques s'insèrent dans les espaces sociaux avec plus de succès qu'auparavant (Totté et coll. 2003; Triaud et Kane 1998; Savadogo 2001; Mbembe et coll. 1992). Le développement des technologies de communication et l'adoption croissante du modèle libéral et des idéaux du libre marché, de la culture de consommation ne doivent pas occulter l'impact de la mondialisation sur la propagation des idéaux de l'islam global (LeBlanc et Soares 2008). En effet, de plus en plus, le discours des musulmans fait mention de la communauté musulmane globale, la « *umma* » ainsi que d'un nouvel ordre social, politique et culturel global, basé sur les textes islamiques et la shari'a (Gomez-Perez 2008). Ces nouvelles formes de discours parmi les acteurs sociaux musulmans trouvent leur reflet dans les débats autour de l'adoption de lois étatiques, comme l'illustre une étude des débats entre femmes séculaires et femmes islamistes au Niger (Alidou et Alidou 2008), ainsi que dans les efforts d'enrayer les pratiques jugées comme non islamiques par des jeunes musulmans qui aspirent à un islam universel et global en Côte d'Ivoire (LeBlanc 2006). Ce même discours est présent au sein de jeunes femmes sunnites au Sénégal qui, à défaut de changer les pratiques fondamentales des femmes, préconisent l'adoption de nouvelles normes locales basée sur le Coran et la Sunna (Augis 2005).

Il s'agit donc ici d'un estompement du local à la faveur d'un global uniformisant et composé des musulmans à travers le monde. Le savoir religieux est reconfiguré. La dualité entre savoir traditionnel et savoir normalisé est maintenue et renforcée. Incontestablement, le véritable objet de débat entre réformistes et traditionalistes, c'est le savoir et ses modalités de

transmission, d'interprétation et de mise en application dans la vie sociopolitique et religieuse (Soares 2005; Brenner 2001 ; Loimeier 2005). À l'évidence, depuis les indépendances une nouvelle forme d'arabisation émerge en Afrique noire. Bien que la langue arabe ait été enseignée dans les écoles coraniques tout au long de l'histoire, elle demeurait principalement la langue du rituel, maîtrisée par une élite. La colonisation apporte une nouvelle conception du savoir avec l'instruction en langue française et la normalisation de l'écrit. De plus, elle modifie considérablement le rôle social du savoir dans les sociétés ouest-africaines (Otayek 1993; Gérard 1997). Parallèlement à la scolarisation en langue française, se développe une scolarisation en arabe avec les étudiants ouest-africains dans les universités arabes d'Afrique du Nord. Apparaissent de nouveaux intellectuels musulmans qui maîtrisent la langue arabe, ayant été scolarisés pour certains dans les pays arabes (Bahri 1993; Souley 1993; LeBlanc 1999). Cette arabisation ne se limite pas à l'instruction linguistique acquise, mais à cette volonté par ces nouveaux intellectuels de pénétrer la sphère publique et culturelle de la société (Sounaye 2005; Idrissa 2005). Le développement de l'enseignement de la langue arabe est perçu comme un défi à l'élite historique à deux niveaux : d'un côté, il remet en question le monopole du savoir islamique par une élite instituée dans une logique de charisme héréditaire; d'un autre côté, il est un outil de communication et de diffusion d'idées (Brenner 1993). Cette remise en question des élites historiques apparaît dans les régions traditionnellement affiliées à des dynasties de marabouts comme le démontrent les conflits entre arabisants et marabouts au Burkina Faso (Diallo 2005). On retrouve cette

émergence d'arabisants également au sein des confréries soufies telles que les mourides, en grande partie à cause la démocratisation de l'accès au savoir (Bava 2005). Dans ce dernier cas, ces arabisants sont volontairement intégrés et participent à « une entreprise religieuse de la modernité » (Bava 2005:160). Comme le souligne Taguem-Fah dans son étude sur l'intellectualisation du savoir islamique au Cameroun, cette nouvelle élite intellectuelle et arabisante entreprend de conquérir des espaces jadis réservés aux élites occidentalisées tels que le champ politique et les médias (Taguem-Fah 2005). L'on retrouve ce même phénomène en Afrique de l'Ouest avec les sermons sur cassettes (Launay 1997; LeBlanc 2002; Schulz 2003; Masquelier 2000; Miran 2007) qui permettent aux mouvements musulmans de propager leurs projets de réforme de l'ordre moral. Il est intéressant de constater que l'on parle ici d'un islam indépendant des identités ethniques et ancestrales, et transcendant les divisions historiques entre les courants rivaux de pensées islamiques (LeBlanc 2005). Il n'y a pas non plus entre arabisants, selon l'étude de Marie Nathalie LeBlanc (2005) sur les jeunes musulmans en Côte d'Ivoire, de division en ceux scolarisés dans les *madaris*¹² (pluriel de *madrasa*) et ceux scolarisés en langue française.

Ce phénomène est très présent chez les femmes musulmanes qui, elles aussi, comptent des arabisantes qui se rendent visibles dans les médias, notamment dans les émissions de radio en tant qu'animatrices et qu'auditrices (Sow 2005; Alidou 2005). De nouvelles formes de piété publique prennent place qui mettent l'accent sur la performance méticuleuse des rituels et les groupes

¹² Les *madaris* ou *madrasas* sont des écoles d'instruction religieuse et coranique.

d'études, comme le démontre l'étude de Dorothea Schulz sur les femmes maliennes de Bamako (2008). Même dans les mouvements islamiques plus réformistes, les femmes trouvent le moyen de s'approprier des espaces auparavant uniquement réservés aux hommes, comme dans le cas des femmes voilées de Dakar (Cantone 2005) et des femmes du *Tablighi Jama'at* de Gambie (Janson 2008). De plus en plus, les voix de femmes se font entendre dans les débats publics sur la laïcité et les droits de femmes, réclamant l'accès aux lieux de pouvoir et de savoir (Sow 2005; Alidou et Alidou 2008).

La présence croissante de ces discours universalistes et globalisants, cependant, n'est pas un mouvement uniforme en Afrique de l'Ouest. L'islam local continu d'être vibrant surtout en dehors des grands centres urbains, et dans certains cas, la frontière entre islam et culture régionale est difficile à définir. Dans ses travaux sur l'islam au Niger, Adeline Masquelier (2001, 2008) démontre que les frontières entre l'islamique et le non islamique sont poreuses, et que les identités islamiques sont fluides et complexes.

On peut donc dire que les tensions entre islam local et islam arabisant continuent d'être d'actualité, soit sous forme de syncrétisme, soit sous forme de projet de réforme. C'est dans ce contexte particulier de féminisation du savoir et de l'activisme religieux que l'implication des femmes ouest-africaines dans les activités islamiques doit être appréhendée. Mon objet de recherche étant les femmes ouest-africaines à Montréal, je me penche ci-après sur le deuxième élément contextuel, soit celui de la migration hors du continent et des modalités d'être musulman en Occident.

2.2. *Migrations ouest-africaines et islam déterritorialisé*

Le tournant du 21^e siècle se caractérise par une mobilité accrue des populations à travers le monde. Les Ouest-Africains musulmans n'y font pas exception. Dans cette section, j'aborde les thèmes de la migration transcontinentale des Ouest-Africains. Je situe ensuite ces processus migratoires dans le contexte contemporain de la mondialisation, et des nouvelles technologies d'information et de leur influence sur les communautés musulmanes. Finalement, j'explore la littérature existante sur les femmes musulmanes en contexte d'immigration en Occident.

2.2.1. Migration des Ouest-Africains francophones

Les liens coloniaux entre la France et ses anciennes colonies ouest-africaines se sont traduits, entre autres, par des déplacements de populations de l'Afrique de l'Ouest vers la France par vagues successives. Selon Mahamet Timera, l'immigration africaine en France s'est faite à travers quatre filières migratoires (1997). La plus ancienne est la filière scolaire, avec les étudiants africains qui s'installent en France à la fin de leurs études. Ensuite, Timera identifie la filière militaire, alimentée par les « tirailleurs sénégalais » recrutés pendant les deux guerres mondiales. Une autre filière, qui est mise en place

dès la fin de la Première Guerre, est celle de la migration de travail. Les travailleurs soninkés et peuls du Mali, du Sénégal, et de la Mauritanie en composent un grand nombre. Finalement, la filière la plus récente est celle de la migration d'épouses qui s'amorce au début des années 1970 à des fins de regroupement familial, et qui prend graduellement la forme d'une migration de travail (Timera 1997:43).

À partir des années 1970, on peut parler d'une féminisation de l'immigration africaine, d'une part, et d'une diversification des origines régionales et ethniques d'autre part. En effet, les immigrants africains qui étaient majoritairement ressortissants de la région du fleuve Sénégal avant cette période incluent désormais des ressortissants de l'Afrique centrale et des autres colonies françaises de l'Afrique de l'Ouest. Un autre élément important lié à la crise des états africains est le fait que les migrations étudiantes se transforment en migrations de travail (Timera 1997:44).

La France, bien que destination privilégiée des migrants de ses anciennes colonies en Afrique de l'Ouest en vertu des liens coloniaux, n'est pas la seule terre d'accueil. Les Ouest-Africains francophones émigreront également en Amérique, et certains (bien moins nombreux) se dirigeront vers le Québec. Au Québec, l'immigration ouest-africaine est beaucoup plus récente qu'en France, probablement en raison de la politique très restrictive de l'immigration au Canada qui refusait le droit d'immigrer sur des critères

raciaux et ethniques. La Loi sur l'immigration est abolie en 1962 (CIC 2000)¹³. L'immigration ouest-africaine débute donc dans les années 1960 avec une première vague d'étudiants africains sur des visas d'étudiant dans le cadre d'échange du Commonwealth et de la Francophonie (LeBlanc 2002). Dans les années 1980, elle augmente considérablement en partie à cause du durcissement des politiques d'immigration en France, ainsi que dans les autres pays d'Europe de l'Ouest, mais surtout à cause du contexte linguistique francophone et de la nouvelle politique d'immigration du Québec. Les immigrants s'installent principalement dans les grands centres urbains et en particulier à Montréal qui continue de regrouper 90 % des nouveaux arrivants au Québec (CIC 2007).¹⁴ Au Québec, entre 1997 et 2006, le nombre d'immigrants en provenance de l'Afrique de l'Ouest était d'environ 7000 personnes (MICC Québec 2008); en 2008, 5000 Ouest-Africains résidaient à Montréal.¹⁵

Les études sociologiques sur l'immigration africaine au Canada sont peu nombreuses. Il existe un ouvrage collectif sur les immigrants africains et le système éducatif, leur situation socioéconomique, et les liens et réseaux identitaires (Tettey et Puplampu 2005). Des articles ont été publiés sur les questions de logements des immigrants ghanéens à Toronto (Owusu 1999,

¹³ Citoyenneté et immigration Canada, "Les artisans de notre patrimoine : la citoyenneté et l'immigration au Canada de 1900 à 1977", Canada, 2000.

¹⁴ Citoyenneté et immigration Canada, "Faits et chiffres 2007. Aperçu de l'immigration : résidents permanents", Canada, 2007.

¹⁵ Ministère de l'immigration et des communautés culturelles du Québec, "Portraits régionaux 1997-2006, Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2008".

2003). Sur les communautés francophones de l'Afrique de l'Ouest, il existe peu de travaux, et ceux-ci se penchent plus sur les processus d'identification des Ouest-Africains francophones au Québec (LeBlanc 2002) et sur la question de leur insertion dans la société d'accueil (Lalonde 2003). Il existe par contre plusieurs travaux sur les Africains de l'Afrique centrale, notamment sur la condition des femmes immigrantes de l'Afrique centrale au Québec (Sathoud 2006), les récits de vie d'étudiantes sahéniennes au Québec (Piron et Ringtomba 1993), sur l'intégration des Africains noirs sur le marché du travail québécois (Mutoo 2000), les problèmes psychologiques vécus par les réfugiés africains au Québec (Dompierre et Lavallée 1990), ainsi que les caractéristiques sociodémographiques de l'immigration africaine au Québec et au Canada (Karegeya 2000). De plus, l'étude des immigrants africains au Québec s'étend au domaine scolaire avec un travail sur la performance et le genre chez les élèves originaires de l'Afrique subsaharienne (Mutombo et Bienge 2004).

Pour les Ouest-Africains musulmans, l'immigration pose la question de la pratique et de l'identité religieuse au Québec, surtout depuis le tournant du 21^e siècle et après les attaques terroristes du 11 septembre 2001. Comme le souligne Mahmood Mamdani (2002), le 11 septembre 2001 a mis les musulmans au centre d'un débat culturel qu'il qualifie de « *culture talk* ». Selon lui, les musulmans sont désormais très conscients de l'image des musulmans qui circule dans les médias, et de ce qui est fait la différence entre les « bons » musulmans et les « mauvais » musulmans (Mamdani 2002).

Dans la section ci-dessous, les questions que la mondialisation et la déterritorialisation de l'islam soulèvent, ainsi que leur influence sur la configuration du savoir islamique sont présentés.

2.2.2. L'islam à l'ère de la mondialisation : traditionalisme et renouveau

On doit le terme d'« islam mondialisé » à Olivier Roy (2004) qui le définit comme étant cette nouvelle configuration du paysage islamique, désormais éparpillé au-delà de frontières géographiques et culturelles. Cet islam mondialisé brave l'idée de l'islam comme culture concrète du lieu d'origine, et force les musulmans vivant en terres d'accueil occidentales à reformuler leur définition de l'islam devant une nouvelle évidence sociale. En partie, ce qui colore l'islam en occident dans sa pratique et dans sa structuration, c'est aussi la sécularisation des sociétés occidentales. L'islam, loin de se distinguer des autres courants religieux en Occident, partage aussi les mêmes tendances générales : l'individualisation du sentiment religieux et la recherche de l'épanouissement personnel.

À cet effet, on constate, de par le monde, l'émergence de nouvelles modalités d'être musulman, ce qu'Otayek et Soares (2007) et Haenni (2005) appellent « l'islam mondain ». Il s'agit d'un islam qui se démarque comme étant moral et moralisant, en se focalisant sur l'amélioration individuelle et la pratique correcte de la religion (Haenni 2005). Dans le contexte migratoire, souvent les

communautés musulmanes en Occident opèrent une sorte de réislamisation des pratiques quotidiennes et de l'identité comme en témoigne le cas des immigrants pakistanais aux États-Unis et dans les pays du Golfe (Muhammad Arif 2006).

Cet islam mondain se situe entre le local et le global dans un contexte où les communications transnationales sont facilitées par les nouvelles technologies et la libéralisation du marché. Le transnationalisme croissant des musulmans soulève, entre autres, la question de l'identité culturelle et religieuse. Dans les sociétés où les musulmans sont une minorité, composée d'immigrants et de convertis, les nouveaux médias (principalement Internet) jouent un rôle important dans le maintien des liens entre les diasporas et les pays d'origine (Starrett 2003; Winder 1967). Ces nouvelles formes de communication impliquent des échanges immédiats entre des communautés musulmanes très éloignées géographiquement les unes des autres. D'un côté, elles contribuent à la préservation de liens entre musulmans de même affiliation religieuse; d'un autre côté, elles donnent lieu à des espaces d'échange, tels que des forums de discussion, auxquels les femmes peuvent participer plus librement, surtout sur les questions liées à leur rôle dans la société.

Un autre aspect important de la déterritorialisation et du transnationalisme de l'islam est la transformation du savoir religieux, de ses modalités de transmission et d'interprétation. De toute évidence, l'arrimage entre l'éducation de masse et les technologies de la communication a contribué à démanteler la frontière entre savoir profane et savoir sacré (Eickelman 2003).

Le savoir religieux autrefois confiné aux institutions religieuses est désormais disséminé librement et devient accessible aux masses. Comme Eickelman et Anderson (2003) le soulignent, un nouveau public assiste et participe aux débats sur l'islamité. L'éducation de masse et les nouvelles élites intellectuelles dans les sociétés musulmanes participent à l'élaboration des définitions, des modalités, et des dynamiques d'être musulman et de penser l'islam. Le savoir religieux prend de nouvelles formes dans sa transmission également, émergeant par endroits en tant que biens de consommation tels que les livres, les vidéos, les logiciels, et les enregistrements audio (Starrett 1995, 2003; Hirschkind 2001; Sardar 1993).

La langue arabe ne détient plus le monopole en tant que *lingua franca* du savoir islamique, au fur et à mesure que les marchés visés s'étendent au-delà des marchés d'origine (Metcalf 1996). L'anglais, et dans une moindre mesure le français, devient la langue principale de dissémination du savoir islamique dans le monde occidental et brouille les catégories établies par l'islam local. Cela crée des variations au niveau du contenu du savoir qui se propage par le biais de la traduction (Starrett 2003). Les acteurs du discours religieux, par conséquent, forment désormais un groupe hétéroclite, avec des tensions entre intellectuels, les *ulémas*¹⁶, et les jeunes issus des *madaris* privées et dotés d'un savoir religieux peu élaboré (Roy 2004 : 95-96). La démocratisation du savoir religieux contribue également à la dissémination de nouveaux « textes » sur l'Internet et dans les livres que Roy qualifie de « faibles en profondeur »

¹⁶ *Ulama* est le pluriel de *alim* et fait référence aux savants et érudits de l'islam.

(Roy 2004 : 96), c'est-à-dire à contenu allégé et simplifié. Les nouveaux énonciateurs de ce savoir en Occident sont très souvent sans formation religieuse particulière, et sans lien avec les institutions traditionnelles du savoir (Roy 2004). Internet en particulier devient le champ le plus évident de cette nouvelle liberté d'interpréter l'islam et de la production d'un savoir religieux par tout musulman (Anderson 2003).

Ces nouvelles modalités d'énonciation et d'interprétation du savoir religieux cependant ne remettent pas en question ce qu'est l'islam, ou le fait qu'il s'agisse d'un savoir commun. Au contraire, comme le note Roy :

Le paradoxe est que cette crise d'autorité, qui conduit à un phénomène d'autodidactisme et cette liberté prise avec la tradition comme avec les autorités savantes débouchent rarement sur un discours critique et une recherche de la compréhension, mais plus souvent sur l'affirmation dogmatique de principes intangibles. (...) Il s'agit ici d'un savoir qui circule de manière horizontale, une tendance renforcée par l'usage d'Internet. Celui-ci délégitime les lieux de production du savoir. La relation « émetteur-récepteur" est brouillée : tout le monde produit et reçoit. (Roy 2004 : 99)

Cependant, on peut reprocher à Roy de ne pas tenir compte des effets de cette crise de l'autorité sur l'émergence de musulmans de plus en plus critiques des dogmes et recherchant une compréhension plus profonde de leur religion.

Il s'agit d'un contexte où les frontières entre le profane et sacré perdent de leur limpidité, car l'islam mondain et de marché moralise, améliore l'individu dans sa quotidienneté séculaire et produit des biens de consommation (voir les nouvelles littératures de l'islam, les cassettes vidéo ou audio de prêches islamiques, les tapis de prière avec boussole intégrée). Les frontières entre transmission et production du savoir sont également plus fluides en raison de l'éducation de masse et des technologies de communication. Finalement, les frontières entre légitimité et illégitimité deviennent aussi poreuses, surtout quand le savoir est désormais produit hors des institutions religieuses et que ses énonciateurs forment un groupe hétéroclite. C'est conséquemment dans le contexte de cette porosité que mon objet de recherche, notamment le savoir islamique parmi les femmes ouest-africaines au Québec, doit être appréhendé.

Dans la section qui suit, je discute de la littérature produite sur les femmes musulmanes immigrantes en Europe et en Amérique du Nord.

2.2.3. Femmes musulmanes et migration

La littérature composée d'études empiriques sur les femmes musulmanes et la migration est abordée ici selon deux axes : un axe national et un axe thématique. Cette revue de la littérature tente de montrer comment certains

débats politiques, propres à divers espaces nationaux, orientent les thèmes de recherche privilégiés dans l'étude des immigrantes musulmanes. Dans un premier temps, je traite de la littérature sur les femmes musulmanes en Europe, marquée par la thématique du voile d'une part, et par la thématique de l'identité nationale d'autre part. Ensuite, j'évoque la littérature sur les femmes musulmanes aux États-Unis, pour ensuite parler de la littérature sur les femmes musulmanes au Canada.

En Europe, notamment, les enjeux sociopolitiques autour des identités nationales marquent fortement le caractère des études sur les femmes musulmanes. Dans les travaux publiés sur les femmes musulmanes en France, par exemple, l'on constate que les thèmes abordés se rapportent à la question du voile en tant que symbole de résistance et de différence dans le débat sur l'immigration et l'intégration culturelle des musulmanes au sein de la république (Boubekeur 2004; Weibel 1996, 2000; Scott 2007). L'un des points saillants de ce débat se situe au niveau du corps féminin en tant que site de résistance à une identité française dans un contexte postcolonial. Un autre point important concerne la question de la femme musulmane voilée comme symbole d'une identité distincte et insaisissable pour la France (Babès 2004 ; Debray 2004). Bien qu'en France le débat académique rejoigne le débat politique autour de l'assimilation et de l'identité nationale, au Royaume-Uni le débat se concentre plutôt autour de la question d'une identité transnationale chez les jeunes femmes musulmanes. De fait, les études sociologiques postulent une hybridité identitaire qui ne remet nullement en cause l'identité nationale britannique (Dwyer 2000, 1999 ; Ali 1992). Encore

une fois, la question du voile est au cœur des enjeux identitaires. Dans les travaux réalisés sur les femmes musulmanes en Grande-Bretagne, l'on constate que le discours se concentre sur l'identité ethnique des jeunes femmes britanniques musulmanes et postule des identités nouvelles, hybrides, et transnationales. Beaucoup des travaux explorent les questions de formulations d'identité chez les adolescentes et jeunes adultes originaires de l'Asie du Sud-Ouest, notamment de la péninsule indo-pakistanaise. Les questions abordées dans ceux-ci sont prioritairement les conflits intergénérationnels, les modes d'éducation et de socialisation surtout au niveau du genre. L'éducation des filles est présentée très souvent en opposition à celle des garçons (Ahmad 2001). Les jeunes femmes musulmanes dans les études sont classées dans une catégorie qui est implicitement et explicitement à l'opposé des catégories suivantes : genre masculin, jeunes femmes britanniques d'autres religions, et la génération précédente.

Parallèlement à ces explorations de l'identité dans la littérature présentée ci-dessus, l'on constate que dans les pays nordiques tels que la Finlande et le Danemark les études se penchent sur les pratiques religieuses et sur le rapport au religieux chez les femmes musulmanes, plutôt que sur le voile (Tiilikainen 2003 ; Predelli 2004). Les travaux sur les femmes musulmanes de ces pays semblent se préoccuper principalement du propre regard de ces femmes sur elles-mêmes. Les préoccupations de recherche sont plutôt axées sur les pratiques et les croyances religieuses que sur la question des identités sociales et nationales.

On constate, par ailleurs, qu'aux États-Unis, les études, certes variées, ont tendance à se concentrer sur les axes de la race, du genre, et sur le voile en tant que projet de construction sociale et politique. Ces études pourraient être classées en deux catégories majeures : celles sur les femmes musulmanes issues de l'immigration récente (Cainkar 1991; Aswad et Bilgé 1996), et celles sur les femmes musulmanes afro-américaines ou caucasiennes converties à l'islam (McCloud 1995 ; Rouse 2004). Ces deux types d'études reflètent la prévalence du discours racial dans toute discussion de l'identité (Byng 1998). Les premières, qui explorent le rapport des musulmanes à la société américaine, relèvent la dimension raciale de la dynamique exclusion-inclusion dans la société américaine. Le second type d'études se penche sur le rapport à la communauté religieuse des individus en parlant de division raciale au sein de la communauté musulmane.

Tel que mentionné précédemment, au Canada, il existe encore relativement peu de travaux sur les femmes musulmanes. Josiane LeGall, dans ses travaux sur les femmes libanaises chiites à Montréal et leur rapport à l'islam (2003, 2002) touche à l'expérience du religieux, ce qui n'a pas été fait auparavant. Le reste des travaux se concentre sur l'intégration économique (El Haili 1989), sur les rapports intrafamiliaux et la violence conjugale (Zaidi et Shoradi 2002; Lasry 1998), l'intégration identitaire au Canada (Khan 1998), la santé (Gastado et coll. 1998; Reitmanova et Gustafson 2008), le vieillissement (Dossa 1999), le droit, la représentation médiatique (Jafri 1998), le voile (Shakery 1998; Hoodfar et al. 2003). Le voile islamique a aussi fait l'objet d'une thèse sur les adolescentes musulmanes et leur sentiment

d'appartenance à l'islam (Machouf 1991), mais il n'est pas un enjeu majeur de la littérature sur les femmes musulmanes au Canada.

La littérature sur les femmes musulmanes et la migration recouvre plusieurs régions géographiques et plusieurs groupes culturels, ethniques, et nationaux. De façon générale, l'on retrouve de part et d'autre une essentialisation et une homogénéisation de l'islam, de telle sorte que l'islam fonctionne comme une catégorie similaire et comparable à la notion de race, comme Lila Abu-Lughod le souligne (1990 : 9). Les attaques terroristes du 11 septembre 2001 ont contribué à l'élaboration de nouveaux discours sur les femmes musulmanes en contexte migratoire. Plus spécifiquement, on peut distinguer trois caractéristiques déterminantes dans la littérature en question. La première est la démarcation discursive entre les périodes d'avant et d'après le 11 septembre 2001. La seconde est la place importante qu'occupent les études sur le port du voile dans les bibliographies existantes. La troisième caractéristique se rapporte aux déterminismes spatiothématiques de la littérature existante. À la vue de ces trois éléments, une certaine évolution dans les travaux sur les femmes musulmanes peut être constatée. Initialement, l'islam en Occident abordé à travers l'étude de l'ethnicité prend une carrure d'idéologie politique au fur et à mesure que la question des enjeux sécuritaires émerge (Césari 2001). Les femmes musulmanes dans les heures suivant les attentats en deviennent la représentation humaine la plus parlante, lorsque la Première Dame des États-Unis, Laura Bush, lance un appel de libération pour les femmes afghanes (White House 2001). Ainsi, la littérature sur les femmes musulmanes et la migration dans les pays

occidentaux révèle une forte concentration thématique sur la question du voile, et sur la question du corps féminin en général.

Cette section a fait état des modalités de développement d'une immigration ouest-africaine dans les pays occidentaux depuis la fin du 20e siècle. La mobilité accrue de populations de confession musulmane vers des pays à forte sécularisation a favorisé le maintien et le développement de réseaux transnationaux et de redéfinitions des modalités d'être musulman en contexte migratoire. Les débats sur l'intégration des immigrants musulmans dans les pays occidentaux ont contribué à l'émergence de certains symboles comme objets de débats, tels que le voile. Cette tendance se reflète dans la littérature. On constate non seulement la féminisation de l'immigration musulmane en Occident, mais également une féminisation du savoir, avec l'émergence de prédicatrices musulmanes. Les femmes musulmanes se retrouvent symboliquement au centre des débats sur les identités religieuses et nationales en occident à travers la question du voile.

Pour une meilleure appréhension de mon objet de recherche, la section ci-après présente le contexte religieux au Québec et son impact sur la question du savoir religieux.

2.3. Le contexte religieux au Québec

L'histoire du Québec ne peut être dissociée du catholicisme, surtout étant donné le rôle de l'Église Catholique dans la préservation de l'héritage canadien-français en Amérique du Nord (Barnes 1961). À l'origine, au Québec, les écoles publiques des régions rurales assuraient l'enseignement religieux. L'urbanisation change les choses : les Québécois catholiques qui arrivent dans les villes pour y travailler sous la supervision de la bourgeoisie anglaise se retrouvent dans un univers social éclaté (Lemieux 2003 : 23). L'encadrement religieux des campagnes n'est plus possible. L'église dans les villes devient un service parmi d'autres (Lemieux 2003). Cependant, dans les années 1960, avec la Révolution tranquille, prend forme un rejet des établissements catholiques. Dans les années 1960, la chute de la pratique religieuse au Québec est en fait une « rupture culturelle » (Lemieux 2003 : 25). La reproduction et la transmission de la tradition religieuse par le biais de la famille, des établissements et de l'école apparaissent contraires à la modernité. On assiste alors à un phénomène d'individualisation de la religion et d'instanciation d'avec la religion par les *baby-boomers* (Campiche 1996). Les années 1960 marquent aussi l'ouverture des facultés de théologie aux femmes, donnant ainsi lieu à l'émergence de nombreuses femmes diplômées en théologie et sciences bibliques. De fait, les femmes représentaient désormais la majorité des étudiants de ces facultés (Roy 1990). L'organisation ecclésiale se trouvait confrontée à une nouvelle réalité : celle de femmes qui composent la majorité de la masse pratiquante, et qui ont acquis au fil des ans un savoir religieux considérable (Roy 1990 : 96).

Le débat actuel sur l'enseignement culturel des religions dans les écoles au Québec met en relief la place paradoxale de la religion dans la société québécoise : d'un côté se trouvent ses adeptes pour qui il s'agit de renforcer l'individualisation de la religion à travers une approche culturelle aux religions; de l'autre, ses critiques qui y voient un obstacle à la formation religieuse et identitaire des élèves qui devraient d'abord solidifier leurs connaissances de leurs propres traditions religieuses avant de s'ouvrir à d'autres (Ouellet 2000).

L'influx important d'immigrants d'origines variées dans la ville de Montréal vient considérablement modifier la composition ethnique de la population, et conséquemment, la diversité religieuse. Cette transformation du paysage religieux montréalais entraîne, à la fois, une diminution de la fréquentation des institutions religieuses de longue date et une diversification des institutions religieuses. C'est ainsi que les églises catholiques implantées de longue date à Montréal voient leurs congrégations diminuer. L'évolution de la pratique catholique au Québec reflète une baisse notoire dans la fréquentation des paroisses. À vrai dire, si plus de 80 % des Québécois se disaient membres d'une paroisse catholique en 1965, ce pourcentage était de 35% en 1985 (Lemieux 1990). De leurs côtés, les nouvelles églises protestantes et les lieux de cultes des religions orientales se multiplient. La majorité de ces nouveaux lieux de cultes sont associés à diverses communautés immigrantes et ethniques, comme en témoigne l'étude de Germain et Gagnon (2002) sur l'espace urbain et la religion à Montréal. Ces lieux de cultes jouent le rôle de centres communautaires et facilitent l'intégration et l'accompagnement

socioculturels des nouveaux arrivants dans la société québécoise comme en témoignent les observations dans les églises pentecôtistes africaines (Rousseau 2008; Mossière 2008).

Cette diversité religieuse croissante au Québec continue de faire l'objet de débats sur sa gestion et de son aménagement dans l'espace public. Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 ont contribué à renforcer non seulement les frontières territoriales, mais aussi les frontières identitaires. La religion s'est vue transplantée au centre des débats sur les cultures et les identités, et les clichés orientalistes sur l'islamisation des sociétés sont apparus sur la scène médiatique et dans la vision populaire au Québec (Antonius 2006; Labelle et Icart 2007). L'aménagement de la diversité religieuse est devenu un enjeu important dans la société québécoise comme en témoignent les délibérations sur les accommodements raisonnables menées par la Commission Bouchard-Taylor de 2007 à 2008 et plus récemment les débats sur l'adoption d'une charte des valeurs québécoises à l'automne 2013 et à l'hiver 2014.¹⁷ Manifestement, l'expression de pratiques religieuses minoritaires dans l'espace public et les demandes d'exemption ou d'adaptation de normes par certains groupes religieux sont perçues par

¹⁷ Il s'agit de la Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, un projet de loi déposé le 7 novembre 2013 à l'Assemblée nationale du Québec par la première ministre du Québec, Mme Pauline Marois, et le ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, Bernard Drainville. Ce projet de loi exige un devoir de réserve et un devoir de neutralité religieuse pour le personnel de l'État et lui interdit le port de signes religieux ostentatoires pendant les heures de travail. Si cette loi est adoptée, les employés déjà en fonction auront un an pour respecter cette interdiction. En revanche, les nouveaux employés, embauchés après la sanction de la loi, ne pourront pas porter de signes religieux ostentatoires. Un lien vers le projet de loi n° 60 est disponible sur le site nosvaleurs.gouv.qc.ca.

plusieurs comme étant incompatibles avec l'identité québécoise (Bosset 2007; Maclure 2008). Les débats sur la gestion de la diversité religieuse sont associés à des questions plus larges : notamment, le (ou l'absence d'un) modèle de la laïcité au Québec et la méfiance du religieux; le nationalisme et la question identitaire dans la province francophone; l'interculturalisme et la diversité culturelle dans le cadre d'influx migratoires de plus en plus importants.

Avec la diversité religieuse accrue, l'islam est sorti de la marginalité depuis les années 1980. Durant les deux dernières décennies, le nombre de musulmans au Canada est passé de 100 000 à 600 000. Au Québec, 95 % des musulmans vivent dans la région métropolitaine de Montréal. À Montréal, on comptait environ 200 000 musulmans et une soixantaine de lieux de cultes il y a 10 ans, incluant les mosquées et les salles de prières (Daher 2003). Aujourd'hui, on peut estimer que le nombre de lieux de culte islamiques a largement augmenté. Contrairement aux pays d'Europe où les musulmans sont majoritairement originaires de la même région, tels les Turcs en Allemagne ou les Maghrébins en France, les musulmans du Québec sont d'origines géographiques et ethniques diverses et aucun groupe n'est dominant. Par conséquent, la population musulmane est très hétérogène, tant dans sa composition ethnique, linguistique que nationale. Au niveau des statuts socioéconomiques et professionnels, il y a également une grande diversité. Les orientations religieuses et politiques varient également : politisés ou non, sunnites ou chiites, pratiquants ou non pratiquants (Daher 2003). Les musulmans de Montréal constituent donc un groupe

pluriel, avec des rituels et des pratiques sociales variés (Fortin, LeBlanc et LeGall 2008). Les groupes maghrébins et du Moyen-Orient demeurent largement majoritaires à ce jour. Les lieux de cultes islamiques sont situés dans différents quartiers de l'île de Montréal, surtout là où l'on observe des concentrations de résidents musulmans : à Ville-Saint-Laurent, Côte-des-Neiges, Notre-Dame-de-Grâce, Parc-Extension, Pierrefonds, St-Léonard, St-Michel et Montréal-Nord. (Gagnon et Germain 2002).

Le Québec n'est donc pas exempt de la mobilité du religieux qui caractérise la mondialisation. L'individualisation du religieux est une caractéristique essentielle du religieux au Québec, bien que la diversité religieuse croissante surtout dans la ville de Montréal dénote un retour à la communautarisation du religieux. Ce sont justement ces tensions entre individualisation et communautarisation qui peuvent expliquer les questionnements manifestes lors des débats sur les accommodements raisonnables et plus récemment sur le projet d'une charte des valeurs québécoises. C'est dans ce contexte précis qu'il faut situer les femmes ouest-africaines musulmanes vivant à Montréal.

Dans ce chapitre, j'ai présenté le contexte de mon objet de recherche en articulant trois éléments : le contexte de l'islam et des femmes en Afrique de l'Ouest, celui de la migration et de l'islam déterritorialisé, et le contexte religieux au Québec. Ces trois perspectives permettent de cerner les tensions

au sein de l'islam dans le contexte contemporain en Afrique de l'Ouest et en Occident, ainsi que l'évolution des modalités d'être musulman qui en découlent. Ces tensions constituent une toile de fond au sein de laquelle les femmes étudiées vont acquérir, construire, et s'approprier leur savoir en islam. D'origine ouest-africaine, les femmes de mon étude se sont constituées dans un contexte socioreligieux spécifique dont les legs devront être réconciliés aux nouvelles réalités de pratiques de l'islam en contexte montréalais. De plus, l'islam en contexte migratoire en Occident dans ses configurations, s'inscrit dans une dynamique particulière de plus en plus marquée par la déterritorialisation et des frontières fluides. Finalement, les remises en question du religieux visibles au Québec ces dernières années affectent la dynamique des pratiques et du savoir religieux des femmes musulmanes de cette étude. Ces trois éléments contexte constituent une toile de fond incontournable dans les chapitres qui suivent.

CHAPITRE III
LOCALISATIONS, RELOCALISATIONS : TRAJECTOIRES MIGRATOIRES... TRAJECTOIRES
RELIGIEUSES?

Résidentes de Côte-des-Neiges, Longueuil, Saint-Laurent, Hochelaga-Maisonneuve, LaSalle, Outremont, Lachine, Verdun, Ahuntsic, Brossard, ou Laval, les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine font désormais partie du paysage démographique de la région du Grand Montréal. Dans le chapitre précédent, le contexte sociohistorique de l'immigration ouest-africaine au Québec a été présenté, montrant que ces femmes sont immigrantes récentes, faisant partie d'une vague d'immigration s'étendant de la fin des années 1990 à nos jours. Cette migration s'inscrit aussi dans les débats de l'après 11 septembre 2001 sur le religieux et notamment sur les femmes musulmanes.

L'Afrique, « continent noir », demeure dans l'imaginaire occidental cet espace rempli d'inconnus, cette terre de l'étrange, ce berceau, non seulement de l'humanité, mais aussi de tous les maux. Il est ardu de parler de l'Afrique sans évoquer les guerres, les épidémies, les famines, et finalement ces images déroutantes et offensantes de la pauvreté généralisée et de l'instabilité politique. Et pourtant, comprendre les femmes ouest-africaines dans leurs expériences quotidiennes, religieuses ou non implique de saisir les spécificités de leurs pays de provenance, ces états modernes dont on fait si souvent

l'amalgame dans les représentations sociales et médiatiques de l'Afrique noire.

La migration et l'islam ont une relation symbolique depuis le moment de fondation de cette religion par Muhammad au 7^e siècle. En fait, c'est de la migration des premiers musulmans de la Mecque vers la ville de Médine que le calendrier islamique débute. Cette migration d'origine, le *hijra*, marque également la différence entre les chapitres du Coran : les chapitres mecquois hautement spirituels et théologiques, et les chapitres médinois plus axés sur l'organisation et les lois sociopolitiques, et militaires. D'une entreprise spirituelle, l'islam devient un ordre social, politique et économique après la migration. Ce symbolisme est tout aussi valide de nos jours. Bien que la population mondiale soit de plus en plus mobile, la migration continue de représenter un événement majeur dans la vie des individus. Cependant, l'étude de la migration et du changement religieux s'est concentrée sur l'étude des structures sociales et des institutions religieuses, avec une tendance à négliger les trajectoires individuelles (Ebaugh et Chafetz 2000). Communément, la migration a été associée au changement religieux incluant plusieurs dimensions : celle de l'organisation et la mobilisation, celle de la politique de reconnaissance, celle du pluralisme ethnique et religieux, celle du rôle et de la place des femmes, et finalement celle de la dynamique générationnelle (Vertovec 2004). En outre, l'étude des femmes relative à la migration et le changement religieux a eu tendance à accentuer les transformations organisationnelles dans les rôles des genres (Ebaugh and Chafetz 1999; Andezian 1989). La tendance demeure donc d'en tirer des

analyses sociologiques plutôt que de considérer les récits personnels des personnes qui expérimentent la migration.

Ce chapitre a pour objectif d'explorer les façons dont la migration peut complexifier le rapport au religieux et le rapport aux savoirs pour les femmes ouest-africaines musulmanes qui ont immigré et résident désormais à Montréal. Pour se faire, il se divise en deux sections. La première section présente les pays de provenance des femmes étudiées dans le cadre de cette thèse. L'objectif est de rappeler les particularités historiques, religieuses et culturelles de ces pays, pour éviter justement d'invisibiliser les différences et les variations de l'identité nationale parmi les femmes que je qualifie de « ouest-africaines » dans mon travail. Il est important pour moi, vu le projet que cette thèse représente, de ne ni minimiser ces spécificités ni faire fi des différences ethnonationales qui les caractérisent en tant que groupe. La deuxième section de ce chapitre posera la question de la migration et des expériences religieuses qui émergent à travers les récits de femmes, souvent sous la forme de ce que je qualifie de relocalisation de soi. Les 24 femmes interrogées ont partagé leurs histoires de vie, depuis leur enfance jusqu'à leur immigration au Canada. En plus de décrire leurs croyances et pratiques religieuses, ainsi que leur évolution depuis leur enfance, elles ont fait la narration de trajectoires particulières, que je présente dans les quatre récits de cette section.

3.1. Localisations : Les femmes de l'étude et leurs pays de provenance

Mon étude se concentre sur des femmes originaires du Mali, de la Guinée, du Niger, et du Sénégal. Ces quatre états d'Afrique de l'Ouest possèdent beaucoup d'éléments communs, mais les particularités sociohistoriques sont importantes à connaître pour comprendre les identités ethnonationales et le positionnement social et culturel des femmes musulmanes ouest-africaines de l'étude.

Les premières manifestations connues de l'islam au sud du Sahara apparaissent au 10^e siècle le long des routes commerciales. Au départ, l'islam demeure un fait urbain, limité aux cours royales et aux marchands, tandis que les populations demeurent « païennes » (Hiskett and Hiskett 1984). Ce n'est qu'à partir du 17^e siècle que l'islamisation atteint les masses, surtout avec les nouveaux réseaux et l'enseignement de confréries venues du Maghreb. À partir du 18^e siècle, ces dernières deviennent plus militantes et dans certains cas s'emparent du pouvoir (Willis 1979). Paradoxalement, la conquête coloniale contribuera à accélérer le processus d'islamisation des masses, en faisant de l'islam un instrument de résistance culturelle dans la région soudano-sahélienne (actuel Mali, Sénégal, et Niger).

Les États modernes issus du partage colonial ont aujourd'hui remplacé les frontières ethniques précoloniales. Les musulmans ouest-africains s'identifient aujourd'hui plus en fonction de leurs communautés nationales modernes, qu'en fonction de leurs cadres socioculturels traditionnels. Les

identifications nationales modernes, héritées de l'administration coloniale, ont été influencées par divers facteurs : développement inégal des régions, scolarisation des populations, l'influence des missionnaires chrétiens, ainsi que les évolutions politiques respectives des états (Nicolas 1978).

Certains groupes ethniques sont musulmans, d'autres non. Au sein des mêmes frontières de l'état moderne, les frontières ethniques signifient souvent des frontières religieuses. On pourrait parler ici d'un islam ethnique, ou encore d'une ethnicisation de l'islam, comme le démontre l'étude comparée de Guy Nicolas (1978) de l'islam hausa, l'islam wolof, et l'islam soninké. Selon Nicolas, l'islam hausa a très tôt voulu s'imposer politiquement pour faire face au mouvement jihadiste peul et à la colonisation, ainsi qu'à leurs voisins non islamisés du sud. Il en découle un islam autonome, dont les marchands hausa sont les très fiers propagateurs dans les régions non musulmanes. Parmi les Soninkés, l'islam s'est confondu avec les mythes d'origine de ce peuple, qui en fait son apanage identitaire, se considérant comme « les seuls vrais musulmans ». Bien que les Soninkés maliens soient un peuple dispersé, l'islam demeure leur lieu d'ancrage qui les distingue des autres Africains et des Arabes. Nicolas poursuit son analyse avec l'islam wolof, fortement ancré dans le modèle confrérique¹⁸, et sous le contrôle des

¹⁸ Les confréries islamiques sont des organisations qui ont pris naissance au Moyen-Orient pour ensuite se propager en Afrique du nord et au sud du Sahara. Elles fonctionnent sur la base d'une relation maître-disciple, sur des principes d'obéissance, de pratiques et d'ascétisme afin de parvenir à un plus haut rang spirituel. Je présente une description plus détaillée du système d'une de ces confréries au chapitre 6 qui porte sur la communauté mouride.

marabouts.¹⁹ L'islam wolof est caractérisé par des manifestations collectives de grandes ampleurs (pèlerinages et festivals). Étant majoritaire et dominant au Sénégal, l'islam wolof se manifeste politiquement par les compromis qui existent entre le pouvoir politique et les autorités religieuses (Nicolas 1978).

Ce que l'étude de Nicolas manque de souligner, ce sont les différences entre musulmans ruraux et musulmans urbains, ainsi que la différence entre les classes socio-économiques. Sans aucun doute, un musulman de classe plus aisée et qui a été instruit dans des établissements français aura une pratique religieuse et une cosmologie quelque peu distincte des pratiques de son groupe ethnique basé dans son village en zone rurale. Nicolas demeure ancré dans une conception très ruraliste et communautariste de l'islam en Afrique. Il faut noter toutefois que toutes les femmes de l'étude proviennent de milieux urbains en Afrique de l'Ouest, avec la dimension spécifique que cela comporte. Toutes les femmes ont été instruites dans des institutions francophones et laïques, et toutes sont hautement scolarisées, ayant toutes terminé leurs cursus secondaires et pour la plupart leurs cursus universitaires. Ceci les démarque de la majorité de la population de leurs pays d'origine, tout en les situant dans une vague d'immigration d'origine africaine au Québec comparativement très scolarisées.

Par ailleurs, le travail de Nicolas ne peut évidemment pas faire état des développements qui ont marqué le fait islamique durant les trente dernières

¹⁹ Les marabouts sont des personnages saints de l'islam, des maîtres religieux autour desquels se rassemblent des disciples en vue d'acquérir des enseignements spirituels. Souvent, une dimension mystique leur est associée, qui leur octroie des pouvoirs surnaturels ou la capacité de bénir leurs disciples.

années. Naturellement, au-delà de l'enracinement ethnique de l'islam dans différentes régions d'Afrique de l'Ouest, le néolibéralisme ainsi que les évolutions spécifiques des États ont considérablement influencé le fait religieux dans les quatre pays de nos participantes, comme le démontrent les profils suivants des quatre pays dont les femmes de cette étude sont originaires.

3.1.1. Femmes d'origine guinéenne

Quatre des femmes ayant participé à cette recherche sont originaires de La République de Guinée, aussi appelée Guinée-Conakry, un pays d'une grande diversité ethnique. Âgées de 25 à 51 ans, les femmes d'origine guinéenne occupaient les emplois de responsable de service de garde en milieu familial, agente administrative, et femmes au foyer. Toutes étaient mariées, dont trois avec enfants, au moment des entretiens, et trois d'entre elles avaient un diplôme universitaire de premier cycle. Les quatre femmes avaient immigré au Québec entre 1994 et 2002.

Petit pays sur la côte de l'Atlantique, d'une superficie de 245 857 km², la Guinée a une population d'environ neuf millions d'habitants (Guinée 2004). Les statistiques disponibles sur la composition ethnique de la Guinée remontent à 1955, mais on recense trois groupes ethniques majoritaires auxquels des groupes plus petits se sont assimilés linguistiquement. Les Peul,

les Malinké et les Soussou représentent près des trois quarts de la population, suivis d'autres ethnies telles que les Guerzé, les Kissien, les Toma, les Landouma, et les Baga (Calvet 1999). Parmi les femmes étudiées pour cette recherche, la moitié était malinké et l'autre moitié peule. Toutes avaient immigré au Québec pendant la dernière décennie, et seulement une d'entre elles n'était pas mariée.

