Revue européenne des migrations internationales

vol. 31 - n°3 et 4 | 2015

Migrations au Maghreb et au Moyen-Orient : le temps des révolutions / Numéro ouvert

Évolution de l'identité religieuse de femmes ouest-africaines au Québec au prisme de l'expérience migratoire

Diahara Traoré

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remi/7459>

DOI : 10.4000/remi.7459

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2015

Pagination : 253-273

ISBN : 979-10-90426-26-9

ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Diahara Traoré, « Évolution de l'identité religieuse de femmes ouest-africaines au Québec au prisme de l'expérience migratoire », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 31 - n°3 et 4 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 15 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/remi/7459> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.7459>

Évolution de l'identité religieuse de femmes ouest-africaines au Québec au prisme de l'expérience migratoire

❖ Diahara Traoré¹

Introduction

La migration et l'islam ont une relation symbolique depuis la fondation de cette religion par Muhammad au VII^e siècle. En fait, c'est avec la migration des premiers musulmans de la Mecque vers la ville de Médine que le calendrier islamique débute. Cette migration d'origine, le *hijra*, explique la différence entre les articles du Coran : les versets mecquois sont hautement spirituels et théologiques, tandis que les médinois sont davantage 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 reste valide de nos jours. Bien qu'une part de plus en plus importante de la population mondiale soit engagée dans la mobilité, la migration représente toujours un événement majeur dans la vie des individus. Cependant, les recherches sur la migration et le changement religieux se sont concentrées sur les structures sociales et les institutions religieuses et ont négligé fréquemment les trajectoires individuelles (Chafetz et Ebaugh, 2000). Communément, la migration a été associée au changement religieux incluant plusieurs dimensions : celle de l'organisation et de la mobilisation, celle de la politique de reconnaissance, celle du pluralisme ethnique et religieux, celle du rôle et de la place des femmes et enfin, celle de la dynamique générationnelle (Vertovec, 2004). En outre, l'étude des femmes relative à la migration et au changement religieux a parfois conduit à accentuer les transformations dans les rôles des genres au sein des organisations religieuses (Chafetz et Ebaugh, 2000 ; Andezian, 1989). La tendance demeure donc de déduire des analyses sociologiques plutôt que de considérer les récits personnels des femmes qui expérimentent la migration. Cet article explore comment la migration contribue à complexifier le rapport au religieux des femmes ouest-africaines musulmanes qui ont immigré et résident désormais à Montréal, en s'appuyant sur des données ethnographiques recueillies entre 2008 et 2010. Pour cela, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : comment la migration et le changement religieux sont-ils compris et

¹ PhD, Chargée de cours, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal, Case postale 8888, succursale Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3P8, Canada ; diya197@yahoo.ca

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, nous considérerons l'acte de construire un récit sur l'islam, ainsi que la signification de vivre et raisonner le changement religieux. En nous appuyant sur l'analyse de récits, selon l'approche performative du récit (Mischler, 1995), nous montrerons que, contrairement à la prémisse selon laquelle la religion se renforce en contexte migratoire, les expériences à ce sujet sont variées.

Définitions et contexte théorique

« *It could be said, then, that immigrant faith is changing faith* » (Connor, 2014 : 10). Par changement religieux, nous entendons toute modification liée au fait religieux touchant aux pratiques, aux croyances, à l'implication dans un groupe religieux, à la spiritualité. Il existe d'ailleurs un débat théorique sur la façon dont les immigrants adaptent le religieux après la migration (Connor, 2008). D'un côté, plusieurs travaux suggèrent que la religiosité des immigrants de première génération se renforce après la migration, même dans des contextes de vie où la religion est pourtant moins présente que dans le pays d'origine. Chafetz et Ebaugh (2002), par exemple, considèrent que la religion acquiert une plus grande importance pour les migrants, les institutions religieuses jouant un rôle de soutien spirituel et affectif pour ces derniers qui étaient déjà religieux notamment dans leurs pays d'origine. D'autres chercheurs confirment la thèse du renforcement du religieux dans la vie des migrants après la migration, soit comme préservation des racines religieuses, soit comme source de repères, de protection et de conseils (Hagan et Ebaugh, 2003 ; Mossière, 2006 et 2008). Ces formes de prégnance du religieux sont particulièrement importantes lorsque les groupes religieux sont transnationaux et constituent un lien avec le pays d'origine (Mossière, 2013 ; Chafetz et Ebaugh, 2002 ; Levitt, 2003). Par ailleurs, l'expérience de l'exclusion sociale et de la discrimination produirait une réaffirmation de l'identité religieuse par opposition à la société qui les exclut (Güngör *et al.*, 2011). Une thèse contradictoire soutient que la migration causerait une diminution des pratiques religieuses et réduirait l'implication des individus dans les groupes et institutions religieuses. Elle repose sur la théorie de l'intégration sociale (*social integration theory*) qui postule que les immigrants d'origine religieuse dans leurs pays d'origine expérimentent une diminution de leur religiosité au contact prolongé avec une société moins religieuse. Selon certaines recherches, les immigrants de première génération étaient moins actifs religieusement que ceux de deuxième ou de troisième génération, pour qui il était difficile de s'impliquer en raison des exigences du processus d'intégration socio-économique de leur nouveau contexte de vie.