La colonisation française commença en 1838 et la Guinée fut constituée, vers 1850, en un protectorat des « Rivières du Sud », rattaché au Sénégal. Elle fut instaurée colonie de la Guinée française en 1893 et englobée, deux ans plus tard, dans le gouvernement général de l'Afrique-Occidentale française. La colonisation s'était heurtée à une très forte résistance, en particulier chez les Peul du Fouta-Djalon, les Coniagui et les Guerzé. Sous l'autorité française se développa une élite citadine commerçante qui adopta culture et langue française (Iffano 1992). Cependant, la mise en valeur des richesses du pays (hévéa puis café, cacao, bananes et agrumes) fut surtout le fait des colons européens.

Après la Seconde Guerre mondiale, plusieurs partis politiques se constituèrent sur les bases d'une petite classe ouvrière syndiquée et politisée; son leader, Ahmed Sékou Touré, fonda en 1952 le Parti démocratique de Guinée (PDG), qui allait devenir la première force politique du pays. En 1958, le PDG lança une campagne d'opposition au projet d'intégration dans la Communauté française, proposée par le nouveau président français, Charles de Gaulle. La Guinée fut la seule colonie française à voter « non » à ce projet

lors du référendum de septembre 1958 et à demander son indépendance immédiate (Kaba 1989). C'est ainsi qu'à la différence des autres États africains colonisés par la France, le pays se vit supprimer toute subvention de la métropole. Isolée également des autres nations occidentales, la Guinée, proclamée dès octobre 1958 « république démocratique, laïque et sociale », se tourna progressivement vers l'URSS et la Chine et s'engagea dans une gestion socialiste de l'économie (Kaba 1989). Sékou Touré, à l'origine très populaire, mit en place un régime dictatorial à parti unique. Il déjoua plusieurs tentatives de coups d'État, qui furent suivies de répressions impitoyables où furent éliminés rivaux et anciens compagnons de lutte (O'Toole et Baker 2005). À la mort de Sékou Touré en 1984, un putsch porta au pouvoir le colonel Lansana Conté et un Comité militaire de redressement national fut instauré. En 1990 fut créé un comité de surveillance destiné à superviser la transition de la Guinée vers le multipartisme. Un projet de constitution démocratique fut élaboré puis accepté en 1991. L'amnistie fut décrétée pour les délits politiques et le multipartisme adopté. En décembre 1993 eut lieu la première élection présidentielle pluraliste, remportée par Conté dans un climat social très tendu²⁰. La répression politique de l'opposition se poursuivit. Le mari d'une des femmes de l'étude, qui avait été actif en politique, fut d'ailleurs assassiné. À la mort de Conté en 2009, le capitaine Moussa Dadis Camara devient premier membre de l'ethnie des Guerzé à prendre le pouvoir à Conakry suite à un coup d'État. À la suite d'un attentat,

²⁰ Voir l'article de Habibou Bangré (2009) sur les événements politiques et la violence de décembre 2009 dans *Jeune Afrique*, <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20090929192458/-opposition-manifestation-armee-police-Dadis---le-carnage.html>

Camara renonce au pouvoir en janvier 2009 à la suite de graves blessures à la tête. Lorsque je terminais mon terrain ethnographique en été 2010, la Guinée était sous un gouvernement de transition et se préparait à des élections présidentielles qui eurent lieu en décembre portant au pouvoir Alpha Condé.

Au niveau du fait religieux, la Guinée demeure un état majoritairement musulman, avec plus de 85 % des Guinéens se réclamant de confession musulmane (CIA 2013). La majorité des non-musulmans est chrétienne. L'animisme est toujours pratiqué par certaines communautés rurales et parmi une minorité musulmane et chrétienne. L'islam fit son arrivée en Guinée entre le 16^e et le 18^e siècle avec l'arrivée des Peul et des Malinké islamisés. Les classes gouvernantes malinkés se convertirent très tôt à l'islam. L'expansion de la religion musulmane dans toute la Guinée fut cependant due au prosélytisme du clan des Torobde, des pasteurs peuls installés dans Fouta Djallon (Marty 1921). Ils instaurèrent un état théocratique sur les hauteurs du plateau au début du 18^e siècle. Par la suite, Al Hadj Oumar Tall, après un long pèlerinage à la Mecque, s'installa sur le plateau désertique de Dinguiraye (1848) et fonda un état théocratique. Tall attire autour de lui de nombreux Peul, avant d'aller à la conquête de Nioro et de Ségou (dans le Mali actuel). Son action guerrière ne se fit pas sentir en Guinée, mais son influence philosophique fut énorme (Marty 1921).

À fin du 18^e siècle, le Fouta était islamisé, sous l'égide confrérique de la Qadiriyya (Botte 2009). La ville de Touba III en était le centre, dont la renommée intellectuelle s'étendait sur tout le Fouta et attirait des étudiants de

toute la région. La confrérie de la Chadiliyya fut également populaire au Fouta au début du XIXe siècle, propagé par un marabout mystique, ancien *moqaddem* de la mosquée de Fez (Diallo 2002). Néanmoins, la Tijaniyya supplanta les autres confréries soufies existantes en Guinée et demeure aujourd'hui la confrérie dominante dans l'islam guinéen. Comme nous le verrons dans un des récits présentés plus loin dans ce chapitre, la dimension confrérique de l'islam en Guinée continue d'avoir une grande influence sur la pratique religieuse.

3.1.2. Femmes d'origine malienne

Lors de mon terrain ethnographique, j'ai mené des entretiens et fait des observations auprès de cinq femmes d'origine malienne, arrivées au Québec entre 1999 et 2004. Ces femmes étaient âgées entre 25 et 53 ans, deux sur cinq étant célibataires. Toutes les femmes mariées étaient venues au Québec pour suivre leurs conjoints, et non par projet migratoire personnel. L'une d'elle travaillait comme ouvrière en milieu manufacturier au moment de ma recherche, les autres occupaient des emplois d'agentes immobilières, de conseillères dans le domaine bancaire, et de stagiaire en comptabilité.

Le Mali couvre une superficie de 1 241 238 km² et est divisé en deux régions : le Sahara au nord séparé de la savane par le delta du Niger qui occupe le centre du pays. Le Nord du pays peu peuplé est occupé par les Maures et les

Touareg, tandis que le sud du pays est densément peuplé. Les Bambara constituent l'ethnie majoritaire au Mali, représentant environ 40 % de la population de 14 millions. Les autres ethnies par ordre d'importance sont les Peul, les Sénoufo, les Soninké, les Dogon, les Songhaï, les Malinké et les Bwa (INSTAT Mali 2009).

L'histoire du Mali est relativement riche et connue en Afrique de l'Ouest. En 1076, l'empire du Ghana prit fin à la suite des attaques des Almoravides berbères, qui avaient entrepris l'islamisation de l'Afrique occidentale (Levtzion et Pouwels 2000). C'est à cette époque que les Bambara s'établirent dans la région du Mali actuel. Au 13^e siècle, le Ghana, redevenu un royaume, fut absorbé par l'empire du Mali, qui contrôlait les gisements aurifères du Haut-Sénégal-Niger et qui, à son apogée, sous le règne de Kankan Moussa, étendit son influence sur toute la savane de l'Ouest de l'Afrique, jusqu'à l'Atlantique (Imperato et Imperato 2008). Djenné, Gao et Tombouctou commencèrent à devenir de grands centres commerciaux, artistiques et intellectuels de l'islam soudanais (Hunwick 1999). Les armées de Sonni Ali, puis d'Askia Muhammad diffusèrent l'islam à travers la savane et donnèrent à Tombouctou son rayonnement (Hunwick 1999). Au maximum de son extension, le royaume de Gao, devenu l'Empire songhaï, couvrait la plus grande partie du Mali moderne, englobant à l'ouest des territoires de l'actuelle Guinée et étendant son influence jusqu'à Kano, au nord du Nigeria. Durant les 17^e et 18^e siècles, le territoire malien fut morcelé en plusieurs petits États, dont celui de Ségou fondé par les Bambara. Ces derniers, comme les Dogon, résistèrent à l'islamisation, mais furent la cible de la guerre sainte

menée, dans la seconde moitié du 19^e siècle, par Al-Hadj Oumar Tall (Robinson 1985).

En 1904, la région devient la colonie française du Haut Sénégal-Niger, rebaptisée plus tard Colonie française du Soudan. Le pays obtint son indépendance en 1960 et prit le nom de République du Mali (Diarrah 1991). Le Mali, sous la direction de Modibo Keita, qui fondait son pouvoir sur l'Union soudanaise (l'US-RDA), seul parti représenté à l'Assemblée, poursuivit une politique économique guidée par les principes du socialisme, sans rompre avec la France (Diarrah 1991)). L'échec de cette politique provoqua, le 19 novembre 1968, un coup d'État militaire qui porta au pouvoir le lieutenant Moussa Traoré. Celui-ci installe une dictature avec un parti unique et un pouvoir répressif, qui s'avère incapable d'améliorer l'économie (Diagouraga 2005). En 1991, une période d'instabilité politique conduit à des émeutes qui mettront fin au règne de Moussa Traoré après deux décennies au pouvoir (Diagouraga 2005). En 1992, Alpha Omar Konaré est élu président et réélu en 1997. Amadou Toumani Touré, un ancien militaire qui avait assuré l'intérim après le coup d'État de 1991, est élu en 2002. En 2012, un coup d'État militaire renverse Touré, et pendant qu'une guerre civile éclate au nord du Mali entre Touareg, islamistes et militaires maliens, un gouvernement intérimaire est établi. À la date de l'écriture de cette thèse, Ibrahim Keïta venait d'être élu président et les conflits armés entre les militaires maliens et les indépendantistes touareg dans la région de Kidal continuaient de faire rage.

Sur le plan religieux, la population malienne est musulmane en grande majorité (90 %), avec une forte minorité animiste et environ 1 % de chrétiens (INSTAT Mali 2009). Les musulmans au Mali sont au centre de tensions entre trois influences. La première comporte toutes les pratiques traditionnelles de l'islam dans la région, y compris les courants de l'islam confrérique soufi tels que la Tijaniyya ou la Qadiriyya. La deuxième peut être qualifiée d'islam réformiste et fait la promotion d'un retour aux pratiques orthodoxes de l'islam. Cette dernière est souvent appelée localement *wahabbiya*²¹ bien qu'elle soit bien souvent plus proche du salafisme qui se base sur une lecture littérale des textes coraniques. Finalement, une influence croissante est celle du néolibéralisme culturel, dont certaines manifestations (boîtes de nuit, jeu, pornographie) sont taxées de relâchement des mœurs (Soares 2009).²² En 2001, des réformes proposées au « Code la famille » du Mali ont donné lieu à de vives oppositions de la part de chefs religieux musulmans, avec pour résultats le retrait des réformes (Soares 2009). Contrairement au Niger, on ne peut pas parler d'organisation populaire islamique au Mali. Les Maliens musulmans demeurent donc hétérogènes dans leurs idéologies et niveaux d'activisme religieux. C'est d'ailleurs parmi les femmes maliennes que j'ai

²¹ Le wahhabisme est un mouvement fondé par Abdul Wahhab (1720-1792). Inspirée par Ahmad ibn Hanbal (9e siècle) et Ibn Taïmya (13e siècle), cette doctrine interdit la mixité, le cinéma, la musique et impose le port de la barbe aux hommes et le port du voile recouvrant le corps et le visage aux femmes.

²² Concernant les débats sur les réformes au Code la famille, voir également D. Schulz (2003) « Political factions, ideological Fictions: The Controversy over the Family Law Reform in Democratic Mali, » *Islamic Law and Society*, X (1) : 132-164.

constaté le plus de résistance aux courants plus réformistes de l'islam tel que le salafisme.

3.1.3. Femmes d'origine sénégalaise

Près de la moitié des femmes interrogées sont d'origine sénégalaise, étant donné la grande portion de mon terrain ethnographique alloué à la communauté mouride, dont je discute au chapitre 7. De plus, elles sont les plus nombreuses à Montréal. J'ai mené des entretiens auprès de 11 femmes d'origine sénégalaise, arrivées au Québec entre 1987 et 2005. Huit des femmes avaient terminé leurs baccalauréats universitaires, une seule avait obtenu une maîtrise, tandis qu'une autre était en train de faire des études universitaires de premier cycle. Seule l'une d'elle ne détenait qu'un diplôme secondaire. Cinq des femmes interrogées étaient célibataires au moment de ma recherche, les six autres étant mariées, dont cinq avec enfants. Les femmes sénégalaises de l'étude, âgées de 26 à 40 ans, occupaient des emplois dans le domaine des finances, des banques, du travail social, de l'informatique, et de la biochimie pharmaceutique. Seulement quatre des femmes d'origine sénégalaise rencontrées pour ce projet n'étaient pas mourides.

Le général français Louis Faidherbe (1818-1889) fut nommé gouverneur du Sénégal en 1854. Comme le pays était divisé entre plusieurs petits royaumes rivaux, Faidherbe entreprit la réunification du Sénégal (Robinson 1965). Il

repoussa les Toucouleur à l'est du Haut-Sénégal (1855-1863), rejeta les Maures au nord du fleuve Sénégal, puis en 1858 il annexa le pays des Wolof (Robinson 1965). De retour à Saint-Louis, il décida de relier cette ville au Cap-Vert. En 1895, le Sénégal devint officiellement une colonie française administrée depuis Saint-Louis. En 1902, le gouvernement colonial installa la capitale à Dakar, qui devint en même temps la capitale de toute l'Afrique occidentale française. La France favorisa l'économie sénégalaise en développant la culture de l'arachide à des fins d'exportation. À partir de 1914, le premier Africain du Sénégal put siéger au Parlement français, alors que les habitants des communes de Saint-Louis, Rufisque, Gorée et Dakar se virent attribuer la citoyenneté française. Il est important de préciser que la scolarisation en français se développa plus rapidement au Sénégal que dans les autres pays de la région parce que les premières écoles coloniales s'y trouvaient. Par conséquent, les femmes sénégalaises furent scolarisées plus tôt que les femmes des pays voisins. Après la Seconde Guerre mondiale, une assemblée territoriale fut créée au Sénégal. Léopold Sédar Senghor, l'un des députés au Parlement français, domina la vie politique locale de son pays. En 1958, le Sénégal obtint le statut de république au sein de la Communauté française; la capitale sénégalaise est transférée de Saint-Louis à Dakar. Le Sénégal obtint son indépendance le 18 juin 1960. Née en janvier 1959, la fédération du Mali, qui regroupait le Sénégal et le Soudan français (l'actuel Mali), fut dissoute en août, minée par les querelles internes. Léopold Sédar Senghor (1906-2001) présida la République du Sénégal jusqu'à sa démission en 1980. Il remporta la première élection présidentielle de 1963 et fut réélu

régulièrement jusqu'en 1978 (Hesseling 1985). Bien qu'il ait transformé le Sénégal multipartite des premières années en un État à parti unique, Senghor fut toujours considéré comme ayant un régime tolérant et démocratique (Hesseling 1985). Lorsqu'il démissionna en 1980, il devenait le premier dirigeant de l'Afrique moderne à prendre sa retraite de son propre chef. Le régime d'Abdou Diouf (1981-2000) suscita le mécontentement au Sénégal avec l'appauvrissement des populations et le chômage grandissant (Diop et Diouf 1990). Abdou Diouf fut réélu en 1993, mais l'opposition contesta les résultats. À la tête du Parti démocratique sénégalais (PDS), Abdoulaye Wade cristallisa les espoirs d'une population majoritairement désireuse de changement. Abdoulaye Wade sortit vainqueur au deuxième tour de l'élection présidentielle de mars 2000, face à Abdou Diouf sur le mot d'ordre de *sopi* (« changement » en wolof²³) (Diop 2006). Cette élection mettait fin à quarante ans du Parti socialiste. Abdoulaye Wade fut réélu lors de l'élection présidentielle de 2007, mais les élections de 2012 ont permis à Macky Sall d'accéder à la présidence.

Sur le plan religieux, il y a 94 % de musulmans pour 5 % de chrétiens au Sénégal, tandis que le 1% restant de la population pratiquent une religion traditionnelle ou animiste (CIA 2013). C'est particulièrement le cas dans les parties au sud du pays, de la Casamance au Sénégal oriental. En outre, une grosse partie du pays sérère (région de Thiès, Fatick et Kaolack) est constituée de nombreux catholiques. La particularité de la religion musulmane au Sénégal est l'existence d'importantes confréries, dont les principales sont les

²³ Langue africaine de la famille nigéro-congolaise, parlée au Sénégal et en Gambie.

suivantes : la Qadiriyya, la Tijaniyya, la Mouridiyya, et les Layènes. Pendant mon terrain, les femmes sénégalaises étudiées appartenaient toutes soit à la Mouridiyya, soit à la Tijaniyya, fait qui les distinguait des femmes des trois autres pays. Par ailleurs, depuis une décennie, on assiste à l'émergence de mouvements néoconfrériques qui se caractérisent par une confrontation et un projet de moralisation des autorités politiques (Kane et Villalon 1995; Samson 2009). Attirant surtout une jeunesse désillusionnée, ces mouvements allient traditions maraboutiques et islam réformiste du monde arabomusulman. L'arabisation est de plus en plus populaire au Sénégal parmi les masses, non seulement parmi les réformistes, mais également parmi les confréries (Otayek 1993).

3.1.4. Femmes d'origine nigérienne

Comme je le montre dans les sections et chapitres ci-après de cette thèse, les femmes d'origine nigérienne étaient celles qui, dans le cadre mon étude, avait le plus une tendance à adopter une vision de l'islam réformiste et ancré dans l'identité musulmane supranationale. J'ai mené des entretiens avec quatre femmes du Niger, arrivée au Québec entre 1989 et 2003, âgées de 27 à 55 ans. Toutes mariées, ces femmes avaient un niveau de scolarité variant du secondaire à la maîtrise. Deux d'entre elles étaient étudiantes pendant mon terrain, l'une d'elle était femme au foyer, tandis qu'une autre travaillait

comme adjointe administrative. Trois des quatre femmes portaient le *hijab*, et affichaient une appartenance au courant réformiste de l'islam.

Aussi grand que celui du Mali, le territoire du Niger s'étend sur une superficie de 1 267 000 km² avec une population d'environ 13 millions d'habitants. Le Niger possède également une grande diversité ethnique, avec six grands groupes ethniques : les Hausa (54 %); les Djerma (14 %) et les Songhaï (4 %), les Touareg (10 %), les Peul (10 %), les Kanouri (Beribéri et Manga, 4 %) (Niger INSTAT 2010).

Les Européens, longtemps présents sur les côtes, atteignirent tardivement l'intérieur du Sahel et le Niger, dû en grande partie à la position de ce pays, qui est enclavé et loin des côtes. En 1890, la Grande-Bretagne et la France signèrent une convention qui délimitait artificiellement leurs sphères d'influence respectives : la frontière entre le Niger et le Nigeria actuels était grossièrement taillée. Depuis le début du 20^e siècle, jusqu'à l'indépendance en 1960, la colonie du Niger a fait partie de l'Afrique occidentale française. Le chef-lieu fut transféré de Zinder à Niamey en 1926. La « pacification » fut difficile et des foyers de résistance et de rébellions perdurèrent jusqu'au lendemain de la Première Guerre mondiale (Salifou 1989). Les Français négligèrent la « mise en valeur » de cette colonie qu'ils jugeaient peu intéressante du fait des difficultés climatiques et de son enclavement, préjudiciable au commerce. Toutefois, l'administration coloniale mit en place la culture de l'arachide. À deux reprises, en 1913 et en 1931, le Niger fut victime d'effroyables famines. Des remaniements importants intervinrent à

partir de 1946. Fily Dabo Sissoko représenta le Niger et le Soudan français (le Mali actuel) dans les Assemblées constituantes françaises de 1945-1946. En 1946, Diori Hamani devint le premier député représentant le Niger à l'Assemblée nationale française. Le 3 août 1960, le pays accéda à l'indépendance, avec Diori Hamani comme président qui proclama la république le 18 décembre.

La période qui suivit les Indépendances fut marquée par de graves difficultés économiques, liées pour l'essentiel à la grande sécheresse qui sévit au Sahel à partir de 1973 (Salifou 1989). Les revenus de l'arachide, mais également l'agriculture vivrière et l'élevage pastoral, en furent gravement affectés, ce qui provoqua une montée du mécontentement. En outre, la désertification posa la question touareg : mal intégré dans une économie de bouleversement climatique et de crise, le peuple touareg entra en rébellion (Salifou 2002). En 1974, un coup d'État militaire renversa Diori Hamani et porta le lieutenant-colonel Seyni Kountché à la tête de l'État. Celui-ci imposa au pays une dictature brutale, ponctuée par des tentatives de putschs. À sa mort, en 1987, le colonel Ali Saïbou lui succéda à la tête du Conseil militaire; en 1989 après avoir créé un parti unique, le Mouvement national pour une société de développement, il se fit élire à la présidence de la République (Idrissa 2008). Le 29 juillet 1991, après de violentes émeutes étudiantes et un soulèvement des Touareg tous deux réprimés dans le sang par l'armée, la tenue d'une conférence nationale tenta de faire évoluer le pays vers la démocratie; mais, en octobre, des massacres tribaux et une reprise du soulèvement touareg ensanglantèrent de nouveau le pays (Salifou 2002). Les premières élections

démocratiques depuis l'indépendance du pays eurent lieu en février 1993, et Mahamane Ousmane, candidat du CDS-Rahama, fut élu à la présidence. La poursuite de la rébellion, malgré des accords de paix signés en octobre 1994, puis en avril 1995, fragilisa le régime du président Ousmane; en 1995, les élections législatives furent remportées par l'opposition, ouvrant la voie à une période d'instabilité gouvernementale (Idrissa 2008). En janvier 1996, une junte militaire dirigée par le chef de l'état-major des armées, le général Ibrahim Baré Maïnassara, déposa le président Ousmane; après la dissolution du Parlement, la proclamation d'une nouvelle Constitution fut approuvée par référendum, et des élections portèrent le général Baré Maïnassara (1945-1999) à la présidence de la République. En 1999, Mamadou Tanja fut élu puis réélu en 2004. Après le coup d'État de février 2010 qui renversa Tanja, un gouvernement de transition fut mis en place de mars 2010 sous la direction de Mahamadou Tanda, jusqu'à l'élection de Mahamadou Issoufou en 2011.

Au Niger, le fait islamique joue un rôle prédominant dans les politiques publiques et les pratiques sociales. La majorité des Nigériens est musulmane, soit 80%, avec une minorité animiste et chrétienne (CIA 2013). Bien qu'étant un état laïc, le Niger fait l'objet de tensions face à la volonté croissante de faire de l'islam la source de valeurs suprêmes (Sounaye 2009). Depuis l'indépendance du pays, les islamistes tentent d'incorporer l'islam dans la moralité publique, et ceci par le biais de diverses initiatives d'action sociale. Selon Abdoulaye Sounaye (2009), ces initiatives incluent la réforme des écoles coraniques (madrasas) appelées « *makarantu* » qui se modernisent et dont les enseignants sont diplômés d'universités saoudiennes. Ces établissements sont

perçus comme une solution de remplacement à l'école publique qui est vue comme manquant de moralité, et à l'école coranique traditionnelle, qui manque de pragmatisme et de pertinence face aux réalités actuelles. De plus, les prêches islamiques audiovisuels, servent de lieu de contestations et de revendications sociales, allant bien au-delà de simples interprétations du Coran. La période du début des années 1990 coïncide avec un mouvement anti-soufi dont l'objectif est de restaurer la sunna et purifier l'islam des innovations et autres interprétations corrompues des textes sacrés (Masquelier 2009).

Les agents islamistes, selon Sounaye (2009), agissent également par le biais de centre d'enseignement de la langue arabe. En formant des musulmans arabisés, on permet l'accès indépendant des individus aux textes. Quant aux jeunes du Niger, leur identité musulmane n'est pas liée nécessairement à la pratique régulière du jeûne, ou de la prière, ou encore à une apparence vestimentaire précise (Masquelier 2009). Cependant, bien que les jeunes rejettent parfois certains aspects de l'islam (ou tous), « leur recherche d'une identité manifeste est inéluctablement enracinée dans un sentiment d'appartenance au monde musulman » (Masquelier 2009 : 484).

Ces brèves introductions aux pays dont sont originaires les femmes musulmanes de cette recherche signalent certains facteurs importants à considérer dans l'analyse que j'approfondis aux chapitres 3, 4, 5, et 6. En effet, malgré leur expérience commune de la colonisation française, les quatre états

ont évolué dans des trajectoires politiques et sociopolitiques spécifiques. Les identités nationales qui en découlent en sont d'ailleurs le produit, indépendamment des clivages ethniques ou religieux. Par ailleurs, ces quatre pays majoritairement musulmans, sont des lieux où de nouveaux enjeux de l'islam en Afrique de l'Ouest, y compris une critique islamiste accrue des institutions politiques, sont en émergence. Ces quatre états sont demeurés laïques, malgré une forte contestation de la séparation entre la religion et l'État. Cette contestation est une source de conflits, comme dans le cas du Mali.

Après ces brèves présentations de ces états d'où proviennent les femmes musulmanes de l'étude, l'on peut comprendre comment la construction identitaire, qu'elle soit nationale ou religieuse, peut être variée selon les pays. Par ailleurs, les femmes, à travers leurs récits, montrent à quel point le fait d'avoir quitté leur pays d'origine pour immigrer au Québec a pu représenter un important changement de repères et a nécessité dans maints cas, une négociation de leur espace identitaire.

3.2. Relocalisations : migration, savoir islamique et narrations de relocations de soi

Afin de comprendre le sens de nos vies, un récit doit être adopté ou créé, car en réalité, ce sont les récits qui donnent une signification à la définition de soi, des relations sociales et de Dieu. Ainsi, j'explorerai les façons dont le récit fonctionne comme une performance (Riessman 2003; Langellier 2001) et une interaction avec l'islam (en tant que discours et récit) dans un contexte de migration. Je porterai une attention particulière aux modalités d'être musulman dans une ère de mondialisation et de déterritorialisation, ainsi que la place que le genre occupe dans la formation de ces nouveaux modes de l'islam. Ainsi, cette section du chapitre tentera de répondre aux questions suivantes : comment la migration et le changement religieux sont compris et construits par des femmes ouest-africaines à Montréal? Qu'indiquent les récits de ces femmes sur la construction de soi, de la société et de l'islam? Au-delà d'un simple examen de la description de l'expérience religieuse, j'examine l'acte lui-même de construire un récit sur l'islam, ainsi que ce que signifie vivre et raisonner le changement religieux.

Les quatre récits présentés dans ce chapitre sont des histoires personnelles racontées par les femmes rencontrées. Choisis à cause de leur résonance avec la question de la migration qui était un sujet prédominant, ces récits ont été recueillis lors de conversation informelle et d'entretiens semi-structurés dans le domicile des femmes rencontrées, dans les mosquées, ainsi que dans des lieux publics, par exemple, des parcs, des magasins, et dans les transports. Les femmes interrogées ont fourni des portions de récits que j'ai par la suite reconstruits selon les logiques de la trame qu'elles mettaient en scène lors de nos multiples rencontres. Comme le titre du chapitre l'indique,

la relocalisation de l'islam a lieu non seulement sur le plan territorial, mais également sur le plan narratif.

Ici, le récit est appréhendé comme la performance d'une lutte sur les sens et significations de l'expérience (Langellier 2001:3). En se racontant, les femmes se construisent et donnent un sens à leur expérience. Mon analyse aborde donc le récit comme acte de performance visant à donner un sens et une signification à l'expérience de la migration et le rapport au savoir islamique. Les femmes rencontrées lors de nos enquêtes ont toutes fait l'expérience du changement religieux. Dans tous les cas, j'ai remarqué une relocalisation du soi lors du processus de migration et d'installation à Montréal. Les récits illustrent cette relocalisation du soi (Riessman 2003). Assurément, à travers le récit, ces quatre femmes mettent en évidence un soi et un sens de l'islam.

Dans ma quête de documenter les savoirs des femmes, j'ai donc trouvé qu'il était essentiel d'examiner leur narration et le positionnement de soi qu'elles décrivaient, car celui-ci est en soi une construction de l'islam, de son rôle, et du rôle de ces femmes en son sein.

Récit 1 : Mamie²⁴

Mamie, 38 ans, originaire du Niger, a fréquenté l'école coranique pour mémoriser les versets à un jeune âge, mais elle ne se souvient pas de ce

²⁴ Tous les noms utilisés sont des noms fictifs afin de protéger l'anonymat des femmes rencontrées.

qu'elle y a appris. Quand elle avait 15 ans, son père a loué les services d'un enseignant à domicile pour enseigner à Mamie, et à ses frères et sœurs l'alphabet arabe et les versets coraniques. Cependant, Mamie n'était pas intéressée. Les cours prirent fin, faute de motivation. En tant qu'adolescente, Mamie a commencé à prendre conscience de la spiritualité et de la religion et à faire ses cinq prières. Ce n'est qu'en tant qu'étudiante universitaire au Burkina Faso que Mamie prend conscience de l'existence d'une autre forme d'islam que celle qu'elle avait pratiquée dans sa famille. Elle commence alors à explorer d'autres religions et d'autres formes de spiritualités. Après avoir rencontré des membres de l'association des étudiants musulmans, Mamie prend la décision consciente et « intellectuelle » d'être musulmane :

C'est-à-dire je me suis rendu compte que l'islam, ça peut être intellectuel. C'est ça qui a fait le déclic chez moi. Surtout le président de l'association c'était un étudiant en math et tout le monde s'entendait que c'était vraiment l'un des plus brillants étudiants en math. Et il nous faisait voir des cassettes vidéo sur des trucs comme l'islam et l'astronomie. (8 juin 2009, Brossard)

Il est intéressant de noter ici que le lieu où Mamie s'était rendue pour acquérir la connaissance universitaire devient le lieu où elle trouve un argument pour l'islam fondé sur la science. À partir de ce moment, Mamie est une musulmane convaincue qui opte pour l'islam, non pas par héritage culturel ancestral, mais par conviction intellectuelle. Un second déplacement géographique va précipiter un autre changement dans la pratique religieuse chez Mamie. Après ses études universitaires au Burkina Faso, Mamie

retourne au Niger. En constatant qu'une amie d'enfance se couvre désormais les cheveux, elle décide d'adopter cette pratique non pas sans efforts. Manifestement, il ne s'agit pas d'une décision facile. Mamie décrit son incapacité d'accepter le port du *hijab* malgré sa conversion à l'islam :

Par exemple au Burkina Faso les filles de l'association portaient le voile et ça me plaisait vraiment. Mais je n'arrivais pas à le faire. C'est-à-dire j'étais gênée qu'on me voie avec un voile, surtout chez nous on l'assimile à un *gaou* (rires)²⁵. Donc j'ai commencé, je mettais des petites casquettes à l'envers au Burkina Faso. J'ai commencé pendant les vacances à Niamey... En fait, j'avais une amie qui avait la même éducation que moi, qui était encore plus comme des blancs que nous. Et on a passé toute la journée ensemble et j'ai remarqué qu'elle portait toujours un foulard. Je lui ai demandé Halima pourquoi tu portes toujours ce foulard. Et leur domestique a éclaté de rire, il a dit « tu ne sais pas que Halima est devenue une extrémiste? Elle porte le foulard tout le temps maintenant ». C'était vraiment comme une révélation pour moi, je suis arrivée à la maison. J'ai réfléchi, j'ai dit, si Halima arrive à porter le foulard, c'est que je le peux. Et je cherchais quelque chose qui allait me forcer à le faire. J'ai appelé ma sœur et lui ai dit de me faire de grosses nattes. (8 juin 2009, Brossard)

Donc, au Niger où 80 % de la population est musulmane, se couvrir les cheveux était perçu comme une forme d'extrémisme religieux dans les années 1990 et le début des années 2000. À partir de ce moment, Mamie arbore un foulard, bien que son cou soit découvert. Lorsque Mamie et son mari

²⁵ Le terme *gaou* est une expression originaire de Côte d'Ivoire qui fait référence à une personne ignorante des modes de vie urbains et modernes.

émigrent aux États-Unis, elle apprend l'anglais et commence à avoir accès à des outils et des sites Internet en anglais sur l'islam. Les nouvelles informations qu'elle y trouve lui enseignent une observance plus stricte de règles alimentaires et du style de vie. De même, sa rencontre avec une collègue de travail marocaine qui se couvre tout le corps excepté le visage et les mains, persuade Mamie d'adopter cette norme vestimentaire :

Mon cou était ouvert et puis manches courtes, et puis des fois c'était une casquette. Et puis la Marocaine m'a dit : « Pourquoi tu ne portes pas le voile? » J'ai dit : « Mes cheveux sont cachés, quelle est la différence avec toi »? (rires) et elle m'a dit : « Non, non, ce n'est pas comme ça ». Et puis bon, elle m'a convaincue à bien porter le foulard. Et puis quand j'ai commencé à apprendre l'anglais en 2001, je crois que j'ai commencé à lire sur l'islam en anglais. Et je me suis rendu compte qu'il y avait vraiment de meilleures ressources que tout ce que j'ai lu en français. (8 juin 2009, Brossard)

Mamie dans ses propres mots qualifie cette pratique de « plus orthodoxe ». La migration vers le Canada, va représenter finalement un autre tournant dans le changement religieux que Mamie vit. Mamie, installée à Montréal, est désormais en quête d'un islam axé sur la famille et la vie de communauté : son objectif est désormais de faire partie de la *umma*²⁶. L'identification nationale et ethnique est moins valorisée, au profit d'un islam supra-ethnique et supranational. L'islam doit être vécu et incarné par le croyant dans chaque minute de chaque jour, comme Mamie le dit : « Depuis que j'ai découvert ça,

²⁶ Communauté musulmane globale.

j'essaie de tout faire selon l'islam. Si je mange, je mange selon l'islam, si je me lave, c'est selon l'islam » (8 juin 2009, Brossard).

À travers le récit de Mamie, on peut entrevoir une forte corrélation entre la trajectoire spatiale et la trajectoire religieuse. En fait, tout nouvel espace devient la scène où se jouent les nouvelles expériences religieuses. De nouveaux risques sont pris. Avec chaque migration – *hijra* – un nouveau développement a lieu dans sa foi en l'islam, comme un miroir de l'histoire des débuts de l'islam où la migration des musulmans de la Mecque vers Médine requiert de nouvelles étapes dans l'établissement de la foi. Chez Mamie, c'est son corps qui est la scène sur laquelle tous ces changements se jouent, notamment à travers sa décision de porter le *hijab*. Il y a un processus graduel : de la casquette au Burkina Faso, jusqu'au foulard au Niger, Mamie va opérer le changement le plus radical sur le plan religieux et sur le plan géographique avec la décision de porter le *hijab* complet (tout le corps couvert, sauf le visage et les mains) une fois aux États-Unis.

Ces trajectoires – religieuses et spatiales – sont le reflet d'une autre trajectoire : celle d'un processus d'acquisition du savoir, qui à chaque étape prend une tournure différente. Au Burkina Faso, la science et les apologistes la convainquent, à l'aide de présentations apologistes qui s'attèlent à démontrer les similitudes entre le Coran et la science. Au Niger, un témoignage et un exemple personnels la convainquent. Aux États-Unis, les livres et les sites Internet, ainsi que le contact avec une nouvelle communauté de croyants d'origines diverses en ligne et hors ligne la convainquent de la

nature supra-ethnique de l'islam. À partir de ce moment, la culture d'origine cesse d'être la référence. Au contraire, les sources sacrées de l'islam et leurs commentaires deviennent le repère pour vivre et comprendre l'islam. Le savoir islamique devient accessible pour Mamie, qui bien qu'ayant été instruite selon les normes françaises, retrouve une cohérence entre science et islam. Au reste, cette congruence entre science et islam donne à Mamie une vision d'un islam qui transcende les frontières culturelles, tout comme prétend le faire la science. Le rapport à l'islam change : Mamie passe d'un rapport passif de récipiendaire à un rapport à l'islam qui est dialectique et compatible avec un raisonnement intellectuel.

Si pour Mamie le changement religieux prend place de façon radicale à chaque étape de la migration, il en est différemment pour d'autres femmes chez qui le changement tend à être plus subtil.

Récit 2 : Safia

Safia, âgée de 25 ans et originaire de la Guinée, a obtenu son baccalauréat dans une université de Montréal. Ayant reçu une instruction islamique dispensée par un maître à domicile, elle a mémorisé des versets coraniques ainsi que la lecture de l'alphabet arabe. Avant de venir au Canada, elle pratiquait les rituels islamiques sans les comprendre :

Parce que déjà mon niveau de curiosité envers la religion a augmenté depuis que je suis ici. Quand j'étais en Guinée, je me

contentais de connaître les versets et de pouvoir prier avec certains versets, ça m'a toujours intéressée, ça m'a toujours intriguée, j'ai toujours apprécié prier. Mais en venant ici, c'était plus le côté, je veux comprendre ce que je suis en train de réciter. Donc je lis le Coran en français plutôt que de s'entêter à vouloir apprendre l'arabe! (rire) je lis beaucoup d'articles sur l'islam. Ça m'intéresse même le côté politique en ce moment... (21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Après la migration, Safia décrit un changement dans sa façon de voir la religion. Désormais, elle essaie de s'approprier et de personnaliser des rituels qu'elle pratiquait par mimétisme. À cette fin, elle se doit de comprendre les versets qu'elle récite. Safia se met donc à faire des recherches sur Internet et assiste aux prières en congrégation du vendredi à la mosquée. Elle décide également à lire le Coran en français. Safia qui prenait l'islam pour acquis dans un pays à majorité musulmane prend conscience de son besoin de pratiquer une religion. Cela se traduit par sa pratique de la prière et ses efforts d'acquérir plus de connaissances sur l'islam. Une autre dimension du changement religieux après la migration a trait à ses efforts de rester en contact avec son pays d'origine et son identité ethnonationale. Bien que cela paraisse paradoxal, la rupture de Safia avec la forme de pratique religieuse de son pays d'origine, est en réalité une tentative de retrouver son identité culturelle. Safia elle-même admet que tout cela n'est pas clair pour elle :

Je suis beaucoup plus curieuse, je pratique beaucoup plus aussi. Bon, j'observais le jeûne quand même, en Guinée. Mais euh, ici j'observe le jeûne même sans le mois de Ramadan. Je ne sais pas

si une partie de moi veut s'attacher à ça parce que ça me rappelle ma culture ou... mais je pense aussi que ma foi a vraiment vraiment augmenté. (21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Cette nouvelle quête de connaissance islamique qui se développe après la migration, contrairement au cas de Mamie, ne la mène pas à un changement radical dans son mode de vie ou dans son code vestimentaire. En fait, Safia évalue le savoir qu'elle acquiert selon certains critères :

Je pense qu'y a certaines choses qui ne changent pas grand-chose à ma croyance. Je parle du code vestimentaire. Je sais qu'il y a toujours cette controverse sur porter le voile ou pas. Et ce que je lis dans le Coran, on dit : « Rabattez vos voiles sur vos poitrines. » Pour moi si je ne me couvre pas... je suis quand même quelqu'un qui s'habille de manière humble on va dire, mais je ne crois pas que c'est lié à mon niveau de croyance ou à mon niveau de foi. Donc y a certaines choses que j'ai changées. Ça dépend vraiment de ce que je crois. C'est pas parce que le Coran le dit que je vais le faire. (21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Safia refuse d'accepter tout ce que le Coran déclare comme représentant l'autorité finale. Bien qu'elle lit et accepte le Coran comme étant la parole de Dieu, elle croit qu'en tant qu'individu, elle doit être celle qui détermine ses actions. Dans son cas, il y a un déni de la soumission totale du soi aux sources sacrées de l'islam. Le soi subsiste indépendamment de la religion. Il est intéressant de constater que lors de ma première rencontre avec Safia il y a

deux ans, celle-ci se demandait si elle devait adopter le *hijab* ou non. À cette époque, elle n'était pas retournée visiter sa famille en Guinée depuis plusieurs années et était très nostalgique. Par conséquent, la communauté à laquelle elle s'identifiait le plus était la communauté musulmane universitaire. Cette communauté musulmane de l'université encourageait le port du *hijab* et la pratique des prières rituelles sur le campus. Après son retour d'une visite en Guinée, Safia était devenue plus catégorique dans son opinion que le *hijab* n'était pas obligatoire et quant à l'importance de préserver sa culture nationale.

On peut donc dire que dans le cas de Safia, la migration a facilité un changement religieux selon lequel elle passe du mimétisme à une approche rationnelle et critique des rituels et enseignements de l'islam. Cette approche intellectuelle de l'islam devient, paradoxalement, un rempart contre l'acceptation complète du contenu des textes sacrés sans critique. C'est l'approche critique de Safia vis-à-vis de la récitation de versets dans une langue étrangère (l'arabe) qui lui permet d'affirmer sa résistance envers d'autres discours sur l'islam qu'elle rencontre à Montréal. Safia au cours de l'année 2009 a également vécu une conversion en devenant active au sein d'un groupe soufi, nommément l'ordre Naqshbandi²⁷. En octobre 2009, Safia

²⁷ Les Naqshbandis sont un groupe soufi qui trace son origine au 12^e siècle à un ascète du nom de Muhammad Bahâ'uddin Shâh Naqshband dans l'Ousbekistan actuel. Les Naqshbandis de Montréal pratiquent le *zikhr*, qui consiste à réciter à répétition des noms de Dieu ou des professions islamiques de foi. Ils se distinguent d'autres groupes soufis notamment par leur croyance en une chaîne dorée spirituelle, affirmant que la lignée des maîtres et des saints se perpétue par des liens spirituels et non uniquement par des liens de sang.

s'était portée volontaire pour l'organisation de l'accueil du chef spirituel des Naqshbandis qui visitait Montréal, le Shaykh Hisham Kabbani.

Son implication dans la Naqshbandiyya est intéressante à plusieurs niveaux. D'abord, la Naqshbandiyya à Montréal est une confrérie très cosmopolite et ethniquement diversifiée. De fait, la Naqshbandiyya de Montréal est très médiatisée et a joué un rôle important dans la rectification du discours anti-islam au Québec après les attentats terroristes du 11 septembre 2001. L'adhésion de Safia à ce groupe dénote une résistance à la prédominance ethnique arabe et maghrébine dans les mosquées montréalaises. Ensuite, bien que des mosquées à majorité ethnique ouest-africaines existent à Montréal, y compris une dirigée par un imam guinéen, Safia choisit la Naqshbandiyya. Ceci indique son affirmation de soi et son approche individualiste de la religion. Manifestement, en choisissant de se joindre à un groupe qui n'existe pas en Guinée, -- pays qui pourtant a une forte présence des groupes soufis -- Safia affiche un cheminement très individuel de son savoir islamique. Dans le cas de Safia, le changement religieux prend place au niveau de l'approche que l'individu adopte face à la pratique religieuse : on passe d'une approche du religieux basée sur l'héritage traditionnel et familial empreint de mimétisme, à une approche basée sur la compréhension critique des croyances et pratiques religieuses. Safia dans son rapport à l'islam, passe, tout comme Mamie dans la section précédente, d'un rapport de récipiendaire de croyances à un rapport à l'islam ancré dans l'appropriation personnelle du savoir.

Récit 3 : Ina

Ina, 34 ans, est une employée de banque âgée de 33 ans originaire du Mali. Enfant, elle a été envoyée avec ses frères et sœurs dans une école coranique ou *madrassa*. Là, ils ont mémorisé les versets coraniques. L'instruction reçue est limitée et Ina en a peu de souvenirs. Enfant et adolescente, elle ne fait pas ses prières régulièrement. Elle vient au Canada pour faire des études universitaires. En septembre 2009, Ina passe, pour une deuxième fois, une semaine dans un monastère catholique à l'Abbaye St-Benoît-du-Lac. Son étude de l'islam est peu conventionnelle et inclut des émissions de télévision chrétiennes les dimanches matin. Dans ses propres mots :

Mais c'est sûr que dans les grandes religions que ça soit le judaïsme, le christianisme et l'islam y a tout le temps les mêmes messages qui sont véhiculés. Donc il m'arrive de regarder l'émission les dimanches, je crois ce sont les catholiques qui en parlent. Des fois ils parlent du deuil, de la maladie, du pardon. C'est des émissions que j'écoute, c'est des messages de vie. (15 juin 2009, Saint-Laurent)

Ina parle de religion comme moyen pour l'individu de ressentir un bien-être mental et psychologique. Elle décrit l'islam comme étant une croyance personnelle et un savoir-vivre social :

Parce que je suis quelqu'un qui croit et puis ça m'aide dans mon quotidien. Psychologiquement, mentalement, et tout ça. Ça

nourrit l'esprit et puis ça te permet de mieux cohabiter avec les autres, parce qu'y a beaucoup de règles de conduite, le comportement aussi. Il y a beaucoup d'éducation là-dedans et ça permet de mieux socialiser et à vivre en harmonie avec le reste de la société. (15 juin 2009, Saint-Laurent)

Pour Ina dont la famille était musulmane pratiquante, l'islam était tenu pour acquis. L'islam était tout simplement un état d'être. Ce n'est qu'après la migration qu'elle va développer sa propre conception de l'islam en lien avec le bien-être mental et spirituel. Il est intéressant de noter que dans le cas de Ina il n'y a pas de rupture entre l'islam et les autres religions ou philosophies. D'ailleurs, Ina exprime de l'irritation envers ces musulmans qui expriment leur foi de façon visible dans l'espace public :

Je veux dire, l'histoire des cabanes à sucre, les gens qui sont allés, qui disent qu'ils sont musulmans, il faut un endroit pour prier. Même dans les universités. Après on va dire : oui, dans la bouffe je suis musulman! Je sais pas. À Sainte-Justine, je sais pas qui m'a dit ça, y avait un frigo kascher! Ça finit plus. De toute façon Dieu est compréhensif par rapport à ça. Il ne nous en exige pas trop non plus. Faut pas exagérer. Il faut tolérer aussi les autres. C'est pas parce qu'on est musulman, qu'on ne bénéficie pas de quelque chose qu'il faut aller l'imposer. On parle de tolérance et tout, ça en fait partie, je pense. (15 juin 2009, Montréal)

On note ici la référence faite à deux faits divers très médiatisés dans la région de Montréal. Le premier réfère au scandale médiatique occasionné par la

visite d'une cabane à sucre par un groupe de musulmans. Lors de la visite, les musulmans ont demandé que le porc soit ôté du menu traditionnel québécois²⁸. Il s'est avéré que les médias avaient exagéré les faits. Le second incident concerne la dispute entre l'association des étudiants musulmans et l'administration de l'Université McGill.²⁹ Les étudiants réclamaient une salle de prière. L'événement a causé des débats, car l'Université McGill qui avait prêté temporairement un espace aux étudiants musulmans pendant plusieurs années réclamait désormais l'espace pour des cours dans le département de langue française.

L'intervention d'Ina est intéressante à plusieurs niveaux. Premièrement, Ina se présente comme une musulmane contre d'autres musulmans qui « vont trop loin » et qui « ne sont pas tolérants ». Deuxièmement, Ina se positionne comme étant « autre », tentant de réduire les tensions entre elle et la société où elle vit. Il faut garder en perspective le contexte de 2009 à Montréal, où des débats houleux sur les accommodements raisonnables de la diversité religieuse venaient tout juste d'avoir lieu. Finalement, le récit d'Ina révèle une certaine ambivalence quant à l'absolutisme de la foi islamique :

Comme je te l'ai déjà dit, moi la religion et tout ça je considère que c'est un rapport entre l'individu et Dieu. Donc du moment

²⁸ À l'Érablière Au Sous-Bois, en Montérégie, on a permis à un groupe de musulmans de faire la prière sur la piste de danse. Cette situation a suscité de nombreuses réactions : le propriétaire de la cabane à sucre a reçu des insultes, des menaces et même des critiques de sa propre association. Voir, *La Presse Canadienne*, « Une fête à la cabane à sucre est interrompue par une prière musulmane, 19 mars 2007.

²⁹ Voir, *The Gazette* (Montreal), « Muslim Students sue over loss of prayer space, » 3 décembre 2005.

qu'on part de là mes amitiés n'ont pas du tout en fonction de la religion. Quelqu'un peut être vraiment pratiquant, avoir la foi dans une religion, mais ça veut pas dire que cette personne a plus d'estime aux yeux de Dieu que quelqu'un qui est complètement athée. Non. (15 juin 2009, Saint-Laurent)

Dans ce récit, le changement religieux après la migration fait passer l'individu d'un islam familial et identitaire, à un islam œcuménique et universel qui va, un tant soit peu, tenter de se rapprocher dans sa conception avec la société québécoise. Ina affiche un rapport au savoir islamique particulier : elle choisit de construire son propre savoir sur l'islam. Le savoir qu'Ina construit est très ancré dans le contexte québécois, comme on le voit dans son appropriation d'émissions de télévisions catholiques, d'espaces comme l'Abbaye St-Benoît, et finalement, dans son sentiment que certains « vont trop loin ».

Récit 4 : Fatoumata

Guinéenne de 51 ans et mère de quatre enfants âgés de 15 à 23 ans, Fatoumata a une trajectoire migratoire quelque peu mouvementée. Elle se trouve en France avec ses quatre enfants, lorsque son mari se fait assassiner en Guinée. Menacée de mort par la famille de son mari pour des questions d'héritage, Fatoumata émigre au Canada et obtient le statut de réfugiée. Le domicile de Fatoumata est parsemé de symboles religieux islamiques. Des tableaux de

calligraphie arabe ornent les murs. Elle qualifie l'omniprésence de l'Islam dans son espace domestique comme suit :

Moi, en tant que femme, je peux dire que Dieu est mon tout. Il a tout fait pour moi. Moi-même je sais que je suis en vie aujourd'hui à cause de Dieu. Tu vois mes enfants ici, tous ils prient cinq fois par jour. Parce que je leur ai toujours dit que nous, on n'a rien d'autre que Dieu. Regarde, toi même regarde, tu vois? Dans ma maison ici y a des tapis de prière partout. Quand je suis arrivée ici sans personne, je me suis mise sur ma natte de prière et j'ai crié à Dieu. Parce que j'étais ici avec quatre enfants. Mon avocate voulait même reporter le jour de ma comparution devant le juge d'immigration parce qu'elle était malade. Moi je lui ai dit « J'ai prié et je vais y aller seule. » Le juge m'a appelée et heureusement, avant de quitter la Guinée, ma sœur m'avait remis toutes les coupures de journaux qui parlaient de l'assassinat de mon mari. Je te dis que tout ça, c'est Dieu. Je Lui donne tout, je Lui explique tous mes problèmes. Voilà, quand je suis arrivée, le juge m'a donné l'asile. C'est comme ça que j'ai pu avoir mes papiers. Même pour le logement. Quand on est arrivé, on a passé la première nuit chez une connaissance et le lendemain on a vu un appartement à louer. Mais quand on a parlé à la dame, la concierge, elle nous a dit que c'est même pas la peine d'essayer parce que je n'avais aucune référence dans ce pays. Je lui ai dit que j'allais lui donner la moitié du loyer, et quand je suis revenue avec l'argent, elle a accepté! Tu vois, tout ça, je dis à mes enfants, c'est à cause de la prière. Depuis que je suis ici, la prière est tout pour moi. Et Dieu aussi vraiment ne m'a jamais abandonnée. Par exemple, mon fils, l'autre, l'avant-dernier, il est acteur. Quand il a eu un contrat pour jouer aux États-Unis, il m'a dit: Maman, maintenant je peux te payer le pèlerinage pour que tu le fasses pour Papa. Tu vois, depuis que mon mari est mort, j'ai toujours prié à Dieu de me permettre de faire le pèlerinage pour lui. Mais il fallait d'abord que je fasse le pèlerinage pour moi-même.

Alhamdoulillaye, je suis déjà partie quand j'étais en Guinée. Je te dis, la joie que j'ai eue là-bas! C'était extraordinaire. Je pleurais parce que mon mari n'avait pas pu le faire. C'est là-bas que j'ai eu la consolation. Oui. Donc, tu vois, quand mon fils vient me dire, « Maman, je te paye ton pèlerinage pour Papa », c'est vraiment quelque chose que j'avais demandé à Dieu à la Mecque. C'est comme ça que je suis partie à la Mecque avec mon fils il y a trois ans. Même mon mariage. Je suis remariée, mais je sais que c'est Dieu, parce que moi je ne pensais même pas à me marier, parce que j'avais des enfants à élever. Et voilà, je devais aller rendre visite à ma belle-sœur à New York. Quand je suis allée, y a un monsieur là-bas qui m'a vue... (...) On est marié aujourd'hui. Mais c'est pour te dire que Dieu est tout pour moi. Même cette maison, y a des gens qui me demandent, comment tu as fait pour acheter une maison, alors que tu ne travailles pas? Je ne réponds même pas parce que je sais qu'ils ont des arrières pensées. Mais moi je sais comment j'ai eu cette maison, parce que, encore, c'est Dieu qui m'a donné cette maison. (Fatoumata, 5 février 2010)

La notion d'espace est prééminente dans le récit de Fatoumata, en particulier l'absence de frontières géographiques. Celles de la Mecque, cette ville sacrée de l'islam font exception. Les frontières entre la Guinée et le Québec, entre le Québec et la France, entre les États-Unis et le Québec ne sont pas marquées dans sa narration, mais apparaissent plutôt fluides. De son récit, deux mondes se démarquent clairement : son monde avec son Dieu, et le monde externe à ce dernier. Les frontières spatiales sont modifiées; Fatoumata fonctionne à travers deux espaces, le monde et la Mecque. Les autres espaces sont non marqués : New York, la France, Montréal, la Guinée. Tout cela est confondu. Le seul espace qui est marqué de frontières qui se veulent les

seules valides parce que sacrées, c'est la Mecque. Effectuer le pèlerinage c'est traverser la seule et unique frontière digne d'être franchie dans l'univers de Fatoumata. Les autres frontières sont non-existantes. Son mari est en France, mais elle le rencontre à New York; son mari est assassiné en Guinée, mais le seul espace qui compte en termes d'espace marqué c'est la Mecque. La spécificité de la Mecque à ce propos vient renforcer la sacralité qui lui est attribuée. Aucune autre frontière ne subsiste parce que Fatoumata a « Dieu ». Les logements inaccessibles, la propriété inaccessible, toutes les barrières, ou obstacles sont inexistantes dans le récit de Fatoumata. Le soi est ici relocalisé dans un autre espace. Les frontières nationales tombent. La seule qui demeure frontière valide c'est la frontière entre le profane et le sacré, nommément la Mecque.

Le récit de Fatoumata exprime un sentiment de dépendance totale à Dieu. Fatoumata trouve dans l'islam un refuge et un moyen de faire face aux difficultés de la vie. Ayant immigré au Canada dans des conditions beaucoup plus difficiles que les trois autres femmes dont les récits sont présentés dans ce chapitre, Fatoumata a fait de la religion un pilier de sa conception de la vie. On voit à travers son récit à quel point l'islam est réellement un outil personnel, et au-delà même d'une simple religion, une relation personnelle avec un Dieu qui est actif et aimant. Dans son récit, tout tourne autour de cette relation intime entre elle et Dieu, un Dieu qui subvient à ses besoins et ceux de ses enfants, un Dieu qui la protège de ses ennemis, et finalement un Dieu qui lui offre paix et réconfort.

Il est intéressant de constater que dans le récit de Fatoumata, la vie en Guinée est surtout décrite en termes séculiers : ses activités économiques, son rôle de mère et d'épouse sont mis en exergue. Bien que le lien avec Dieu se soit développé après la mort de son premier mari, c'est surtout avec la migration que la nécessité de marquer son espace tant sur le plan physique que dans sa dimension spirituelle s'imposera. La Mecque deviendra ce lieu de réconfort, cet espace marqué dans lequel et hors duquel les situations sont constamment en négociation. C'est le soi qui se relocalise dans cette nouvelle dimension spatiale : celle du sacré. Il est intéressant de noter que Fatoumata ne fait aucune séparation dans son récit entre les circonstances appartenant à l'espace séculier et celles de l'espace de « Dieu ». La migration en confirmant son sentiment de vulnérabilité face aux circonstances économiques et juridiques de son arrivée à Montréal, a contribué à la création d'une relation personnelle avec Dieu et à une nouvelle articulation de la spatialité religieuse. De fait, Fatoumata construit un savoir islamique ancré dans une autre spatialité.

Le rapport au savoir islamique de Fatoumata peut être qualifié d'expérientiel. Il va sans dire qu'elle fusionne sa conception du savoir islamique à son vécu. Le savoir islamique n'a de valeur que dans la pratique qu'il génère et les bénédictions tangibles (obtention de l'asile canadien, accès à la propriété immobilière, la « réussite » perçue de son fils qui financera son voyage de pèlerinage à la Mecque).

3.3. Identité islamique et trajectoire migratoire

Stephen Warner (1998) observe que les immigrants qui arrivent dans une société sécularisée et pluraliste deviennent plus conscients de leurs traditions et plus déterminés à les transmettre. Les identités religieuses assignées de façon nominale à la naissance font l'objet de conviction (Warner 1998). On est musulman de fait dans un pays à majorité musulmane. En Amérique du Nord, en ce qui concerne les musulmans en particulier dans un contexte d'immigration l'appartenance à l'islam devient un élément conscient de la conception identitaire (Booth 1988).

Ce que mon étude révèle parmi les femmes observées, c'est que la conception islamique de l'identité ne va s'accroître après la migration que chez une minorité. Bien que l'islam ne devienne pas toujours le centre focal de la nouvelle identité pour ces femmes, de nouvelles modalités d'être musulmanes émergent lorsqu'elles doivent s'adapter à de nouvelles structures sociales et religieuses. Par conséquent, être musulmane et le rester dans un contexte migratoire incluent plusieurs dimensions : l'une est la tendance à délocaliser les pratiques et rituels islamiques en les faisant accomplir par des substituts dans le pays d'origine. Bien que ceci puisse être associé à la notion de transnationalisme, j'interprète ceci comme étant un phénomène distinct. Le transnationalisme évoque surtout l'idée de mouvement à travers les frontières. Ces pratiques délocalisées sont fascinantes du fait qu'elles ne traversent pas simplement des frontières. De

toute évidence, les femmes de l'étude conservaient certaines pratiques telles que les sacrifices rituels et l'aumône dans le champ « local » (c'est-à-dire le pays d'origine). Il n'y avait donc pas de frontière à franchir. Ces femmes ne permettaient pas que ces rituels dépassent les frontières du local. Ces pratiques continuaient donc d'exister en dehors de l'espace montréalais.

Une autre modalité d'être musulmane qui émerge dans les récits des femmes a trait au processus de rationalisation de l'islam au sens weberien. Les femmes de l'étude se retrouvent toutes obligées de « raisonner » ce qu'est l'islam et ce en quoi il consiste, car à travers la migration elles se confrontent à un contexte très pluraliste et ayant une histoire de sécularisation particulière.

On peut constater les façons dont le soi se déplace à travers les espaces sociaux et géographiques afin de donner un sens au fait d'être musulmane dans un contexte migratoire. Le statut minorité/majorité des musulmanes dans le pays d'origine et le pays d'accueil est un facteur important pour comprendre l'impact de la migration sur les pratiques et les identités religieuses (Yang et Ebaugh 2001). Les femmes de l'étude proviennent toutes de pays à majorité musulmane et se retrouvent dans un contexte où elles sont minoritaires dans le pays d'accueil. Ceci explique le fait que ces femmes ont tendance à assimiler leur identité religieuse à leur identité ethnique, sauf dans le cas de Mamie. Le projet de Mamie de dé-ethniciser l'islam fait d'ailleurs écho les mouvements réformistes en Afrique de l'Ouest (LeBlanc 2006, Soares 2004), surtout parmi les jeunes et les étudiants universitaires.

Trois autres femmes de l'étude (voir annexe A³⁰) correspondent à ce courant de « conversion interne » à un islam qui prétend être plus orthodoxe et authentique que celui pratiqué par les parents et les familles dans le pays d'origine. Dans ces cas-ci, les conversions ont eu lieu soit à Montréal pendant les études universitaires, soit dans le pays d'origine pendant les études supérieures. Dans ces cas précis, l'identité islamique et l'appartenance à la *umma* (communauté islamique supranationale) sont placées au-dessus de l'identité ethnonationale. Dans l'un des cas, le retour à l'identité ethnonationale occasionne le rejet de l'islam réformiste. Dans les quatre cas de femmes réformistes – Mamie et les trois autres de l'étude –, le port du voile couvrant toutes les parties du corps, sauf le visage et les mains, jouait le rôle de marqueur de cette identité panislamique.

Le soi dans le récit des femmes est relocalisé, non seulement sur le plan géographique, mais également sur le plan narratif. De même, cette relocalisation du soi se trame au travers des différents courants de pensées et d'idéologies islamiques. Le déplacement à travers les frontières territoriales semble impliquer le franchissement d'autres types de frontières pour le soi. La frontière entre immigrant et natif est régulièrement franchie quand Ina par exemple adopte un « discours québécois » sur l'islam et participe à des retraites dans un monastère catholique québécois. La frontière entre musulman arabe et musulman africain est franchie, comme le montre le récit de Safia qui oppose une résistance à la communauté majoritairement

³⁰ Il s'agit des femmes que j'identifie au courant réformiste de l'islam dans le tableau en Annexe A.

arabophone et se crée une identité musulmane alternative en se joignant à une congrégation ethniquement diversifiée. Safia, par ailleurs, admet son incapacité de discerner les raisons de son changement : son changement religieux est-il un effort de préserver son soi en le maintenant en contact avec son pays d'origine, la Guinée? Ou bien est-ce une bien réelle manière de vivre l'islam?

Enfin, la frontière entre cet islam dit universel et authentique et cet autre islam à référence locale est franchie, comme le démontre le récit de Mamie. Celui-ci est en fait un récit de conversion dont le projet est de mettre en relief la rupture entre la religion pratiquée dans son pays d'origine et le "véritable" islam qu'elle pratique désormais. Le soi est placé – au-delà des espaces nationaux et géographiques – dans un espace strictement religieux qui définit son identité. Fatoumata, quant à elle, illustre une appropriation personnelle de la religion dans le contexte d'une immigration "forcée". Franchir les frontières géographiques entraîne le franchissement d'une autre frontière : celle qui sépare Fatoumata de Dieu, car elle en fait un Dieu personnel et actif sur lequel elle peut compter dans les difficultés quotidiennes.

Ces récits de trajectoires révèlent donc la complexité des dynamiques de migration, d'identification religieuse, et de pratiques dans un monde où les frontières historiques – territoriales ou autres – sont fluides.

Par ailleurs, chez toutes les femmes de mon étude, et pas seulement chez les femmes dont je viens de présenter les récits, j'ai noté une corrélation entre la

migration intercontinentale et le changement religieux. Toutes les femmes ont d'une façon ou d'une autre vécu un changement religieux au niveau de la pensée, de la pratique ou de l'identité parallèlement au processus migratoire. Toutes les femmes étudiées affirment une identité musulmane. Bien que la majorité d'entre elles se vêtissent à la mode occidentale et n'aient pas de traits physiques distinctifs visiblement identifiables à la religion islamique, quelques-unes ont adopté le *hijab*, un foulard sur la tête qui recouvre les cheveux, le cou et les oreilles.

Mon terrain ethnographique, y compris les entretiens et observations menés auprès des 24 femmes de mon étude, a montré que le changement religieux qui a lieu pendant ou après la migration peut être classifié en trois types chez les femmes étudiées. Le premier type concerne le changement dans les pratiques religieuses. Ces changements concernent principalement la performance des rituels, tels que les aumônes et les prières rituelles quotidiennes (*salaat*). Dans une certaine mesure, ces pratiques deviennent déconnectées du contexte et de l'environnement immédiat (Montréal) et sont transférées dans le pays d'origine. Par exemple, le sacrifice rituel de mouton ne se fait pas à Montréal, mais l'argent est envoyé en Afrique de l'Ouest pour que le rituel ait lieu. Les parents achèteront le mouton et le sacrifieront là-bas. Dans certains cas, les rituels à accomplir après la naissance d'un enfant sont aussi faits en Afrique de l'ouest par des membres de la famille. L'islam est vécu comme une extension et un lien à la terre d'origine à travers ces rituels par mandataire. Les pratiques quotidiennes des femmes dans ce premier type

de changement religieux se réduisent donc aux cinq prières quotidiennes et au jeûne du mois de Ramadan.

Le second type de changement religieux observé est très similaire à une conversion, "une conversion interne" pour reprendre le terme de LeBlanc dans son étude sur les jeunes musulmans en Côte d'Ivoire (2000). LeBlanc définit ce terme différemment de Geertz dans le sens où il s'agit d'une transformation dans le style de vie et la vision du monde sans qu'il y ait changement d'affiliation religieuse. De la même façon dont les jeunes de Côte d'Ivoire rejettent les pratiques de leurs parents musulmans pour adopter un islam plus "orthodoxe", certaines femmes de cette étude expérimentent une conversion interne par rapport à leur origine islamique.

Le troisième type de changement religieux en lien avec la migration observé chez les femmes rencontrées peut être qualifié d'"œcuménisation" de l'islam. Certaines femmes de l'étude adoptent un islam qui est, à leur avis, universel et compatible avec toutes les religions et tous les styles de vie. Les femmes musulmanes qui vivent ce type de changement religieux accueillent positivement les sources d'inspirations de différentes religions, telles que le christianisme et le mouvement Nouvel-Âge. Selon elles, l'islam est une philosophie universelle et facilement adaptable à tous contextes et mouvements de pensée.

Dans ce contexte de fluidité des frontières et d'émergence de nouvelles modalités d'être, la question de la production de savoir par les femmes ouest-africaines vivant à Montréal se pose. ``A cet effet, dans quelle mesure le

savoir peut-il être construit, mobilisé, ou même produit à l'intérieur cette dynamique migratoire? Et quel rôle joue-t-il dans la mise en scène des nouvelles modalités d'être musulmane? C'est à cette question que tente de répondre le chapitre qui suit, qui traite de l'islam dans la quotidienneté des femmes ouest-africaines à Montréal.

CHAPITRE IV

L'ISLAM AU QUOTIDIEN : PRATIQUES, SAVOIRS, ET SUBVERSION

Pendant la conversation, Ina s'éclipse du salon, nous laissant seules, son amie catholique et moi. Après quelques minutes de silence, je devine qu'elle est allée faire sa prière. Son amie, Justine, me le confirme : « Elle va revenir tout de suite. Je pense qu'elle prie ». C'est le milieu de l'après-midi, dimanche. Je reste assise au salon, à contempler les objets et tableaux accrochés au mur. Rien ne rappelle l'islam. Des masques africains, des tableaux avec la carte de l'Afrique, et des photos de ses nièces et neveux font tous partie du décor. Même en entendant Ina parler de religion, on ne peut deviner qu'elle est musulmane, plutôt que chrétienne ou autre. À ce moment-là je me rends compte que, même lorsque tous les signes externes nous portent à oublier l'islamité, certaines pratiques continuent d'être fondamentales. (Notes de terrain, 15 juin 2009, Saint-Laurent)

Ces notes de terrain sont révélatrices de la complexité du rapport à l'islam qu'entretiennent dans certains cas les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine. Ina est musulmane et fait ses cinq prières par jour, pourtant, rien,

même dans son espace privé, ne trahit l'existence de ses croyances religieuses. L'absence de signes ou symboles religieux à son domicile est notoire. L'acte de la prière est confiné à un espace plus intime encore : la chambre à coucher d'Ina. De plus, le silence qui entoure cette pratique, comme l'illustre l'absence de vocalisation de son intention d'aller pratiquer ce rituel, est évocateur d'un rapport particulier à l'islam.

Dans le quotidien des femmes rencontrées, l'islam fait l'objet d'appropriations et de négociations diverses à travers les pratiques, les rituels, les codes, et les croyances qui s'y rattachent. Ce chapitre traite du rapport des femmes interviewées aux dimensions formelles, culturelles et textuelles de l'islam. Est abordé ici la question des pratiques quotidiennes liées aux rituels religieux et aux croyances religieuses dans un contexte migratoire à Montréal. Les données présentées dans ce chapitre sont tirées des entretiens et la discussion qui suit est principalement descriptive.

Dans un premier temps, je présente les pratiques rituelles et culturelles de ces femmes musulmanes, en montrant comment, à travers leurs pratiques, les femmes effectuent des appropriations, des remises en question, et finalement des subversions des savoirs islamiques que je qualifie d'« hégémoniques légitimés ». En second lieu, à travers leur discours sur l'islam, les textes sacrés, les préceptes de la religion, j'examine comment les croyances des femmes agissent comme des contestations et des délimitations des formes de savoir islamique. Finalement, j'explore le rapport de ces femmes à certains lieux privilégiés de pratiques religieuses, notamment les institutions

islamiques (associations, centres islamiques ou mosquées) à Montréal et les modalités d'inclusion et d'exclusion qui en résultent. Le chapitre discute du rapport des femmes aux piliers de l'islam, de leur rapport aux lieux de culte et de socialisation, de leur rapport aux formes légitimes et formelles du savoir, notamment le Coran et plus récemment l'Internet, ainsi qu'aux figures d'autorité qui incarnent ces formes de savoir (par exemple, le Prophète de l'islam).

4.1. Pratiques rituelles et culturelles : subversion du corps

Dans cette section, je présente une description du rapport des femmes rencontrées aux cinq piliers de l'islam qui structurent le rapport au religieux dans ses formes rituelles et culturelles. Bien qu'il existe plusieurs autres prescriptions islamiques, j'ai préféré me limiter à quatre éléments : la prière, le jeûne du mois de Ramadan, le port du voile, et la viande conforme aux règles islamiques de consommation. Ces éléments représentent des indicateurs de pratiques reconnus par tous les musulmans et ont été plus faciles à documenter et à observer lors de mon terrain que ne l'auraient été d'autres indicateurs comme par exemple, la non-consommation de breuvages alcoolisés ou certaines pratiques plus intimes d'hygiènes corporelles.

Pour toute personne musulmane, certaines prescriptions rituelles sont obligatoires. De celles-ci, la prière est probablement la pratique fondamentale de « base ». La prière, ou *salat*, est un rituel qui doit avoir lieu cinq fois par jour à des moments précis: avant le lever du soleil, à midi ou quand le soleil a atteint son zénith, en milieu d'après-midi, au crépuscule, et la nuit au moins deux heures après le coucher du soleil. Le jeûne est obligatoire une fois par an, pendant le mois de Ramadan, avant-dernier mois du calendrier islamique, et qui consiste à s'abstenir de boire, de manger et de relations sexuelles, du lever du soleil jusqu'à son coucher pendant environ trente jours. L'aumône obligatoire ou *zakat*, consiste à offrir en dons monétaires et en charité 2,5 % de son revenu aux pauvres ou à une institution islamique. Certaines prescriptions sont également importantes, notamment des prescriptions alimentaires et des codes vestimentaires. Les prescriptions alimentaires importantes sont l'interdiction de consommer le porc sous toutes ses formes (viande, graisse, ou autre), et de manger de la viande d'animaux n'ayant pas été tués selon des normes islamiques strictes qui consistent à égorger l'animal au niveau de la veine jugulaire afin de le vider entièrement de son sang. De même, la consommation d'alcool est interdite. En outre, certains codes vestimentaires existent, bien qu'ils fassent l'objet de débats et varient selon les divers courants et groupes de l'islam. Ceux-ci requièrent que les hommes soient en tout temps couverts du nombril jusqu'aux genoux et que les femmes soient couvertes sur la plus grande partie de leur corps, à l'exception de leur visage et de leur main. Cette dernière obligation vestimentaire

continue de faire l'objet de débats au sein de la communauté musulmane, quant aux bonnes et mauvaises façons de l'appliquer.

Il faut comprendre que dans le monde musulman, la question des rituels et des pratiques permises/interdites (*halal/haram*) a toujours été au cœur de discussions, depuis les premiers siècles d'existence de cette religion, comme en témoigne la jurisprudence islamique ou *fiqh*, qui s'applique à démêler les rituels obligatoires des pratiques accessoires et surrogatoires, à valider la pertinence de certaines pratiques dans un monde en constante évolution, et à s'assurer que les musulmans ne commettent pas de péchés majeurs en se méprenant sur les nuances des codes et lois islamiques. Le *fiqh* constitue en soi une branche disciplinaire spécifique des sciences islamiques enseignées dans les grandes institutions telles que l'Université d'al-Azhar en Égypte.

4.1.1. La prière

Les discours sur les pratiques musulmanes classent les pratiquants en catégories différentes selon la fréquence et l'intensité de la prière (Soares 2004 et 2005; Torab 2006; Tiilikainen 2003, Predelli 2008; Mahmood 2005; Deeb 2006, Cantone 2005). À vrai dire, une personne qui tient à pratiquer la prière à l'aube à la mosquée est facilement identifiable par rapport à une autre qui préfère prier chez elle, ou ne fait pas sa prière du tout. La prière comprend les prières obligatoires (notamment les cinq prières quotidiennes) et les prières

surrogatoires. L'intensité peut être mesurée en prenant en compte la pratique des différents types de prière. Non seulement on peut parler de pratiquantes et de non pratiquantes en fonction de si elles pratiquent ou non le rituel de la prière au quotidien, mais également de différents types de croyantes en fonction de l'intensité et du type de prière accomplie. Une personne pratiquante à la base se contente de faire ses cinq prières obligatoires chaque jour.

Pratiquer les cinq prières à Montréal avec les horaires de travail exige des ajustements. En général, chez les femmes rencontrées, la prière du matin est accomplie avant d'aller au travail. De retour du travail, les prières de midi, et l'après-midi sont « rattrapées ». Plus rares sont celles qui avouent ne pas prier régulièrement mais seulement quand elles en ont l'énergie. À ce niveau, on constate une rationalisation de l'impossibilité de faire les prières : « Il vaut mieux ne pas les faire du tout que de les faire en pensant à autre chose », ou encore, « Il vaut mieux ne pas prier quand on est fatiguée ». « Dieu est compréhensif », selon plusieurs des femmes rencontrées. Ceci est expliqué par Aminata, d'origine malienne :

Quand je rentre le soir, j'essaie de faire mes prières en gros. Parfois je suis fatiguée et je les fais même pas et je dis Dieu pardon mais je suis fatiguée, Il va me pardonner. Mais les matins, je fais au moins ma prière. Le mois de Ramadan, je ne fais pas tout. Je fais ce que je veux, ce que je peux. Je fais pas tout. (Aminata, 14 juin 2009, Saint-Laurent) (mon emphase)

Pour d'autres, par contre, la prière est perçue comme la pratique non négociable et le vecteur de l'identité islamique. Ne pas prier, c'est ne pas être musulman. Ceci rejoint les traditions prophétiques sur l'importance de la prière islamique. Bien que certains musulmans se disent croyants et non pratiquants, d'autres voient la prière comme élément déterminant de l'identité islamique d'un individu, comme en témoigne le commentaire suivant, par une femme d'origine nigérienne :

Si tu ne pries pas pendant cinq jours, par exemple, c'est que tu n'es pas un vrai musulman. C'est vrai! Crois-moi. C'est ce que la religion nous dit. Si quelqu'un ne fais pas ses prières, on doit même plus le considérer comme un vrai musulman. La seule chose entre nous et l'enfer, c'est la prière, *wa allahi*³¹. (Oumy, 8 juillet 2008, Longueuil)

Un autre discours qui est ressorti lors de mon enquête est celui qui affirme l'aspect privé et intime de la prière, contestant le fait que ce sont les autres membres de la communauté islamique qui vont juger de l'appartenance d'un musulman en fonction de sa pratique de la prière. Ainsi, Sali qualifie sa position comme suit :

(Le Coran dit) que si tu pries, va t'enfermer, cache-toi. C'est juste Dieu et toi. Personne ne te voit. Personne ne te demande combien de prières tu as fait. Et même les prières quoi, c'est les cinq prières. Tu peux prier dans ton cœur. Des fois tu es couchée tu peux ne pas te lever pour prier mais tu pries dans ton cœur.

³¹ Par Dieu. Cette expression est employée pour attester de la véracité des propos ou pour mettre l'accent sur ce qu'on dit.

Et dans le Coran, on dit que c'est Dieu qui va juger de toutes les manières. (Sali, 8 mai 2009, Laval)

Sali va même jusqu'à remettre en question le format de la prière islamique, c'est-à-dire la performance de *rakat*, comme étant obligatoire. Cette interprétation de l'acte de prière comme n'étant pas forcément confiné au format du rituel précis de la *rakat* est fortement contestataire, dans le sens où le format même est sacré en islam et sa performance correcte est particulièrement garante de l'acceptation ou non de la prière par Dieu, selon la loi islamique.

4.1.2. Le jeûne du mois de Ramadan

Le mois de Ramadan, qui est le mois du jeûne dans le calendrier islamique, peut difficilement être circonscrit au simple phénomène religieux. Il s'agit d'un fait social qui constitue une parenthèse dans le calendrier annuel. Le jeûne est considéré comme le marqueur essentiel de l'islamité. Toutes les femmes étudiées ont dit pratiquer le jeûne. Comme le décrit Awa, la pratique du jeûne n'est pas chose facile, étant physiquement éprouvante car les musulmans doivent s'abstenir de boire ou de manger du lever du soleil à son coucher :

Moi je jeûne, mais à ma façon... c'est-à-dire, quoi, des fois je suis pas capable de tout faire d'un coup. Donc je jeûne une journée et je laisse deux jours et puis je jeûne une journée et puis... comme ça! Tu comprends! C'est pas toujours facile parce que moi je trouve l'hiver trop froid. Dieu même sait que c'est pas tout le monde qui peut faire tout le mois de Ramadan. En tout cas, des fois, j'arrive à jeûner, des fois j'arrive pas. (Awa, 28 mai 2009, Montréal)

Awa, dans sa pratique du jeûne se donne une marge de manœuvre : au-delà de l'obligation rituelle, elle se construit un argumentaire qui justifie sa non-conformité aux pratiques. Selon elle, Dieu lui-même sait que le jeûne n'est pas possible à faire par tous. Cette réaction fait écho à celle d'Aminata citée dans le passage précédent qui justifiait le fait de ne pas toujours faire ses cinq prières quotidiennes par la capacité à pardonner de Dieu. Cependant Awa est dans la minorité qui admet ne pas faire le jeûne pendant tout le mois de Ramadan, et d'autres femmes, comme Marème le dit, au contraire mettent l'emphase sur les bienfaits du jeûne :

Tu sais, chez nous, on nous a appris à jeuner depuis qu'on est toutes petites. Depuis l'âge de 8 ans, moi je jeûnais déjà. Une semaine ici, une semaine-là. Tu vois? C'est parce que même nos parents nous disaient que le jeûne ça efface nos péchés, quoi. Il faut le faire toujours. Surtout les adultes, c'est important. Même les personnes qui ne prient pas jeûnent pendant le Ramadan tellement c'est important. C'est pourquoi, je ne joue pas avec le jeûne. On ne doit même pas dire que c'est dur, ça aussi c'est pécher. (Marème, 24 avril 2009, Montréal)

Marème confirme les dogmes officiels sur les vertus du jeûne, et met l'emphase sur la qualité fondamentale et primordiale du jeûne en tant que pratique islamique. Par ailleurs, elle place le jeûne même au-dessus de la prière. Par cela même, Marème opère une hiérarchisation des pratiques qui est spécifique en plaçant le jeûne à une place de plus haute importance que celle de la prière.

Par contre, jeûner dans le contexte de Montréal, où le religieux est quasi absent de la scène publique, représente en soi un défi, que plusieurs femmes ouest-africaines notent. En comparaison avec leurs pays d'origine, qui bien que laïques, comme souligné plus haut, sont majoritairement musulmans, jeûner à Montréal est une expérience particulière.

Ah, c'est pas facile en tout cas. Quand j'étais au Mali, je peux dire que quand c'est le mois de Ramadan tout le monde jeûne, donc on ne se sent pas seul à jeûner. Ici, je vais au travail et tous mes collègues mangent et moi je dois chaque fois me mettre à l'écart et chaque fois ils veulent que je leur explique pourquoi je ne mange pas. C'est très dur, ça pour moi. C'est ça le plus dur même! C'est comme si tu es isolée, quoi. Donc si je peux dire que y a une chose qui est dure dans le Ramadan, c'est juste ça. Personne ne jeûne, tout le monde mange et en plus les gens ne nous comprennent pas. Sinon, si c'est pour jeûner, j'ai pas de problème. (Aminata, 14 juin 2009, Saint-Laurent)

Comme le montre bien l'expérience d'Aminata, une des difficultés de la pratique du jeûne, entre autres, c'est le fait d'être en minorité dans une société où l'islam n'est pas la religion majoritaire. Il s'agit ici pour les femmes

d'origine ouest-africaine qui pratiquent le jeûne de trouver le moyen de continuer cette pratique rigoureuse malgré l'absence de normativité sociale, contrairement à leurs pays d'origine où le jeûne pendant le Ramadan est même, au-delà du phénomène religieux, un phénomène social rassembleur, dans le sens où il favorise une cohésion et une normativité dû à l'appartenance religieuse. De plus, la famille étendue n'étant pas présente, la coupure du jeûne ne se fait pas toujours dans une ambiance aussi festive que dans le pays d'origine. Tout ceci signifie une absence de soutien social pour la pratique du jeûne.

4.1.3. Le port du voile (*hijab*)

La question du voile a souvent été traitée comme symbole de résistance et de différence dans le débat sur l'immigration et l'intégration culturelle des musulmanes au sein des sociétés occidentales (Boubekeur 2004; Weibel 1996, 2000; Scott 2007). Le voile évoque l'insaisissable et parfois l'aliénation culturelle (Babès 2004; Debray 2004), comme en témoigne encore le débat actuel sur le projet d'une charte des valeurs québécoises³². J'ai donc jugé important de décrire les positions de femmes musulmanes d'origine ouest-africaine sur le port du voile. Par voile ici, je fais référence au *hijab* spécifiquement. Le *hijab* est code vestimentaire visant à recouvrir les formes

³² Ce débat sur le projet d'une charte qui garantirait la neutralité de l'État et interdirait le port de signes religieux ostentatoires parmi les fonctionnaires publics n'était pas encore en cours pendant mon terrain ethnographique et l'analyse des données. Voir la note 17 de bas de page pour plus de détails.

du corps féminin à l'exception du visage et des mains. Il est souvent porté sous la forme d'un foulard attaché pour recouvrir les cheveux, les oreilles et le cou.

Sur les 24 femmes interviewées, trois avaient adopté le *hijab* de façon quotidienne. Les 21 autres femmes de l'étude ne portaient pas le voile en dehors des moments de culte. La grande majorité des femmes ouest-africaines rencontrées considèrent cette pratique comme étant en contradiction avec leur identité ethnonationale, ce qui pourrait être lié à la volonté de se distinguer des arabomusulmans dans le contexte de l'après 11 septembre 2001. Elles soulignent, par exemple, le fait qu'elles n'ont pas été élevées dans une culture où le *hijab* était porté :

Je peux dire que chez moi quand j'étais petite la façon dont j'étais éduquée mon père n'exigeait pas qu'on porte le foulard, ce qu'il ne voulait pas c'est que tu montres tout ton corps. Donc je n'ai pas été élevée avec le voile. (Aminata, 14 juin 2009, Saint-Laurent)

Évidemment, pour certaines, porter le voile équivaut à renier l'héritage familial et le savoir religieux transmis par leur famille. C'est ainsi que Nafi, une femme d'origine guinéenne, dénonce le port du voile comme étant une exagération :

Le port du voile par exemple. Ne pas se tresser comme on veut. Comme tu dois pas porter des mèches ou tu dois pas mettre des trucs courts. Moi je vais pas appliquer à la lettre avec mes

enfants. Moi je me gêne de mettre des trucs courts mais je vais pas interdire à mes enfants de mettre des jupes courtes parce qu'ils sont musulmans. De toute façon nous on est né dans ça avec des parents musulmans mais ils nous on jamais rien interdit. (Nafi, 1^{er} octobre 2009, Outremont) (mon emphase)

Pour d'autres, leur interprétation individuelle des sources de l'islam ne leur indique pas que le port du voile est une obligation :

Je pense qu'il y a certaines choses qui ne changent pas grand-chose à ma croyance. Je parle du côté vestimentaire, je sais qu'il y a toujours cette controverse sur porter le voile ou pas. Et ce que je lis dans le Coran, on dit « Rabattez vos voiles sur vos poitrines ». Pour moi si je me couvre pas... je suis quand même quelqu'un qui s'habille de manière humble on va dire, mais je crois pas que c'est lié à mon niveau de croyance ou à mon niveau de foi. Donc y a certaines choses que j'ai changé, ça dépend vraiment de ce que je crois ce n'est pas parce que le Coran le dit que je vais le faire. (Safia, 21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Pour celles qui l'ont adopté, les motifs sont aussi variés que chez celles qui ne le portent pas. Toutefois, pour chacune des femmes interrogées, le voile symbolise la volonté de se conformer à un islam authentique, plutôt que culturel. Il est important de garder à l'esprit que l'attitude face au voile dans leurs pays d'origine a grandement évolué ces 20 dernières années (Augis 2005, Schulz 2007 et 2008, LeBlanc 2000). Les femmes qui ont adopté le voile font écho aux caractérisations évoquées par les femmes libanaises voilées du

quartier Dahiyat à Beirut (Deeb 2006). Celles-ci nourrissent un projet d'authentifier un islam ayant succombé au syncrétisme culturel ou à l'occidentalisation. Pour toutes les femmes qui portent le *hijab*, il s'agit d'une pratique adoptée à l'âge adulte et par choix personnel :

Je porte pas le *hijab* classique. J'ai une façon de l'attacher qui fait comme un bonnet mais ça me couvre quand même les cheveux et le cou. Et quand tu me vois tu as pas l'impression que j'ai un *hijab*. Je l'ai commencé au Maroc.... j'avais commencé à porter le voile au Niger donc je l'avais enlevé. Je disais oh ça m'étouffait. Et quand je suis partie au Maroc y avait de ces beaux voiles très bien fait à la main, en soie. J'avais des collègues qui me disaient ça te va bien. Une fois je suis allée au marché j'en ai essayé et les gens m'ont dit ça te va bien. Et je me suis dit il faut pas que j'écoute les gens il faut que je le fasse pour moi. Une semaine, j'ai mis, oui je me sens à l'aise, 2 semaines... c'est parti de là. (Oumy, 12 octobre 2009, Longueuil)

Oumy affirme son individualité en précisant qu'elle a sa propre façon de porter le voile. Elle distingue la différence entre le *hijab* « classique » et son *hijab* à elle. Sa façon de porter le *hijab* empêche les autres de le détecter. On voit bien ici comment une pratique personnelle est volontairement distancée des pratiques islamiques qui nourrissent certaines représentations sociales communes des musulmans d'origine maghrébine ou arabes. Le port du voile est donc un acte mitigé qui implique une réévaluation constante des frontières entre le public et le privé. Par conséquent, les femmes musulmanes étudiées doivent sans cesse décider des modalités de cette mise en corps,

surtout dans un contexte où elles sont une minorité à la fois ethnique, raciale et religieuse.

4.1.4. La viande *halal*

C'est au niveau des pratiques alimentaires que l'individualité devient plus apparente en contexte montréalais. Les femmes ouest-africaines de l'étude adoptent une variété d'attitudes face aux exigences alimentaires de l'islam. Unanimement, la viande de porc n'est pas consommée. Il est intéressant de noter que dans les pays ouest-africains à majorité musulmane, la viande vendue sur les marchés est déjà conforme à l'exigence islamique. Acheter de la viande dans la ville de Montréal requiert donc de faire attention à la désignation « *halal* » sur l'affiche de la boucherie :

Par exemple le fait d'avoir de la nourriture *halal* et non *halal* je me suis jamais vraiment posé la question c'est en venant ici (à Montréal) que j'ai été confronté aux deux. Et je me suis rendue compte qu'en fait nous, on nous avait jamais parlé de ça. C'est sûr qu'on ne cuisinait pas de porc à la maison, mais je n'avais jamais vraiment fait la distinction. (Safia, 21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

La plupart des femmes de l'étude optent pour la viande vendue dans les supermarchés, bien que celle-ci ne soit pas conforme aux normes islamiques. À ce propos, les répondantes justifient leurs choix pour des raisons

économiques (« J'ai une grande famille, et cela me coûterait trop cher d'acheter de la viande *halal* »), de logistiques (« Je n'ai pas d'auto et l'épicerie *halal* est trop loin »), et finalement d'interprétation religieuse (« Il faut juste dire *bismillahi*³³ sur la viande avant de la cuisiner, c'est tout! »). Sali, une femme sénégalaise, explique son point de vue sur la question de la viande *halal* :

Le fait de venir ici, il faut vraiment aller chercher les *halals* et compagnie. C'est sûr que je ne mangerai pas de porc, mais c'est sûr que je ne vais pas non plus me tuer pour aller chercher du *halal*. Parce que pour moi c'est pas ça le plus important. Aller courir aller chercher du *halal* et je suis en train de médire sur les autres? Tu sais, je relativise beaucoup de choses. Beaucoup de choses que je ne vais pas faire. (Sali, 8 mai 2009, Laval)

On voit bien ici comment le fait d'observer les règles alimentaires du *halal* est mis en seconde position en terme de moralité, par rapport à la nécessité de ne pas pratiquer la médisance. Il est intéressant de noter que Sali prend l'initiative de hiérarchiser certaines prescriptions et interdits. Tout en reconnaissant que manger *halal* est obligatoire, Sali remet en question l'importance de le faire comme étant plus grande que l'interdiction de médire d'une autre personne.

Il est intéressant de noter que dans les pratiques rituelles étudiées, les femmes d'origine ouest-africaine ont toutes, d'une façon ou d'une autre, un rôle actif

³³ « Au nom de Dieu ». Cette formule est prononcée par les musulmans avant de manger.

de négociation de la place qu'elles leur donnent ou choisissent de ne pas leur donner. Ce rôle de négociation sur quelle pratique ou non adopter ou adapter dans le contexte montréalais, exige une distanciation par rapport à l'islam et ses institutions également.

4.2. Rapport aux institutions musulmanes de Montréal dans la vie quotidienne

La prière collective est recommandée (*sunna muakkada*) pour les cinq prières quotidiennes pour les hommes, selon les traditions du Prophète Muhammad. La prière du vendredi, les prières des deux fêtes, les prières nocturnes du mois de Ramadan, étant par définition collectives et devant donc avoir lieu dans une mosquée en général ou tout lieu dans lequel plusieurs musulmans se retrouvent. Ce type de prières ne peut avoir lieu que si certaines conditions, notamment celle liée au nombre, sont remplies : un minimum de priants, en général une douzaine, est exigé. Cependant, l'obligation islamique de fréquenter la mosquée ne s'applique pas aux femmes, qui historiquement y ont été absentes, et dont la fréquentation des lieux de prières collectives est un phénomène très récent avec un investissement massif des lieux de culte et de réunion par les femmes dans le monde musulman depuis les 15 dernières années (Mahmood 2005, Deeb 2006). De fait, l'architecture des mosquées ne prévoit pas nécessairement une aile féminine.

La plupart des mosquées dans la région de Montréal ont été établies par les immigrants arabes, pakistanais, ou maghrébins. Depuis la fin des années 1990, avec les vagues plus récentes d'immigration africaine, des mosquées ethnoculturelles ouest-africaines ont été établies. Une mosquée regroupant des musulmans sénégalais s'est installée dans des locaux dans le quartier Côte-des-Neiges. Une autre mosquée a ouvert ses portes dans le quartier centre-sud de Montréal, regroupant des Ouest-Africains francophones de la Guinée, du Mali, et Sénégal. Dans le quartier Côte-des-Neiges, une mosquée a été établie par des Ouest-Africains anglophones (Ghana, Nigéria). Cependant les mosquées établies par les communautés indo-pakistanaïses et maghrébines demeurent majoritaires, et présentes dans la plupart des quartiers résidentiels de la grande région de Montréal. Dans celles-ci, les spécificités linguistiques et ethnoculturelles sont très souvent affirmées surtout lorsque ces mosquées servent également de centres communautaires pour les membres. De ce fait, les sermons et l'ensemble des activités sont faits dans les langues de la communauté. En outre, l'espace réservé aux femmes est généralement confiné à des sous-sols, ou alors des sections de fortune pour femmes sont aménagées à l'aide de rideaux.

Les facteurs d'exclusion pour celles qui se rendent dans les mosquées ou dans des activités collectives sont plus nombreux que les facteurs d'inclusion : l'absence parfois physique d'espace approprié pour les femmes, la dimension raciale, et la dimension linguistique continuent de faire obstacle aux femmes ouest-africaines dans leur rapport aux institutions à Montréal de leur identité

musulmane et les difficultés d'intégration au sein de communauté raciale différente (arabes ou indo-pakistanaïses).