Notre travail sur les récits des femmes porte une attention particulière aux mouvements, aux déplacements et aux frontières. La notion de frontière, comme délimitation d'espaces et de territoires, ainsi que comme limites symboliques, a été centrale dans notre travail sur les récits. Il était en effet primordial de saisir des déplacements moins manifestes en ne nous limitant pas simplement aux mouvements physiques à travers les territoires, mais en observant également ceux à travers les espaces symboliques, les conceptions et les identifications. Pour ce faire, nous utilisons le concept de relocalisation, que nous définissons

comme l'acte de sortir de l'espace local, comme le processus de se déplacer d'un « local » à un autre, ainsi que comme l'exercice de recréer un espace local ailleurs (globalement, transnationalement ou localement). Nous présenterons notre lecture de quatre récits de trajectoires migratoires et religieuses selon l'idée que la relocalisation de l'islam a lieu à la fois sur le plan territorial et sur le plan narratif. Dans l'analyse des récits, nous nous intéresserons autant à ce qui est « dit » qu'à la manière dont le récit est construit.

Le terrain ethnographique : accès, sites et objet

La recherche ethnographique s'est penchée sur les pratiques et récits de femmes musulmanes immigrées au Canada et provenant du Niger, du Mali, de la Guinée et du Sénégal. Ces quatre pays ont été choisis en vertu de caractéristiques communes : une population majoritairement musulmane, certaines pratiques sociales, culturelles et culturelles communes et un héritage colonial français commun. 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, s'identifiant comme musulmane. En effet, la recherche visait des femmes établies au Canada comme lieu de résidence permanente et y ayant vécu assez longtemps pour y avoir établi 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 le terrain de façon à pouvoir recueillir des données congruentes sur le rapport au savoir islamique parmi une diversité de femmes. Les enquêtées à cette recherche, au nombre de vingt-quatre, avaient entre vingt-cinq et cinquante-cinq ans au moment de l'enquête et résidaient à Montréal depuis un minimum de cinq ans. Mariées, célibataires, avec enfants, ou sans enfant, elles avaient des situations familiales et professionnelles variées.

Bien qu'ayant débuté au sein de la communauté mouride² de Montréal qui se retrouve une à deux fois par semaine dans un local loué, notre enquête a été ensuite étendue aux domiciles de femmes ouest-africaines et dans d'autres lieux de rencontre comme des mosquées et des lieux publics. Nous avons mené des entretiens avec des femmes d'origine ouest-africaine résidentes de Montréal et de ses environs. Ces dernières ont été recrutées selon la méthode dite de « la boule de neige » à partir de plusieurs réseaux. Nous avons invité les femmes de notre connaissance à nous suggérer comme contact des femmes qu'elles connaissaient et qui correspondaient aux critères de sélection de notre recherche. 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. Nous avons également pris part aux activités associatives de ces femmes en prenant les notes lors des rencontres de groupe, en nous rendant aux séances de prières, d'études et l'organisation d'événements entre les mois de septembre 2008 et octobre 2009. Ces réunions

2 Le mouridisme (*al-muriddiya*) est une confrérie soufie fondée au Sénégal au début du XX^e siècle par Cheick Ahmadou Bamba dans le contexte de la colonisation française. Il est fortement marqué par les traditions wolof, prône l'orthodoxie envers les enseignements coraniques et les traditions du prophète Muhammad et valorise très fortement le travail.

avaient lieu une fois par mois chez les femmes membres de l'association. Nous avons eu l'occasion de participer aux réunions hebdomadaires, aux réunions mensuelles des femmes, ainsi qu'aux célébrations annuelles. Nos observations impliquaient à la fois l'enregistrement systématique des pratiques observées et un rôle actif dans ces activités. En outre, nos observations privilégiées ont inclus trois femmes membres d'une mosquée ouest-africaine dans le quartier Centre-Sud de Montréal. Dans cette mosquée dont la majorité des fidèles provient de cette région, nous avons assisté aux prières de vendredi sur une période de quatre semaines. D'autres observations ont été menées lors de visites informelles chez des femmes de notre panel, lors d'événements sociaux comme des anniversaires d'enfants et des rencontres d'amies. Finalement, nos observations ont été réalisées lors des déplacements avec des femmes mourides vers les lieux des réunions et lors de leur retour à leur domicile. Les vingt-quatre 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 durant leur vie, elles ont fait la narration de trajectoires particulières. Les femmes interrogées ont fourni des séquences de récits que nous avons par la suite reconstruits selon les logiques de la trame qu'elles mettaient en scène lors de nos multiples rencontres.