Pour ces raisons, certaines des femmes rencontrées ont tendance à se sentir exclues lorsqu'elles assistent aux prières à la mosquée. Ceci ressort du récit de Mamie, d'origine nigérienne :

Puis des fois, la mosquée de Verdun ou j'allais, généralement ils vont faire le sermon en arabe seulement et parfois en urdu... bon je me sens un peu exclue. Ils n'ont pas pensé que moi je pourrais ne pas parler arabe ou urdu. Oui, en tant que non arabe, je suis en minorité. Toutes les femmes que j'ai rencontrées étaient marocaines ou algériennes. Fais que je n'ai jamais capté le sermon. Des fois quand je vois une mosquée je me dis peut-être que je vais connaître des gens et me faire des amies et quand j'y vais si l'ambiance n'est pas trop... Voilà. Je visite de nouvelles mosquées de temps en temps. (Mamie, 8 juillet 2008, Brossard)

Les femmes peuvent aussi se sentir exclues par certaines caractéristiques linguistiques des mosquées à dominance arabe, et certaines rapportent avoir vécu du racisme lors de leurs visites dans des mosquées à dominance arabe et maghrébine :

Quand on est noir, à la mosquée, c'est pas facile. Par exemple, tu vois, un jour pendant le mois de Ramadan, j'étais allée pour le *tarawih* et puis y a une vieille dame arabe qui a refusé de me serrer la main et m'a crié « esclave » en arabe. Ça m'a vraiment blessée. Donc quand on y va, je me mets à part pour pas que des choses comme ça recommence. (Oumy, 8 juillet 2008, Longueuil)

L'expérience d'Oumy fait écho à celle de Mouminatou, qui lors de sa participation à une activité de loisirs pour femmes musulmanes s'est trouvée exclue d'une séance de *khalaqa* (étude des préceptes religieux) car l'animatrice invitée ne parlait qu'en arabe. Mouminatou ainsi que deux autres femmes africaines qui ne parlaient pas arabe ont demandé qu'il y ait une traduction mais se sont fait répondre négativement :

Tu vois quand on s'est plaint, moi et les autres filles on a dit c'est pas juste. On est venues de loin pour participer à cette réunion pour l'unité et maintenant vous dites qu'on doit aller s'occuper ailleurs avec un DVD. Tu sais ce qu'elle a répondu? Hm. Elle a dit, « Vous devez apprendre l'arabe. Au Paradis, tout le monde, même les anges, tout le monde parle en arabe. C'est la langue du Coran et tous les musulmans doivent connaître l'arabe ». Je te dis, j'étais tellement fâchée, j'avais envie de pleurer. Et tu sais, moi, c'est pas la première fois. C'est toujours comme ça dans les rencontres. Donc parfois je suis découragée d'y aller, mais après je me dis, waye, il faut y aller quand même. C'est pour Dieu. (Mouminatou, 10 juin 2009, Montréal)

Par ailleurs, le fait même d'aller à la mosquée peut être perçu comme une remise en question de leur façon de « faire l'islam », comme le montre Dada :

On me dit, il faut aller prier à la mosquée. Ce que je ne faisais pas chez moi (au Sénégal), je ne vais pas venir ici (au Québec) pour le faire. Parce que si là-bas même où j'avais l'opportunité

et où c'est vraiment structuré pour, je ne l'ai pas fait, ce n'est pas ici que je vais le faire! (Dada, 8 mai 2009, Montréal)

Dans les cas de Dada et Ina, on observe une forme de résistance à la pénétration du fait religieux dans l'espace public. En effet, les femmes interrogées ont en majorité adopté une attitude de résistance face à la pénétration du fait religieux dans l'espace public. Dans leurs discours, les pratiques et la mobilisation du corps dans la prière rituelle par exemple appartiennent à l'espace privé. Effectivement, sur les 24 femmes interrogées, seulement deux fréquentaient une mosquée de façon assidue, tandis que les autres insistaient que la foi est « personnelle » ou encore que la foi « c'est à l'intérieur ».

Il faut également considérer les pratiques courantes dans les pays d'origine pour mieux comprendre ces résistances. Le Sénégal, le Mali, la Guinée et le Niger, états laïques, ont adopté depuis leur indépendance dans les années 1960 le modèle français de la laïcité. À ce propos, il est intéressant de noter que bien que ces pays aient des populations majoritairement musulmanes, le fait laïc y est bien établi dans toutes les structures publiques et gouvernementales, y compris les institutions scolaires, et administratives. Bien entendu, il existe des contestations de la laïcité, notamment au Mali et au Niger, mais celles-ci continuent de provenir de groupes minoritaires, bien que belligérants. Ceci peut expliquer en partie pourquoi certaines des

femmes d'origine ouest-africaine ont en aversion toute tentative de faire entrer le religieux dans la sphère publique.

Cette revue de l'application des dogmes islamiques dans la quotidienneté, de la mise en scène des croyances dans les espaces en dehors des dogmes officiels, et du rapport qu'entretiennent ces femmes aux lieux institutionnalisés de l'islam à Montréal, interroge les croyances attachées aux pratiques corporelles. Ce que Danièle Hervieu-Léger a qualifié d'individualisation de la croyance et du croire est évident ici :

On découvre que la figure du pratiquant tend elle-même à changer de sens : en même temps qu'elle prend ses distances par rapport à la notion d'« obligation » fixé par l'institution, elle se réorganise en termes d'« impératif intérieur », de « besoin » et de « choix personnel » (Hervieu-Léger 1999 : 95).

À l'évidence, la façon dont les dogmes islamiques sont mis en application dans le quotidien des femmes interrogées peut se qualifier d'individualisation des pratiques du corps et de prise de distance par rapport à l'islam « communautaire » ou collectif. Le corps, chez la plupart des femmes de l'étude, doit être « passe-partout » dans une société où elles sont déjà suffisamment visibles par la couleur de leur peau. On discerne une pointe de revendication de la part des femmes interrogées. Elles revendiquent un islam qui leur est propre, de « chez nous » disent-elles. Ces pratiques religieuses sont issues de croyances spécifiques et empreintes d'un discours sur la place

des croyantes dans le monde, et le sens de la vie, sujet que j'aborde dans la section ci-après.

4.3. Croyances et rapports aux sources de savoirs

L'islam comporte un certain nombre de croyances qui le définissent et qui orientent à leur tour les pratiques et rituels mentionnés plus haut. Comment les femmes d'origine ouest-africaine articulent-elles ces croyances? Quel rapport aux dogmes religieux et au savoir qui les constitue leurs croyances révèlent-elles? Ce sont les questions auxquelles je tenterai de répondre dans cette section.

4.3.1. L'islam : religion d'amour et de paix

Tout d'abord, il était important pour moi d'entendre les définitions que les femmes de l'étude faisaient de l'islam, leur religion. Une des questions posées pendant les entretiens était donc : « Que signifie l'islam pour toi »? Les réponses furent variées. Pour de nombreuses femmes, c'était la première fois que cette question leur était posée, et j'ai donc constaté de longues hésitations pour certaines. Malgré les hésitations, la tolérance, l'amour sont ressortis dans leurs définitions de la religion : La patience, la tolérance, l'amour de son prochain qui est très difficile. Et surtout l'islam c'est de donner, de rien

garder pour soi, de vivre comme si aujourd'hui c'était le dernier jour de notre vie. (Dada, 8 mai 2009, Montréal)

Le terme de « amour de son prochain » évoque la terminologie chrétienne telle qu'introduite dans les Évangiles. Pourtant, Dada ne fait ici aucune référence au christianisme. L'islam est un mode de vie ancré dans l'amour, selon Dada. Tandis que la définition de Dada reste centrée sur le rapport aux autres, d'autres y voit surtout un phénomène intérieur : « C'est la paix. Moi j'ai toujours dit l'islam c'est la paix intérieure. Quand tu suis l'islam au fond de toi tu es paisible. En une phrase je dirais que c'est la paix. » (Oumy, 12 octobre 2009, Longueuil)

Oumy voit dans l'islam un moyen d'obtenir la paix par le biais de la pratique et l'obéissance aux préceptes. On est loin ici des spécificités théologiques. D'ailleurs, les spécificités de l'islam ne sont pas toujours un centre d'intérêt : « L'islam pour moi... Qu'est-ce que je peux dire? Je n'ai jamais pensé à cette question dans ma tête. C'est une religion comme d'autres. Chacun a sa religion, quoi » (Aminata, 14 juin 2009). Aminata met l'islam sur un pied d'égalité avec les autres religions. Son aveu de n'avoir pas pensé à définir l'islam démontre que cette question ne s'est jamais posée à elle. Cependant, Aminata est une exception, car la majorité des femmes interrogées ont tenté d'expliquer l'islam et leurs pratiques à la lumière des débats récents sur les accommodements raisonnables :

C'est une religion comme toute autre religion qui est facile et difficile à la fois. Parce que y a des gens qui nous complique la vie avec l'islam, c'est-à-dire en mystifiant tout. C'est-à-dire y en

a qui te mettent tellement d'interdit que tu te dis si ça vaut vraiment la peine de pratiquer l'islam. En écoutant l'information, c'est à toi de faire la part des choses. En te disant moi voilà ma vie, voilà je simplifie l'islam je prends tout ce qui est interdit j'essaie de pas les faire dans la mesure du possible, mais interdire tout, tout, tout, tout. (Nafi, 1er octobre 2009, Outremont)

Nafi fait la distinction entre cet islam que les gens rendent compliqué et « difficile » et l'islam facile et simple que Nafi dit avoir hérité de ses parents. Ce qui est intéressant dans le discours de Nafi, c'est la décision de choisir les prescriptions et les interdictions qu'elle adoptera dans sa vie. Il y a une prise de pouvoir sur son rapport à la religion qui lui permet de choisir à quels préceptes elle adhère. Le savoir islamique qui est reçu est à examiner et à décortiquer, pour faire ensuite le choix de l'adopter ou non. Mais l'islam, c'est également une philosophie qui nourrit ces croyances.

L'islam est bien plus qu'une série d'interdits et de règles. Il apporte avec lui un réconfort et un refuge pour certaines :

La religion pour moi c'est primordial. C'est très important, parce que y a beaucoup de.... je donne un exemple, mon premier hiver c'était vraiment dur, c'était déprimant et c'est vraiment la religion qui m'a aidé à surmonter ça. Parce que quand tu as la foi tu lâches les mains et tu dis c'est vraiment Dieu qui va m'aider. Quand tu as la foi tu n'auras que des idées positives et je dirais que c'est vraiment important. (Oumy, 2 octobre 2009, Longueuil)

Comme Oumy le démontre, l'islam constitue un repère fondamental dans un contexte migratoire parfois ardu. On peut s'en remettre à Dieu et avoir confiance en son intervention.

Parfois même, l'islam est indissociable de l'identité individuelle, et informe tous les aspects de la vie :

Je peux pas faire de différence entre moi et la religion. Quand je que chose, L'aspect musulman ne me quitte pratiquement jamais. Parce que y a mon guide spirituel qui me dit que l'islam c'est un mode de vie. Quand je regarde une personne, je me dis que c'est une créature de Dieu. Dans le cadre du travail aussi je me dis que je dois bien faire mon travail. Quand j'ai une tractation avec un être humain, je ne veux pas installer de tromperie dedans parce que c'est interdit. Donc tout ce que je fais c'est des règles morales. On ne peut pas le dissocier. Ma mère disait, toutes les bonnes montres affichent la même heure (rires) alors la morale c'est la morale, qu'on soit musulman ou pas. (Sokhna, 29 novembre 2008, Montréal)

Cet islam, qui agit comme une boussole d'éthique et de moralité dans le cas de Sokhna, permet aussi de ne pas sombrer, et offre une perspective plus philosophique d'un monde éphémère :

La croyance d'abord. Parce que je suis quelqu'un qui croit et puis ça m'aide dans mon quotidien. Psychologiquement, mentalement et tout ça. Ça nourrit l'esprit et puis ça te permet de mieux cohabiter avec les autres, parce que y a beaucoup de règles de conduite, le comportement aussi. Il y a beaucoup d'éducation la dedans et ça permet de mieux socialiser et à vivre en harmonie avec le reste de la société. (...) Relativiser, et pis tu

sais l'être humain des fois y ajoute sorte d'émotions qui nous traverse ça peut être au travail en dehors du travail. Le fait de lire des textes et puis tout ça, ça te raisonne, quoi. (Ina, 15 juin 2009, Saint-Laurent)

On voit comment l'islam joue un rôle de guide de vie, et, dans la description d'Ina, ce rôle s'étend à celui de conseiller, surtout dans les moments plus difficiles de la vie. C'est dans ce même courant de pensée que s'inscrit Nafi :

C'est important pour moi parce que ça me permet de me stabiliser. Au moins, ça te donne.... mais tu as au moins un recours, ce qui est important. Parce que quoi qu'il arrive dans ta vie tu te dis y a Dieu. La croyance ça sert à ça. Quoiqu'il arrive, c'est parce que Dieu l'a voulu. (Nafi, 1er octobre 2009, Outremont)

Tandis que Ina parlait de « relativiser » et se « raisonner », Nafi parle de stabilité. Néanmoins, ces deux femmes affirment le fait que l'islam leur permet de maintenir un certain équilibre psychologique. Dans les propos de Nafi, par ailleurs, on détecte une vision du monde empreinte de fatalisme.

Le discours sur la vie et son sens est le même chez toutes les femmes. La vie est un passage nécessaire dont la finalité est le jugement des hommes par Dieu.

Je vois la vie comme une étape pour se préparer à la vie et à la mort. Ici je dois bien me conduire avec les gens et avec Dieu pour éviter l'enfer après la mort. La mort est juste une étape

pour la vie éternelle. Pour moi c'est comme un étudiant qui est train de préparer son examen et toutes les notes qu'il fait c'est pour réussir son examen. (Mamie, 8 juillet 2008, Brossard)

En ceci, les croyances des femmes étudiées sont conformes aux dogmes de l'islam qui insiste dans ses textes sacrés sur la sévérité du châtement de ceux qui n'auront pas obéi aux lois divines et dont les mauvaises œuvres surpasseront les bonnes. Si la vie est clairement une étape, la mort inspire des craintes, exprimées lors des entretiens. Plusieurs femmes ont dit avoir peur de mourir par crainte du jugement. On retrouve ce sentiment dans les propos de Safia :

La mort me fait peur, un peu. Mais je réalise que, encore une fois, quand j'y pense je réalise plus que c'est quelque chose qui peut frapper à tout moment. Mais je peux dire que ma peur a diminué à cause de la foi aussi. Je me dis de toute façon ça va aller. Je me disais que je vais partir je vais voir personne je vais perdre toute ma famille, l'isolement. Mais je me sens, je me dis que ce que je vais trouver de l'autre côté sera magnifique. La vie est un cadeau, c'est très court donc il faut utiliser chaque moment pour vraiment faire tout ce qu'il y a de mieux pour s'accomplir. Donc c'est très important. Je ne prends pas la vie à la légère. (Safia, 21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Cette peur n'est pas toujours motivée par la crainte du jugement divin, mais aussi par l'inconnu et la séparation d'avec les proches. De toute évidence, vivre sa vie selon les injonctions coraniques est donc un moyen d'éviter des

conséquences potentiellement douloureuses dans l'au-delà, dans le cas où on leur désobéit :

J'essaie le plus possible de faire les choses comme il se doit. Parce que tu sais c'est quoi ma philosophie à moi, c'est que j'ai peur de, de... je sais pas ce qui va arriver après la mort. On ne sait pas, on se fie juste à ce que le Coran nous dit, aux écrits et tout mais je veux pas avoir à regretter. Je veux pas avoir à dire si je savais. Peut-être que le monde me dit toi tu es arrière-pensée, peut-être. Mais moi ma façon de voir les choses, je veux pas avoir à dire si je savais, alors j'essaie le plus possible de coïncider mes actes avec la religion. (Astou, 2 juin 2009, Montréal)

Les exemples ci-dessus, issus des propos recueillis pendant des entretiens confirment l'individualité des discours sur l'islam. Balloté au fil des mots, l'islam prend forme, et le fait d'être musulmane, dans tout ce qu'il y a de plus complexe, trouve ses expressions, aussi diverses soient-elles. Il en ressort une conception de l'islam distincte de celles des livres, que les dictionnaires et les manuels de théologies structurent et codifient. Émergent de ces paroles de femmes un savoir vivant sur l'islamité, un savoir expérientiel qui ne cherche pas à théologiser. On peut en conclure que les débats théologiques sur ce qui constitue l'islam ne sont pas toujours au centre des préoccupations des femmes interrogées, mais que le besoin de définir l'islam en leurs propres termes est néanmoins présent. L'opposition entre l'islam expérientiel et l'islam des écrits est accolée à des distinctions de genres et présents dans les écrits scientifiques sur les femmes et le religieux. La présente étude va au-

delà de cette représentation stéréotypée du rapport des femmes au religieux, à deux niveaux. Dans un premier temps, je tente de sortir de la hiérarchie entre expérientiel et écrit. Dans un deuxième temps, les femmes rencontrées ne se situent pas entièrement en marge de la version dominante, formelle, et écrite de l'islam. Elles font plutôt un effort concerté de s'en distancer. La section qui suit sur le Coran, le texte sacré de l'islam, est révélatrice à ce propos.

4.3.2. Le Coran : Texte libérateur, refuge, intercesseur

Le Coran en tant que texte sacré, représente pour les musulmans, la parole éternelle de Dieu, infaillible, et sans erreur. Le Coran est le centre de la foi islamique, car les musulmans croient que toute vérité concernant toute chose s'y trouve. C'est avant tout un guide perpétuel pour le musulman. Le Coran, comporte 114 chapitres, et a été, selon la tradition islamique, révélé au Muhammad, le prophète fondateur de l'islam (570-632 A.D.). Selon l'histoire traditionnelle, né dans l'une des familles influentes de la Mecque polythéiste, il est plutôt introverti et méditatif. À la suite d'une rencontre avec l'ange Gabriel, Muhammad se met à prêcher un monothéisme absolu. Victime de persécution dans sa ville, le prophète et ses disciples émigrent vers la ville de Médine, lieu où l'islam s'établit comme religion et système sociopolitique. Les traditions qui consignent les paroles, faits et gestes du prophète sont aussi importantes en islam que le Coran lui-même. L'imitation du prophète est

considérée comme la base des pratiques quotidiennes, dans les plus petits détails. Les traditions prophétiques font état des opinions de Muhammad sur tous les sujets de la vie de l'individu et de la société.

Lors de mes entretiens, les femmes interrogées ont toutes décrit le Coran, comme un texte libérateur pour les femmes, et une protection pour les croyantes contre dangers et abus dont elles peuvent être victimes :

Le message du Coran c'est aimer son prochain et la tolérance. Vraiment la tolérance. Et puis prendre les gens comme toi tu aimerais qu'on te considère. C'est aussi prendre soin de ta famille, de tes parents, d'honorer tes enfants prendre soin de ton parents. Ce que j'aime le plus chez le Coran c'est le caractère de la femme. Ce qui est paradoxal avec ce que les gens disent à l'extérieur. Mais dans le Coran la femme a une place de choix. Parce que, dans le Coran la mère, les sœurs, c'est le bijou parce que c'est elle qui a enfanté. Tout découle d'elle, toute la douleur, tous les sacrifices viennent d'elle. Quand on dit qu'elle doit se voiler, c'est pour la protéger des agressions extérieures, ce n'est pas pour l'annihiler. C'est vrai que tu as le choix si tu veux le faire ou si tu veux pas le faire. C'est vrai que dans le Coran les gens oublient l'évolution. Parce que dans le Coran les gens buvaient avant. Donc le Coran a dit « Ne faites plus », pour ne pas que les gens fassent. Il y a vraiment tout un sens d'éducation là-dedans. Le Coran c'est comme un guide, l'islam c'est un guide, c'est pour te permettre de bien vivre ta vie. Dans l'islam on te ramène toujours au mensonge, c'est la pire des choses. Parce que c'est le mensonge qui va faire que tu vas être voleur, parce que tu vas vouloir aller chercher des est ce que tu vas aller chercher des affaires pour te vanter. (...) Et dans le Coran on dit que c'est Dieu qui va juger de toutes les manières. Parce que je ne suis pas mieux que toi par rapport à Dieu. C'est sûr que ce que je vais faire avec toi, Il pourra pas me pardonner, parce que je te l'ai fait à toi. Donc les outils que je peux trouver

dans l'islam c'est de ne pas faire de mal à son prochain. Il faut vraiment que je demande pardon à cette personne-là. (Sali, 8 mai 2009, Laval)

Dans sa description du rôle et du message du Coran, Sali insiste sur son message de tolérance et le statut qu'il donne aux femmes. On pourrait situer sa description dans le contexte découlant des attentats terroristes du 11 septembre 2001 qui met les musulmans dans l'impératif de se définir parmi les « bons musulmans » ou les « mauvais musulmans » (Mamdani 2002). Le discours de Sali reconstruit la place de la femme dans l'islam, en disant se baser sur le texte sacré de la religion. Sali s'approprie les outils formels de la légitimisation du savoir religieux dans l'islam afin de recentrer les enjeux de légitimité et de savoir sur la place centrale des femmes. C'est le Coran qui donne le statut le plus élevé aux femmes, statut qui se traduit par l'obligation de les protéger comme un « bijou », le voile étant un des moyens d'effectuer cette obligation.

La conviction que dans le Coran se trouvent des descriptions scientifiques inédites, ainsi que la solution à toute situation rencontrée par les êtres humains fait partie des piliers de la foi. Dans les écoles coraniques, la mémorisation des chapitres du Coran est la première étape d'apprentissage. Mémoriser le Coran permet d'entrer au Paradis. Selon les traditions prophétiques, le Coran lui-même intercédera devant Dieu le juge en faveur du croyant qui l'a mémorisé. Lors des entretiens, l'importance de mémoriser

le Coran a été soulignée à plusieurs reprises par certaines femmes, comme l'explique Oumy :

Le Coran c'est le livre saint de l'islam. Et le Coran nous sauve de l'enfer. Il nous sauve de l'enfer. Parce qu'on dit que quand tu meurs en islam et que tu as le Coran par cœur, y a déjà des anges qui sont horribles qui vont t'accueillir, qui vont te poser quatre questions : ton livre, ton Dieu, ton prophète, et je ne sais pas quelle autre question. Et si tu arrives à répondre, tu meurs musulman. Si tu n'arrives pas à répondre, ils vont te frapper. Et si tu lis le Coran, c'est le Coran qui va mettre une barrière. Il va dire « Ne le touchez pas parce qu'il a passé toute sa vie à me lire ». (Oumy, 2 octobre 2009, Longueuil)

Dans cet extrait, Oumy personnifie le texte sacré en le projetant comme un défenseur lors du Jugement Dernier. En le mémorisant, la croyante possède le Coran à l'intérieur d'elle et celui-ci agit comme un rempart entre elle et le feu de la Géhenne.

Historiquement, néanmoins, la science d'interprétation et d'exégèse du Coran a été l'apanage des hommes, ce que certaines académiciennes musulmanes telles que Asma Barlas (2002) et Amina Wadud (1999) remettent en question avec leurs efforts d'opérer une relecture gynocentrique du Coran dans le but de démontrer que les interprétations patriarcales avaient dénaturé le contenu de son message pour les croyantes et croyants. Cependant la majorité des femmes interrogées voient en ce livre sacré un aspect inaccessible de l'islam, réservée aux érudits, aux imams et aux savants. Sur les 24 femmes de l'étude,

seules trois ont dit avoir lu le Coran. Même pour celles qui disent l'avoir lu, le message du Coran demeure obscur quoiqu'inspirant :

Je pense que pour moi le plus important c'est la foi, la foi intérieure, je crois que le Coran donne certains principes, certaines valeurs : comment agir avec les gens. Ce que je retiens c'est le fait qu'il faut pratiquer à l'intérieur de soi-même, pas besoin d'être en public pour montrer pour prouver qu'on est vraiment musulman. Je crois qu'il y a énormément de choses dans le Coran qui sont sujet à controverse et moi-même j'avoue que je n'ai pas trouvé toutes les réponses. (Safia, 22 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Ironiquement, lors des entretiens, la majorité des femmes en savaient très peu sur la vie du prophète de l'islam. Par ailleurs, l'un des entretiens illustre bien les formes de reconstruction du savoir qui peuvent avoir lieu parmi les femmes :

Ah... selon ce que j'ai appris on dit que c'est un messenger de Dieu donc c'est à travers lui que Dieu nous a dit beaucoup de choses. Même dans les prières si tu veux que tes vœux soit exaucés il faut parler le nom de Muhammad d'abord et ensuite le nom d'Allah. Donc il faut toujours penser à ça avant de penser à Allah le Dieu même. (Counda, 21 janvier 2009, LaSalle)

Counda perçoit le prophète Muhammad comme un intercesseur, dont la croyante doit invoquer le nom avant d'invoquer le nom de Dieu Lui-même. Cette conception de la place du Prophète est en contradiction totale avec les

dogmes de l'islam qui interdisent de placer qui que ce soit avant Dieu. Cette conception est un exemple des façons dont le savoir islamique est reconstruit par les femmes, et parfois paradoxalement, en complète opposition avec le message central de cette religion.

4.3.3. Les nouvelles technologies de communication : l'Internet comme source de savoir

Les formes légitimes de savoir, autrefois moins accessibles, sont désormais présentes dans des espaces « publics », à travers les nouvelles technologies de communication, en particulier l'Internet. Plusieurs femmes de l'étude utilisent l'Internet comme source de connaissances sur l'islam. Sur les 24 femmes rencontrées pendant ma recherche, six femmes utilisaient l'Internet régulièrement dans ce but. Ce fait n'est nullement surprenant au regard de la vulgarisation des technologies de l'information et de l'Internet en particulier. Hautement scolarisées, elles avaient toutes un niveau universitaire minimum de premier cycle, et trois d'entre elles avaient une bonne connaissance de l'anglais.

La vulgarisation de l'Internet a beaucoup influencé la formation de communautés virtuelles autour de thèmes et de centres d'intérêts communs. Les forums de discussion, par exemple, ainsi que les *chat rooms* sont devenus pour certaines personnes de véritables communautés d'opinions. En cela, le

religieux ne fait pas exception. Sur certains sites Web pour femmes musulmanes, on retrouve des discussions sur le droit islamique, les pratiques quotidiennes ainsi que des articles divers et commentaires des textes sacrés. Sur le site Web francophone www.mejliss.com, les musulmans du Québec échangent questions et réponses sur divers thèmes. Le site « Musulmane et fière de l'être » (www.musulmane.com) qui attire des musulmanes francophones du monde entier, les discussions sont centrées sur la question des femmes, de leurs devoirs et de leurs droits en Islam. L'objectif du site est en première ligne de la page d'accueil : « Cet espace, ouvert aux musulmanes et non musulmanes, a pour humble vocation de partager avec vous des informations d'ordre religieux en rapport avec la femme » (site consulté le 16 juin 2010).

Mamie, originaire du Niger, raconte comment l'Internet a transformé son expérience religieuse. Après avoir appris l'anglais en arrivant aux États-Unis, Mamie a été frappée par la mine d'information que représente Internet pour les musulmans qui parlent anglais. Elle a surtout passé beaucoup de temps sur le site sisters.islamway.com, un site réservé aux femmes musulmanes, et dont le courant de pensée est salafiste. Le site contient des articles, des récits de conversion à l'islam, des traditions prophétiques, ainsi que des décisions rendues par des juristes islamiques sur diverses pratiques. D'ailleurs, c'est la fréquentation de ce site qui instruit Mamie sur les interdits de sa religion :

Donc c'est vraiment sur *islamway* que j'ai découvert l'islam plus orthodoxe que ce qu'on a chez nous en Afrique. C'est là bas que j'ai découvert halal et non halal. C'est là que je me

suis vraiment mise dedans... jusqu'à aujourd'hui. (Mamie, 3 juillet 2008, Brossard)

De même, Safia, originaire de la Guinée, a trouvé de nombreuses réponses à ses interrogations sur l'islam sur l'Internet :

Notre chance, c'est qu'on n'a pas besoin d'attendre pour aller rencontrer l'imam. Moi mon shaykh il est toujours disponible, c'est vrai mais des fois je trouve les réponses moi-même, par exemple j'ai mon Coran chez nous, mais souvent je cherche sur les sites musulmans pour voir ce que ça dit (Safia, 21 janvier 2009, Pointe-Saint-Charles)

Dans les deux cas, on constate que la connaissance de l'anglais ouvre les portes à une mine d'informations sur l'islam et donne le sentiment d'appartenir à une communauté supranationale. Bien que les femmes de cette étude qui disent utiliser l'Internet pour mieux comprendre leur religion soient minoritaires, le phénomène met en relief la pertinence de cette technologie de l'information dans l'expérience religieuse.

Un autre site mentionné par une femme d'origine nigérienne est « Islam Q& A questions réponses » (www.islamqa.com/fr/). Ce site offre des réponses de juristes islamiques sur des questions liés au quotidien :

C'est un ami qui m'a parlé de Islam Q& A... Tout le monde connaît ce site! Tu ne connais pas? Bon, moi en tout cas, souvent quand j'ai des questions je vais sur le site. C'est vrai que parfois ils sont un peu extrême... Je veux dire qu'ils sont un peu pointilleux sur les détails, quoi. Il faut pas exagérer. Une fois j'ai vu une femme sur le site qui demandait si elle

devait quitter son travail... Oui! Tu te rends compte? A cause des hommes à son travail. Et puis l'imam là, il a répondu que oui. Donc même les sites, je fais pas tout ce qu'ils disent parce que parfois ils exagèrent dans la religion. (Aicha, 15 septembre 2009, Côte-des-Neiges)

L'Internet permet aux individus de faire des explorations personnelles de leur religion et de ses différents courants, tout en gardant l'anonymat, car le savoir religieux peut être personnalisé, et dans le cas d'Islam Q&A, prendre l'allure de savoir «sur mesure». Par ailleurs, le constat est que les femmes ouest africaines qui utilisent ce médium s'engagent dans une négociation de leur propre posture vis-à-vis du savoir, comme l'illustre Oumy :

Je ne priais pas. Ma mère me disait, « pourquoi tu ne pries pas? » Et en grandissant, quand j'étais à l'étranger j'ai commencé à prier et ça, y a moins de trois ans. J'ai commencé à chercher. Je suis quelqu'un, quand je me lance dans quelque chose, je cherche à connaître. Sur Internet je fais mes recherche, y a des sites, je vais sur Google et je tape « apprendre le coran » et « l'islam » etcetera, et ça me donne beaucoup d'informations. Je me cultive et je crois que j'ai beaucoup évoluée. Parce que je crois que si j'étais chez mes parents je crois que ça n'allait pas évoluer. J'allais peut-être prier parce que maintenant je suis mariée et j'ai une petite fille. Mais ça n'allait pas évoluer au point où j'allais chercher, chercher. (Oumy, octobre 2009, Longueuil)

Le savoir religieux, jadis réservé à une élite est désormais accessible par les individus. Les femmes d'origine ouest-africaine qui y accèdent se mettent en position d'agente de savoir et non de réceptacles passifs d'un savoir

incontestable. L'Internet, bien que permettant l'accès à ce marché symbolique du savoir islamique, agit différemment au sein d'organisations religieuses structurées autour d'une hiérarchie, comme nous le verrons dans l'exemple de la communauté mouride de Montréal.

Ce chapitre démontre que pour la majorité des femmes interrogées, les pratiques quotidiennes liées aux croyances religieuses, pour vingt-et-une femmes sur vingt-deux, relèvent du privé et doivent demeurer invisibles dans l'espace public. Les pratiques islamiques liées au corps sont donc restreintes dans l'espace et dans le temps « privé » et personnel, que les femmes rencontrées définissent généralement par l'espace domestique et la sociabilité familiale. Toutes les femmes rencontrées ont exprimé la grande importance des pratiques de bases du dogme de l'islam, telles que la prière et le jeûne. Selon la plupart d'entre elles, ces pratiques définissent l'appartenance à l'islam. Sans elles, on ne peut se dire musulmane. Les femmes de l'étude, par ailleurs, font des efforts pour continuer ces pratiques malgré un contexte de vie montréalais rédhibitoire. Les croyantes sont convaincues que leurs prières et leurs pratiques quotidiennes leur sont comptées en vue du Jugement dernier. Parmi ces femmes, il y a toutefois des variations quant à la considération de ces pratiques. Par exemple, certaines voient ces pratiques comme étant fondamentales et seulement une première étape vers un style de vie plus ascétique et plus dévot, qui sera souvent

marqué par le pèlerinage. D'autres, par contre, considèrent ces pratiques de bases comme étant les seules obligatoires et font l'effort de les faire en tant que strict nécessaire en essayant d'éviter les péchés majeurs.

Mon constat est le suivant : il y a bel et bien la construction d'un islam « de résistance » face à une multiplicité de discours dominants. En effet, ces femmes se trouvent à l'intersection de plusieurs discours dominants. D'un côté, ces femmes font face à un discours antireligieux dans la société québécoise surtout en ce qui a trait à l'inscription du fait religieux sur le corps de la femme. Un autre discours dominant pour ces femmes provient de la perception culturelle française sur la laïcité comme négation du fait religieux dans l'espace public. En outre, elles sont également plus ou moins exclues des discours dominants des musulmans maghrébins. Finalement, un discours dominant auquel ces femmes de l'étude sont confrontées est celui de l'islam réformiste qui prône le retour aux sources sacrées de l'islam, y compris certaines obligations vestimentaires et rituelles pour les femmes. Leur islam de « résistance » prend différentes formes. Certaines s'arment d'un savoir islamique « intellectuel » et donc légitime. D'autres affirment en contexte migratoire une volonté de préserver les pratiques héritées de leurs parents. Un autre type de réaction est une appropriation individualisée de ce qui constitue l'islam, ses dogmes et ses pratiques. La question se pose, alors, de savoir si ces formes d'islam de « résistance » sont spécifiques aux femmes, ou si ces réactions sont aussi présentes parmi des groupes de musulmans en position de marginalisation face aux formes dominantes du savoir religieux, notamment les jeunes ou les musulmans des zones rurales. Bien qu'il soit

difficile, en vue de mes données, de conclure à ce niveau, cette question demeure importante pour de futures réflexions.

En regard de mes constats, il convient de se demander de quelles manières les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine conçoivent et construisent ce qu'elles nomment le savoir islamique et les moyens qu'elles utilisent pour ce faire, ce dont je traite dans le chapitre qui suit.

CHAPITRE V
CONCEPTIONS ET CONSTRUCTIONS DU SAVOIR ISLAMIQUE : SAVOIRS OFFICIELS,
SAVOIRS CACHÉS?

Asad (1986) dans son idée d'une anthropologie de l'islam remet en question l'approche anthropologique selon laquelle l'islam constitue une structure sociale commune à toutes les sociétés musulmanes. Il tente de produire un cadre d'analyse qui tient compte de la diversité et de l'hétérogénéité sans pour autant renier les traditions communes qui en forment la base. Il s'agit donc ici d'un projet d'établir une définition de l'islam en tant que tradition discursive ayant des liens variés et divers avec l'individu moral, la gouvernance et l'organisation sociale, ainsi que la production du savoir. À cet effet, une pratique est islamique à partir du moment où celle-ci est autorisée par les traditions discursives de l'islam et transmise par des musulmans, qu'ils soient des savants, des dirigeants religieux ou des parents peu instruits (Asad 1986:14). Cette définition de l'islam, centrée sur le discours, permet d'accommoder les différences dans la pratique ainsi que la diversité qui existe à travers les sociétés musulmanes tout en maintenant un fil conducteur commun issu de l'héritage des traditions.

Ce chapitre s'inscrit dans ce cadre conceptuel en explorant la production du savoir islamique par des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine. Les

connaissances, que les gens ont à propos des rites et des croyances, constituent une dimension importante de l'étude du religieux. Lorsqu'il s'agit de pratiques religieuses, le savoir accompagnant ces pratiques consiste dans l'exégèse, les explications que donnent les pratiquants quant à l'histoire de la pratique religieuse en question, son sens, ses finalités. Ces connaissances peuvent soit être partagées par l'ensemble des musulmans, soit être le monopole de spécialistes.

Mon objectif dans le présent chapitre est de mettre en évidence la dynamique dialogique (c'est-à-dire une dynamique de dialogue et de négociation) entre ces femmes musulmanes et le savoir religieux, notamment à travers l'interprétation des traditions et l'appropriation de ce savoir non seulement dans la construction identitaire en contexte migratoire, mais aussi à travers les pratiques liées à l'islam. En premier lieu, j'examine leur conception du savoir islamique tel que présenté dans leurs récits sur l'éducation religieuse reçue dans leur enfance. Je montre comment leurs récits sur l'éducation religieuse reflètent des conceptions spécifiques de ce qui constitue le savoir islamique. Au-delà de ces conceptions telles qu'elles sont explicitées dans leurs récits, je propose également un examen de certaines pratiques courantes, bien que cachées, parmi certaines femmes ouest-africaines musulmanes, dans le but d'articuler justement la complexité de la dynamique dialogique qu'elles entretiennent avec le savoir islamique. Par conséquent, en second lieu, dans la deuxième section du chapitre, je discute des pratiques de divination et de guérison que j'ai observées pendant mon terrain parmi

certaines femmes et qui s'inscrivent dans ce savoir des femmes ouest-africaines et musulmanes.

5.1. Conception du savoir islamique et discours d'authentification : vrai islam, faux islam?

Dans le discours des femmes rencontrées, certaines oppositions ont émergé, notamment au niveau de la conception du savoir islamique. Les trois cas qui suivent illustrent notamment des conceptions du savoir islamique, qui bien que différentes les unes des autres, sont importantes pour cerner le rapport au savoir des femmes musulmanes d'origine ouest-africaines étudiées.

Khadija, 38 ans, Niger

Khadija est née au Niger dans une famille de dirigeants musulmans. Élevée par sa famille maternelle à la suite du décès de son père, Khadija reçoit une éducation religieuse plutôt informelle. Elle est instruite comme tous les enfants de son quartier dans une école coranique locale. Là, elle apprend à réciter les versets du Coran par cœur. La pratique des rituels de la prière. Elle est inscrite dans une école secondaire de jeunes filles dans une autre ville, lieu où elle sera instruite en langue française. Plus tard, elle épouse son mari, un

homme de la même origine ethnique qu'elle et musulman également, ayant grandi dans le même quartier.

Lorsque je demandai à Khadija de me raconter son enfance et l'éducation religieuse reçue, elle me regarda avec hésitation : « Mais à l'époque, je ne connaissais pas le vrai islam » me dit-elle. Armée de ce déni, Khadija construit son récit sur une base comparative. Son récit est en fait une comparaison entre le passé et le présent, l'Afrique et le Québec, l'« islam incorrect » et le « vrai islam ».

Elle utilise des oppositions entre « pratiquer quand même » et « pratiquer complètement ». Le mot « bâclé » est répété. Khadija décrit son éducation religieuse comme pauvre : « Donc, je n'ai pas appris grand-chose » dit-elle, tout en ayant paradoxalement insisté sur le fait que sa mère leur faisait faire les cinq prières et le jeûne. « Ce que l'on doit apprendre sur l'islam » devient un standard impossible à atteindre dans cet environnement libéral. Encore une fois, l'opposition entre le vrai islam et l'islam incomplet ou incorrect, est symbolisée par l'opposition qui est faite entre son père « un très très grand leader religieux » -- il faut noter la répétition de très comme cité -- et la grand-mère qui « n'est pas dans l'islam ». Khadija à ce moment-là prend une pause avant de préciser que celle-ci « ne pratiquait pas l'islam comme il faut » :

Mon père est mort quand j'avais cinq ans et mon père était un grand grand marabout. Et ma mère, elle est née musulmane, mais sa mère n'était pas dans l'islam, dans les pratiques de l'islam. Donc, elle... Quand mon père est décédé, et elle nous amené chez ses parents, y avait un laisser-aller dans l'islam.

Mais on pratiquait quand même, tu sais, mais c'était pas la pratique complète de ce qu'on doit connaître dans l'islam. Mais je savais que si je me lève le matin, je dois faire mes prières. Ça quand même, ma mère insistait pour qu'on fasse ça et aussi on faisait le jeûne. Donc comme ça, je n'ai pas appris beaucoup. Mais je partais à l'école coranique et on nous apprenait les choses de base, comme la prière et les choses comme ça. À l'école coranique, je partais seulement les weekends quand j'étais au primaire. Mais c'est quand je suis partie au secondaire que j'ai négligé. (Khadidja, 7 novembre 2008, Pierrefonds)

Les distinctions et les oppositions que Khadija présente sont familières et tout de suite ramènent à ces nouvelles formes de discours qui font mention de la communauté musulmane globale, la *umma* ainsi que nouvel ordre social, politique et culturel global, basé sur les textes islamiques et la *shari'a* (Gomez-Perez 2008). Ces nouvelles formes de discours parmi les acteurs sociaux musulmans trouvent leur reflet dans les débats autour de l'adoption de lois au niveau étatique, comme l'illustre une étude des débats entre femmes séculaires et femmes islamistes au Niger (Alidou et Alidou 2008), ainsi que dans les efforts d'enrayer les pratiques jugées comme non islamiques par des jeunes musulmans qui aspirent à un islam universel et global en Côte d'Ivoire (LeBlanc 2006). Ce même discours est présent au sein de jeunes femmes sunnites au Sénégal qui, à défaut de changer les pratiques fondamentales des femmes, préconisent l'adoption de nouvelles normes locales basée sur le Coran et la Sunna est importante (Augis 2005).

Il s'agit donc ici de cet effort de minimisation du local en faveur d'un global uniformisant et composé des musulmans à travers le monde. On assiste à une reconfiguration du savoir religieux. La dualité entre savoir traditionnel et savoir normalisé est maintenue et renforcée. Sans aucun doute, le véritable objet de débat entre réformistes et traditionalistes, c'est le savoir et ses modalités de transmission, d'interprétation et de mise en application dans la vie sociopolitique et religieuse (Soares 2005; Brenner 2001; Loimeier 2005). Ce récit fait écho aux nouvelles formes de piété publique émergentes qui mettent l'accent sur la performance méticuleuse des rituels et les groupes d'études comme dans l'exemple des femmes maliennes de l'étude de Dorothea Schulz (2008). Si le récit de Khadija présente des oppositions clairement définies entre l'islam de son enfance et l'islam qu'elle connaît aujourd'hui, celui de Counda présente plus d'ambiguïté.

Counda, 34 ans, Mali

Le récit de Counda est court. Peu loquace, et plutôt une femme d'action, Counda préfère s'atteler aux tâches ménagères pendant nos entretiens, qu'elle interrompt régulièrement en posant des questions à la chercheuse sur sa famille, et ses études.

Counda a mémorisé quelques chapitres du Coran, « les plus courts », me précise-t-elle. Ses parents avaient engagé des professeurs afin de l'instruire à domicile, ainsi que ses frères. Son éducation religieuse, Counda la décrit

comme étant principalement des conseils et l'instruction orale prodigués par sa mère. En exemple, elle cite le fait qu'un musulman doit faire des « sacrifices » régulièrement. Par sacrifice, Counda précise qu'il s'agit de faire des dons de noix de cola, ou des offrandes de moutons ou de poules. « C'est très important pour un musulman de faire toujours des sacrifices », dit-elle.

Bien que son récit soit court et puisse être considéré comme plein de « trous » et de silences, Counda laisse entrevoir la complexité de certaines distinctions qui apparaissent pourtant bien simples. L'islam traditionnel continu d'être vibrant surtout en dehors des grands centres urbains, et dans certains cas, la frontière entre islam et culture régionale est difficile à définir. Dans son étude sur l'islam au Niger, Adeline Masquelier (2001) démontre que les frontières entre l'islamique et le non islamique sont poreuses, et que les identités islamiques sont fluides et complexes. Le savoir informel dont Counda fait mention, ce savoir sans texte, continue d'être dévalorisé, surtout avec la montée de l'arabisation qui accorde une valeur supérieure à la connaissance de la langue arabe et des textes sacrés.

Les silences et la simplicité du récit de Counda sont aussi indicateurs de la simplicité qu'elle attribue à l'islam et au savoir islamique. Pour Counda, les débats théologiques ou concernant la pratique appropriée de l'islam n'ont aucune place dans son expérience religieuse. Ce savoir « pratique » que sa mère lui a transmis par des conseils et des instructions durant son enfance est le fondement de ses pratiques et croyances religieuses :

Bon, moi ma maman elle ne laissait rien passer. Parce que nous au Mali on est des musulmans, donc y a beaucoup de choses qu'on ne doit pas faire... Tu vois, il faut toujours être propre, parce qu'on doit pas prier avec de l'urine, tu vois, sur les habits là. Donc on se lave toujours avec de l'eau si on va aux toilettes. Bon, parce que ma maman ne jouait pas avec ça. Aussi, le matin on nous réveillait pour prier, quoi. Oui, tout le monde. Par exemple, notre mère nous frappait si on saluait les gens avant la prière du matin-là. Tu vois, non? Donc c'est pour ça que je te dis que nous au Mali on est musulman et y a beaucoup de choses qu'on fait. Depuis qu'on est petits, on nous apprend ça, quoi. Donc, jusqu'à présent, c'est tout ça là l'islam chez nous. (Counda, 22 janvier 2009, LaSalle)

C'est par ailleurs un ensemble de pratiques que Counda associe à son identité nationale, et il est important pour elle de les préserver. On constate donc que dans ce cas-ci, le savoir religieux de Counda s'inscrit dans un discours identitaire, non seulement familial, mais également national.

Si Counda ramène à un islam au savoir pratique et traditionnel, ce n'est pas le cas du récit ci-dessous, dans lequel s'inscrit plutôt un discours de l'islam comme produit d'une quête individuelle.

Soukey, 40 ans, Sénégal

Née au Sénégal d'un père musulman pratiquant de la confrérie Tijaniyya, Soukey reçoit une instruction religieuse soutenue et approfondie. Elle mémorise les versets du Coran à l'âge de quatre ans et apprend à lire l'arabe à

l'âge de cinq ans. Depuis son plus jeune âge, elle pratique les cinq prières régulièrement. Le récit de Soukey est celui d'une quête spirituelle individuelle comme en témoigne sa conversion en tant que jeune adulte d'une confrérie islamique à une autre. Néanmoins, ce qui frappe dans son récit, c'est le fait qu'il se construise sur un discours didactique sur le genre en islam. Les questionnements sont d'emblée profonds. Je cite :

Pour certains, ça peut paraître orthodoxe parce que mon père est un homme très religieux très à cheval sur les préceptes islamiques. C'est ça qui est paradoxal parce qu'on aurait pu penser qu'étant donné qu'il est très orthodoxe il serait très conservateur, mais ce n'est pas le cas. Nous dans notre famille, les filles sont toutes instruites, d'ailleurs plus instruites que les hommes et ça c'est par rapport au respect des préceptes islamiques aussi parce que dans l'islam l'éducation est très importante aussi bien chez les femmes que chez les hommes. Donc c'est une famille où l'éducation était très importante. Notre père nous a élevés dans ça et notre mère aussi. Même si notre mère n'est pas éduquée, elle nous a encouragés beaucoup à travailler, à aller à l'école. Elle vérifiait toujours si on faisait nos devoirs et ce qu'on demandait à l'école. Et puis on a été élevé aussi dans le respect de traditions sénégalaises : le respect des personnes plus âgées, l'entraide, la solidarité... le travail aussi. En fait, on a été un peu éduqué dans ça, vraiment une éducation traditionnelle, respectueuse des valeurs de la société sénégalaise. Pour les pratiques en famille, surtout pendant le mois de Ramadan on faisait nos prières ensemble avec notre père pendant le mois de Ramadan. Pendant le nouvel an musulman y a des pratiques rituelles qu'on organise le lendemain du nouvel an musulman, on faisait des *nafila*³⁴, des

³⁴ Il s'agit de prières surrogatoires et non-obligatoires, c'est-à-dire, des prières supplémentaires aux cinq prières obligatoires.

prières surrogatoires. C'est mon père qui dirigeait nous on le suivait. Et aussi la prière du crépuscule c'est lui qui dirigeait nous on priait derrière lui. (Soukey, 19 octobre 2008, Côte-des-Neiges)

De toute évidence, le récit de Soukey met à jour une opposition : l'éducation des hommes et celle des femmes. Soukey accentue le niveau d'instruction plus élevé chez les femmes de sa famille dans son récit, et affirme que ceci est en rapport avec les préceptes islamiques. Le récit de Soukey est un récit d'*authentication* pour reprendre le terme de Lara Deeb (2006) par lequel l'islam est présenté comme le véritable moteur de progrès, l'élément indispensable de la modernité. Le récit sur l'éducation religieuse prend la forme d'une leçon sur les hommes et les femmes en islam. Soukey, tout comme les femmes libanaises de Beyrouth dans l'étude de Lara Deeb (2006), bouleverse les oppositions préétablies entre islam et modernité. Son discours rejoint un tant soit peu celui des arabisants de l'Afrique noire, ces nouveaux intellectuels musulmans que l'on a tendance à opposer aux groupes soufis, bien qu'en réalité, il y en ait dans toutes les mouvances religieuses islamiques. On retrouve cette émergence d'arabisants également au sein des confréries soufies telles que les mourides, en grande partie à cause la démocratisation de l'accès au savoir (Bava 2005). Dans ce dernier cas, ces arabisants sont volontairement intégrés et participent à « une entreprise religieuse de la modernité » (Bava 2005:160).

À travers les récits de leurs éducations religieuses, les trois femmes présentées dans ce chapitre mettent en évidence trois tendances frappantes dans la conception du savoir islamique. Dans un premier temps, le savoir islamique peut être conçu dans le cadre d'une opposition binaire : le vrai islam, ou islam « authentiqué » -- que l'on oppose à cet islam traditionnel et perçu comme syncrétique --, qui va s'ancrer dans ce souci de la réforme de ces pratiques islamiques traditionnelles locales. Cette opposition est aussi présente dans les discours sur l'islam en Afrique de l'Ouest depuis les années 1980 et 1990, marquant notamment le contraste socialement construit entre l'islam soufi et l'islam sunnite. Cette opposition s'est également déjà retrouvée dans les récits sur les trajectoires religieuses et migratoires dans lesquels certaines femmes de l'étude comme Mamie (voir Chapitre 3) vont adhérer à des pratiques qu'elles jugent correctes et fidèles aux véritables préceptes de l'islam. Cet islam – salvateur, car « véritable » – est présenté en opposition à l'islam des parents ou des grands-parents qui ne le connaissaient pas. En second lieu, le savoir islamique peut être assimilé à toutes ces pratiques qui constituent et sont part entière de l'identité familiale, nationale, et religieuse comme dans le cas de Counda, dont la conception du savoir va faire la négation des discours théologiques et des débats sur les légitimités pieuses. Selon cette conception du savoir islamique, c'est au travers de la transmission traditionnelle que le véritable savoir est préservé dans toute son authenticité. En troisième lieu, dans le récit de Soukey, le savoir islamique s'ancre dans un discours sur la modernité en islam et sur l'un des lieux privilégiés où ce discours se joue : celui des rapports de genre en islam. Ce

discours, que l'on retrouve présent dans les femmes étudiées par Deeb (2006) au Liban ou Mahmood (2006) en Égypte, fait partie intégrante d'un savoir islamique en constante négociation de sa place et son rôle dans la modernité.

Au-delà de ces récits sur le savoir islamique et sa transmission dans les familles de ces femmes, certaines pratiques courantes sont intéressantes à examiner dans le sens où elles sont moins visibles et plus discrètes. Ces pratiques sont pertinentes à étudier pour opérer une véritable articulation de la complexité de la dynamique dialogique qu'elles entretiennent avec le savoir islamique.

5.2. L'islam, la divination, et les pratiques de guérison : savoirs cachés?

Benjamin Soares (2005) mentionne un savoir féminin, mais qui est en marge du savoir islamique et qui consisterait principalement en pratiques divinatoires pré et non islamiques. Ce « savoir des femmes » n'occupe que deux pages et demie chez Soares (2005 : 145-148) et est très vite discrédité par ses informateurs, des hommes de Nioro, qui font remarquer que les secrets des femmes musulmanes n'étaient pas aussi licites que certains de leurs propres secrets, qu'ils disaient être directement liés à l'islam et à son interprétation correcte. Ils argumentaient que puisque les femmes avaient beaucoup moins de connaissance sur l'islam et son texte fondamental, le

Coran, que les hommes, leurs pratiques étaient forcément plus douteuses et possiblement même illégitimes.

Dans cette section, j'aborde justement ces « pratiques douteuses et possiblement même illégitimes », notamment en examinant la divination par les cauris, à laquelle la majorité des femmes de mon étude disent participer. Je présente ici une description des pratiques divinatoires de Madame Djénabou, une lanceuse de cauris à Montréal, et d'une de ses clientes en particulier, dont j'ai suivi le cheminement divinatoire sur une période de deux ans. De plus, des pratiques de guérison utilisées par les femmes de l'étude ainsi que les façons dont ces pratiques diverses sont réconciliées à l'islam sont décrites.

5.2.1. La divination : une consultation avec une lanceuse de cauris

Le terme divination fait référence aux techniques mises en œuvre pour interpréter des événements passés, présents ou futurs. Les institutions divinatoires existent dans la plupart des sociétés. Les techniques divinatoires sont diverses et coexistent au sein d'une même société. Les pratiques divinatoires en Afrique de l'Ouest ont toujours joué un rôle important dans la conduite des affaires familiales, communautaires et même politiques. Dans le cadre de mes observations, je me suis limitée à la pratique divinatoire des cauris. Les cauris sont des coquillages utilisés communément en Afrique de

l'Ouest précoloniale comme monnaie d'échange. Les cauris utilisés pour la divination sont généralement plus petits que ceux utilisés comme monnaie. Le lancement de cauris est un procédé divinatoire très répandu, surtout dans les quatre pays d'origine des femmes de l'étude, comme le souligne une femme sénégalaise de l'étude :

Au Sénégal, j'ai déjà, je suis allée voir une femme qui faisait les cauris, juste pour le fun. C'est arrivé une ou deux fois qu'on est allé avec des amis et y avait une femme qui fait les cauris et qui l'a fait. C'est quelque chose qui est très courant chez nous. (Dada, 8 mai 2009, Montréal)

C'est une méthode de divination utilisée à des fins diverses, telles que « lire les auspices sous lesquelles se déroulera une manifestation, ou pour savoir si un sacrifice a été accepté par les divinités » (Dramé 1986). On l'utilise pour connaître l'issue d'un événement à venir, l'avenir immédiat ou à long terme d'un individu, ou pour déterminer le type de sacrifices à accomplir pour obtenir une issue favorable dans une épreuve. La volonté des divinités ou esprits consultés est transmise au devin à travers les cauris sous forme de code basé sur le positionnement des cauris dans un panier. Cette pratique est généralement transmise de mère en fille, ou d'une femme plus âgée à une plus jeune de la même famille. Selon certaines croyances, on peut également recevoir le don d'interprétation des cauris en songe, lorsque l'on se voit se faire offrir une poignée de cauris par quelqu'un. La divination par les cauris est en réalité un mode de communication entre les hommes et les esprits ou

divinités. Dans plusieurs cultes yorubas au Nigéria par exemple, cette pratique est utilisée pour connaître la volonté des dieux, ainsi que les mesures à prendre pour s'assurer leurs bonnes faveurs dans la vie courante (Bascom 1980). Bien que la divination soit reconnue comme relevant du domaine des hommes, la divination par les cauris demeure la plus pratiquée par les femmes (Ogdubesan 1969). La religion islamique apporte une nouvelle cosmologie et de nouvelles conceptions des pratiques divinatoires. Celles-ci sont désormais considérées comme illégitimes. Seule pratique de la consultation de l'avenir par des songes par le biais de prières islamiques spéciales de consultation, *al-istikhara*³⁵ est reconnue comme acceptable par l'islam. Néanmoins, comme le constate Rosalind Shaw dans son étude sur la divination par songe chez les Temné, les croyances islamiques, plutôt que d'éradiquer les croyances locales, ne font que contribuer à la cosmologie, en se juxtaposant aux pratiques et conceptions existantes (Shaw 1992).

Une de mes observations m'a mené dans un appartement du quartier Saint-Laurent à Montréal, chez Madame Djénabou, Celle-ci, 42 ans, a été initiée au déchiffrage des cauris par sa tante maternelle, en Guinée. Musulmane pratiquante, elle exhorte ses clientes à faire leurs prières régulièrement malgré le contexte montréalais qui rend cette pratique difficile.

Guinéenne et musulmane pratiquante, Madame Djénabou offre pour la somme modique de 20 \$ une séance de consultation de l'avenir à l'aide de cauris. La plupart de ses clients sont des hommes et des femmes originaires

³⁵ Il s'agit d'une forme de divination par les songes résultants de prières islamiques.

de l'Afrique subsaharienne, incluant plusieurs femmes musulmanes ouest-africaines. En arrivant chez Madame Djénabou, il faut sonner à la porte de l'immeuble et s'identifier. Madame Djénabou n'ouvrira que si elle reconnaît le nom de la personne qui vient la consulter. Il faut, au préalable, avoir été référé par un de ses clients et avoir pris un rendez-vous. Ceci s'explique par le fait que la divination est pratiquée dans le secret et l'anonymat des clients doit être préservé. Une fois dans son domicile, nous sommes invitées à s'asseoir au salon en attendant Madame Djénabou. On s'y retrouve la plupart du temps seule, car Madame Djénabou planifie les rendez-vous en s'assurant que les clients ne se rencontrent pas chez elle. Son salon est décoré avec soin : des fauteuils confortables en cuir, des tables basses de verre, des plantes vertes, et des décorations diverses, telles que des tableaux ou des sculptures africaines. Une télévision à un écran plat de 37 pouces offre un éventail de chaînes internationales. Madame Djénabou émerge de sa chambre et, après les salutations d'usage, invite la cliente à la suivre à l'intérieur, à l'abri des oreilles indiscretes. Les consultations ont lieu dans la chambre de ses enfants, dans l'espace entre le mur et le lit superposé de ceux-ci. Assise l'une en face de l'autre, Madame Djénabou et la cliente commence la consultation. Madame Djénabou a sur les genoux un panier plat et rond en rotin dans lequel se trouvent douze cauris. La cliente est invitée alors à déposer de l'argent symboliquement dans le panier afin d'inciter les cauris à parler. Une pièce d'un dollar suffit généralement. Madame Djénabou invite alors la cliente à prendre les cauris dans sa main et à leur dire à voix basse la raison de sa visite ou les questions qui la troublent. La séance de divination peut

enfin débiter. Madame Djénabou ramasse les cauris dans sa main droite, puis les lance dans le panier. Mes notes de terrain offrent une description de la séance :

Madame Djénabou ramasse les cauris avec sa main droite, tenant le panier de sa main gauche. Elle les jette ensuite dans le panier et déchiffre le positionnement de chaque coquillage, avant de secouer la tête d'un air dubitatif. S'ensuit qu'elle commence à me parler du sujet même que j'ai mentionné mentalement en tenant les cauris dans ma main. Lorsque les nouvelles sont mauvaises, Madame Djénabou m'invite à faire mes prières islamiques régulièrement « Il faut vraiment toujours prier. Tu sais que nous sommes des musulmans. Et même si la prière est difficile parfois, c'est cela qui nous protège de tous les maux ». Elle me dit ceci en dioula . Puis précise qu'il me faut verser de l'eau (dji bon) après chaque prière. Je fronce les sourcils. « Jeter de l'eau? » je lui demande. « Oui, tu ne connais pas ça?! Mais c'est très important de faire ça hein. » « C'est pour que les plans de tes ennemis contre toi n'aboutissent pas. » Elle m'explique que quand on vit dans un appartement cela peut se faire en versant de l'eau dans un pot à plante. Les bonnes nouvelles, elles, sont suivies d'une invocation divine que moi, la consultante, je dois faire en tenant dans ma main les cauris annonceurs de bonne nouvelle et en les maintenant contre mon front en disant « Que Dieu l'exauce » *Allah koo kê*. Elle me conseille ensuite de faire du sacrifice de lait à des petits enfants, et également d bonbons et de biscuits. Elle me dit aussi de donner des noix de colas en me précisant la couleur et le type de ces noix de cola à un musulman. Le don doit être fait à « quelqu'un qui prie » un musulman. (Notes de terrain, 8 septembre 2008, Saint-Laurent)

Lorsque Nana, originaire du Sénégal et âgée de 27 ans vient consulter Madame Djénabou, la lanceuse de cauris lui révèle tout de suite la cause de sa

visite. Après avoir lancé les cauris deux ou trois fois dans le panier en secouant la tête, dubitative, Madame Djénabou lui annonce que l'homme que Nana fréquente, souhaite l'épouser. Nana est inquiète. Malgré une relation amoureuse qui dure maintenant depuis six mois, Aziz, un sénégalais de 34 qui vit à Boston, ne fait pas mention de mariage. Les cauris annoncent une bonne nouvelle : Aziz l'aime et veut la demander en mariage. Madame Djénabou tend les cauris porteurs du message à Nana, et celle-ci les prend dans sa main, puis les porte à son front en disant : « Qu'Allah l'accomplisse ». La lanceuse de cauris réplique aussitôt « *Amine* ». La séance se poursuit.

La consultation révèle à Nana qu'il lui faut absolument faire ses cinq prières islamiques par jour, et surtout s'assurer de verser de l'eau après chaque prière. En interrogeant Madame Djénabou sur la pratique de verser de l'eau après chaque prière, nous apprenons que cette une pratique importante permet d'éloigner les malheurs et s'attirer une protection. Nana, par ailleurs, n'est elle-même pas surprise : « Au Sénégal, on m'avait déjà dit de faire ça, mais c'est vrai que j'avais arrêté (de verser l'eau). J'ai négligé, en fait ». Suite à nos questions, Madame Djénabou clarifie que normalement l'eau se verse sur le sol de terre, mais qu'étant à Montréal, on peut la verser dans un pot de plante. Nana reçoit également une liste de sacrifices à accomplir pour s'assurer une issue favorable : trois noix de cola³⁶ ni blanches ni sombres, et du lait³⁷ à donner à des petits enfants.

³⁶ La noix de cola accompagne presque tous les événements de la vie en société. Par exemple, les cérémonies telles que les fiançailles, le mariage, la naissance, l'attribution du nom au nouveau-né, la résolution de conflits, la réconciliation, les retrouvailles, les cérémonies de funérailles, le troisième ou le quarantième jour du deuil impliquent l'utilisation de noix de cola. Lorsqu'un homme veut solliciter

Le sacrifice, ou *saddaqa*, est important dans le cadre conceptuel du destin dans plusieurs cultures ouest-africaines. Selon Claude Lévi-Strauss (1962), le rite sacrificiel a pour but de créer un rapport « entre deux termes polaires dont l'un est le sacrificateur et l'autre la divinité, et entre lesquels, au départ, il n'existe pas d'homologie, ni même de rapport d'aucune sorte » (Lévi-Strauss 1962:196). Le sacrifiant, c'est-à-dire le sujet qui recueille les bienfaits ou subit les effets du sacrifice acquière par le sacrifice un changement d'état, voire même une sorte de « transformation religieuse » de son statut (Hubert et Mauss 1968). Dans son étude sur le destin dans la société sénégalaise, Ibrahima Sow fait état de l'absence de rigidité et l'élasticité d'un destin auquel un autre peut être substitué par le biais de sacrifices : « Il semble qu'à un destin énoncé et prédit, il peut être substitué un autre destin qu'il faut auparavant satisfaire et réaliser pour que puisse s'accomplir la totalité du verdict destinal » (Sow 2004 : 51). En accomplissant le rituel du sacrifice, Nana pourra substituer un destin remplis d'embûches à un destin où l'accès au mariage est facilité.

Un aspect capital du sacrifice est le récipiendaire de l'offrande. Les instructions sont précises : une femme âgée « qui prie », ou des « petits » enfants, ou encore, un homme « qui prie ». L'expression « qui prie » fait référence ici à un musulman, une personne qui observe les rituels de l'islam

la main d'une fille au Mali, en Guinée et au Sénégal, il envoie une certaine quantité de noix de cola à la famille de l'élue pour leur faire connaître son intention ; la réponse lui sera retournée au travers de la noix de cola également : elle est positive (le fiancé est le bienvenu) si la noix retournée est blanche, négative si la noix est de couleur rouge.

³⁷ Le lait, sous la forme de lait caillé, de lait pasteurisé, ou de yaourt, est fréquemment utilisé dans les sacrifices, soit sous forme de libation, soit dans les dons aux personnes dans le besoin. Souvent, le lait est à offrir à de jeunes enfants.

et en particulier qui accomplit ses cinq prières par jour. Ceci peut être interpréter comme une volonté d'islamiser cette pratique et de l'inscrire dans le contexte de la *zakaat*³⁸ islamique, qui implique des dons de charité envers les défavorisés de la communauté musulmane. D'ailleurs, une des femmes interrogées parle des sacrifices comme l'une des pratiques régulières de l'islam, avec la prière :

Nous comme on était des enfants, on faisait quand même notre mieux pour faire les cinq prières. C'est les vieilles qui ajoutaient les *nafila*.³⁹ Et puis aussi il faut faire des sacrifices dans la vie. Par exemple tu peux donner du lait aux enfants ou bien donner de l'argent aux jumelles ou aux jumeaux ou bien d'acheter du cola de donner à la mosquée ou à une vieille personne qui prie. Donc des sacrifices comme ça ou de l'aumône a des gens qui sont pauvres. Si tu as des voisines qui sont pauvres à côté, tu peux leur donner à manger. (...) Je suis pratiquante. Je fais mes prières et je fais les sacrifices qu'il faut si j'ai les moyens, c'est ça. (Counda, 21 janvier 2009, LaSalle)

Une autre femme, responsable d'une garderie en milieu familial, en tentant d'expliquer ses pratiques islamiques dans le contexte montréalais, mentionne que :

³⁸ La *zakaat* est l'un de cinq piliers de l'islam et fait référence à 2,5% des revenus nets d'un musulman qu'il doit donner à la charité ou pour le financement de projets islamiques.

³⁹ Le terme *nafila* fait référence aux prières surrogatoires de l'islam.

Moi je me dis tous les jours je donne des sacrifices parce que chez moi ici c'est toujours plein, les neveux et nièces qui étudient à l'université, le weekend ils sont ici. Et vu que j'ai une garderie, je donne toujours du lait aux enfants. Et normalement les parents doivent amener le lait eux-mêmes, mais j'ai dit à mon assistante que je vais pas exiger ça, ça je peux l'offrir. Ce sont des petits trucs comme ça qui sont des sacrifices pour moi. (Nafi, 1er octobre 2009)

Selon la pratique usuelle, pendant que l'on donne l'offrande au récipiendaire, on s'assure de demander des prières d'intercession. Le récipiendaire, par ailleurs, fait des bénédictions en invoquant le nom de Dieu, tandis que le donateur les ponctue de « *amine*⁴⁰ » sonores. Dans le cas de Nana, elle se rend dans une épicerie africaine de Montréal pour trouver des noix de colas appropriées. Il est très important de suivre les instructions de la lanceuse de cauris à la lettre. Ne pas effectuer le sacrifice correctement peut avoir des conséquences sérieuses, allant jusqu'à la substitution de l'ancien destin d'embûche par un destin affranchi d'obstacle peut ne pas avoir lieu.

Les pratiques divinatoires, ainsi que les sacrifices mentionnés plus haut, font partie d'un ensemble de croyances en un monde invisible, monde qui peut tout autant bénir que nuire au bonheur. À vrai dire, les *djinns* ou les *jnoun*⁴¹ font partie des croyances inscrites dans le dogme islamique au même titre

⁴⁰ *Amine*, en arabe, est l'équivalent de « amen » en latin, et est prononcé à la fin de prières musulmanes.

⁴¹ Les *djinns* sont mentionnés dans le Coran à plusieurs reprises, et décrit comme des créatures que Dieu a créées de feu, qui sont distinctes des anges créés de lumière ou des êtres humains créés d'argile.

que les anges, les livres saints, le paradis et la résurrection. Ces êtres invisibles sont classés en deux catégories : des bénéfiques et des maléfiques. Ils sont partout, invisibles tout en étant proches de nous, actifs plutôt la nuit que le jour, pouvant se manifester sous une forme humaine ou animale, capables de se marier avec les humains, de les séduire, et de punir celui ou celle qui les dérange, les blesse, les offense ou simplement empiète sur leurs domaines ou leurs lieux de résidence, à savoir des lieux où l'on trouve de l'eau, des endroits sales, ou des espaces déserts et abandonnés. Certains djinns sont musulmans, d'autres sont chrétiens, juifs ou païens. Leur univers est complexe, effrayant pour le profane, et toute communication avec lui, en dehors de tout rite ou de toute protection, est dangereuse et peut exposer à plusieurs maux et malheurs, une réalité qui exige de se protéger.

Deux ans après sa consultation avec Madame Djénabou, je retrouve Nana qui revient d'un long séjour au Sénégal en 2010. Elle a un nouveau prétendant pour le mariage, mais celui-ci ne semble pas se décider pour une date de mariage. Nana s'explique l'hésitation de cet homme : « Le problème c'est qu'il ne prie pas. Si au moins il priait, tous ces trucs mystiques que les gens font pour ne pas qu'il se marie... tout ça n'allait pas marcher. » (Nana, 12 novembre 2010, Verdun)

Cette notion que les prières quotidiennes protègent les musulmans contre le mauvais œil et la sorcellerie est très répandue. C'est d'ailleurs un marabout musulman qui a confirmé à Nana la cause mystique de l'indécision de son prétendant : des ennemis auraient fait « un travail » – jeté un sort – afin de le

bloquer dans ses entreprises. Ce marabout, selon la description de Nana, a procédé à des prières islamiques spéciales, nommée *al-istikhar* (terme arabe pour questionnement ou consultation). Après avoir fait ces prières, le marabout a eu accès à la réponse aux questions par le biais de songes (Nana, 12 novembre 2010). Cette pratique est bien décrite par Ibrahima Sow (1977) :

Cette technique se pratique à la demande d'un consultant qui, lorsqu'il a des ennuis personnels ou qu'il souhaite qu'un projet aboutisse, va exposer minutieusement son cas au marabout (praticien musulman). Les projets personnels vont-ils aboutir? Les ennuis vont-ils cesser? Telles sont, finalement, les questions dont on attend la réponse. Le consultant se retire; quant au « marabout », il opère la nuit et donne ses réponses sous huitaine au plus tard. C'est parce qu'il y a des jours favorables pour pratiquer le *listixaar*.⁴² Les nuits du dimanche au lundi, et du jeudi au vendredi semblent être tout particulièrement indiquées. Il s'agit, pour le marabout, de se mettre dans des conditions telles qu'il se trouve dans un état de rêve éveillé durant lequel se déroule, « comme un film devant ses yeux », le cas du consultant. (Sow, 1977 : 53).

5.2.2. Pratiques magiques et protection spirituelle

En addition aux pratiques divinatoires, j'ai observé des pratiques qui pourraient être qualifiées de magiques. En parlant de magie dans le contexte des femmes de ma recherche, je fais référence à l'usage de talismans, d'objets

⁴² *Listixaar* signifie ici *al-istikhar*, cette pratique islamique de consultation avec Dieu pour avoir des réponses en songe aux questions sur une situation donnée.

ou de rituels dans le but d'influencer le comportement d'autrui, de changer le cours des événements ou de nuire à autrui.

La magie a fait l'objet d'un grand intérêt en anthropologie. La magie consiste en savoirs, croyances et pratiques partagées, qui vont émerger par besoin d'agir sur des forces indéchiffrables et impersonnelles (*mana*), inhérentes à la nature ou à certaines personnes (M. Mauss et H. Hubert 1950). L'objectif est de manipuler des forces ou encore à les capter dans le but de s'en servir. Selon James G. Frazer (1900), la magie s'inscrit dans une quête individuelle que le groupe détourne pour bénéficier des forces occultes ainsi manipulées. Levi-Strauss (1958) observe que la magie que le chamane amérindien opère lors des accouchements compliqués agit en transformant le matériau mythique et symbolique, par le biais de transferts symboliques. Ce transfert symbolique est à la base de plusieurs pratiques, comme discuté ci-dessous.

Une femme de l'étude, Aminata, originaire du Mali et ayant des problèmes conjugaux m'a raconté qu'elle a recouru à cette méthode afin d'influencer le comportement de son mari. Elle a récité certains chapitres du Coran, notamment, le verset « Le Trône » dans le chapitre « La Vache » du Coran et a ensuite soufflé dans un verre de lait qu'elle a fait boire à son époux. Son époux, qui s'opposait à ce qu'elle se rende au Mali pour les vacances, a finalement donné son accord. Cette pratique rappelle celle des femmes algériennes dans l'étude de Lazreg (1994) sur les pratiques précoloniales mystiques des femmes. L'auteure met en garde contre une lecture des pratiques féminines de magie comme indication de leur impuissance face à

leur condition (Lazreg 1994 : 113-114). Bien que Lazreg interprète ces pratiques comme n'étant que de simples activités de passe-temps, mon terrain montre que, loin d'être de simples passe-temps, ces pratiques sont des moyens de retrouver un contrôle sur un destin et des circonstances qui les dépassent.

Naturellement, la protection spirituelle contre des attaques mystiques liées à la sorcellerie constitue un aspect important de ces pratiques, qui sont prises très au sérieux par certaines femmes. Awa, 25 ans et originaire du Mali, s'était fait refuser plusieurs demandes de visas d'étude par la France avant son immigration au Canada. Un marabout⁴³ local l'avait informée de la cause de ces embûches : une tante maternelle avait usé de pratiques occultes contre elle afin de lui fermer les portes des études et du travail. Awa avait reçu du marabout des concoctions à base de feuilles et qui contenaient l'encre utilisée pour écrire le chapitre *Ya-Sin* du Coran. Elle raconte qu'elle devait se frictionner tout le corps avec ces concoctions quotidiennement : « Heureusement que moi aussi je priais beaucoup. C'est là que j'ai vraiment commencé à faire mes cinq prières parce que j'ai vu que c'était grave. » (Awa, 28 mai 2009, Montréal)

Par la suite, Awa a obtenu un visa pour le Canada. Elle est toujours en contact téléphonique plus ou moins régulier avec le marabout qui l'a aidé à Bamako, et malgré la distance, continue de le consulter. De fait, la pratique des prières islamiques est interprétée comme l'un des remèdes aux attaques mystiques et

⁴³ Le marabout peut être soit un personnage saint de l'islam dont le tombeau fait l'objet de pèlerinage, soit un féticheur ou un sorcier. Dans ce cas-ci, il s'agit de la seconde définition.

de sorcellerie. Dans le cas de Awa, elle décide de faire ses prières régulièrement afin de renforcer l'effet des concoctions de son marabout. La prière assidue constitue donc un rempart contre les mauvais sorts et les complots d'ennemis divers, comme l'exprime cette autre femme :

Parce que, en islam il y a certaines sourates si tu lis ça, ça peut t'aider beaucoup. Par exemple, ma mère m'a dit le matin si tu te réveilles, tu prends un verre d'eau avant que tu te brosses, tu dis bismillahi et puis tout ça-là et puis tu bois et c'est bon pour ta santé. (Counda, 21 janvier 2009, LaSalle)

On est proche ici de la notion de « sécurité spirituelle » que décrit Adam Ashforth dans son ouvrage sur la sorcellerie et la violence en Afrique du Sud (2005). Incontestablement, le monde invisible étant plein de menaces avec des ennemis difficilement identifiables, le sentiment d'insécurité est omniprésent. Des problèmes de santé à répétition, ou encore des échecs successifs sont souvent perçus comme des attaques de parents ou d'amis jaloux. Comme l'explique, Mouminatou, une femme sénégalaise mouride, il peut arriver que certains problèmes de santé ne soient pas liés à des causes naturelles :

Bon comme je te dis, mon guide religieux Cheikh Ahmadou Bamba, il a écrit beaucoup de poèmes et à chaque poème sa spécificité. C'est à dire des choses qu'ils peuvent te permettre d'accomplir... Et... y en un poème qui permet vraiment de guérir certaines maladies. Si tu l'apprends, quand tu es malade tu les lis, ça peut être comme une prière qui permet de guérir ta maladie, ça, par la grâce de Dieu quand même... Mais je sais que ce poème-là a ce pouvoir-là. Mais moi particulièrement une fois que je suis malade c'est instantané, je vais voir un médecin, tu

prends des médicaments. Mais en plus des médicaments je fais des prières à coté aussi. Surtout quand c'est une maladie qui dépasse un peu les choses que je comprends. (Mouminatou, 10 juin 2009, Montréal)

À cet effet, pour les femmes interrogées, les rituels de l'islam sont logés à la même enseigne que les pratiques de divination et les talismans. Notamment, les talismans sont souvent fabriqués avec des versets coraniques. Les versets coraniques sont écrits sur du papier ou sur une tablette de bois. L'encre est lavée avec de l'eau et le liquide recueilli est patiemment séché. La poudre obtenue est insérée dans une pochette de cuir, qui une fois recousue, est portée sur le corps comme ceinture ou bracelet.

Parmi les femmes d'origines malienne et sénégalaise, j'ai remarqué la popularité d'un ouvrage en Afrique de l'Ouest qui est représentatif des pratiques et rituels couramment utilisés. L'ouvrage, *Les Dimensions de l'islam* (1996), par Cheikh El Hadji Ahmadou Tall, décrit les différents usages des 99 noms de Dieu, ainsi que le nombre de fois que chaque nom doit être récité afin d'influencer les événements, obtenir une guérison, ou encore disposer une personne en faveur du requérant. L'auteur, un adepte de la Tidjaniyya, est reconnu en Afrique de l'Ouest comme un érudit de la numérologie islamique. Certains chiffres sont associés à des noms divins spécifiques. Plusieurs des femmes de cette étude possédaient une copie de cet ouvrage dans leur domicile et en ont fait référence pendant les conversations informelles et les entretiens.

Je me suis vite rendu compte, en observant ces femmes, que l'islam est difficilement dissociable de pratiques hétérogènes provenant d'autres traditions. C'est aussi ce que Vincent Monteil (1964) observe et qualifie d'« islam noir », un islam syncrétique et spécifique à l'Afrique de l'ouest. De même, René-Luc Moreau (1982) parle des « Africains musulmans » en des termes similaires. L'idée est incontestablement celle d'un islam typique de l'Afrique de l'Ouest qui se distingue par l'incorporation de pratiques issues de traditions locales. Selon Levtzion (1979), en Afrique de l'ouest l'islamisation est un passage progressif qui s'opère de façon collective. Le passage par le syncrétisme ne serait qu'une étape dans le processus de conversion, par lequel on passerait d'un islam nominal à une intégration complète à l'orthodoxie (Triaud 1974). Il est vrai que ces trois auteurs avaient une vision de l'islam en Afrique au sud du Sahara comme étant plus syncrétique que l'islam ailleurs, ce qui n'est guère surprenant car leurs travaux datent de l'époque de l'après-indépendance. Dans la littérature qui pré-date les années 1990, l'idée d'un islam syncrétique est omniprésente dans la littérature (Monteil 1964; Moreau 1982; Levtzion 1979; Triaud 1974). Dans mon constat, je ne m'inscris pas dans cette logique de distinguer un islam soit disant pur d'un islam syncrétique pour plusieurs raisons. Premièrement, dans quelque contexte social que ce soit, les pratiques religieuses ne peuvent être dites pures ou moins pures, car l'argument lié à l'authenticité ne peut être scientifique. Il s'agit plutôt d'un argument idéologique. Je tiens particulièrement à me distinguer de cet argument dans la mesure où celui-ci qualifie les pratiques divinatoires ou magiques des femmes de pratiques

synchrétiques ou de confusions entre culture et religion. Deuxièmement, l'argument mis de l'avant dans cette thèse s'inscrit dans un projet de mettre à jour des savoirs subsédaire (dans le sens de Foucault) et non autoritaires.⁴⁴ D'évidence, les femmes étudiées ne se perçoivent pas comme étant moins musulmanes de par leurs pratiques, comme en témoignent leurs discours. Au contraire, selon elles, c'est justement en pratiquant l'islam que l'on se protège des dangers que la divination révèle.

Dans cette même optique de protection spirituelle, on s'abstient de révéler à autrui ses projets (mariage, promotion professionnelle, achat de propriété...) jusqu'à ce que les plans soient accomplis. Les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine de l'étude qui ont été enceintes ont admis qu'elles n'annoncent pas leur grossesse publiquement. Ce n'est que lorsque l'arrondi du ventre est visible, que la nouvelle est implicitement annoncée. Incidemment, un proverbe bambara décrit une femme enceinte comme ayant un pied dans la vie et un pied dans la mort. Ashforth fait le même constat en Afrique du Sud, dans des circonstances quelques peu embarrassantes :

So when the neighbor inquired, « Where's Seipati? » I replied with the simple, stupid, truth: « In the hospital having her baby. » Almost before I could finish the sentence I was drawn up short by an alarmed flare from MaMfete. I knew then that I had committed more than a gaffe. I had been around long enough by then to know I should have known better. (...) The moments of birth and death, when persons are in the process of transition from one form of being to another, are particularly vulnerable to attack by malicious agents using invisible forces.

⁴⁴ Voir les arguments théoriques présentés dans le chapitre 1.

Discretion is of the utmost importance at such times in order to secure the mother and child from hostile interference or to allow safe passage for the deceased into the afterlife. Discretion at times of childbirth is also more generally important to prevent the circulation of information that might give rise to jealousy. (Ashforth 2005:73)

La croyance en des menaces invisibles, mais bien réelles, informe les pratiques de certaines femmes de l'étude. De la même façon, une grande partie des femmes musulmanes interrogées ont mentionné des pratiques de guérison associées à des récitations de versets du Coran. En cela, il n'y a rien de nouveau surtout à la lumière des traditions prophétiques concernant les vertus guérisseuses de certains versets ou de certains noms de Dieu, qui datent du premier siècle de l'islam. Bien que toutes les femmes sans exception aient affirmé n'avoir aucune réserve face à l'utilisation de versets du Coran à des fins de guérison, cette dernière est pratiquée dans la discrétion. C'est ainsi que certaines femmes utilisent la récitation de certains versets coraniques, où dans le cas des mourides, de poèmes écrit par Ahmadou Bamba, le fondateur de la confrérie mouride. Par exemple, les propos de Mame attestent de ce fait :

Mon guide religieux Cheikh Ahmadou Bamba, il a écrit beaucoup de poèmes et à chaque poème sa spécificité. C'est à dire des choses qu'ils peuvent te permettre d'accomplir... Et... y en un poème qui permet vraiment de guérir certaines maladies. Si tu l'apprends, quand tu es malade tu les lis, ça peut être comme une prière qui permet de guérir ta maladie, ça, par la

grâce de Dieu quand même... (Mame Faye, 19 avril 2009, LaSalle)

Ce type de pratiques était partagé à la majorité des femmes interrogées. Une autre femme explique qu'elle a hérité cette pratique de sa mère :

Moi, c'est systématique. Même quand je me sens pas bien, mal de tête, je récite des versets du Coran. Il m'est arrivé d'être malade et puis de réciter un verset de Coran sur un verre d'eau et d'aller me coucher et de le verser devant ma porte. Je ne sais pas si c'est considéré en tant que tel. Mais c'est quelque chose de courant que j'ai toujours fait. Par mon éducation familiale, c'est ma mère qui n'est pas musulmane de naissance qui me l'a montré quand je me réveille en pleine nuit et que je me sens lourde et pas bien, elle me dit tu récites des versets et tu fais deux *rakat*⁴⁵ et ça va aller. (Dada, 8 mai 2009, Montréal)

Le savoir islamique dans sa conception et dans sa construction est apparu comme étant sujet à des appropriations et des constructions particulières, comme dans le cas des oppositions entre « vrai islam » et « faux islam » de plus en plus courantes dans le discours de l'islam réformiste et salafiste.

⁴⁵ Une *rakat* est un ensemble de gestes débutant en position debout et se terminant par deux prosternations. Chaque prière comporte un nombre spécifique de *rakates* à accomplir.

L'éducation religieuse qu'elles reçoivent dans leur enfance s'efforce d'établir une base fondamentale du savoir ancrée sur le texte sacré du Coran. Celui-ci doit être mémorisé et les versets serviront à la performance des prières quotidiennes. Ce savoir islamique issu du texte est, de fait, voué à un usage à la fois oral et expérientiel. Effectivement, les versets coraniques sont des outils nécessaires pour « faire » l'islam et pour « être » musulmane.

La conception du savoir transmis aux femmes par leurs parents musulmans varie selon le fait qu'elles s'inscrivent dans le courant réformiste et arabisant ou dans le courant de l'islam populaire traditionnel. Dans leurs propres mots, les propos de Counda, Soukey, et Khadidja présentés au début de ce chapitre ont mis en évidence l'ensemble de traditions discursives que représente l'islam dans le quotidien, tel que compris, transmis, et finalement mis en pratique par les femmes de cette étude. Cette construction du savoir islamique prend également place à l'intérieur de pratiques et de croyances liées au monde invisible et dans le rapport que certaines des femmes ouest-africaines entretiennent avec celles-ci. Il est vrai que le savoir expérientiel est souvent présenté comme étant inférieur et moins légitime que le savoir officiel légitimé par les figures de l'autorité religieuse. Les formes de savoir islamique qualifiées de traditionnelles peinent à établir leur légitimité, avec la montée des formes réformistes et salafistes de l'islam, à l'échelle globale. Les femmes rencontrées sont porteuses d'un savoir islamique, certes, mais faisant face à diverses formes de délégitimisation. En premier lieu, le fait qu'un savoir religieux soit associé aux femmes, remet en question sa valeur dans le cadre d'un système patriarcal. En second lieu, la conception de ce savoir

comme étant ancré dans l'africanité contribue à le délégitimer, dans un contexte de modernité occidentale. En dernier lieu, le fait que ce savoir soit associé à des formes non-salafistes et non-arabisantes de savoirs, le place au bas de la hiérarchie.

Bien que les savoirs propres aux femmes ne se limitent pas à des formes non légitimes - légitime ici faisant référence aux savoirs reconnus par les figures de l'autorité en Islam -, ces femmes imbriquent les formes légitimes aux formes non légitimes. Dans la pratique et dans la conception de certaines des femmes ouest-africaines étudiées, cette imbrication de formes de savoirs est constamment renégociée, comme en témoigne Madame Djénabou dans sa façon de qualifier l'islam, à savoir nécessaire et complémentaire aux pratiques de divinations.

Il en découle une pluralité de discours, qui selon mon argument, constituent cet ensemble de traditions qui, bien que s'opposant parfois, contribuent à définir le savoir islamique. Construire un savoir islamique qui est adaptable, juxtaposable à des pratiques magiques, ou au contraire exclusif de ces dernières, devient un acte perpétuel de redéfinition de ce que constitue le savoir islamique dans le contexte de la vie quotidienne.

CHAPITRE VI
LA CONSTRUCTION D'ESPACES FÉMININS DE SAVOIR : UNE ÉTUDE DE CAS DES
FEMMES MOURIDES

Au long des quatre chapitres précédents, les femmes musulmanes rencontrées ont décrit des pratiques à travers leurs récits, ainsi que des croyances et des savoirs spécifiques qu'elles attribuent à l'islam. Les femmes de l'étude ne fréquentant pour la plupart aucune institution religieuse particulière, ou ne vivant pas dans une communauté islamique spécifique, il a été impossible jusqu'ici de montrer le rapport que les femmes ouest-africaines de l'étude entretenaient avec une hiérarchie islamique et avec le monopole masculin d'un savoir islamique légitimé. Il m'a paru important, par conséquent, de présenter une étude de cas d'une communauté musulmane ouest-africaine possédant une hiérarchie religieuse établie, et ayant un savoir officiel clairement défini, pour comprendre comment des femmes ouest-africaines opèrent dans le cadre d'un savoir officiel nettement établi et dans un système clairement hiérarchisé. Pour ce faire, j'examine ici des aspects de l'expérience religieuse des femmes mourides. La discussion repose sur mes observations et mes entretiens au sein de la communauté mouride de Montréal.

Les mourides sont une communauté religieuse très étudiée par les sociologues et anthropologues, non seulement au Sénégal (Rosanders 2003, Diop 1981, Salem 1981, Bava et Gueye 2001, Babou 2007), mais également en contexte d'immigration en Europe et aux États-Unis (Ebin 1996, Bava 2003, Diouf 2000, Babou 2002, Kane 2009, Riccio 2004, 2006). Les études sur les mourides en contexte migratoire traitent principalement des thèmes du commerce, de la transnationalité et des réseaux. On constate qu'elles sont centrées sur les hommes mourides, laissant le monde féminin du mouridisme peu exploré. Cette étude de cas peut être donc considérée comme une contribution au corps existant de travaux sur les femmes et le soufisme (Schielke 2008; Rosanders 2003; Abbas 2002; Bop 2005; Bakhtiar 1996; Hutson 1997, 2001; Schimmel et Schimmel 1982, Schimmel et Ray 2003). Effectivement, bien que le soufisme soit une dimension de l'islam à laquelle les femmes participent massivement, les travaux sont relativement peu nombreux sur la question.

Ce chapitre tentera de répondre aux questions suivantes : existe-t-il un savoir féminin chez les mourides, et si oui, comment s'articule la question du savoir parmi les femmes mourides à Montréal? En premier lieu, je présente les caractéristiques sociologiques du groupe religieux, tant sur la dimension religieuse et culturelle, que sociale. En second lieu, je me penche sur la question des espaces du savoir des femmes mourides au sein de cette communauté et plus spécifiquement dans le cadre de l'association féminine.

7.1. *Les Mourides de Montréal : espace local, communauté transnationale*

La confrérie mouride, fondée au 19^e siècle par Ahmadou Bamba (1857-1927), est considérée comme une branche de la Qadiriyya, une confrérie soufie originaire de la région de l'Irak et répandue à travers le monde musulman sunnite et qui pénètre au Sénégal au 18^e siècle (Cruise O'Brien 1971 : 27). Le mouridisme, qui à l'origine était une confrérie rurale et agricole, prend toute son ampleur sous le joug de l'administration coloniale française pendant laquelle Bamba gagne en popularité et attire de plus en plus de disciples (Copans 1980 : 19-33). Bamba est exilé par le pouvoir colonial successivement en Mauritanie et au Gabon, pour ensuite mourir en résidence surveillée au Sénégal. La contribution mouride dans la production agricole de l'arachide dans les années 1920 est considérable et les Mourides vivront de cette activité jusque dans les vingt dernières années, où les Mourides émigreront en masse vers les zones urbaines à cause de la sécheresse, de l'infertilité croissante de la terre et de la chute des prix de l'arachide. Aujourd'hui les Mourides forment une diaspora commerçante présente dans tous les grands centres urbains de l'Europe, de l'Amérique du Nord et que l'on retrouve jusqu'à Hong Kong.

Les Mourides fonctionnent en tant qu'association socioreligieuse, plutôt qu'en tant que groupe religieux. En réalité, chaque Mouride est affilié à son propre guide spirituel au Sénégal (ou *shaykh*), et aucun guide ne réside à Montréal. Le lien avec un *shaykh* est important, car ce *shaykh* représente le *shaykh*-fondateur Ahmadou Bamba qui permet le salut. Je rappelle que le

shaykh-fondateur, après sa mort, demeure celui à travers qui le salut est possible, ainsi que la rédemption, car il relie ces *shaykhs* avec le prophète Muhammad (O'Brien 1970). Les liens guide-disciple, qui ne sont pas propres au mouridisme mais se retrouvent dans l'islam soufi de façon générale, sont donc transnationaux et varient d'un individu à l'autre. Les liens du pays d'origine entre un disciple et son guide spirituel ne sont pas modifiés par la migration.

7.1.1. Croyances et normes parmi les mourides

À l'instar des autres musulmans, les mourides croient au Coran en tant que révélation divine, à Muhammad en tant que dernier prophète de la lignée de prophètes bibliques depuis Adam. Toutefois, la croyance en la sainteté et l'élévation spirituelle de Bamba est spécifique au mouvement mouride. Ce dernier est considéré comme un proche de Dieu (*wâli*), et un intercesseur pour ses disciples lors du Jugement dernier. Les poèmes rédigés par Bamba ont une valeur spirituelle et mystique considérable aux yeux des mourides. Certains de ces poèmes possèderaient des vertus mystiques, y compris le pouvoir de guérison. Selon les Mourides, il est impossible aux croyants d'avoir accès à la connaissance spirituelle, laquelle est réservée à un groupe d'élus, c'est-à-dire les guides spirituels. Se mettre sous la tutelle d'un guide spirituel garantit au croyant le Paradis. À ce niveau, les Mourides ne diffèrent pas des autres confréries soufies dans lesquelles le même principe de

soumission à un leader spirituel est primordial. Ce qui différencie les Mourides c'est le degré de soumission qui est renforcé par les structures sociales locales, en « lui donnant un domaine d'expression pratique jamais encore envisagé » (O'Brien 1970 : 563). Ce dont O'Brien parle plus précisément, c'est l'expression de la soumission au *shaykh* par le travail et le labeur agricole.

De plus, sur le plan théologique et philosophique, Bamba apporte des innovations considérables à l'islam sunnite et soufi. En premier lieu, il prêche la sanctification par le labeur selon laquelle les disciples se partagent les tâches de façon égalitaire et le salut est obtenu par le travail physique (Bava et Bleitrach 2000). En second lieu, Bamba innove en rendant compréhensible les enseignements du prophète en traduisant et réécrivant les textes fondateurs en wolof⁴⁶ pour les populations traditionnellement marginales au savoir religieux (Mulago 2005). Il n'est plus nécessaire de comprendre l'arabe pour être un bon musulman. Finalement, l'ascendance royale wolof de Bamba ainsi que l'établissement d'une direction religieuse complètement wolof contribue au caractère local de la confrérie. Le mouridisme est donc, pour les fidèles africains, une application de l'islam adaptée aux réalités locales.

Un fidèle mouride est avant tout un disciple. Le terme mouride en arabe désigne le disciple. Il s'agit donc pour tout Mouride de se mettre en position de subordination par rapport à un guide spirituel spécifique, qui est lui-même sous la subordination du fondateur de la confrérie. Comme dans la

⁴⁶ Langue africaine de la famille nigéro-congolaise, parlée au Sénégal et en Gambie. Les Wolofs constituent également un groupe ethnique au Sénégal et en Gambie.

plupart des organisations soufies, il s'agit de rechercher le salut à travers l'apprentissage de certaines disciplines auprès d'un guide spirituel. Ce guide spirituel joue également le rôle d'intercesseur et de médiateur entre Dieu et les hommes. Les Mourides se mettent donc sous la protection de leurs guides spirituels. Les Mourides, comme les autres musulmans, croient en la vie après la mort et également au Jugement dernier. Il est important de vivre sa vie selon les règles islamiques en évitant d'enfreindre les commandements, car toute personne sera jugée selon ses actes. L'intercession du *shaykh* sera importante à ce moment-là. Comme l'a dit l'une des femmes mourides :

Donc c'est vraiment tout le sens d'avoir un guide religieux. Nous on l'appelle un *serigne*. C'est lui vraiment ton refuge, c'est une personne érudite. C'est pas une personne comme les autres pour toi. C'est une personne vraiment qui fait partie des voisins de Dieu et en qui tu peux trouver ton refuge ici et dans l'au-delà. (Mame Faye, Montréal, 24 avril 2009, LaSalle)

Dans l'au-delà, donc les *shaykhs* seront présents comme intercesseurs et refuges. Être mouride, c'est bien entendu adhérer à cette hiérarchie spirituelle. Une autre norme du mouridisme sénégalais est la valorisation du travail et la condamnation de l'oisiveté. Le travail est élevé à une forme de dévotion religieuse. De ceci découle la quête de la prospérité économique, preuve tangible que par le travail, le disciple reçoit des bénédictions au travers de ses finances personnelles.

7.1.2. Les Mourides de Montréal : rituels et expressions

Le local où ont lieu les rencontres se situe dans le quartier Côte-des-Neiges, sur une rue bordée de magasins abandonnés et de petites usines textiles. Dans le même pâté d'immeuble, et beaucoup plus imposant se trouve une mosquée. Cette dernière est notoire, étant donné son architecture islamique, sa pancarte géante, et finalement, les attroupements d'hommes qui s'y rassemblent. Le local des Mourides est plus difficile à trouver. Il se trouve au deuxième étage du bâtiment adossé à la mosquée. Les samedis soir, la porte est ouverte, et il faut monter des escaliers pour y accéder. En entrant, on se trouve dans une sorte d'antichambre, où les chaussures peuvent être rangées sur des étagères. À gauche de l'antichambre, une porte mène à une large pièce vide et tapissée dont les fenêtres donnent sur la rue de l'entrée. À droite, une autre porte toujours ouverte mène à une cuisine, où, tant bien que mal, des Mourides s'affairent à faire le café Toubâ⁴⁷ ou à réchauffer des mets qu'ils serviront aux fidèles après le rituel. Une fois dans la cuisine, une porte sur la porte mène au local où les récitation et les prières ont lieu. On y descend deux ou trois marches et on arrive dans une pièce tapissée. La direction de la prière est marquée par une sorte de petit paravent dans le coin avant gauche de la pièce. Les hommes s'asseyent en y faisant face et les cercles se forment autour de la *qibla*⁴⁸. Comme dans bien des communautés

⁴⁷ Il s'agit d'un café fait selon la méthode filtre, très sucré, et aromatisé avec du poivre de Guinée.

⁴⁸ La *qibla* fait référence à la direction de la Mecque, ville sainte de l'islam, située en Arabie saoudite et en direction de laquelle tout musulman prie.

religieuses islamiques, la séparation des hommes et des femmes dans les lieux de rencontre et de prières est observée. Les femmes sont assises séparément. Bien qu'il n'y ait pas de séparateur physique tel qu'un mur ou un rideau, hommes et femmes sont assis à environ deux mètres de distance. De leur côté les femmes sont assises tout au long du mur faisant face aux hommes (qui leur font dos) et récitent de la même façon que les hommes. Les femmes s'asseyent tout simplement dans la section arrière de la salle et les hommes dans la section avant. La salle de prière, dont le sol est recouvert de tapis, est dénuée de faste et de décoration. Sur les murs, sont accrochés les portraits des *shaykhs* mourides, tous des descendants ou des parents par alliance du *shaykh* fondateur.

Les Mourides à Montréal se regroupent au sein d'une *dahira*, qui est en fait une association.⁴⁹ Cependant, les mourides entretiennent des liens avec leurs leaders spirituels qui sont au Sénégal. Des *shaykhs* itinérants se déplacent plusieurs fois par an pour rendre visite aux différentes associations mourides à travers le monde, de Hong Kong à Los Angeles. Des collectes de fonds sont organisées afin de financer divers projets de développement dans la ville de Touba et dans la ville de Porokhane. Les *shaykhs* itinérants se chargent de véhiculer à travers leurs sermons, les principes et les directives de la ville sainte de Touba. On ne peut donc pas dire que les mourides soient affiliés à d'autres groupes religieux. Cependant, le centre géographique du mouridisme est constamment en contact avec la *dahira* de Montréal, par des annonces et des appels de financement, ou par des visites régulières de

⁴⁹ Le mot *dahira* est une adaptation en wolof du mot arabe *dar* qui signifie maison.

leaders en provenance de la ville de Touba. Les relations avec d'autres communautés musulmanes ne sont pas très développées dans la ville de Montréal. Toutefois, les entretiens avec différents membres, ainsi qu'avec le président de la *dahira* ont révélé une ouverture à l'idée de collaborer avec d'autres groupes, tels que les Naqshbandis⁵⁰ par exemple.

La prière islamique composée de prosternations et de genuflexions est également pratiquée en congrégation lors des rencontres mourides. Une fois par semaine, les Mourides se retrouvent les samedis soirs dans un local afin de faire des lectures de Coran silencieuses et individuelles, suivies de récitations à hautes voix des poèmes du *shaykh*-fondateur Bamba. Les rituels du samedi rassemblent une cinquantaine de personnes. Les Mourides, en plus des rituels islamiques normatifs, c'est-à-dire la prière obligatoire pour tout musulman, une combinaison de genuflexions, de prosternations le front contre le sol, et de récitations de versets et de formules en arabe, possèdent certains rituels qui leur sont propres : le *kourel* et le pèlerinage à Touba. Le rituel du *kourel* pendant lequel les poèmes du *shaykh* fondateur sont chantés inclut une certaine mobilisation du corps. Lors des chants des poèmes, les fidèles sont assis à même le sol, le recueil de poèmes en arabe entre les mains et vont osciller de la tête au fur et à mesure des intonations du chant. Les hommes se balancent de part et d'autre, leurs épaules se touchant. Ce rituel rapproche les fidèles et leur donne la sensation de n'être plus qu'un (Ebin 1996; Martin 1976). Un homme dirige les récitations, étant celui qui donne le ton et débute le poème suivant. Les voix sont fortes, et la récitation

⁵⁰ Voir la section 3.2. du chapitre 3 pour plus d'information sur le groupe soufi Naqshbandis.

se fait de façon très rythmée et avec une mélodie particulière. Certains participants font des mouvements d'avant en arrière avec leur buste pendant la récitation. Plusieurs poèmes sont récités sur une période s'étendant d'une heure et demie à deux heures. Une fois les récitations terminées, les hommes se mettent debout et les uns derrière les autres, avancent à pas rythmés en formant un cercle et en esquissant quelque pas de danse. Les chants à ce moment-là sont en wolof et contiennent des louanges et des remerciements au *shaykh* fondateur ainsi qu'à ses enseignements. Durant cette activité, les femmes sont silencieuses, sauf pour faire claquer leurs doigts en signe d'approbation au lieu de faire entendre leurs voix.

Des activités rituelles plus occasionnelles consistent en la gémuflexion devant un *shaykh* itinérant en provenance de Touba afin d'invoquer sa bénédiction et son intercession. Lors de telles visites, le *shaykh* se place au centre du cercle des hommes pour sa prédication. Les femmes demeurent assises plus loin, hors du cercle. La séparation des sexes dans les espaces religieux musulmans n'est ni nouvelle ni spécifique au mouvement mouride. La séparation sexuelle des espaces de culte est observée dès le premier siècle de l'islam en Arabie. La mosquée ayant été le lieu privilégié d'activités publiques et de décisions sociopolitiques pendant les trois premiers siècles de l'islam, l'exclusion des femmes de ces espaces a souvent été interprétée comme une exclusion de la femme dans les décisions importantes de la communauté islamique (Reda 2004). Dans un contexte d'immigration en Europe, la place des femmes dans les mosquées n'empêche pas la contribution majeure des

femmes au maintien et au développement de la culture islamique (Predelli 2008).

Pour tout Mouride, comme pour tout musulman, le pèlerinage à la Mecque est l'un des piliers de la religion. En outre, pour le fidèle mouride, la ville de Touba est un lieu saint et de pèlerinage. Le pèlerinage à Touba est un acte rituel très important pour les Mourides car il signifie, non seulement que le fondateur (dont c'est la ville natale) est honoré, mais également que le Sénégal est un lieu sacré au même titre que l'Arabie natale du prophète Muhammad. La dimension ethnonationaliste du pèlerinage à Touba est donc bien présente dans le discours des Mourides. L'un des membres de la *dahira* soutenait le fait qu'Ahmadou Bamba avait été porteur de bénédictions pour l'Afrique tout entière, et non pas seulement pour ses disciples du Sénégal.

7.1.3. Mode de fonctionnement et structure sociale

L'association religieuse, localement enregistrée auprès du gouvernement du Québec, est affiliée à un guide spirituel spécifique au Sénégal. Elle est dirigée par un comité organisationnel, dont un président, sélectionné par les Mourides de Montréal eux-mêmes, hommes et femmes. Les décisions sont prises après une délibération par les membres du comité, dont un président trésorier, un chargé de l'administration, un secrétaire, et des chargés d'organisation pour les divers événements sociaux et religieux. Les membres

du comité sont tous des hommes. Les femmes, quant à elles, possèdent une sous structure associative féminine, la *dahira* Mame Diarra Bousso, indépendante de l'association mouride principale, mais elles se mobilisent pour les mêmes célébrations religieuses, et dont je discute plus en détails ci-après.

Entre femmes et hommes, les rapports sont cordiaux. Femmes et hommes se saluent, souvent en se serrant la main, échangent des plaisanteries et des nouvelles de chacun et des autres. L'atmosphère est joviale. Certains hommes n'hésitent pas à venir s'asseoir avec les femmes le temps d'une conversation. Le service du café Touba est opéré entièrement par les hommes, en particulier des hommes plus jeunes. Très symbolique chez les Mourides, ce café est une façon de prôner le partage et l'hospitalité. Les jeunes hommes se promènent librement parmi les femmes pour demander qui veut du café et pour débarrasser les tasses souillées. Cependant, pour toutes les célébrations religieuses, les femmes s'occupent des tâches culinaires. On observe le maintien des rôles traditionnels des femmes chargées de la cuisine et des hommes au centre de la vie publique et du processus décisionnel de la communauté.

La langue parlée lors des rencontres, rituels, et sermons est le wolof⁵². Le wolof est la langue parlée par le groupe ethnique majoritaire dans la confrérie mouride historiquement. C'est également la langue nationale au Sénégal que tous les groupes ethniques utilisent pour communiquer entre eux. L'usage du

⁵² Langue africaine de la famille nigéro-congolaise, parlée au Sénégal et en Gambie.

wolof renforce l'identité non seulement ethnique, mais également nationale de la confrérie. Sans conteste, le mouridisme, à travers la dimension ethnolinguistique de la confrérie, affirme les valeurs wolofs et la fierté de l'identité sénégalaise. Le contexte colonial de la fondation du mouridisme au Sénégal peut expliquer cette emphase sur l'appropriation du wolof comme outil de vulgarisation de l'enseignement islamique, le fondateur mouride ayant été perçu comme un résistant au colonialisme français.

Le sens de la communauté est très fort chez les Mourides de Montréal et est visible à trois niveaux : au niveau des pratiques, du discours, et finalement des activités. Au niveau des pratiques, les rencontres hebdomadaires – et mensuelles pour les femmes de la *dahira* Mame Diarra Bousso -- sont des vecteurs de l'identité mouride et d'un sentiment d'appartenance. Sur le plan du discours, l'usage de la langue wolof, de proverbes sénégalais et les références aux personnages historiques du mouridisme, permet d'ancrer un sens de la communauté. Finalement, au niveau des activités, la tenue de célébrations mourides à Montréal, pendant lesquelles les tenues vestimentaires et les mets culinaires sénégalais sont arborés, contribuent à réaffirmer l'appartenance communautaire parmi les Mourides.

Les membres peuvent être classifiés en deux groupes principaux : ceux qui possèdent des diplômes universitaires, et ceux qui ne possèdent pas de diplômes postsecondaires. Ceci est caractéristique de la majorité des communautés d'immigration récente à Montréal. De prime abord, il est impossible de distinguer les uns des autres, car tous observent le même type

de comportement au sein de l'association. De plus, le port de tenue vestimentaire traditionnelle sénégalaise, de larges tuniques de coton portées avec des pantalons par les hommes et des pagnes⁵³ par les femmes, est uniforme chez tous les membres lors des rencontres. La distinction ne peut se faire qu'en interagissant avec les individus et en jugeant du niveau de la langue française qu'ils parlent ou encore en demandant expressément leur niveau d'études. Bien qu'en Afrique de l'Ouest la distinction entre les gens hautement scolarisés et ceux qui le sont moins est fortement marquée à cause de la grande différence de statut socioéconomique qui en résulte, à Montréal la dynamique est différente. Notamment, les difficultés d'insertion sur le marché du travail québécois contribuent à réduire l'écart socioéconomique entre les deux groupes. Au sein de la *dahira*, les différences socioéconomiques sont occultées, car la solidarité est mise en avant. Les rapports entre classes sont donc harmonisés au sein de la *dahira*.

La majorité des membres sont nés dans des familles mourides au Sénégal et perçoivent le mouridisme comme un héritage ancestral. Il y a cependant quelques convertis. Dans le cas de certains, ils sont passés d'une confrérie à une autre. Soukey, par exemple, née dans une famille membre de la Tidjaniyya, découvre le mouridisme pendant ses études universitaires (Soukey, 29 novembre 2008, Côte-des-Neiges). La trajectoire de Soukey est cependant exceptionnelle, car les autres membres soulignent leur appartenance à une famille mouride et l'éducation mouride reçue pendant

⁵³ Pièce d'étoffe que l'on porte drapée autour des hanches et qui couvre le corps de la taille jusqu'aux chevilles.

leur enfance. Lors de mon terrain ethnographique, deux femmes québécoises, mariées à des hommes mourides, participaient aux rencontres hebdomadaires. L'une d'entre elle s'était convertie à l'islam et avait adhéré au mouridisme par le biais de son époux. Cependant, il n'y avait pas eu de rituel ou de cérémonie formelle pour marquer sa conversion, sa participation régulière aux activités et son sentiment d'appartenance constituant une évidence de conversion.

Plus de la moitié des membres étaient en couple au moment de mes observations, entre 2008 et 2010. Pour les célibataires, le mariage en contexte montréalais s'inscrit dans une dynamique transnationale, comme je l'ai constaté parmi les femmes célibataires. Les jeunes femmes célibataires rencontrées sont en majorité étudiantes universitaires. L'une d'elle en particulier a profité de la présence d'un *shaykh* itinérant venu du Sénégal pour lui confier son désir de se marier. Le *shaykh* a pris l'initiative de parler à un jeune homme de la communauté mouride à New York. Par la suite, les deux se sont mis en contact par téléphone et au moment de mon terrain ethnographique ils continuaient de communiquer. Une autre jeune femme mouride venait de se marier avec un jeune homme mouride au Sénégal. Bien que celle-ci réside à Montréal, son mari réside en Italie. La jeune femme, au moment de mon étude, avait fait une demande de parrainage pour un visa de résident permanent pour son mari. On voit donc une dynamique transnationale de relations et de connectivités matrimoniales.

L'on constate par ailleurs que la migration renforce les convictions et la ferveur religieuse chez ces femmes mourides, comme dans le cas d'Astou qui affirme qu'après la migration, elle a eu une sorte de prise de conscience du rôle de la religion dans sa vie (Astou, 2 juin 2009, Montréal). Ceci n'est guère surprenant en vue de l'importance de la migration dans le mouridisme, qui, tout comme le labeur, est un élément marquant de l'expérience mouride à l'échelle historique.

Les Mourides de Montréal ont tenté entre 2007 et 2009 d'établir une reconnaissance publique de la communauté mouride dans la ville de Montréal. La Journée Ahmadou Bamba a constitué une occasion d'inviter des représentants de la municipalité à assister à la célébration. Lors de la Journée Ahmadou Bamba en 2008 par exemple, une biographie du fondateur du mouridisme a été présentée en français avec un accent particulier sur l'idéologie de paix et de justice de celui-ci. Ce geste de la part des Mourides de Montréal dénote une volonté de présenter le mouridisme dans la sphère publique montréalaise comme compatible avec les idéaux de la société québécoise, conçus par les mourides comme égalitaires et démocratiques.

Les Mourides constituent une communauté religieuse et sociale basée sur l'entraide entre les membres. Bien qu'ils soient ouverts à des rapports cordiaux et hospitaliers envers les non-membres, il n'y a pas d'efforts d'intégration « assimilationniste » avec la société urbaine plus large. D'ailleurs, les membres qui ont des enfants insistent sur leur désir d'élever leurs enfants au sein de la communauté afin de leur transmettre les valeurs

mourides. Cette éducation religieuse n'est pas faite au détriment de l'intégration des enfants dans les écoles publiques au Québec. Les enfants reçoivent une instruction qui contient deux volets : la mémorisation des versets coraniques ainsi que la lecture de l'alphabet arabe. Cet enseignement est dispensé les samedis après-midi dans le local de la *dahira*. L'enseignement se fait par petits groupes, selon le niveau de l'enfant, et j'ai constaté que la formation est également individuelle et adaptée au niveau de chaque enfant. Chaque enfant possède un petit livre, extrait du Coran, qu'il étudie. Les pratiques rituelles telles que la prière et le jeûne, cependant, sont enseignées par les parents à la maison.

7.2. *Espaces féminins de la piété*

La reconstitution d'un espace sacré et mouride par les femmes peut s'expliquer par le fait que lors des rituels mourides au sein de la *dahira* principale à Côte-des-Neiges, hommes et femmes sont séparés. On peut alors comprendre pourquoi les femmes ressentent ce besoin de sacraliser un espace féminin. Par ailleurs, depuis les années 1980 et 1990, la grande majorité des associations islamiques ouest-africaines comportent des sections féminines.

Les femmes mourides à Montréal se regroupent au sein d'une association religieuse qui porte le nom de la mère du *shaykh* fondateur, Mame Diarra Bousso. La *dahira* Mame Diarra Bousso est une *dahira* indépendante dans son

fonctionnement de la *dahira* mouride de Montréal. Cette *dahira* féminine est autonome tant dans sa gestion, dans son organisation, que dans ses actions. Il faut bien comprendre le rôle de la *dahira* dans le mouridisme pour mieux appréhender la signification réelle et symbolique de la *dahira* féminine. À l'origine basée dans les zones rurales éloignées géographiquement des grands leaders spirituels mourides, les *dahiras* ont fonctionné comme des lieux de rencontre où les disciples accroissaient leur savoir et connaissance spirituels. Selon Jean Copans, les premières *dahiras* étaient des sortes de « communautés de célibataires » (1988), qui se sont peu à peu développées en regroupements plus larges au fur et à mesure que les disciples se mariaient. Ces regroupements villageois fonctionnaient comme des communautés économiques sous la direction de marabout. Peu à peu la *dahira* évoluera comme centre d'apprentissage coranique et soufi, surtout dans les zones urbaines où les disciples se regroupent pour rester en contact régulier avec leurs guides spirituels. Dans le cas des Mourides de Montréal, la *dahira* regroupe des disciples de plusieurs marabouts. L'un des objectifs du disciple mouride à travers la *dahira*, c'est d'opérer un travail spirituel sur soi afin de devenir un meilleur musulman et un imitateur du shaykh Bamba. C'est dans la même optique de regroupement de disciples spirituels que la *dahira* Mame Diarra Bouso de Montréal doit être appréhendée. Toutes les *dahiras* féminines à travers le monde, y compris celle de Montréal, sont sous la direction spirituelle d'un *shaykh* au Sénégal.

Bien que l'association mouride se regroupe dans un local loué au deuxième étage d'un bâtiment du quartier Côte-des-Neiges, l'association féminine se

rencontre dans les domiciles de ses membres.⁵⁴ Les femmes membres fixent elles-mêmes la fréquence de leurs réunions, qui ont habituellement lieu les samedis soir. Les réunions consistent à socialiser, à planifier l'organisation des célébrations religieuses, et à vérifier l'état des cotisations des femmes pour divers projets, tel que discutés ci-après. Les réunions doivent débiter à 18 heures, mais les femmes commencent à arriver bien plus tard, parfois même vers 21 heures trente. En entrant, chaque femme salue les autres en faisant le tour de la pièce pour serrer la main à chacune des femmes présentes. Les réunions se terminent rarement avant 23 heures. L'hôtesse se charge de faire la cuisine et fait montre d'hospitalité en s'assurant que les femmes soient servies. Des beignets frits de farine au sucre, ou encore des *pastels*, une sorte de chausson fourré de viande hachée ou de poisson, sont servis. Le café Touba est encore une fois au centre du service, et malgré l'heure tardive des réunions, la consommation de ce breuvage fort à large quantité de sucre va bon train. Pour les femmes mourides de l'association, les rencontres dans les domiciles des unes et des autres sont une occasion de recréer un espace typiquement wolof et mouride. En atteste les effluves d'encens dans les appartements, ainsi que les larges portraits – généralement de plus d'un mètre de hauteur et d'environ 70 centimètres de largeur – représentant des guides spirituels mourides du Sénégal, ou le Shaykh Ahmadou Bamba lui-même. Tous les sens deviennent engagés dans cette wolofisation et mouridisation de l'espace de rencontre des femmes : le bruit est omniprésent, le silence semblant être indésirable; l'odeur de l'encens

⁵⁴ J'ai participé à sept réunions de femmes mourides pendant mon terrain, entre juillet 2008 et juin 2009.

aromatisé se mêle aux effluves épicées du café Touba; les couleurs des boubous sont chatoyantes et vives et des bijoux dorés des femmes brillent. Ceci est spécifique à cet espace féminin, car à la mosquée mouride, les vêtements sont plus discrets et moins colorés pour les hommes et les femmes, tandis que le bruit est contenu pour assurer un espace propice à la prière. Victoria Ebin (1996) remarque la même chose parmi les Mourides de New York et de Marseille, dont ce Mouride qui lui répond : « Il y a ceux qui aiment la paix et ceux qui aiment les gens. La paix c'est la mort » (Ebin 1996:102). Durant les réunions, la télévision est toujours en marche, et les éclats de voix et de rires vont bon train. Parfois, des chants mourides jouent aussi dans les haut-parleurs d'un système de son.

À certaines occasions, les femmes concluent leurs réunions en dansant à la manière des hommes en récitant des louanges au shaykh fondateur. Cette danse improvisée est aussi une façon pour les femmes mourides de s'amuser, étant donné les mimiques exagérées et les forts éclats de rire qui en résultent.

7.2.1. La monétarisation de la piété

La piété dans l'islam a fait l'objet de plusieurs travaux, notamment avec l'étude de Mahmood (2005) sur les femmes égyptiennes, ainsi que la question de la piété publique au Mali par Soares (2004). De plus en plus, dans un

monde où la politique des identités requiert une affirmation des particularismes sur la scène publique, la piété islamique devient une affaire publique. Graduellement, celle-ci, auparavant restreinte au domaine privé, va se manifester au sein d'associations publiques (Mahmood 2005) et dans le discours, les pratiques quotidiennes au travail et dans le commerce (Soares 2004). Comme Soares le notait parmi les musulmans maliens, la marque sur le front qui résulte des prosternations multiples du musulman pieux était fièrement arborée. Il s'agissait, à travers un signe manifeste et physiquement visible, d'affirmer son degré de piété. Cette section présente les façons dont les femmes mourides de cette étude exerce et démontre leur piété à travers un signe manifeste et physiquement visible : l'argent.

Les Mourides accordent une signification particulière à l'argent. La contribution financière à la confrérie est vue comme garante de bénédiction et de protection divine. Comme le démontre les commentaires des femmes lors de leur réunion de préparatifs au Grand Magal⁵⁵, aucun moyen ne doit être négligé pour les célébrations mourides. « Tu vas voir! Donne ce que tu peux donner et tu vas voir de tes propres yeux tout l'argent que tu vas avoir l'année prochaine! » a souligné l'une des membres de la *dahira*. L'argent a une fonction d'investissement spirituel qui est un gage de retour de *baraka*⁵⁶ et de

⁵⁵ Le Grand Magal est l'anniversaire de la date où Ahmadou Bamba fut exilé au Gabon par les colons français. Il s'agit du plus grand événement à célébrer dans la confrérie mouride.

⁵⁶ Le terme *baraka* fait référence aux bénédictions divines, généralement associées à la santé, la réussite matérielle, le succès dans les entreprises. La *baraka* est habituellement obtenu par le biais d'un maître spirituel, d'un parent ou d'un ancêtre. Pour une femme, la *baraka* peut aussi être obtenu de son mari. Pour des enfants, la *baraka* vient de la mère. Ce terme est défini dans le contexte mouride dans la section ci-après.

prospérité matérielle. Cet investissement a une dimension transnationale, car l'argent investi dans la ville sainte de Touba garantit au fidèle résidant à Montréal l'accès à la baraka de la ville sainte sans avoir à y aller en personne. Cette dynamique est relevée dans des études sur les Mourides en France (Bava 2003; Bava et Gueye 2001).

Bien qu'en nombre restreint, les femmes jouent un rôle important dans la levée de fond pour la fondation Mame Diarra Bousso de Porokhane au Sénégal. La Fondation Mame Diarra Bousso est une organisation non gouvernementale reconnue qui a pour objet la réalisation de la construction des Résidences Mame Diarra réservées à l'accueil des pèlerins et des dignitaires mourides lors du Magal de Porokhane, à la rénovation du mausolée de Mame Diarra Bousso, à l'entretien du puits qui fut la source de ravitaillement de la Sainte. La Fondation finance également la création de *daaras* (écoles) Mame Diarra des filles de Porokhane. Ces écoles ont pour objectif la scolarisation et la formation professionnelle de jeunes filles dans le souci exclusif de relever leur niveau d'instruction et de leur apprendre un métier. Les cotisations de 20 \$ par membre mensuellement pour soutenir la fondation sont recueillies lors des réunions de la *dahira* des femmes à Montréal. Une carte annuelle de membre de la fondation Mame Diarra Bousso de Porokhane est également acquise par tous les membres à raison de 25 \$. Cette carte est également proposée à tous les Mourides et sympathisants au coût de 25 \$. Une photo des petites filles de la fondation, habillées tout de blanc et avec un voile islamique sur la tête, illustre la carte. À l'intérieur de cette dernière, les informations suivantes doivent être remplies : nom et

adresse, etc. Le formulaire est en arabe, accentuant à travers l'usage de la langue arabe, le caractère islamique de la fondation. La levée de fond pour cette fondation est l'une des activités principales de la *dahira* Mame Diarra Bouso de Montréal et de toutes les *dahiras* féminines dans le monde. Des discussions autour des différentes façons de pourvoir aux besoins de la fondation animent la plupart des réunions. Lors d'une des réunions, par exemple, la question de l'aide sous d'autres formes que le monétaire a été abordée. L'une des plus jeunes membres de la *dahira* a proposé d'acheter des objets dans les magasins d'économie (« Dollarama ⁵⁷») tels que des brosses à dents, de la pâte dentifrice, ou même des serviettes sanitaires. Chaque membre a été encouragé à acheter graduellement ce genre d'objet afin qu'ils soient envoyés à Porokhane.

On retrouve ici ce que Sophie Bava (2002) décrit comme le remplacement du travail dans l'éthos mouride par l'argent, qui permet au disciple de maintenir son lien avec le marabout et la ville sainte malgré la migration. C'est ainsi que les ressources religieuses spécifiques aux Mourides vivant au Sénégal sont captées par les disciples mourides en contexte migratoire (Bava 2002). Les constatations de Bava se vérifient dans la *dahira* féminine de Montréal, car, en lieu et pour lieu d'un esprit communautaire comme c'est le cas au Sénégal, les femmes possèdent « un véritable esprit d'entreprise où se jouent des relations de confiance entre mourides » (Bava 2002 : 53). Tout comme le travail du disciple permettait d'obtenir la baraka du shaykh dans les communautés mourides rurales, le transfert d'argent vers ces shaykhs demeurés au Sénégal

⁵⁷ Magasin d'économie dans lequel la plupart des marchandises coûtent moins de 3 \$.

par les Mourides émigrés joue désormais ce rôle de vecteur de ressources spirituelles.

La baraka est importante à plusieurs niveaux. Premièrement, la baraka est une force surnaturelle et invisible détenue par les shaykhs et transmise par Dieu depuis le shaykh fondateur de génération en génération. Cette baraka agit comme une protection divine. Deuxièmement, la baraka est une bénédiction divine qui assure le fidèle de la réponse à ses prières et l'exaucement de ses vœux. Finalement, la baraka est la raison d'être du travailleur mouride car elle garantit que son travail et ses efforts porteront leurs fruits, économiquement et matériellement. Tout ceci est évocateur de l'évangile de la prospérité dans le christianisme évangélique américain. Selon cette théologie, selon laquelle un vrai chrétien devrait être prospère et en bonne santé, le croyant ne peut que manifester de façon matérielle et physique les bénédictions du Dieu qu'il sert. Cette mouvance théologique s'est rapidement répandue dans les vingt dernières années. En Afrique noire, elle a fait de nombreux adeptes dans les églises pentecôtistes qui aspirent à « la délivrance de l'esprit de pauvreté » (Maxwell 1998). Dans le monde musulman, Patrick Haenni mentionne une dynamique similaire qu'il interprète comme une théologie de la prospérité dans le monde musulman (Haenni 2005). Le musulman se doit d'être entreprenant dans le commerce et les affaires, car la réussite financière est un don de Dieu. Les femmes mourides rencontrées se situent dans cette mouvance théologique.

On constate par ailleurs la présence d'une compétition entre diverses *dahiras* féminines à travers le monde, à propos de montant d'argent récolté pour la fondation de Porokhane. Lors de la visite d'un shaykh itinérant à Montréal dans le cadre de la journée Mame Diarra Bousso en 2009, les femmes de la *dahira* furent félicitées pour avoir réussi à récolter la plus grosse somme d'argent pour la Fondation Mame Diarra Bousso de Porokhane, en comparaison avec les autres *dahiras* féminines dans les autres pays. Lors des réunions de la *dahira* féminine, les membres aiment à se rappeler qu'elles ont été nommées « la meilleure *dahira* ». Ce rappel, qui revient par intermittence lors des réunions mensuelles, agit comme une motivation supplémentaire pour ces femmes qui tiennent à garder leur titre.

Un autre aspect de cet esprit de compétition est apparent dans les pratiques de cotisations pour l'organisation des événements annuels. Les femmes de la *dahira*, de toute évidence, semblent également être en compétition avec les hommes de leur même communauté de Montréal. Pour elles, il s'agit de fournir une contribution financière assez considérable pour démontrer leur dynamisme aux yeux des hommes. Lors des discussions au sein des réunions féminines, la somme d'argent à contribuer aux événements est pensée, pesée et calculée avec attention. En fait, plus la somme sera élevée, plus la *dahira* Mame Diarra Bousso sera reconnue. Cette question est d'autant plus critique que le nombre des membres de la *dahira* féminine est plutôt restreint. Avec approximativement huit femmes qui assistent régulièrement aux réunions, opérer une levée de fond n'est pas chose facile, surtout lorsque la somme visée est conséquente – entre 3 000 et 5 000 \$. Les femmes de la *dahira* donc

vont agir comme agentes de levée de fond en faisant une collecte auprès des autres femmes mourides lors des rencontres hebdomadaires de la grande *dahira*.

Hommes et femmes sont donc opposés l'un à l'autre pour démontrer leurs niveaux de piété en tant que groupes. On peut interpréter la volonté des femmes de contribuer un montant considérable comme étant l'expression de leur besoin de pénétrer l'espace public mouride. Concrètement, ces fonds servent à construire des infrastructures au Sénégal, projets qui seront certes visibles aux yeux de tous. De par ce réseau monétaire, les femmes mourides de Montréal vont imposer leur reconnaissance dans l'espace public à travers leurs réalisations (construction de bâtiments, équipements pour les écoles de la Fondation Mame Diarra Bousso) sur le terrain au Sénégal. Les femmes mourides semblent agir et s'organiser dans un espace parallèle à celui de la communauté mouride *at large*, un espace qu'elles sacralisent et qui est reconnu par les dirigeants spirituels – les shaykhs itinérants.

7.2.2. La mode féminine et la piété

Les études anthropologiques sur le vêtement et la culture en Afrique montrent que la tenue vestimentaire et l'usage des vêtements dénotent le statut social, l'état matrimonial, ainsi que l'indication de la moralité des acteurs sociaux (Bibila 2009; James 1996, Hansen 2000, Renne 1996). La mode

vestimentaire est aussi un lieu d'affirmation et de contestation des identités, de la modernité et des traditions africaines (LeBlanc 2000). Au Sénégal, la mode vestimentaire demeure une pratique esthétique sociale très importante. Même par les temps de crise économique et d'appauvrissement des populations, la pratique vestimentaire demeure une pratique inviolable (Rabine 2002). La mode sénégalaise imbrique tenues occidentales européennes avec les tenues traditionnelles, à première vue une articulation sociale de la dichotomie modernité/tradition. Cependant, il ne faut pas réduire à de tels essentialismes le phénomène de la mode au Sénégal. À vrai dire, bien se vêtir en faisant étalage de vêtements coûteux dans la culture sénégalaise comporte une signification sociale importante, car cette pratique met en scène une identité sociale, comme l'explique Deborah Heath (2011) :

Dans la culture wolof, la possession et l'étalage de biens matériels sont intimement liés aux notions de générosité et d'hospitalité (*teranga*). De plus, la notion de richesse (*alal*) est un aspect de l'honneur et de la respectabilité. La réputation d'un individu est basée sur la possession, pas seulement pour la valeur intrinsèque de ses biens, mais en tant qu'indice de son pouvoir et de son désir de les partager en offrant des cadeaux à d'autres moins fortunés. (Heath 2011 : 499)

Pour les femmes mourides de la *dahira* Mame Diarra Bousso, les tenues vestimentaires revêtent donc une signification sociale et religieuse. Je parle ici de piété également dans le sens où les femmes mourides de l'étude associent leurs tenues vestimentaires à leur dévotion au fondateur de la confrérie. Comme le souligne Dorothea Schulz (2007) au sujet des femmes maliennes, les vêtements, qu'ils soient plus occidentalisés, islamiques ou traditionnels

expriment un positionnement indicatif du niveau de piété. Pour les femmes mourides, la piété est mesurée par le faste et l'élégance de leurs boubous et bijoux lors des fêtes religieuses mourides. Dans son étude sur les pratiques vestimentaires des femmes d'origine malienne musulmanes vivant à Bouaké en Côte d'Ivoire, LeBlanc souligne que les femmes africaines musulmanes se retrouvent au centre de trois catégories d'identification sociale : l'identification africaine musulmane généralement manifestée par le port de boubous avec un foulard; l'identification locale africaine qui consiste au port d'ensemble pagne à la mode; et finalement l'identification occidentalisée européenne (LeBlanc 2000).

Ce constat s'applique aux femmes mourides de Montréal. Effectivement, les femmes mourides de la *dahira* arborent des jeans et des T-shirts, ainsi que des coiffures à la mode, telles que des tresses, des perruques ou des rallonges lors de leurs activités quotidiennes à Montréal. Lors des rencontres entre fidèles mourides, le code vestimentaire change. Il s'agit de revêtir cette identification fromusulmane avec des boubous ouest-africains. Bien entendu, j'ai pu observer une différence de qualité entre les boubous portés pendant les rencontres de femmes et ceux portés lors des grands événements religieux. Pendant les rencontres hebdomadaires pour les chants de poèmes, et lors des réunions de femmes, les boubous sont un peu plus informels, faits avec des tissus et broderies moins riches. Des foulards ou des voiles non assortis sont souvent attachés sur la tête, en guise de rappel de l'identité musulmane. D'ailleurs, c'est pendant ces activités informelles que l'on observe le port de

tenues de type arabomusulmanes, telles que les *djellabas* marocaines. L'identité islamique est donc mise en avant lors de ces activités.

Lors des grands événements, la tendance est renversée. Honorer Serigne Touba revient à devenir la représentation physique du succès et de la beauté. Manifestement, comme explicité dans la section qui suit sur la monétarisation de la piété, la piété porte ses fruits dans le monde matériel à travers la réussite économique. Pour les femmes mourides de Montréal, les trois réunions qui précèdent la plus grande célébration mouride, le Grand Magal, donnent lieu à des débats sur les tenues que les femmes de la *dahira* devront porter ce jour-là. Aucun effort n'est à négliger, même si cela nécessite de passer des commandes à l'international – dans ce cas-ci New York – pour du *bazin*⁵⁸ « riche », c'est-à-dire la meilleure qualité de tissu. Les sommes investies ne sont pas inférieures à 300 \$ par personne, car les tissus sont chers, sans compter le coût de la couture qui devra être réalisé par un couturier sénégalais.

L'une des réunions les plus sérieuses dans la *dahira* Mame Diarra Bousso était celle où les femmes devaient choisir le genre de tenues de fêtes que les membres de l'association féminine porteraient. Pendant plus d'une heure, la discussion se concentrait sur le type de matériau et de tissus à acquérir, ainsi que le choix de couleur. Ici, on peut observer que le vêtement de faste est important, car il fonctionne comme le reflet-miroir de l'implication et du

⁵⁸ Le *bazin* est la confection artisanale d'un tissu teinté, raide et brillant, fabriqué à partir d'une étoffe de 100% en coton (manufacturée en Europe). Le Mali est le plus grand producteur de ce tissu, qui est utilisé pour confectionner des vêtements de faste. Il existe plusieurs qualités de bazin, le bazin « riche » étant la meilleure qualité.

dynamisme religieux des femmes mourides. C'est par le degré de faste de leurs tenues que les membres de l'association seront jugés, non seulement par le reste de la communauté, mais également par le *shaykh* itinérant en provenance du Sénégal.

J'ai donc constaté, au sein de la vie associative des femmes mourides à Montréal une expression de la piété par le biais de la contribution matérielle à des événements importants de la confrérie mouride. Les femmes affichent leur dynamisme pieux en se rendant, directement ou indirectement, visibles dans l'espace public. Cette visibilité se fait par le biais de constructions et d'infrastructures dans les zones urbaines mourides au Sénégal d'une part, et par l'affichage du succès et de la prospérité des femmes à travers leurs tenues vestimentaires lors des grands événements, d'autre part. Les femmes mourides sont d'autant plus dynamiques et motivées que leurs performances sont évaluées par des *shaykhs* itinérants qui sillonnent les grands centres d'immigration en Europe et en Amérique en comparant les associations féminines. Cet aspect de la vie religieuse des femmes mourides cependant ne concerne que la dimension matérielle et physique de la piété.

Ainsi, les femmes observées agissent au sein de la *dahira* féminine dans une optique de négociation d'un espace féminin reconnu. À travers la mobilisation de ressources matérielles, telle que l'argent et les vêtements de faste, ces femmes se construisent un espace de performance de la piété propre aux femmes. Cette mobilisation de ressources matérielles, observée parmi les femmes mourides, est probablement plus renforcée parmi les Mourides que

dans d'autres groupes musulmans, compte tenu de leur rapport privilégié au labeur, au commerce, et à la prospérité.

Dans la section qui suit, j'aborde comment le savoir des femmes mourides s'ancre plus profondément dans la spiritualité à travers la construction d'une cosmogonie spécifique aux femmes.

7.3. *Une cosmogonie soufie féminine*

La cosmogonie féminine du religieux n'est pas chose nouvelle dans l'histoire de l'islam. On peut constater que dans l'œuvre d'Ibn al-Arabi, penseur et théologien de l'islam médiéval, le féminin sacré occupe une place importante. De même Sachiko Murata dans son ouvrage *The Tao of Islam* met en relief l'importance du féminin en islam, tant dans la théologie que dans le mysticisme islamique. Les soufis sont ceux qui, à travers les âges, ont le plus imprégné l'islam de cette quête mystique du divin féminin. Le divin féminin, bien que symbolisé par des incantations et des récitation de noms d'Allah spécifiques, se reflète peu dans la réalité physique de la hiérarchie islamique. Le divin féminin demeure voilé, réservé d'accès à une élite d'initiés. Dans le mysticisme islamique, le divin féminin apparaît comme étant maternel. La figure du Dieu-mère reviendra d'ailleurs dans la pensée philosophique islamique où compassion (*rahma*) de Dieu envers les musulmans à la compassion d'une femme qui allaite son enfant (Traoré 2010). Cette

dimension des qualités de Dieu se retrouve par ailleurs dans la tradition judéo-chrétienne, où l'on retrouve dans le livre d'Ésaïe dans la Bible l'évocation de Dieu comme aimant les hommes plus qu'une mère qui allaite.

Pour les femmes de la *dahira*, la sainte Mame Diarra Bousso est pratiquement sur un pied d'égalité avec le shaykh fondateur. La dévotion et la vénération qu'elle s'attire est considérable parmi les femmes mourides, comme l'observe déjà Eva Evers Rosanders (2003) chez les femmes mourides au Sénégal. Rosanders parle de la nouvelle cosmogonie soufie des femmes mourides au centre duquel se trouve Mame Diarra Bousso. Si Mame Diarra demeure dans la sphère de la maternité biologique parmi les hommes mourides, les femmes quant à elles élèvent le rôle de la mère du fondateur à celui d'un guide spirituel.

Mame Diarra Bousso est née en 1833 et morte en 1866 à l'âge de 33 ans. Issue d'une lignée de descendants du Prophète Muhammad dans la région du Fouta, la sainte était également descendante de la famille des « Mboussobé » une lignée d'érudits islamiques. Dès son jeune âge, Mame Diarra Bousso avait mémorisé le Coran au point de pouvoir l'écrire. De son vécu, la Sainte aurait recopié plus de 40 fois le Saint-Coran sous la supervision de sa mère Sokhna Asta Walo Mbacké, elle-même réputée pour son talent dans l'art de la calligraphie. La tradition orale raconte que Mame Diarra Bousso passa toute une nuit entière, sous une pluie battante accompagnée d'un violent vent, tenant une palissade alors que son mari qui lui avait ordonné de procéder ainsi était, depuis longtemps, allé exécuter ses prières nocturnes dans sa

chambre en l'oubliant sur place. Une autre anecdote parlante est celle du puits de Porokhane. En effet, un jour sur demande de Serigne Mor Anta Sally qui voulut de l'eau pour faire ses ablutions, Mame Diarra Bousso accourut au puits où elle ne trouva aucun moyen pour s'en servir, et, pressée de lui rendre service, elle se précipita et se jeta à l'intérieur. Elle s'en sortit non seulement indemne, mais avec la bouilloire à main remplie d'eau. La Sainte se démarque aussi par l'éducation islamique qu'elle donna à ses enfants, ainsi que sa détermination à leur transmettre des valeurs de piété et de vertu.

Dans le cadre de cette étude ethnographique à Montréal, j'ai observé que son influence se fait sentir à trois niveaux au sein de la *dahira* féminine : en tant que le modèle suprême à imiter, en termes de protection spirituelle, et finalement en termes de sa centralité spatiale et temporelle. Le portrait de Mame Diarra Bousso dans les mythes mourides est très imagé et plusieurs anecdotes y contribuent. Les différentes histoires la décrivent comme un archétype de soumission de la femme à son mari, une femme qui se sacrifie corps et âme pour le confort physique et moral de son conjoint. Elle est également la mère idéale dont les vertus et la vie moralement pure produiront la bénédiction et la distinction spirituelle de son fils. C'est ainsi que Astou, l'une des jeunes femmes mourides de la *dahira*, me raconte l'anecdote suivante de Mame Diarra Bousso :

La jeune femme était encore une jeune mariée et au milieu de la nuit, il s'est mit à pleuvoir fort. Elle est donc sortie de la case sans réveiller son époux, pour se rendre compte qu'une partie du toit de la case était sur le point de s'affaisser, ce qui laisserait l'eau entrer dans la case. Son mari en se réveillant a vu que sa

jeune épouse n'était pas revenue et est allé la chercher à l'extérieur de la case. A sa grande surprise, il l'a vue debout, sous la pluie. Elle soutenait le toit de ses deux mains au-dessus de sa tête. Mame Diarra Bousso ne voulait pas déranger le sommeil de son époux, et donc elle attendait que la pluie s'arrête. Elle voulait être sûre que son époux ne serait pas mouillé. (Astou, 9 août 2009, Montréal)

Pour Astou, qui est également une nouvelle mariée, le modèle de Mame Diarra Bousso est édifiant. Je lui demande si elle se comporte de la même façon avec son mari. « Non, personne, je dis bien personne ne peut être comme Mame Diarra! Aucune femme! C'est impossible, c'était une sainte. Même son mari l'a surnommée la proche de Dieu » me répond-elle. Il est intéressant de constater que Mame Diarra Bousso en tant que sainte et modèle doit donc demeurer inaccessible et impossible à imiter.

Après une rencontre de la *dahira* féminine, je conduisais avec deux jeunes femmes mourides en écoutant des chants et des poèmes de louange à la sainte Mame Diarra, lorsque je brûlai un feu rouge. Il y avait une voiture de police juste en face de nous. À ma grande surprise, le policier ne m'arrêta pas. J'ai communiqué mon soulagement aux deux jeunes femmes qui s'empressèrent de m'expliquer la cause mystique de la chose : « C'est à cause de Mame Diarra! » me cria l'une. « Oui, c'est elle qui nous a protégé contre la police, parce qu'on était en train de chanter pour elle! » ajouta l'autre⁵⁹. En

⁵⁹ Cet incident est évocateur de la protection surnaturelle des saints, que l'on retrouve dans le soufisme, le catholicisme, ainsi que dans les cultes des ancêtres.

effet, les chants audio sur Mame Diarra Bousso agissent comme des invocations à la sainte qui assurent sa protection. Comme le souligne Rosanders (2003), les femmes sénégalaises font des pèlerinages à Porokhane afin de demander de l'aide pour les problèmes d'infertilité, de couple, ainsi que financiers (2003 : 2-3). De plus, pour les femmes qui surmontent les difficultés physiques et économiques de la visite sur la tombe de Mame Diarra ainsi que dans les endroits où elle vivait, la sainte permettra leur guérison et leur protection physique.

Un autre élément notoire est le fait que la *dahira* des femmes fonctionne selon une dimension temporelle différente que celle des Mourides. En effet, le calendrier religieux des femmes est centré sur la fête de la sainte Mame Diarra Bousso. Pour tout Mouride, c'est le Grand Magal qui est le festival le plus important. Notamment, tout le calendrier mouride considérant cette célébration du départ de Ahmadou Bamba pour l'exil, comme le point de départ de toute bénédiction pour le Sénégal et également pour l'Afrique. C'est ainsi que Monsieur A., président de la *dahira* mouride de Montréal, explique la valeur et le poids mystique du Grand Magal :

L'origine du Magal c'est Cheikh Ahmadou Bamba qui a demandé à ce qu'on célèbre le jour de son départ en exil. C'est pas son retour hein! Le jour de son départ! Pour le Gabon! Il a demandé à ce qu'on célèbre ce jour. Parce qu'il dit que c'est ce jour que Dieu a agréé pour toutes ses demandes. C'est pas le jour de son retour. Le jour de son départ! Souvent c'est le retour qui est joyeux et qu'on fête, mais il a demandé qu'on fête le jour

de son départ. (Monsieur A., 8 août 2008, Côte-des-Neiges)
(mon emphase)

Selon Monsieur A., ce jour œuvre comme une porte ouverte pour que l'intercession du shaykh Bamba soit acceptée par Dieu. En effet, le président de la *dahira* me confia que cet exil du shaykh-fondateur mouridisme a été une source de bénédiction pour l'Afrique noire tout entière.

Malgré l'importance spirituelle du Grand Magal, pour les femmes de la *dahira* Mame Diarra Bousso, la Journée Mame Diarra Bousso est l'évènement central, dans le sens où c'est une journée organisée spécifiquement par la *dahira* féminine. On constate que les femmes prennent des soins considérables pour préparer cet évènement qui va par ailleurs être le reflet du dynamisme de la *dahira* féminine aux yeux du reste de la communauté mouride.

On peut donc en conclure qu'au sein du mouridisme plus large, on retrouve une forme de mouridisme réservée aux femmes seules et centrée sur le modèle et la sainteté de la mère du fondateur de la confrérie. En tant que mère du fondateur, Mame Diarra Bousso devient le modèle à émuler pour toutes les femmes mourides, à travers des mythes et récits sur ses actions et ses paroles en tant qu'épouse. La sacralisation de la ville de Mame Diarra Bousso, Porokhane au Sénégal, symbolise également l'importance de la sainte. Le pèlerinage à Porokhane, que celui-ci soit physique ou par le biais de fonds monétaires, garantit l'obtention de baraka. Les chants de louange à la sainte ainsi que les actes de dévotions à sa personne donnent aux fidèles

femmes de recevoir une protection mystique de la sainte. Le Magal de Mame Diarra Bousso a été initié et perpétué par Serigne Mouhamadou Bassirou Mbacké en 1952 jusqu'à sa mort en 1966 pour commémorer la Sainte et son héritage. De 1966 à 2007, le fils aîné Serigne Moustapha Bassirou organisa le festival. À présent, le frère de ce dernier, Serigne Mountakha Bassirou à la tête de la famille de Serigne Mouhamadou Bassirou Mbacké, dirige ce Magal. Il est intéressant de constater que l'organisation de cette célébration dans la ville de Porokhane se fait par les guides spirituels, des hommes, ce qui donne une légitimité spirituelle à la Sainte. De fait, ce festival n'est pas perçu comme étant uniquement pour les femmes, car la Sainte et son héritage spirituel est vénéré par les guides spirituels également.

La centralité de la sainte Mame Diarra Bousso à la vie religieuse des femmes mourides, cependant, ne signifie pas nécessairement un renversement des valeurs foncièrement patriarcales du mouridisme, comme on le voit dans la section suivante.

7.4. Le modèle patriarcal et les genres dans la communauté mouride de Montréal

Au sein des familles mourides, on constate que les rapports de genre sont ancrés dans un modèle sénégalais patriarcal. Par exemple, dans le cas d'une des femmes mourides célibataire qui vit avec sa sœur et ses deux frères à Montréal, les rôles traditionnels des genres sont maintenus. Cette femme, Bi-

Fall, ainsi que sa sœur se chargent de cuisiner régulièrement afin que leurs frères aient toujours un repas prêt à la maison, et ceci, indépendamment de leurs obligations professionnelles ou estudiantines. De plus, lors des rencontres mourides, les femmes se chargent de garder les petits enfants près d'elles, tandis que les hommes se concentrent sur les chants et autres rituels. À l'évidence, la dynamique du genre au sein des familles mourides demeure ancrée dans les rôles traditionnels qui associent les femmes à l'espace et aux activités domestiques.

Par ailleurs, la cosmogonie des femmes mourides centrée sur la figure de la Sainte Mame Diarra Bouso révèle quelques ambiguïtés. En effet, la Sainte est considérée comme une épouse modèle à cause de sa soumission à la hiérarchie patriarcale. Elle s'efface constamment et fait fi de ses propres besoins afin de satisfaire son mari. Son sacrifice de soi va porter des fruits : son fils Ahmadou Bamba deviendra un proche de Dieu et ses enseignements gagneront toute l'Afrique de l'Ouest. La rhétorique confirme les traditions prophétiques sur le rôle de l'épouse et de la femme, ainsi que sur la façon dont une femme peut obtenir des bénédictions divines : « Selon Umm Salama, le Messager d'Allah (*salallahu 'alayhi wa salam*) a dit : "Toute femme qui meurt jouissant de la satisfaction de son mari entre au paradis." rapporté par At-Tirmidhî »⁶⁰.

⁶⁰ Voir Mohieddine Annawawi, *Riyadh as-salihin (Les Jardins des vertueux)*, Éditions dar al-gharb al-islâmî, p. 286.

Bien que les femmes mourides soient en charge de la cuisine et que l'on puisse supposer que cela reflète une confirmation de la séparation des espaces féminins traditionnels, la situation est plus complexe. En effet, quelques hommes assistent aux réunions qui portent sur la préparation des repas et en prennent note. Ils vont devoir conduire les femmes pour faire les courses, transporter les grands contenants et marmites de nourriture, et également, aider à la préparation des plats eux-mêmes. On voit ici que les rôles sont plus fluides et plus flexibles qu'ils ne le seraient normalement, mais que les barrières subsistent néanmoins. Cette répartition des tâches évoque la dichotomie quelque peu clichée des femmes dans l'espace privé et des hommes dans l'espace public. Il est vrai que les hommes demeurent dans le champ de l'action publique et de la mobilité dans les divers espaces de la ville de Montréal. Cette répartition, cependant, n'est pas perçue comme une infériorisation du statut des femmes ou encore comme une restriction de leurs mouvements. Au contraire, par un climat froid et enneigé, les femmes voient ces tâches de transport et de déplacements dans la ville comme étant fatigantes, et donc, à assigner aux hommes. Lors de la discussion entre hommes et femmes pour organiser les courses alimentaires en vue de la cuisine pour le Grand Magal, on observe que ce sont les femmes mourides qui dictent aux hommes les tâches à accomplir. Les deux hommes mandatés, tous deux âgés d'une trentaine ou d'une quarantaine d'années et de niveau socioprofessionnel assez élevé, notent diligemment les instructions des femmes, quant à la quantité de denrées à acheter et le lieu et temps où les produits doivent être ramenés.

Il y a ici inversion des rôles considérés comme traditionnels, car les femmes se trouvent en position d'avoir des hommes à leur service. Par ailleurs, l'attitude des hommes pendant la réunion en est une de soumission à la volonté des femmes. Aucune réticence ou question n'est manifestée. Les hommes se contentent de noter les instructions tout en hochant la tête pour signifier qu'ils les comprennent bien. À un certain niveau, on constate que les hommes de la communauté mouride sont dépendants des femmes pour la bonne tenue de la célébration annuelle, dans le sens où ce sont elles qui fourniront les repas. La collaboration avec les femmes est donc nécessaire au bon déroulement des célébrations mourides.

Une autre observation au sein de la *dahira* féminine de Montréal se situe au niveau de la dimension temporelle des célébrations religieuses. Pour les femmes de la *dahira* Mame Diarra Bouso, certes, le calendrier est centré sur l'évènement de la sainte. Cependant, j'ai noté certains paradoxes concernant cette dimension temporelle du calendrier mouride parmi les femmes mourides elles-mêmes. En effet, lors d'une réunion, une des jeunes femmes de la *dahira* exprime sa consternation vis-à-vis de ce qu'elle considère une exclusion de la *dahira* féminine de l'organisation du Grand Magal. Bi-Fall refuse et remet en question en disant : « Serigne Touba est pour nous tous ». L'évènement majeur des Mourides selon le calendrier mouride est également l'évènement majeur des femmes. En tant que mouride, le pèlerinage à Touba est central à la foi. Ce que la jeune femme défend, c'est avant tout son identité mouride (identité asexuée), pour qui la célébration du Grand Magal est la plus importante de l'année.

* * *

La communauté mouride de Montréal, bien que petite, se caractérise par le maintien et la préservation des pratiques et rituels du Sénégal. Les guides spirituels, depuis le Sénégal, continuent de demeurer en contact avec les disciples mourides qui vivent à Montréal. La structure du groupe religieux reflète un égalitarisme social parmi les disciples. Les décisions sont prises par consultation et délibération, bien que le comité ne soit constitué que d'hommes. Les ordonnances spirituelles et rituelles proviennent du Sénégal et sont rigoureusement respectées. Le système de guides spirituels itinérants, descendants du shaykh fondateur, qui font le tour des métropoles européennes et américaines pour exhorter et bénir les disciples, assure la continuité des pratiques et des modes de pensée, malgré la migration. Ces shaykhs itinérants sont des hommes et l'autorité religieuse continue d'être détenue par ceux-ci.

L'aspect le plus fascinant de cette communauté lors de mon terrain ethnographique était certainement le savoir religieux parallèle que les femmes mourides entretenaient et préservaient au sein de leur *dahira* féminine. Leur mode d'organisation et les éléments symboliques auxquels les femmes mourides de la *dahira* Mame Diarra Bouso accordent de l'importance, révèlent un savoir religieux distincte. Au sein de ce savoir mouride féminin, j'ai noté l'existence de repères divergents de ceux des hommes. Parmi ceux-ci, on compte l'importance des parures et de la mode

vestimentaire, la pénétration indirecte des femmes dans l'espace public mouride, à travers l'argent ou les infrastructures. En addition, j'ai noté la préservation d'une cosmogonie religieuse centrée autour de la sainte, mère du *shaykh* fondateur, dont l'association porte le nom. À travers ce savoir mystique construit autour de la figure centrale de la sainte, les femmes mourides définissent un modèle spirituel et un archétype de la femme musulmane idéale qui cadre avec l'idée de la soumission féminine.

Plusieurs nuances à cet idéal de soumission féminine ont été mises en évidence pendant lors de l'analyse des données du terrain ethnographique. Notamment, j'ai constaté que les rapports de genre étaient fluides, tantôt représentatifs des rapports de genre patriarcaux, tantôt prenant la forme d'une compétition entre les femmes et les hommes dans la sphère religieuse et sociale. Le modèle patriarcal est présent dans le processus de validation de cet espace de savoir féminin par des hommes du haut de la hiérarchie, les *shaykhs* itinérants. En effet, l'espace féminin de piété est défini par une hiérarchie masculine, et le savoir qui y est construit ne devient légitime pour les femmes que lors de la validation de ce dernier par un *shaykh* itinérant.

L'étude de cas des femmes mourides a permis une exploration des façons dont un groupe spécifique de femmes musulmanes d'origine ouest-africaine a construit son rapport à une hiérarchie et à un savoir islamique légitime : à

travers l'expression d'une cosmogonie et d'un espace spatial et temporel parallèle à celui des hommes. Tantôt, cette construction a pris la forme d'une compétition avec les hommes, comme l'a montré la description de la monétarisation de la piété plus haut. À d'autres moments, cette construction a pris la forme d'une cosmogonie où les hommes même dans leurs hiérarchies – le *shaykh* fondateur lui-même – sont invisibilisés au profit de modèles féminins – la Sainte Mame Diarra. Les lieux sacrés du mouridisme font eux aussi l'objet de subversions dans le sens où la sacralité spatiale est centrée sur le lieu attribué à la Sainte. Il en découle une construction d'un savoir islamique propre aux femmes et qui va également entraîner certaines pratiques spécifiques aux femmes, dont les hommes sont exclus (le pèlerinage à la ville de la Sainte et la création de *dahiras* féminines indépendantes). Néanmoins, le système d'autorité religieuse reconnu reste très centré sur les hommes. De fait, les rôles de *shaykh* itinérant demeurent masculins et les prédicateurs sont des hommes. Les membres du comité qui dirige l'association montréalaise sont tous des hommes. À l'intérieur d'un tel système, les femmes ont su aménager des espaces qui leur sont propres et au sein desquels elles élaborent leurs propres pratiques et leurs propres croyances. Évidemment, ces aspects passent sous silence si la chercheuse ne se met pas dans une posture de les faire apparaître. La question qui persiste est celle de savoir si la négociation de ces espaces féminins correspond de quelques façons que ce soit à une certaine matérialisation du rapport de pouvoir face aux hommes. De fait, les femmes possèdent un pouvoir symbolique strictement dans le cadre des pratiques féminines et le rapport au

savoir légitime de la hiérarchie mouride est beaucoup plus complexe qu'appréhendé.

CONCLUSION

Mon projet s'est développé autour d'un silence. Silence de femmes visibles, mais peu connues, entendues ou mentionnées. Alors que le 11 septembre 2001 continuait de hanter les esprits, que les débats autour des accommodements raisonnables prenaient toute leur ampleur dans les médias et la société québécoise, ces femmes poursuivaient leurs vies, méconnues et silencieuses. J'ai donc décidé d'ouvrir cette porte, de déblayer ces couches de non-dits, et de m'embarquer dans ce projet d'archéologie foucauldienne. Une fois la littérature pertinente parcourue, mes grilles d'entrevue et d'observation faites, mes accès au terrain négociés, je me heurtais à la question de ma positionnalité. Quelle posture épistémologique adopter?

Dans un premier temps, les écrits de Bourdieu sur l'habitus m'inspiraient. D'ailleurs, il justifiait mon penchant par les récentes études anthropologiques sur les sociétés musulmanes de Saba Mahmood, Lara Deeb, Talal Asad, Brinkley Messick qui faisaient elles-mêmes des usages intéressants de ce concept. Une fois mon terrain entamé, je me mis à soupçonner que mon approche ne pourrait se limiter à ce concept centré sur le conditionnement social et les principes générateurs de pratiques. Pour ainsi dire, ma conscience

épistémologique, nourrie au préalable par les écrits de Chandra Talpade Mohanty et de Gayatri Spivak, me taraudait. La question *Can the subaltern speak?* faisait écho à mes propres interrogations face à mon terrain. De plus n'avais-je pas suffisamment décortiqué les entrecroisements identitaires des femmes africaines lors de mes précédents travaux?

Les femmes de ma recherche étaient, et je me rendais à l'évidence, des sujets situés. Situées, elles l'étaient : dans le temps, l'espace, au sein de problématiques sociales distinctes et spécifiques. Noires, elles se situaient dans un discours issu du colonialisme et qu'il fallait considérer. Immigrantes, elles se situaient dans une posture empreinte de vulnérabilités particulières et de défis concrets. Africaines, elles se trouvaient, bon gré, mal gré, ancrées dans un imaginaire particulier dans la perception du monde occidental, l'imaginaire de l'Afrique, le continent noir (Mudimbe 1988). Africaines, elles sont issues d'un continent que les opinions ont d'ores et déjà relégué dans le domaine du désespoir. Musulmanes, elles sont au centre de représentations sociales ancrées dans l'exclusion et la méfiance collective. Musulmanes, elles étaient otages de la conjoncture de la période après les attentats du 11 septembre 2001 qui avait soudain remis en question la notion d'islam comme religion et comme culture (Mamdani 2002). Femmes, finalement, elles n'échappaient pas au patriarcat dans le discours, la religion, la culture et la société. Elles sont femmes, et de ce fait se trouvent dans une posture de décalage face au phallocentrisme culturel, social, et religieux.

Elles immigreront au Québec pour rejoindre leurs époux, poursuivre leurs études, ou encore prendre un nouveau départ. Franchir la mer, c'est aussi se choisir de nouveaux repères. Au-delà du déplacement physique, immigrer signifie souvent opérer d'autres « déplacements » épistémologiques. Elles parlent de déphasage : les repères ne sont plus là. Les marques de leur temporalité ouest-africaine islamique doivent être replacées dans un contexte où certaines expériences rituelles n'ont plus leur place. La migration, on l'a vu, engendre de multiples adaptations. Il n'est donc guère surprenant de constater que la trajectoire migratoire est souvent liée à une trajectoire religieuse. Entrer dans le nouvel espace géographique exige l'abolition de certaines frontières, ainsi que des va-et-vient entre l'espace quitté et l'espace d'accueil. C'est ainsi que pour des femmes ouest-africaines aux prises avec une identité musulmane héritée de parents et d'ancêtres, être musulmane à Montréal nécessite une redéfinition de soi. Cette redéfinition, exprimée dans les récits, a des résultats parfois inattendus : de nouvelles modalités d'être musulmanes se mettent en place. De l'islam œcuménique qui incorpore les spiritualités chrétiennes et universalistes, à l'islam ethnique qui s'efforce d'africaniser les pratiques afin de palier à une nostalgie identitaire, les modalités sont aussi variées qu'inattendues. L'espace migratoire est en fait un espace de perpétuelle négociation et de rationalisation.

Tout s'amorce dans les pratiques quotidiennes dans lequel le corps est mobilisé, et doit négocier sa place dans le temps, l'espace et l'imaginaire montréalais. Une à une, les pratiques sont revisitées. Leur applicabilité est sans cesse évaluée et des ajustements sont nécessaires. Dans cet effort de

réévaluation, le corps devient agent de reproduction sociale, marqueur de frontières identitaires et religieuses, et enfin lieu de résistance et de préservation de l'individualité. Dans le quotidien, le corps est agent d'un savoir religieux, qu'il met en scène, à défaut de le mettre en mots.

Au-delà des observations, c'est surtout dans les récits de femmes que l'on cerne toute la dimension discursive de l'islam et de ce qu'il représente pour elles. Les mots révèlent des constructions conceptuelles d'un islam en opposition à un autre islam : l'islam hérité qui demeure figé dans le culturel et la tradition que l'on oppose à l'islam authentique et pur, légitimé par les textes et les codes écrits, aspirant à une libération individuelle et communautaire. Les contradictions entre les vrais et les faux islams ressortent des récits et sont peut-être les fruits d'efforts inconscients de ces femmes de donner sens à leur évolution? Les observations et les récits me mènent à un constat : l'islam expérientiel, les pratiques divinatoires ou magiques, souvent relégués au syncrétisme, constituent en fait un lieu de savoir privilégié sur la vie, les rapports sociaux, et le rapport au corps.

Subversion ou conformité? Les expressions de savoir religieux chez les femmes ouest-africaines de l'étude peuvent osciller d'un bord à l'autre, comme le montre bien l'exemple de la communauté mouride. Au sein de la confrérie mouride de Montréal, l'existence d'une dimension féminine du savoir est bien visible. Dans le monde de femmes mourides engagées dans la *dahira* Mame Diarra, on découvre une dimension parallèle dans laquelle les femmes évoluent au sein de leur association féminine. Leur mode

d'organisation et les éléments symboliques auxquels les femmes mourides de la *dahira* Mame Diarra Bousso accordent de l'importance, révèlent une dimension distincte de l'expérience et du savoir religieux. À l'intérieur de cet espace féminin de savoir, on est confronté à des repères différents de ceux des hommes. Par repères, on veut aussi entendre savoirs, car les pratiques et les traditions de femmes mourides s'ancrent dans des connaissances qu'elles mettent en scène. L'étude de cas des Mourides démontre qu'au sein d'une organisation religieuse hiérarchique et jalouse de son savoir religieux, il peut y avoir des savoirs parallèles qui côtoient le savoir officiel, et qui, de part et d'autre, émerge de leur invisibilité pour s'affirmer.

Cette thèse, en tentant de répondre à la question du rapport au savoir islamique des femmes ouest-africaines à Montréal, a fait ressortir l'existence d'un « système de savoir » dissimulée derrière des couches de silence. Ce système parmi des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine met en jeu des tensions entre savoirs officiels légitimés et savoirs apocryphes, entre savoir public et savoir caché, et finalement entre savoirs sacrés et savoirs profanes. Le savoir islamique textuel est appréhendé par ces femmes comme étant difficilement accessible, et réservé à une élite savante liée à des institutions légitimes. On constate encore comment le texte conserve plus de validité que l'oralité. La légitimation de la textualité, vue comme plus authentique que l'oralité, est un des legs du colonialisme. En effet, le colonialisme se base sur l'absence de texte du colonisé, pour justifier son besoin de textualité, c'est-à-dire de civilisation. Ce biais est encore présent parmi les chercheurs, surtout les historiens, pour lesquels les sources

textuelles sont encore trop souvent seules sources valides. Le Texte constitue la preuve, et sans lui, il n'existe rien. L'acte de civiliser par conséquent implique un acte d'écriture. Souvent, on écrit par-dessus et pour effacer le savoir oral, qui après tout, n'est pas fiable. Le savoir sur l'Afrique, de ce que l'Afrique est, a été produit par les textes ethnologiques coloniaux. Dans son livre *The Invention of Africa* (1988), Valentin Mudimbe déclare que

The discourse which witnesses to Africa's knowledge has been for a long time either a geographical or an anthropological one, at any rate a discourse of competence about unknown societies without their own texts (Mudimbe 1988, 175-76).

Le texte écrit, dont l'absence signifie désormais absence de conscience propre, devient l'outil même de domination d'une culture sur une autre. Le savoir concernant l'autre culture – l'Afrique – devient donc propriété exclusive du texte et de son auteur. Un métarécit est alors institué, qui n'octroie l'authenticité et la légitimité du savoir qu'au texte seul. L'auteur, sujet du savoir, se dit connaisseur de l'indigène. Dans ce métarécit, le vrai, authenticité épistémologique, n'appartient qu'à la culture qui le produit et conséquemment, qui le possède.

Dans le contexte de notre étude sur ces femmes ouest-africaines, la dynamique et la politique de production de savoir sont ancrées dans cette articulation épistémologique de ce qui constitue le savoir. En effet, ces femmes sont le produit de l'héritage hybride du colonialisme et de son discours sur le savoir. Cet ethnocentrisme dans l'approche du savoir et dans la conception du monde a de nombreuses conséquences. Les femmes ouest-africaines attachent

donc au Texte un jugement d'authenticité. La valorisation de la textualité, au détriment de l'oralité, est également présente dans les nouvelles mouvances de l'islam avec le retour aux textes par les mouvements salafistes. L'oralité interpelle tout un savoir ancré dans la transmission, dans l'orthopraxie de la quotidienneté, pourtant, d'un revers de la main, l'héritage de l'oralité pour les civilisations arabes et africaines est balayé. Paradoxalement, le Coran est la preuve de l'efficacité et de l'authenticité de l'oralité. Le Texte a également longtemps représenté l'élite masculine, détentrice de savoirs légitimes et autorisés. Le savoir des femmes dans toutes les sociétés a été surtout oral, et de cette façon transmis de mère à enfant, de femme à femme.

En tant que femmes musulmanes d'origine ouest-africaine, les femmes de l'étude se situent à l'intersection de trois systèmes exclusifs : en tant que femmes, elles héritent d'une historicité d'exclusion des femmes des savoirs légitimes; en tant que Ouest-Africaines, elles vivent la postcolonialité avec ses implications de rejet et de domination d'un savoir sur un autre; finalement en tant que musulmanes, elles sont sujettes à ce tiraillement contemporain entre savoirs islamiques textuels et savoirs islamiques populaires oraux. Malgré cette triple exclusion, les femmes rencontrées au long de cette étude ethnographique sont apparues comme productrices de savoir(s) à travers leurs récits, actes de définitions, et négociations des pratiques religieuses. En prenant la parole, elles ont produit des savoirs sur ce que l'islam est, pense, et vit dans une ère de transnationalisme et de mixité culturelle. Être et se dire femme, musulmane, et ouest-africaine dans une ville nord-américaine, signifie aussi contribuer à la production de traditions discursives, non pas en

marge de l'islamité, mais bien au centre de ce que l'islam contemporain se révèle être aujourd'hui.

Évidemment, mon approche s'est voulue contestataire des catégorisations préétablies du savoir qui, jusque-là, ont été définies et classées selon un discours précis : patriarcal et occidental/européen, de surcroît appréhendé dans une logique d'opposition binaire. Ainsi, le savoir le long de ce travail a été libre d'émerger d'où il se trouvait, et de se définir de lui-même en ses propres termes et manifestations. Selon mon cadre conceptuel, le savoir constitue, au-delà de la définition validée par un système de connaissance dominé par les institutions académiques et religieuses, un champ épistémologique situé entre les champs établis historiquement comme légitimes. Le savoir est aussi ce qui se sait, se narre, se met en scène, se comprend et s'énonce, dans les entre-deux et les silences des grands énoncés. Lorsque l'on parle d'islam ou de toute tradition religieuse, on fait référence, quoique souvent de manière inconsciente, à un métarécit.

Dans les sociétés traditionnelles en Afrique de l'Ouest, les récits demeurent la forme privilégiée du savoir. Au Niger, au Mali, au Sénégal, et en Guinée, les griots, historiens et chantres traditionnels, œuvrent par l'entremise du récit, à définir les modes d'intégration aux institutions sociales. Les valeurs morales et les modes de fonctionnement en société sont mis en exergue dans des récits où ancêtres et héros légendaires mettent en scène les principes de la société. Le même constat est fait dans les sociétés musulmanes, où les récits des hauts faits et les paroles du Prophète représentent des modèles positifs ou négatifs

de comportements et de pensées et d'intégration aux institutions établies. C'est donc par les récits que les critères d'évaluation des performances sont établis. Par eux, les acteurs arrivent à se situer, selon des règles définies. Ils définissent une triple compétence : savoir-dire, savoir entendre, savoir-faire où se jouent les rapports de la communauté avec son environnement. Je parle donc ici d'un savoir qui englobe les critères d'admissibilité et de reconnaissance sociale. À l'intérieur de ce métarécit à la fois ouest-africain et musulman, les récits individuels foisonnent, constituant des savoirs, bien que pas toujours reconnus comme tels.

Les femmes musulmanes d'origine ouest-africaine de l'étude se situent au centre d'un carrefour épistémologique : la France et son legs colonial et postcolonial; l'islam; les traditions locales maliennes, sénégalaises, guinéennes, ou nigériennes. Ce carrefour, théâtre d'une mise en scène de l'intersection entre ces trois formes d'épistémès, renvoie à la complexité de la condition postcoloniale du sujet ouest-africain. C'est ainsi qu'Alfred Lopès (2001), dans son analyse du sujet postcolonial, parle de la complicité du sujet postcolonial – bien souvent inconsciente et involontaire – avec le fait colonial. Selon Lopès, le sujet fait face à une lutte intérieure avec la « reconnaissance du blanc ». Dans les récits de la postindépendance, Lopès identifie trois éléments. En premier lieu, le protagoniste négocie sa propre place face à la société, une société qui a bien souvent nui à son progrès personnel. En second lieu, le protagoniste a du mal à faire face au legs colonial. En troisième lieu, le protagoniste se rend compte de son désir pour l'Autre, un désir qui va à l'encontre des normes de sa société (Lopès 2001). De même, Ngugi wa

Thiongo (1968), dans son fameux essai « On the Abolition of the English Department » souligne l'impact de la langue dans la formation du sujet social et politique. En effet, la langue française, en tant que vecteur et outil d'expression identitaire, demeure donc au centre de l'articulation du soi et de la subjectivité des femmes ouest-africaines. Hautement scolarisées dans des institutions francophones, les femmes de l'étude sont également fortement imprégnées d'une *épistémè* ancrée dans la langue de Molière. Comme le constate l'historien Sheldon Gellar (1995) dans son étude sur la société sénégalaise : « in addition to its high degree of mobility, Senegalese rural youth are also less attached to traditional values than their elders, and more individualistic » (Gellar 1995: 105). Gellar décrit la jeunesse rurale comme ayant perdu les valeurs traditionnelles et ayant adopté les valeurs importées de France, y compris l'individualisme.

Dans quelle mesure peut-on dissocier un savoir acquis en français au sein d'institutions calquées sur le modèle de la métropole, de la vision du monde du sujet? Il y a donc plusieurs métarécits juxtaposés dans lesquelles les femmes ouest-africaines se positionnent. Il y a certainement le métarécit occidental moderne de l'émancipation du sujet que Jean-François Lyotard (1979) dénonce. Cette émancipation est possible pour les Ouest-Africains par le biais de l'instruction et l'ascension économique qu'elle permet. On retrouve également le métarécit de la légitimité du Texte, de l'Écrit sur l'oralité. Ce métarécit entre en conflit avec les traditions ouest-africaines griotiques selon lesquelles l'oralité est garante d'authenticité. Il en ressort par ailleurs le

métarécit islamique d'un destin inexorable lié au Jugement divin et ancré dans un absolutisme théologique.

C'est dans cette problématique qu'il faut situer les constructions et productions de savoir(s) des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine. Les questions qui demeurent sans réponse au terme de cette étude ethnographique n'en sont pas moins importantes. En effet, la question des rapports de genre entre femmes et hommes ouest-africains, les rapports intergénérationnels, et la dynamique du savoir constitue un champ prometteur pour de futures enquêtes. De plus, de futurs travaux sur la question de l'autorité féminine au sein de communautés islamiques en contexte canadien, par exemple, seraient nécessaires pour comprendre le positionnement des femmes dans les structures religieuses. Finalement, mon travail ne développe pas la dynamique transnationale de la pratique islamique parmi les ouest-africaines, surtout en ce qui a trait au charisme et à la culture matérielle.

BIBLIOGRAPHIE

Abbas, Shemeem B. (2002). *The Female Voice in Sufi Ritual: Devotional Practices of Pakistan and India*. Austin : University of Texas Press.

Abu-Lughod, Lila (1990). Introduction : Emotion, Discourses and the Politics of Everyday Life. Dans L. Abu-Lughod (dir.), *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge : University of Cambridge Press.

----- (1990). Can there be a feminist ethnography? Women and Performance. *A Journal of Feminist Theory*, 5(1), 1-21.

Ahmad, Fauzia (2001) Modern Traditions? British Muslim Women and Academic Achievement. *Gender and Education*, 13(2), 37-152.

Ali, Yasmin (1992). Muslim women and the politics of ethnicity and culture in Northern England. Dans Gita Sahgal et Nira Yuval-Davis (dir.) *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in England* (p. 101-123). London : Virago Press.

Alidou, Ousseina (2005). *Engaging Modernity : Muslim Women and the Politics of Agency in postcolonial Niger*. University of Wisconsin Press.

----- (2013). *Muslim Women in Postcolonial Kenya: Leadership, Representation, and Social Change*. University of Wisconsin Press.

----- et Hassana Alidou (2008). Women, Religion, and the Discourses of Legal Ideology in Niger Republic. *Africa Today*, 54(3), 21-35.

Amselle, Jean-Loup (1990). *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Éditions Payot.

----- (1985). Le Wahabisme à Bamako (1945-1985). *Revue canadienne des études africaines*, 19(2), 345-357.

Andezian, S. (1989). Du «religieux» dans les réseaux sociaux féminins/The «Religious» in Women's Social Networks. *Archives des sciences sociales des religions*, 68(1), 65-77.

Andrews, Molly (2004). Part II : narrative and life history, Introduction. Dans Molly Andrews et al. (dir.) *The Uses of Narrative* (p. 77-80). New Brunswick & London (UK): Transaction Publishers.

-----, Shelley Day Sclater, Corinne Squire et Amal Treacher (dir.) (2004). *The Uses of Narrative*. New Brunswick & London (UK): Transaction Publishers.

Antonius, Rachad (2006). Les représentations médiatiques des arabes et des musulmans au Québec. *Annuaire du Québec 2007* (p. 254-262) Institut du Nouveau Monde.

Arthur, John A. (2000). *Invisible Sojourners : African Immigrant Diaspora in the United States*. Westport, Connecticut et London : Praeger.

Asad, Talal (1986). *The Idea of An Anthropology of Islam*. Washington, DC : Georgetown University Press.

----- (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London : Ithaca Press.

Ashforth, Adam (2005). *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago-Londres, University of Chicago Press.

Aswad, Barbara et Barbara Bilgé (dir.) (1996). *Family and Gender Among American Muslims: Issues Facing Middle Eastern Immigrants and Their Descendants*. Philadelphia: Temple University Press.

Atkinson, Paul et Martyn Hammersley (1994). Ethnography and Participant Observation. Dans Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.) *Handbook of Qualitative Research* (p. 248-266). Thousand Oaks, CA : SAGE.

Augis, Erin (2005). *Dakar's Sunnite Women : The Politics of Person*. Dans M. Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au sud du Sahara : Identités, discours, enjeux*. (p. 209-326). Paris : Karthala.

Aune, Kristin (2008). *Feminist Ethnography*. *Encyclopedia of Gender and Society* (p. 309-312) Thousand Oaks, CA: SAGE, 2008.

Babès, Leila (2004). *Le voile démystifié*. Paris : Bayard.

Babou, Cheikh Anta (2002). « Brotherhood Solidarity, Education and Migration: The role of the *dahiras* among the Murid muslim community of New York. » *African Affairs* 101(1), 151-170.

----- (2007). *Urbanizing Mystical Islam : Making murid space in the cities of Senegal*. *The International journal of African historical studies* 40(2), 197-223.

Bahri, Jalel (1993). *Le lycée de Rakada : Une filière de formation pour les arabisants d'Afrique noire en Tunisie*. Dans René Otayek (dir.) *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (p. 75-96). Paris : Karthala-MSHA.

Bakhtiar, Laleh. (1996). *Sufi Women of America: Angels in the Making*. Institute for Traditional Psychoethics and Guidance. Barlas, Asma (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin : University of Texas Press.

Barnes, Samuel (1961). *Quebec Catholicism and Social Change*. *The Review of Politics*, 23(1), 52-76.

Bascom, William (1980). *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.

Bava, Sophie (2003). *De la baraka aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides*. *Revue européenne des migrations internationales*, 19(2), 69-84.

----- (2005). *Le dahira, lieu de pouvoir et d'émergence de nouvelles élites au sein du mouridisme*. Dans M. Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux* (p.159-175). Paris : Karthala.

----- (2005). Espaces religieux musulmans dans la migration: Variations autour de trois sites mourides à Marseille, Niamey et au Caire. Dans S. Bredeloup et O. Pliez (dir.) *Autrepart* « Migrations entre les deux rives du Sahara », dernier trimestre, 105-122.

----- (2004). Le *dahira* urbain. Lieu de pouvoir du mouridisme. *Les annales de la recherche urbaine*, 96 « Urbanités et liens religieux », 135-143.

----- (2003). Les Cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille. *Anthropologie et Société*, 27(1), 149-166.

----- et Cheikh Gueye (2001). Le Grand Magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. *Social Compass*, 48(3), 421-438.

----- et Danielle Bleitrach (2000). Islam et pouvoir au Sénégal : les Mourides entre utopie et capitalisme. *Politique africaine*, 4, 7-30.

Ben-Amos, Paula Girschik (1994). The Promise of Greatness: Women and Power in an Edo Spirit Possession. Dans W. van Beek et Thomas Blakely (dir.) *Religion in Africa: Experience and Expression* (p. 118-134). Portsmouth : Heinemann.

Berliner, David (2005). La féminisation de la coutume : Femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée-Conakry). *Cahier d'études africaines*, 45(1), 15-38.

Bernal, V. (1994). Gender, Culture, and Capitalism. The Re-making of Islamic Tradition in a Sudanese Village. *Comparative Studies in Society and History*, 36(1), 36-67.

Bhabha, Homi (1996). The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. Dans Houston A. Baker, Manthia Diawara et Ruth Lindeborg (dir.) *Black British Cultural Studies: A Reader* (p. 87-106). Chicago : University of Chicago Press.

Bhachu, P. (1995). New Cultural Forms and Transnational South Asian Women: Culture, Class and Consumption among British Asian Women in the Diaspora. Dans P. van der Veer (dir.) *Nations and Migration, the Politics of*

Space in the South Asian Diaspora (p. 222-242). Philadelphia:University of Pennsylvania.

Bibila, Nadège (2009) La mode vestimentaire féminine à Brazzaville dans le contexte de la révolution des TIC : entre innovation et imitation entrepreneuriales. Globelix 7e conférence internationale, Dakar.

Booth Jr, N. S. (1988). Islam in North America. *Encyclopaedia of American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, edited by CH Lippy and PW Williams, 2, 723-9.

Bop, Codou. (2005). Roles and the position of women in Sufi brotherhoods in Senegal. *Journal of the American Academy of Religion*, 73(4), 1099-1119.

Bosset, Pierre et Paul Eid (2007). Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif? *Revue juridique Thémis* 41, 513-542.

Botte, Roger (1988). Révolte, pouvoir et religion : Les Hubbus du Futa-Jalon. *The Journal of African History* 29, 391-413.

Boubekeur, Amel (2004). *Le Voile de la mariée : jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial*. Paris : L'Harmattan.

Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction*. Paris : Minuit.

----- (1980). *Le Sens pratique*. Paris : Minuit.

Brasher, B. (2001). *Give me that Online Religion*. San Francisco : Jossey Bass.

Brenner, Louis (2001). *Controlling Knowledge : Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. Indiana University Press.

----- (1985). *Réflexion sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Centre d'Étude d'Afrique Noire, Université de Bordeaux I.

Brown, Katherine(2006). Realising Muslim Women's Rights: The role of Islamic Identity among British Muslim Women. *Women's Studies International Forum* 29(4), 417-30.

- Byng, Michelle (1998). Mediating Discrimination: Resisting Oppression among African-American Muslim Women. *Social Problems*, 45(4), 473-487.
- Cainkar, Louise (1991). Palestinian-American Muslim Women: Living in the Margins of Two Worlds. *Muslim Families in North America*. Calgary : University of Alberta.
- Calvet, Louis-Jean (1999). *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris : Hachette Littératures, coll. « Pluriel ».
- Campiche, Roland (1996). Entre l'exemple et l'expérience : de la transmission par la famille d'une tradition à celle d'un éthos religieux. Dans Liliane Voyé (dir.) *Figures des Dieux : rites et mouvements religieux* (p. 147-162). Hommage à Jean Rémy. De Boeck Université.
- Cantone, Cléo (2005). Radicalisme au féminin? Les filles voilées et l'appropriation de l'espace dans les mosquées à Dakar. Dans Muriel Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au sud du Sahara : Identités, discours, enjeux* (p.119-130). Paris : Karthala.
- Central Intelligence Agency. *The World Factbook 2013-14*. Washington, DC: Central Intelligence Agency, 2013. Récupéré de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>.
- Césari, Jocelyne (2001). Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur : deux visions après le 11 septembre 2001. *Cultures et conflits, La Revue*, 44,97-115.
- Chakravarty, Dipesh (1996). Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts? Dans Padmini Mongia (dir.) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*(p. 223-247). London : Arnold.
- Christ, Carol P. (1985). Discussion : What are the Sources of My Theology. *Journal for Feminist Studies in religion*, 1, 120-123.
- et Plaskow J (1989). Introduction. Dans Carol Christ et Judith Plaskow (dir.) *Weaving the Visions: New patterns in feminist spirituality*(p. 1-14). New York : Harper Collins.

- Citoyenneté et immigration Canada, "Faits et chiffres 2007. Aperçu de l'immigration : résidents permanents", Canada, 2007.
- Clifford, James et G. Marcus (1986). *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohn, Bernard (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Cole, Ardra et J.G. Knowles (2001). *Lives in context: the art of life history research*. Lanham, MD.: Rowman AltaMira.
- Cole, S. & Phillips, L. (dir.). (1995). *Ethnographic feminisms: Essays in anthropology*. Ottawa, ON: Carleton University Press.
- Colleyn, Jean-Paul (2004). L'alliance, le dieu, l'objet, *L'Homme*, 2(170), 61-77.
- Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought*. London : Harper Collins.
- Copans, Jean (1980). *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris : Sycomore.
- (2000). Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'Internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie. *Afrique contemporaine*, 194, 24-33.
- Coterill, Pamela (1992). Interviewing women: issues of friendship, vulnerability and power. *Women's Studies International Forum*, 15(5-6), 593-606.
- Cottin, J. et N. Bazin (2003). *Vers un christianisme virtuel? Enjeux et défis d'Internet*. Genève: Labor et Fides.
- Csordas, Thomas (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1)5-47.
- Daher, Ali (2003). Les musulmans au Québec. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Cégep de Chicoutimi. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, Université du Québec à Chicoutimi. Récupéré de

http://classiques.ugac.ca/contemporains/daher_ali/musulmans_au_quebec/musulmans_au_Quebec.pdf.

Dawson, L. et D. Cowan (dir.). (2005). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York, London : Routledge.

Debray, Régis (2004). *Ce que nous voile le voile : la République et le sacré*. Paris : Gallimard.

Deeb, Lara (2006). *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Cambridge : Princeton University Press.

Descarries, Francine et Louise Vandelac (1994). Présentation : l'engendrement du savoir. *Cahiers de recherche sociologique, Critiques féministes et savoirs*, 23, 5-24.

Diagouraga, Modibo (2005). *Modibo Keita, un destin*. Paris : L'Harmattan.

Diallo, El Hadj Maladho (2002). *Histoire du Fouta Djallon*. Paris : L'Harmattan.

Diallo, Hamidou (2005). Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000). Dans M. Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* (395-416). Paris : Karthala.

Diarra, Cheick Oumar (1991). *Vers la troisième république du Mali*. Paris : L'Harmattan.

Diop, Momar Coumba (2006). Le Sénégal à la croisée des chemins. *Politique africaine*, 104, 103-126.

----- (1981). Fonctions et activités des "dahira" mourides urbains (Sénégal) (Functions and Activities of the Murids Urban Dahir 'in Senegal). *Cahiers d'études africaines*, 79-91.

Diouf, Mamadou (2001). *Une histoire du Sénégal : le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose.

----- (2000). Commerce et cosmopolitisme. Le cas des diasporas mourides du Sénégal. *Bulletin du CODESRIA*, 1(2000), 20.

----- et M. Diop (1990). *Le Sénégal sous Abdou Diouf*. Paris : Karthala. Diop,

Dirks, Nicolas (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton : Princeton University Press.

Djamba, Yanyi K (1999). African Immigrants in the United States: A Socio-Demographic Profile in Comparison to Native Blacks. *Journal of Asian and African Studies*, 34(2), 210-215.

Dompierre, S., et Lavallée (1990). Degré de contact et stress acculturatif dans le processus d'adaptation des réfugiés africains. *International Journal of Psychology*. 25(4), 417-437.

Dramé, Mallafé (1986). Langage non-verbal : une autre dimension de la communication africaine. *Éthiopiennes : revue négro-africaine de littérature*, (37), 38.

Chafetz, J. S., et Ebaugh, H. R. (2000). *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. AltaMira Press.

Ebin, Victoria (1996). Making Room versus Creating Space: the Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders. Dans Barbara Dely Metcalf (dir.) *Making Muslim Space in North America and Europe* (p 92-109). Berkeley: University of California Press.

Eickelman, Dale F. (1985). *Knowledge and Power in Morocco: The education of a twentieth century notable*. Princeton : Princeton University Press.

Eisenstein, Zillah (2004). *Against Empire: Feminism, Racisms, and the West*. London et New York : Zed Books.

El Haïli, Aïcha (1990). *Intégration des femmes marocaines musulmanes au marché du travail au Québec*. (Mémoire de maîtrise non publié). Montréal : Université de Montréal.

England, Kim (1993). Getting Personal: reflexivity, positionality, and feminist research. *The Professional Geographer*, 46(1), 80-89.

Fortin, Sylvie, Le Gall, Josiane et LeBlanc, Marie-Nathalie (2008). *Pluralisme religieux, pratiques sociales et pratiques rituelles : les musulmans de Montréal*, Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), 2003-2007.

----- et M.N. Le Blanc, J. Le Gall (2008). Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal. *Diversité urbaine*, 18(2), 99-134.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.

----- (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

----- (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.

Franzmann, Majella (2000). *Women and Religion*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Frazer, James G. (1900). *The Golden Bough : A Study in Magic and Religion*. Londres : Macmillan.

Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven : Yale University Press.

Gellar, Sheldon (1995). *Senegal: an African nation between Islam and the West*. Boulder (Colo.) : Westview Press.

Gellner, Ernest (1981). *Muslim Society*. Cambridge : Princeton University Press.

Goerg, Odile (1986). *Commerce et colonisation en Guinée : 1850-1913*. Paris : L'Harmattan.

Gomez-Perez, Muriel (2008). The Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD) between the Local and the Global: An Analysis of Discourse. *Africa Today*, 54(3), 95-117.

..... (2005). Introduction. Dans Muriel Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* (p.7-26). Paris : Karthala.

Gordon, A (1998). « The New Diaspora: African Immigration to the United States. » *Journal of Third World Studies* , Vol. 15, No. 1, pp. 79-103.

Gross, Rita (1996). *Feminism and Religion : An Introduction*. Boston : Beacon Press.

Gueye, Cheikh (2002). *Touba : la capitale des mourides*. Paris : Karthala.

..... (2002). Enjeux et rôles des nouvelles technologies de l'information : le cas de Touba. Dans Coumba Diop (dir.) *Le Sénégal à l'heure de l'information : technologie et société* (p. 144-165). Paris : Karthala.

..... (2003). New information and communication technology use by Muslim Mourides in Senegal. *Review of African Political Economy* 98(1), 609-625.

Guinée, République de. Direction nationale de statistiques (2004). Récupéré de <http://www.stat-guinee.org/Donnees/structurelle/population.htm>

Hatch, Amos et R. Wisniewski (dir.) (1995). *Life history and narrative*. New York : Routledge.

Haenni, Patrick (2005). *L'islam de marché*. Paris : Éditions du Seuil.

Hansen, Karen (1994). Dealing with used clothing: Salaula and the construction of identity in Zambia's Third Republic. *Public Culture* 1994 6(3), 503-523.

Heath, Deborah (2011). La mode, l'anti-mode et l'hétéroglossie dans le Sénégal urbain. Dans S. Kessler, A. Diagne et C. Meyer (dir.) *Communication wolof et société sénégalaise: Héritage et création* (p.491-518). Paris : L'Harmattan.

Hervieu-Léger, Daniele (1999). *La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.

Hesseling, Gerti (1985). *Histoire politique du Sénégal*. Paris : Karthala éditions.

Hirschkind, Charles (1996). « Heresy or Hermeneutics: the case of Nasr Hamid Abu Zayd. » *Stanford Electronic Humanities Review*, 5(1). Récupéré de <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/hirschkind.html>.

----- (2001). The Ethics of Listening: Cassette- Sermon Audition in Contemporary Egypt. *The American Ethnologist*, 8(3), 623-649.

Hiskett, M., & Hiskett, M. (1984). *The Development of Islam in West Africa*. London: Longman.

Hoodfar, Homa, Sajida Alvi et Sheila McDonough (dir.) (2003). *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*. Toronto : Women's Press.

Hunwick, John (1999). *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and other Contemporary Documents*. Leiden : Brill.

Hutson, Alaine. S. (1997). *We are many: Women Sufis and Islamic scholars in twentieth century Kano, Nigeria* (Doctoral dissertation, Indiana University).

----- (2001). Women, Men, and Patriarchal Bargaining In an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present. *Gender & Society*, 15(5), 734-753.

Idrissa, Abdourahmane (2005). Modèle islamique et modèle occidental : le conflit des élites au Niger. Dans Muriel Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* (p.347-372). Paris : Karthala.

Idrissa, Kimba (dir.) (2008). *Armée et politique au Niger*. Dakar:CODESRIA.

Iffano, Aly Gilbert (1992). *Lexique historique de la Guinée-Conakry*. Paris : L'Harmattan.

Imperato, Pascal James et Gavin H. Imperato (2008). *Historical dictionary of Mali*. (4^e éd.). Lanham, MD: Scarecrow Press.

INSTAT Mali (Institut national de la statistique, République du Mali) (2009) *Resultats Provisoires Nationaux RGPH 2009*. Récupéré de <http://instat.gov.ml/documentation/mali.pdf>

James, D. (1996). "I dress in this fashion": transformations in Sotho dress and women's lives in a Sekhukhuneland village, South Africa. Dans Hildi Hendrickson (ed.) *Clothing and difference: embodied identities in colonial and post-colonial Africa*, 34-65.

Hubert, H., & Mauss, M. (1968). *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit.

Frazer, J. G. (1900). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. 1. London: MacMillan.

Janson, Marloes (2008). Renegotiating Gender: Changing Moral Practice in the Tabligh Jama'at in The Gambia. *Journal for Islamic Studies*, 28, Special issue on Piety, Responsibility, Subjectivity: Changing Moral Economies of Gender Relations in Contemporary Muslim Africa, 9-36.

Jonker, Gerdien (2003). Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: education, power, and belief. *Social Compass*, 50(1), 35-46.

Jorgensen, Danny L. (1989). *Participant Observation : A Methodology for Human Studies*. Thousand Oaks : SAGE.

Kaba, Lansine (1989). *Le « non » de la Guinée à De Gaulle*, Paris : Chaka.

Kane, Ousmane (2009). Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis. *Afrique contemporaine*, 3(231), 209-228.

----- et VILLALÓN, L. A. (1995). Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les Mustarshidin du Sénégal. Analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior. *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, (9), 119-201.

Karegeya, Aloys (2000). *Caractéristiques sociodémographiques et évolution de l'immigration africaine au Québec et au Canada*. (Mémoire de maîtrise non publié). Département de démographie. Montréal : Université de Montréal.

Kemmis, S. (1995). Emancipatory aspirations in a postmodern era. *Pedagogy, Culture & Society*, 3(2), 133 – 167.

Kesteloot, Lilyan (1984). Guérisseurs et malades, sorciers et victimes, occultisme et religion. *Ethiopiennes Revue trimestrielle de culture négro-africaine II* (37-38). Récupéré de <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1272>

Khan, Shahnaz (2002). *Aversion and Desire : Negotiating Muslim Female Identity in the Diaspora*. University Press of Florida.

----- (1998). Muslim Women: Negotiations in the Third Space. *Signs*, 23(2), 463-494.

Konaté, Doulaye (2006). *Travail de mémoire et construction nationale au Mali*. Paris : L'Harmattan.

Kraemer, Ross Shepard (1988). *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press.

Labelle, Micheline et Jean-Claude Icart (2007) Lecture du débat sur les accommodements raisonnables *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 10(1), 121-136.

Lalonde, Josée. (2003). *Enjeux sociolinguistiques et immigration au Québec : le cas des maliennes et maliens*. (Mémoire de maîtrise non publié). Département de sociologie. Québec : Université Laval.

Lambek, Michael (1990). Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Periphery. *American Ethnologist*, 17(1), 23-40.

Langellier, K. M. (2001). Personal narrative. *Encyclopedia of life writing: Autobiographical and biographical forms*, 2, 699-701.

Launay, Robert (1997). Spirit-Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire. *Africa: Journal of the International African Institute*, 67(3), 441-453.

Lazreg, M. (1994). *The Eloquence of Silence: Algerian women in question*. East Sussex, UK: Psychology Press.

LeBlanc, Marie-Nathalie (1999). The Production of Islamic Identities through Knowledge Claims in Bouaké, Cote d'Ivoire. *African Affairs*, 98(393), 485-508.

----- (2003). Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens de Côte d'Ivoire. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 85-110.

----- (2002). Processes of identification among French-speaking West African migrants in Montreal. *Canadian Ethnic Studies Journal*, 34(3), 121-141.

----- (2000). Versioning Womanhood and Muslimhood: Fashion and the Life Course in Contemporary Bouaké, Côte d'Ivoire. *Africa : Journal of the International African Institute*, 70(3), 442-481.

----- (2005). Hadj et changements identitaires: les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké, en Côte d'Ivoire, dans les années 1990. Dans M. Gomez-Perez (dir.) *L'islam politique au sud du Sahara: Identités, discours, enjeux*. Paris: Karthala, 131-157.

----- (2006). L'orthodoxie à l'encontre des rites culturels : enjeux identitaires chez les jeunes d'origine malienne à Bouaké. *Cahiers d'études africaines*, 46(2), 417-436.

----- (2007). Imaniya and Young Muslim Women in Cote d'Ivoire. *Anthropologica*, 49(1), 35-50.

----- (2012). Du militant à l'entrepreneur: Les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire. *Cahiers d'études africaines*, (206-07), 493-516.

----- et Benjamin Soares (2008). Introduction to the special issue: Muslim West Africa in the Age of Neoliberalism . *Africa Today*, 54(3), vii-xii.

LeGall, Josiane (2003). Le rapport à l'islam des femmes chi'ites libanaises à Montréal. *Anthropologie et sociétés*, 27(1), 131-148.

- Le Gall J. et Cadotte-Dionne M. (2011). La transmission de la religion auprès des jeunes musulmans au Québec. Dans F. Kanouté (dir.) *Familles québécoises d'origine immigrante*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Lemieux, Raymond (2003) Le catholicisme au carrefour de nouvelles tendances. Entrevue. *Revue Notre-Dame*, 17-28.
- (1990). Le catholicisme québécois : une question de culture. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 145-164.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Levtzion, N. (1979). Patterns of Islamization in West Africa. *Conversion to Islam*, 207-16.
- Levtzion, Nehemia et Pouwels, R (2000). *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press.
- Lewis I.M., S. Hurreiz, et A. al-Safi (dir.) (1991). *Women's Medicine: the Zar/Bori Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lopes, Alfred (2001). *Posts and Pasts : A Theory of Postcolonialism*. Albany : State University of New York Press.
- Liotard, Jean-François (1979). *La Condition Postmoderne*. Paris : Éditions de Minuit.
- Machouf, A. (1991). Port du voile et profils d'appartenance chez les adolescentes musulmanes à Montréal. (Mémoire de maîtrise non publié). Montréal : Université de Montréal.
- Maclure, Jocelyn (2008). Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative. Dans McAndrew M et al (dir.) *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques* (p. 215-243). Montréal : Fides.
- Mahmood, Saba (2005). *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Cambridge : Princeton University Press.

- Mamdani, Mahmood (2002). Good Muslim, bad Muslim: a political perspective on culture and terrorism. *American Anthropologist*, Vol. 104, pp. 766-75.
- Martin, Bradford G. (2003). *Muslim brotherhoods in nineteenth-century Africa* (Vol. 18). Cambridge : Cambridge University Press.
- Marty, Paul (1921). *L'Islam en Guinée : Fouta-Diallon*. Paris : Éditions Leroux.
- Masquelier, Adeline (2008). When Spirits start Veiling: the Case of the Veiled She-Devil in a Muslim Town of Niger. *Africa Today*, Vol. 54, No. 3, pp. 39-64.
- (2009). *Women and Islamic revival in a West African town*. Indiana University Press.
- (2001). *Prayer has Spoiled Everything: Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger*. Duke University Press.
- (2000) Struggles for the Realization of an Alternative Moral Order in Niger. Dans John Comaroff et Jean Comaroff (dir.) *Civil Society and the Political Imagination in Africa* (p 219). Chicago : Chicago University Press.
- (1994) Lightning, Death and the Avenging Spirits: "Bori" Values in a Muslim World. *Journal of Religion in Africa*, 24(1), 2-51.
- Mbembe, Achille, J.F. Bayart et C. Toulabor (1992). *Le Politique par le bas en Afrique noire : contribution à une problématique de la démocratie*. Paris : Karthala.
- Mbow, Penda (1997). Les femmes, l'islam, et les associations religieuses au Sénégal. Dans Eva Ever Rosander (dir.) *Transforming Female Identities: Women's Organizational Forms in West Africa*. Uppsala :Nordic Africa Institute.
- McCloud, Amina Beverly (1995). *African American Islam*. Boulder, CO: Routledge.
- McMichael, Celia (2002). Everywhere is Allah's Place: Islam and the Everyday Life of Somali Women in Melbourne, Australia. *Journal of Refugee Studies*, 15(2), 171-185.

Meintel D. et Mossière G. (2013). «In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism», *Anthropologica* 55(1): 57-72.

Meintel D. (2012). Seeking the Sacred Online in Quebec. *Anthropologica* 54 (1): 19-32.

Merleau-Ponty (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

Mernissi, Fatima (1996). *Women's Rebellion and Islamic Memory*. London : Zed.

----- (1993). *The Forgotten Queens of Islam*. Traduit par Mary Jo Lakeland. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Messick, Brinkley (1993). *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley : University of California Press.

Miller, Christopher (1990). *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago : University of Chicago Press.

Minh-ha, Trinh T. (1997). Not You/Like You: Postcolonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. Dans Anne McClintock, Aamir Mufti and Ella Shohat, (dir.) *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives* (p. 415-419). Minneapolis : University of Minnesota Press.

Ministère de l'immigration et des communautés culturelles du Québec, "Portraits régionaux 1997-2006, Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2008".

Miran, Marie (2007). La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire : le dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale. *Revue Canadienne des Études Africaines*, 41(1). Récupéré de <http://lodel.ehess.fr/ceaf/docannexe.php?id=535>

----- (2005) D'Abidjan à Porto Novo : associations islamiques, culture religieuse réformatrice et transnationalisme sur la côte de Guinée. Dans L. Fourchard, A. Mary and R. Otayek (dir.) *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest* (p.43-72). Ibadan : IFRA; Paris : Karthala.

Mohammad-Arif, Aminah (2006). Mouvements migratoires et réislamisation : effets de miroir et chocs en retour dans le sous-continent indien. Dans A. Mohammad-Arif et J. Schmitz (dir.) *Figures d'Islam après le 11 septembre* (p. 257-279). Paris : Kharthala.

Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press.

Mompoin, P. (1991). *Formation et identités en mouvement. Les femmes maliennes en France en quête d'un projet migratoire*. Paris : Université de Paris 10 et GRDR.

Monteil, Vincent (1964). *L'Islam noir*. Paris : Éditions du Seuil.

Moreau, René Luc (1982) *Africains musulmans*. Paris : Présence Africaine; Abidjan : INADES Éditions.

Mossière G. et Meintel D. (2013). Religious Diversity in Quebec, Real and Imagined, Visible and Invisible. *Diversité canadienne/Canadian Diversity* 10 (1): 49-53.

Mossière, Géraldine (2008). Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal: Christianisme du sud, bouture québécoise. *Archives de sciences sociales des religions*, 143, *Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe*. Récupéré le 19 janvier 2009. <http://assr.revues.org/index17383.html>.

Mudimbe, Valentine (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

Mulago, Jean-Pierre (2005). Les mourides d'Ahmadou Bamba : un cas de réception de l'islam en terre négro-africaine, *Laval théologique et philosophique*, 61(2), 291-303.

Murata, Sachiko (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. Albany : SUNY Press.

Mutombo, J. et G. Bienge (2004). Genre et performance scolaire en milieu minoritaire au Québec. Les élèves originaires d'Afrique subsaharienne. *Journal of International Migration and Integration*. 5(4). 449-476.

Mutoo, Lubuto V. (2000). *Intégration des immigrants noirs africains sur le marché du travail dans la région de Québec*. Québec:Université Laval.

Nasr, Seyyed Hossein (1989). *Knowledge and the Sacred*. Albany : SUNY Press.

Ngugi, wa Thiongo (1968/2006). On the Abolition of the English Department. Dans Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (dir.) *The post-colonial studies reader* (p. 438-442). Boulder : Routledge, Taylor and Francis.

Niger, République du. Institut nationale de la statistique (2010). *Annuaire statistique*. Récupéré de, <http://www.stat-niger.org/statistique/plugins/getfilehtml/getfilehtml.php?lng=fr&id=31>

O'Brien, Donal Cruise (1970). Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise. *Cahiers d'Études Africaines*, 10(40), 562-578.

----- (1971). *The Mourides of Senegal: The political and economic organization of an Islamic brotherhood*. Oxford : Oxford University Press.

O'Connor, June (1989). Rereading, reconceiving and reconstructing traditions: feminist research in religion. *Women's Studies*, 17(117), 101-123.

O'Toole, Thomas et Janice E. Baker (2005). *Historical dictionary of Guinea*. (4e éd). Lanham, Md.: Scarecrow Press.

Oakley, Ann (1981). Interviewing Women: a contradiction in terms. Dans Helen Roberts (éd). *Doing Feminist Research*. Boulder : Routledge. Pp. 30-61.

Odugbesan, Clara (1969). Femininity in Yoruba Religious Art. Dans Mary Douglas et Phyllis Mary Kaberry, eds. *Man in Africa*. London : Oxford University. pp. 201-13.

Otayek, René (1993). Introduction : des nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique noire. Dans René Otayek (dir.) *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (p. 5-19.). Paris : Karthala-MSHA.

Ouellet, Fernand (2000). *L'enseignement culturel des religions. Le débat*. Sherbrooke : Éditions du CRP.

- Owusu, Thomas (2003). Transnationalism among African immigrants in North America: The case of Ghanaians in Canada. *Journal of International Migration and Integration*, 4(3), 395-413.
- (1999). Residential Patterns and Housing Choices of Ghanaian Immigrants to Toronto, Canada. *Housing Studies* 14(1), 77-97.
- Patai, D. (1994). (Response) When Method Becomes Power. Dans A. Gitlen (dir.), *Power and method* (p.61-73). New York : Routledge.
- Piron, F. et F. Ringtumba (1992). *Les étudiantes sahéliennes au Québec : parcours personnels et témoignages*. Composante Femmes, société et développement (FSDS), Centre Sahel, Université Laval.
- Predelli, Line N. (2008). Religion, Citizenship and Participation: A Case Study of Immigrant Muslim Women in Norwegian Mosques *European Journal of Women's Studies*, 15(3), 241-260.
- (2004). Interpreting Gender in Islam: A case Study of Immigrant Muslim Women in Oslo, Norway. *Gender and Society*. 18(4), 473-493.
- Quasem, M.A. (1989). The Sufi Concept of Obligatory Knowledge: A Study of the Concept of Shaykh al-Makki. *Islamic Culture*, 63(1-2), 109-122.
- Reda, N. (2004). Women in the mosque: Historical perspectives on segregation. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(2), 77-97.
- Reinhartz, S. (1992). *Feminist methods in social research*. New York : Oxford University Press.
- Reitmanova, S. et D. Gustafson (2008). "They Can't Understand It": Maternity Health and Care Needs of Immigrant Muslim Women in St. John's, Newfoundland. *Maternal and Child Health Journal*, 12(1), 101-111.
- Renne, Elisha (2000) Cloth and Conversion: Yoruba Textile and Ecclesiastical Dress. Dans Linda B. Arthur (dir.) *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective* (p 7-24.). New York : Berg.
- (dir.) (2013). *Veiling in Africa*. Indiana University Press.

- Riessman, C. K. (2003). Performing identities in illness narrative: Masculinity and multiple sclerosis. *Qualitative Research*, 3(1), 5-33.
- Riccio, Bruno (2006). « Transmigrants » mais pas « nomades » : Transnationalisme mouride en Italie. *Cahiers d'études africaines*, 46(1),95-114.
- (2004). Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 929-944.
- Roberts, A.F. et M.N. Roberts (1998). L'aura d'Amadou Bamba : Photographie et fabulation dans le Sénégal urbain. *Anthropologie et sociétés*, 22(1),5-40.
- Robinson, David W. (1965). *Faidherbe, Senegal and Islam*, New York, Columbia University, 1965.
- (1985). *The Holy War of Umar Tal*. Oxford : Oxford University Press.
- Rosanders, Eva Ever (1997). La *Dahira* de Mam Diarra Bousso à Mbacké : analyse d'une association religieuse de femmes sénégalaises. Dans E. E. Rosanders (dir.) *Transforming Female Identities: Women's Organizational Forms in West Africa*. Uppsala :Nordic Africa Institute.
- Rosanders, Eva Evers (2003). Mame Diarra Bousso : La bonne mère de Porokhane, Sénégal. *Africa* 58(3-4)296-317.
- Rosenthal, Franz (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- (1966). Muslim Definition of Knowledge. Dans C. Leiden (dir.) *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East* (p. 117). Austin : University of Texas Press.
- Rouse, Carolyn Moxley (2004). *Engaged Surrender: African-American Muslim Women and Islam*. University of California Press.
- Rousseau, Louis (2008). Devenir Québécois, oui, mais garder sa différence religieuse et africaine. Le cas de pentecôtistes d'origine récente et africaine. *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 10(2), 209-224.

Roy, Marie-Andrée (1990). Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 95-114.

----- (2001). Les femmes, le féminisme et la religion. *L'étude de la Religion Au Québec: Bilan et Prospective*, 343.

Roy, Oliver (2004). *L'islam mondialisé*. Paris : Éditions du Seuil.

Safi, L.M. (1997). Towards an Islamic Theory of Knowledge. *Islamic Studies* 36(1),39-56.

Said, Edward (1978). *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*. Pantheon.

Salifou, André (1989). *Histoire du Niger*. Agence de coopération culturelle et technique : Niamey; Nathan : Paris, 1989.

Salifou, André (2002). *Le Niger*. Paris : L'Harmattan.

Sanankoua, Bintou (1991). Les associations féminines musulmanes à Bamako. Dans Bintou Sanankou et Louis Brenner (dir.) *L'enseignement islamique au Mali* (p.105-125). Bamako : Éditions Jamana.

Sanneh, Lamin (1989). *The Jakhanke Muslim Clerics: A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*. University Press of America.

Sardan, Jean-Pierre Olivier (1995). La politique du terrain. *Enquête*, Les terrains de l'enquête. Récupéré le 21 janvier 2009.
<http://enquete.revues.org/document263.html>.

Sardar, Ziauddin (1993). Paper, Printing and Compact Disks: The Making and Unmaking of Islamic Culture. *Media, Culture, and Society*. 15(1), 43-60.

Sathoud, Ghislaine N.H. (2006). *Les femmes d'Afrique centrale au Québec*. Paris : L'Harmattan.

Savadogo, Mathias (2005). L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique dans la Côte d'Ivoire depuis 1990. Dans M. Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara* (p. 583-600). Paris : Karthala.

Sawadogo, R.A. (2001). *L'État africain face à la décentralisation*. Paris : Karthala.

- Schulz, Dorothea (2003). Charisma and Brotherhood Revisited: Mass-Mediated Forms of Spirituality in Urban Mali. *Journal of Religion in Africa*, 33(2), 146-171.
- (2008). (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali. *Africa Today*, 54(4), 21-43.
- Schulz, Dorothea E. (2007). Competing Sartorial Assertions of Femininity and Muslim Identity in Mali. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture*, 11(2-3), 253-279.
- (2003). Political factions, Ideological Fictions: The Controversy over the Family Law Reform in Democratic Mali. *Islamic Law and Society*, 10(1), 132-164.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1992). *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston : Beacon Press.
- Scott, Joan Wallach (2007). *The Politics of the Veil*. Oxford et Princeton : Princeton University Press.
- Secor, A.J. (2002). The Veil and Urban Space in Istanbul: women's dress, mobility, and Islamic knowledge. *Gender, Place and Culture-A Journal of Feminist Geography*, 9(1), 5-22.
- Sered, Susan Starr (1991). Childbirth as a Religious Experience? Voices from an Israeli Hospital. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 7, 7-18.
- Shaw, Rosalind (1994). Feminist anthropology and the gendering of religious studies. Dans Ursula King (dir.) *Religion and Gender* (p. 65-76). Oxford : Blackwell Publishing.
- (1992). Dreaming as Accomplishment: Power, the Individual, and Temne divination. Dans Shaw, R. Et Jedrej, M. (dir.) *Dreaming, religion, and society in Africa* (p.35-54). Leiden : Brill.
- Soares, Benjamin (2005). *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

----- (2004). Islam and Public Piety in Mali. Dans Salvatore, A. et Eickelman (dir.) *Public Islam and the Common Good* (p. 205-226). Leiden : Brill.

----- (2009). L'islam au Mali à l'ère néolibérale. Dans B. Soares et R. Otayek (dir.) *Islam, état et société en Afrique*. Paris : Karthala.

Soulé, Bastien (2007). Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante dans les sciences sociales. *Recherches qualitatives*, Vol. 27, No.1, pp. 127-140.

Souley, Abdoulaye Niandou (1993). Les licenciés du Caire et l'État du Niger. Dans René Otayek (dir.) *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris : Karthala-MSHA. Pp. 213-228.

Sounaye, Abdoulaye (2005). Les politiques de l'islam au Niger dans l'ère de la démocratisation de 1991 à 2002. Dans Muriel Gomez-Perez (dir.) *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* (p. 503-525) Paris : Karthala.

----- (2009). Islam, état, et société : à la recherche d'une éthique publique au Niger. Dans B. Soares et R. Otayek (dir.) *Islam, état et société en Afrique* (p. 327-352). Paris : Karthala.

Sow, Ibrahima (2004). Les représentations sénégalaises du destin. *Notes Africaines*, 207-208. Récupéré le 16 juillet 2010.
<http://bca.ucad.sn/jspui/handle/01/135>

Sow, Ibrahima (1977). *Psychiatrie dynamique africaine*. Paris : Payot.

Spivak, Gayatri (1988). Can the Subaltern Speak? Dans C. Nelson et L. Grossberg (dir.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271-313) Urbana : University of Illinois Press.

Stacey, J. (1988). Can there be a feminist ethnography? *Women's Studies International Forum*, 77(1), 21-27.

Starrett, Gregory (2003). Muslim identities and the great chain of buying. Dans D. Eickelman et J. Anderson (dir.) *New Media in the Muslim World: the*

- Emerging Public Sphere* (p. 80-101). Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press.
- (1995). The Political Economy of Religious Commodities in Cairo. *American Anthropologist*, Vol. 95, No.1, pp. 51-68.
- Taguem-Fah, G.L. (2005). Pouvoir du savoir, renouveau islamique et luttes politiques au Cameroun. Dans *L'Islam politique au sud du Sahara : Identités, discours, enjeux*. Paris : Karthala.
- Tall, Cheikh Ahmadou (1996). *Les Dimensions de l'islam* (5e éd.). Beyrouth : Dar el Fikr.
- Tapper, Richard (1995). "Islamic anthropology" and the "anthropology of Islam" *Anthropological quarterly*, 63(8), 185-193.
- Tettey, Wisdom et Korbla P. Puplampu (dir.). (2005). *The African Diaspora in Canada: Negotiating Identity and Belonging*. Calgary : University of Calgary Press.
- Tiilikainen, Marja (2003). Somali Women and Daily Islam in the Diaspora. *Social Compass*, 50(1), 59-69.
- Torab, Azam (2006). *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Boston : Brill.
- Totté, Marc, T. Dahou, et R. Billaz (2003). *La décentralisation en Afrique de l'Ouest : entre politique et développement*. Paris : Karthala.
- Traoré, Diahara (2010). Sacrifice et subversion : l'islam et le corps féminin dans l'œuvre d'Ahmadou Bamba. Dans J. Ouédraogo (dir.) *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma : contours et enjeux d'une esthétique* (p.133-154) Paris : Karthala.
- . (2012). Entre profane et sacré: Usages d'Internet et islam dans deux communautés musulmanes ouest-africaines à Montréal. *Anthropologica*, 54(1), 61-69.
- Triaud, J-L et Ousmane Kane (dir.). (1998). *Islam et Islamismes au sud du Sahara*. Paris : Karthala.

- Triaud, J. L. (1974). Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte d'Ivoire: le village d'Ahua au début du siècle (A Case of Collective Conversion to Islam in the Lower Ivory Coast: Ahua at the Beginning of the Present Century). *Cahiers D'Etudes Africaines*, 317-337.
- Trimingham, J. Spencer (1968). *A History of Islam in West Africa*. London, published for the University of Glasgow: Oxford University Press.
- Van Bruinessen, Martin and Stefano Allievi (2006) *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. London : Routledge.
- Vertovec, S. (2004). Religion and diaspora. *New approaches to the study of religion*, 2, 275-304.
- Visweswaran, K. (1994). *Fictions of feminist ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wadud, Amina (1999) *Quran and Woman: Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Warren, C. A. B. , & Hackney, J. K. (2000). *Gender issues in Ethnography* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Warne, Randi R. (1998) (En)gendering Religious Studies. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 27, 427-436.
- Warner, R. S. (1998). Religion and migration in the United States. *Social Compass*, 45(1), 123-134.
- Webb, Gisella (dir.) (2000) *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse University Press.
- Weibel, Nadine (1996) La liberté voilée : Ou comment comprendre un paradoxe. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 23, 88-92.
- (2000) *Par-delà le voile : femmes d'islam en Europe*. Editions Complexe.

- Westkott, Marcia (1990) Feminist criticism of the social sciences. Dans J. McCarl Nielsen (dir.) *Feminist Research Methods* (p. 58-68). Boulder, San Francisco & London : Wesview Press.
- Willis, J. R. (1979). Introduction: Reflections on the Diffusion of Islam in West Africa. *Studies in West African Islamic History*, 1(p. 1-39). London : Frank Cass.
- Wilks, Ivor (1968) The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan. Dans J. Goody (dir.) *Literacy in Traditional Societies* (p. 162-97). Cambridge University Press.
- Winder, R. Bayly (1967). The Lebanese in West Africa. Dans L. Fallers (dir.) *Immigrants and Association* (p. 103-153). The Hague : Mouton.
- Woerhling, José (1998). L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse. *Revue de droit de McGill*, 43, 325-401.
- Yang, F., & Ebaugh, H. R. (2001). Religion and ethnicity among new immigrants: The impact of majority/minority status in home and host countries. *Journal for the scientific study of religion*, 40(3), 367-378.
- Yazdi, Mahdi A'hiri (1992). *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy : Knowledge by Presence*. Albany, NY : SUNY Press.
- Yin, Robert K. (1994). *Case Study Research : Design and Methods*. (2e éd.). Thousand Oaks : SAGE.
- Young, Robert J. C. (2004). *White Mythologies*. (2e éd.). London and New York: Routledge.

ANNEXE A: LISTE DES FEMMES ÉTUDIÉES ET INFORMATIONS SOCIODÉMOGRAPHIQUES

Pseudonyme	Pays d'origine	Âge	Date arrivée au Canada Lieu de résidence dans la région du Grand- Montréal	Occupation	Situation familiale	Niveau de scolarité	Courant religieux*
Aminata	Mali	36	1999 Saint-Laurent	Agente service à la clientèle	Mariée; 2 enfants	Certificat de 1 ^{er} cycle	Tradition-populaire
Ina	Mali	34	1995 Saint-Laurent	Conseillère - banque	Célibataire	Maîtrise	Tradition-populaire
Counda	Mali	34	2002 LaSalle	Ouvrière en manufacture	Mariée; 3 enfants	Études non achevées en arts	Tradition-populaire
Awa	Mali	25	2004 Montréal	Stagiaire comptabilité	Célibataire	Maîtrise	Tradition-populaire
Badiallo	Mali	53	2000 Saint-Laurent	Agente immobilière	Mariée	Bacc.	Tradition-populaire
Nafi	Guinée	42	1994 Outremont	Resp. garderie	Mariée; 3 enfants	Bacc.	Tradition-populaire
Safia	Guinée	25	2002 Pointe-Saint-Charles	Administration	Mariée	Bacc.	Naqshbandi
Madame Djénabou	Guinée-Conakry	44	2001 Saint-Laurent	Femme au foyer	Mariée; 4 enfants	Secondaire	Tradition-populaire
Fatoumata	Guinée-Conakry	51	2001 Petite-Bourgogne	Femme au foyer	Mariée; 4 enfants	Bacc.	Tradition-populaire
Oumy	Niger	27	2003 Longueuil	Étudiante	Mariée; 1 enfant	Université	Réformiste (<i>hijab</i>)

Mamie	Niger	38	2001 Brossard	Adjointe administrative	Mariée; 3 enfants	Maîtrise	Réformiste (<i>hijab</i>)
Khadidja	Niger	55	1989 Pierrefonds	Femme au foyer	Mariée; 3 enfants	Secondaire	Réformiste (<i>hijab</i>)
Aïcha	Niger	34	2000 Montréal	Étudiante	Mariée; 2 enfants	Cegep	Tradition- populaire
Sali	Sénégal	33	1995 Laval	Conseillère finance	Mariée; 1 enfant	Maîtrise	Tidjane
Dada	Sénégal	31	1998 Montréal	Biochimiste	Célibataire	Bacc.	Tidjane
Nana	Sénégal	29	1999 Verdun	Informatique	Célibataire	Bacc.	Tradition- populaire
Mame Faye	Sénégal	26	2003 LaSalle	Étudiante	Mariée; 1 enfant	Universitaire	Mouride
Soukey	Sénégal	40	1987 Côte-des-Neiges	Travail social	Mariée; 3 enfants	Bacc.	Mouride
Mouminat ou	Sénégal	29	2000 Montréal	Finance banque	Célibataire	Bacc.	Mouride
Marème	Sénégal	27	2003 Montréal	Étudiante	Célibataire	Bacc.	Réformiste (<i>hijab</i>)
Sokhna	Sénégal	42	1989 Montréal	Commerçante	Mariée; 1 enfant	Secondaire	Mouride
Astou	Sénégal	28	2002 Montréal	Banque	Mariée	Bacc.	Mouride
Ndeye	Sénégal	32	2005 Montréal	Étudiante	Mariée 2 enfants	Bacc.	Mouride
Bi-fall	Sénégal	29	2004 Montréal	Vente détail	Célibataire	Bacc.	Mouride

***Courant religieux:**

Tradition-populaire: cette qualification indique que les pratiques et croyances ne sont ni réformiste, ni soufi.

Tidjane: ce terme indique l'appartenance à la confrérie Tidjaniyya. Aucune de ces deux femmes n'est impliquée parmi les Tidjanes à Montréal. Il s'agit d'une appartenance familiale, héritée de leurs parents.

Réformiste: cet adjectif indique l'appartenance au courant réformiste de l'islam qui se rapproche du salafisme. Les femmes appartenant à cette tendance ont adopté le port du voile et une lecture plus littérale du Coran.

Mouride: ce terme désigne l'appartenance à la confrérie mouride de Montréal.

Naqshbandi: ce terme désigne l'appartenance à la confrérie des Naqshbandis de Montréal.

ANNEXE B : GRILLE D'ENTRETIEN

GRILLE D'ENTREVUE DES PARTICIPANTES

INFORMATION	QUESTION-TYPE
1.SI IMMIGRANT :	
<p>1.1. <u>Contexte social et religieux d'origine</u></p> <p>Une brève contextualisation de la trajectoire migratoire (situation familiale professionnelle, de santé)</p> <p>Caractéristiques de la vie religieuse : en famille ou seul, niveau de religiosité, importance dans le quotidien, implication dans une communauté religieuse</p>	<p>- <i>Pouvez-vous décrire <u>brièvement</u> votre vie dans votre pays d'origine?</i></p> <p>- <i>Quelle était votre religion alors? Pouvez-vous en décrire les principaux préceptes.</i></p> <p>- <i>Aviez-vous des pratiques religieuses? lesquelles?</i></p> <p>- <i>Étiez-vous membre d'une communauté religieuse?</i></p> <p><i>Si oui, Laquelle? est-elle associée avec une autre communauté religieuse établie ici au Québec?</i></p> <p><i>En quoi consistait votre participation?</i></p>

<p>1.2. <u>L'immigration</u></p> <p>Projet d'immigration</p> <p>Filière migratoire</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Qu'est-ce qui vous a amené à immigrer? Pourquoi le Québec? Quelles étaient vos attentes en arrivant au Québec?</i> - <i>Avez-vous immigré seul ou en famille? connaissiez-vous des gens au Québec?</i>
<p>1.3. <u>L'arrivée au Québec et l'adaptation</u></p> <p>Trajectoire d'immigration</p> <p>Installation (emploi, logement etc), difficultés et facilités rencontrées)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pouvez-vous me parler de votre arrivée et de votre installation au Québec? avez-vous rencontré des difficultés? lesquelles?</i> - <i>Qui vous a aidé à vous installer?</i>
<p>2.TRAJECTOIRE PERSONNELLE</p>	
<p>2.1. <u>Enfance</u></p> <p>Éducation</p> <p>Contexte familial</p> <p>Valeurs reçues par socialisation</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pourriez-vous décrire votre enfance et votre éducation?</i> - <i>Quel était le climat familial?</i> - <i>Quelles sont les valeurs que vos parents vous ont transmises?</i> - <i>Aviez-vous une vie religieuse avec vos parents? Si</i>

<p>Vie religieuse pendant l'enfance</p>	<p><i>oui, quel type de croyances vous ont-ils transmis? Quelles étaient les pratiques religieuses dans votre famille?</i></p>
<p>2.2. <u>Récit de vie</u></p> <p>Trajectoire professionnelle</p> <p>Trajectoire familiale</p> <p>Trajectoire résidentielle</p>	<p><i>- Pouvez-vous parler de votre cheminement personnel? vos études et votre accès à un emploi?</i></p> <p><i>- Pouvez-vous décrire votre situation familiale? comment avez-vous connu votre mari? avez-vous des enfants?</i></p> <p><i>- Si vous n'êtes pas de Montréal, quand êtes vous arrivée à Montréal? où avez-vous habité avant? (pays, villes, etc)</i></p> <p><i>- À Montréal dans quels quartiers avez-vous vécu?</i></p>
<p>2.3. <u>Trajectoire religieuse</u></p> <p>Éducation religieuse</p> <p>(documenter la trajectoire religieuse)</p>	<p><i>- Avez-vous reçu une éducation religieuse? quel type? qui vous l'a dispensée? En quoi consistait-elle? (curriculum, contenu, quels livres ou textes étudiés, quelles traditions orales transmises?)</i></p> <p><i>- Comment vos croyances ont-elles évolué ou changé depuis?</i></p> <p><i>-Quelle est l'importance de la religion dans votre vie?</i></p>

<p>Rôle de la religion dans la vie du répondant</p>	
<p>3. LES ACTIVITÉS RELIGIEUSES</p>	
<p>3.1. <u>Les activités religieuses</u></p> <p>Pratiques religieuses : prières, etc</p> <p>Activités religieuses de groupe</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Êtes-vous pratiquant? - Quelles sont vos pratiques religieuses? - Avez-vous des activités religieuses en groupe? lesquelles?
<p>3.2. <u>Le groupe religieux</u></p> <p>Rencontre avec le groupe en lien avec la trajectoire personnelle du répondant (professionnellement, sentimentalement, familialement)</p>	<p>Faites-vous partie d'un groupe religieux en particulier? Si oui :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Comment avez-vous connu le groupe/la communauté...? Quand? avec qui? comment? - À quelle étape de votre vie étiez-vous rendu? - Fréquentiez-vous une autre communauté religieuse à ce moment-là? - Qu'avez-vous pensé de cette communauté? Qu'est-ce qui vous a incité à le fréquenter? - Comment êtes-vous devenu membre ce groupe? Y a-t-il eu un rituel ou une cérémonie?

<p>Décision d'adhérer au groupe</p> <p>Positionnement personnel relativement aux croyances et aux pratiques du groupe</p>	<p><i>- Pensez-vous que vous partagez les mêmes croyances que les autres membres du groupe? Les mêmes pratiques?</i></p>
<p><u>3.3. L'engagement dans le groupe</u></p> <p>Niveau d'implication dans le groupe</p> <p>Droits et devoirs : accès aux ressources (matérielles, spirituelles, psychologiques), contributions financières,</p>	<p><i>- Comment qualifieriez-vous votre niveau d'implication dans ce groupe? en êtes-vous membre? simple visiteur?</i></p> <p><i>- Fréquentez-vous d'autres communautés religieuses également? Lesquelles? À quelles occasions?</i></p> <p><i>- Que signifie être membre de ce groupe? quels sont les avantages? quels sont vos devoirs en tant que participant à ce groupe?</i></p> <p><i>- Avez-vous un rôle ou des responsabilités particulières dans le groupe? en quoi consiste-t-ils? comment vous ont-ils été attribués?</i></p>

<p>(corvées, etc.))</p> <p>Responsabilités du répondant dans le groupe</p>	
<p>3.4. <u>La conversion éventuelle</u></p> <p>Raisons</p> <p>L'acte de conversion</p>	<p>- Avez-vous dû changer certaines de vos croyances ou pratiques pour adhérer à ce groupe? dans quelle mesure?</p> <p>- Vous êtes-vous converti pour adhérer à ce groupe?</p> <p>- si oui, pourquoi vous êtes-vous converti? Comment avez-vous choisi le moment de la conversion? Qu'est-ce qui vous a convaincu? (événement particulier par exemple)</p> <p>- Pouvez-vous décrire le moment/l'acte de la conversion? où? quand? avec qui? comment?</p>
<p>3.5. <u>Le savoir religieux et la trajectoire personnelle</u></p> <p>Conception du savoir</p>	<p>Que signifie l'islam pour vous?</p> <p>Avez-vous déjà lu le Coran? En vos propres mots, que dit le Coran?</p> <p>Que savez-vous sur le prophète et l'histoire de l'islam?</p> <p>Quelles sont les connaissances que toute musulmane devrait avoir? Pourquoi?</p>

<p>islamique</p> <p>Rôle du savoir islamique dans vie spirituelle</p> <p>Rituels ou pratiques spéciaux en lien avec le savoir islamique : rituels de guérison, etc</p>	<p>- Quel est le rôle du Coran, et du prophète, et des connaissances que vous avez dans votre vie spirituelle?</p> <p>- Participez-vous à des groupes d'études ou à des activités sur les connaissances religieuses?</p> <p>— Quelles sont les pratiques rituelles d'une femme musulmane selon vous? Pouvez-vous les décrire? Que signifient-elles?</p> <p>- Le fait d'avoir des connaissances religieuses vous a-t-il amené à changer certaines de vos pratiques religieuses ou à en intégrer de nouvelles? lesquelles?</p> <p>- Est-ce que ces connaissances religieuses vous ont permis de résoudre des problèmes personnels tels que des ennuis de santé? <u>Si oui</u>, Pouvez-vous raconter ce qui s'est passé et</p>
<p>4. LES ACTIVITÉS SOCIALES EN LIEN AVEC LE GROUPE</p>	
<p>4.1. <u>Les activités sociales du groupe en lien avec le</u></p>	<p>- Participez-vous à des activités sociales organisées par le groupe (pique-nique, etc)? Décrivez : avec qui, quand, comment, à quelle occasion.</p>

<p><u>quotidien du</u> <u>membre</u></p> <p>Activités sociales auxquelles le répondant participe</p> <p>Rôle du groupe dans le quotidien</p> <p>Les ressources et aides obtenues via la communauté</p>	<p>- Participez-vous à des activités organisées par le groupe ailleurs que dans le lieu de culte? où? et à quelle occasion? décrivez.</p> <p>- Quelle est l'importance de vos activités avec le groupe dans votre quotidien? À quelle fréquence participez-vous aux activités sociales du groupe?</p> <p>- Le fait de fréquenter ce groupe vous a-t-il aidé relativement à certaines préoccupations du quotidien? accès au logement, à l'emploi, etc.</p>
<p>4.2. <u>Les pratiques</u> <u>sociales</u></p> <p>Impact de l'adhésion sur les pratiques quotidiennes</p>	<p>- Le fait d'être musulmane vous a-t-il amené à changer certaines pratiques quotidiennes :</p> <p>Au niveau alimentaire?</p> <p>Au niveau vestimentaire?</p> <p>Autres?</p> <p>- Le fait d'être musulmane vous a-t-il amené à changer votre rapport à la santé??</p> <p>Avez-vous changé des pratiques au niveau de l'hygiène, des soins apportés à vous-même, à vos enfants?</p>

<p>Impact de l'adhésion sur les pratiques corporelles</p>	<p><i>Où vous faites-vous soigner? avez-vous des restrictions spéciales quand vous vous rendez chez un praticien de la santé?</i></p>
<p>4.3. <u>Les liens sociaux établis dans le groupe religieux</u></p> <p>Les relations avec les autres membres du groupe</p> <p>Les relations avec le leader</p> <p>Autres types de lien créés au sein du groupe</p>	<p><i>Si membre d'un groupe religieux particulier :</i></p> <p>- <i>Quelles sont vos relations avec les autres membres du groupe? Avez-vous lié amitié avec certains d'entre eux? En fréquentez-vous certains en-dehors du groupe? à quelle occasion?</i></p> <p>-<i>Pouvez-vous raconter votre première rencontre avec le leader du groupe? Quel type de relation entretenez-vous avec lui? Vous arrive-t-il de lui demander conseil?</i></p> <p>-<i>Y'a-t-il d'autres personnes dans le groupe qui ont une importance ou un rôle dans votre vie?</i></p>
<p>4.4. <u>Le rôle de l'islam dans la vie familiale</u></p>	<p>- <i>Les membres de votre famille sont-ils musulmans également? votre mari? vos enfants?</i> <i>Sinon, en quoi croient-ils? Sont-ils pratiquants? Fréquentent-ils un autre groupe religieux?</i></p>

<p><u>et sociale et le cycle de vie du membre</u></p>	<p><i>comment perçoivent-ils votre participation à ce groupe religieux?</i></p>
<p>L'implication religieuse et les liens familiaux</p>	<p><i>Si oui, qu'est ce qui les a amenés à fréquenter le même groupe religieux?</i></p>
<p>L'implication religieuse et les liens amicaux</p>	<p><i>- Qui sont les gens que vous fréquentez de façon générale? avez-vous modifié votre réseau d'amis selon votre évolution religieux?</i></p> <p><i>- Le fait d'être musulmane vous a-t-il amené à changer de travail? à arrêter de travailler?</i></p>
<p>L'implication dans la communauté et rapport au travail</p>	<p><i>- Vous êtes-vous marié dans un cadre islamique?</i></p> <p><i>- Vos enfants ont-ils été initiés rituellement à l'islam?</i></p> <p><i>- Souhaitez-vous qu'une cérémonie islamique soit célébrée à votre décès?</i></p>
<p>Rituels en lien avec le cycle de vie</p>	<p><i>- Que souhaitez-vous transmettre à vos enfants? comment faites-vous?</i></p>
<p>Projet de transmission identitaire</p>	
<p>5.LA VIE RELIGIEUSE ET LE QUOTIDIEN</p>	

<p>Activités religieuses individuelles pratiquées dans le quotidien</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quelles sont les pratiques religieuses que vous réalisez personnellement/individuellement, dans votre vie quotidienne?</i> - <i>Certaines de vos pratiques proviennent-elles d'autres religions ou vous ont-elles été transmises dans d'autres groupes religieux ?</i>
<p>Influence de la vie religieuse dans la vie quotidienne</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Avez-vous des pratiques plus ésotériques du type tarot, reiki, cristaux, travail avec les chakras, etc?</i>
<p>Fêtes musulmanes à Montreal</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Comment vivez-vous les périodes de fêtes musulmanes à Montréal? Est-ce différent de quand vous les viviez dans votre pays d'origine?</i> - <i>Pouvez-vous me citer les fêtes musulmanes et leurs significations?</i>
<p>Influence de la vie religieuse sur la vision du monde (représentations de la vie et de la mort)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quel est l'impact de votre vie religieuse et spirituelle dans votre quotidien?</i> - <i>Comment votre vie religieuse influence-t-elle votre conception de la vie? de la mort?</i>

ANNEXE C : GRILLE D'OBSERVATION

OBJET DE L'OBSERVATION :

LIEU DE L'OBSERVATION :

DATE DE L'OBSERVATION :

HEURE ET DURÉE :

Contexte :

Lieu de l'observation : (quartier, local)

Langue de l'observation :

Climat général : (ambiance)

Description du lieu de culte: agencement et décoration (supports matériels, usage des technologies, cadre, direction du chant) : création d'un environnement, d'une ambiance)

Participants

Membres

Nombre

Hommes : Femmes : Enfants : Familles :

Origine ethnique

Classe sociale

Description des activités religieuses et sociales (classes d'enseignement religieux, activités de financement, réunions hors lieu de culte, etc)

Présentation de la séquence chronologique de l'activité (activités religieuses et sociales)

Pour chaque période de l'activité, décrire :

Les participants : décrire les participants (âge, vêtements, comportements, liens entre eux si possible)

Les activités : décrire ce qui se fait

Les conversations et interactions entre les participants

Événements particuliers et inattendus dans l'activité (réactions d'un membre par exemple)

Commentaires particuliers

Mes impressions comme observatrice :

Faits saillants : ce qu'il faut retenir de cette observation