Choisis en raison de leur résonnance avec la question de la migration qui était un sujet prédominant, les quatre récits qui suivent ont été recueillis lors de conversations informelles et d'entretiens semi-structurés au domicile des femmes rencontrées, dans les mosquées, ainsi que dans des lieux publics, tels que les parcs, les magasins et les transports dans la ville de Brossard, dans les quartiers Saint-Laurent, Petite-Bourgogne et Pointe-Saint-Charles de Montréal. Brossard est une municipalité située dans la banlieue au sud-ouest de Montréal. Largement résidentielle, Brossard compte un nombre croissant de communautés originaires de l'Asie (Chine et Inde), du Maghreb, de la Jamaïque et d'Haïti. Pointe-Saint-Charles, un des plus anciens quartiers de Montréal, est aussi situé dans l'arrondissement du sud-ouest de la métropole. Connu comme un quartier relativement pauvre, avec plusieurs vieilles usines, Pointe-Saint-Charles voit depuis plusieurs années la transformation de plusieurs vieux bâtiments en appartements de luxe. Peu de ses résidents sont issus de l'immigration ou de communautés culturelles selon la terminologie québécoise. Notre répondante y résidait du fait de sa proximité avec le centre-ville où elle travaillait au moment de l'entretien. Un autre entretien a eu lieu au domicile d'une femme dans le quartier Saint-Laurent, le plus grand arrondissement de Montréal, avec une population de plus de 90 000 habitants. C'est un quartier considérablement multiethnique, avec une forte population musulmane. L'arabe est l'une des langues qui y est le plus parlé. Une des femmes enquêtées résidait dans la Petite-Bourgogne, ou Little Burgundy, un quartier de Montréal de l'arrondissement du Sud-Ouest. Historiquement, ce quartier est le lieu où la communauté noire de Montréal s'est installée au XIXe siècle. Depuis les années 2000, la population y est plus diverse, mais les Noirs continuent d'y représenter la minorité la plus importante.

Les Ouest-Africains au Québec

L'immigration ouest-africaine débute dans les années 1960 avec une première vague d'étudiants africains venant grâce à 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 en raison du durcissement des politiques d'immigration en France, ainsi que dans les autres pays d'Europe de l'Ouest, mais surtout en raison 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). Les personnes nées en Afrique, majoritairement en l'Afrique du Nord, représentaient 34 % des immigrants admis au Québec entre 2009 et 2013. Parmi eux, 15 000 étaient originaires de l'Afrique de l'Ouest, dont 6 600 femmes (MIDI, 2014a). En janvier 2014, près de 17 400 immigrants ouest-africains arrivés entre 2003 et 2012 résidaient au Québec (*ibid.*, 2014b). Quelles sont les caractéristiques des immigrants en provenance de l'Afrique de l'Ouest ? Les recherches sociologiques sur l'immigration africaine au Canada sont rares. Il existe un ouvrage collectif sur les immigrants africains et le système éducatif, leur situation socioéconomique, les liens et réseaux identitaires (Tetty et Puplampu, 2005). Des articles ont été publiés sur les questions de logement des immigrants ghanéens à Toronto (Owusu, 1999 et 2003). Concernant les communautés francophones de l'Afrique de l'Ouest, il existe peu de travaux et ceux-ci ciblent les processus d'identification des Ouest-Africains francophones au Québec (Leblanc, 2002) et la question de leur insertion dans la société d'accueil (Lalonde, 2003). Il existe, par contre, des travaux sur la condition des femmes immigrantes de l'Afrique centrale au Québec (Sathoud, 2006), la vie des étudiantes sahéliennes au Québec, l'intégration des Africains noirs sur le marché du travail québécois (Mutoo, 2000 ; Sène, 2013), les problèmes psychologiques vécus par les réfugiés africains au Québec (Dompierre et Lavallée, 1990) et les caractéristiques sociodémographiques de l'immigration africaine au Québec, ainsi qu'au Canada (Karegeya, 2000). Enfin, la recherche sur les 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).

L'intégration sociale et économique au Québec demeure difficile pour les Africain-e-s et ceux-ci doivent faire preuve de persévérance et mettre en place diverses stratégies. Comme le reste des « minorités visibles », les femmes immigrantes africaines connaissent des difficultés d'intégration économique, faisant face à la discrimination à l'embauche ou à d'autres difficultés systémiques, telles que la non-reconnaissance de leurs diplômes acquis à l'étranger ou la déqualification (Nikuze, 2011). Pour les Ouest-Africain-e-s musulman-e-s, l'immigration pose la question de la pratique et de l'identité religieuse au Québec, surtout depuis le tournant du XXI^e siècle et après les attaques terroristes du 11 septembre 2001. Comme le souligne Mamdani, le 11 septembre 2001 a placé les musulmans au centre d'un débat culturel qu'il qualifie de « *culture talk* ». Selon lui, les musulmans sont désormais plus conscients de l'image des musulmans qui circule dans les médias et de ce qui fait la différence entre les « bons » musulmans et les « mauvais » musulmans (Mamdani, 2002). Les immigrant-e-s ouest-africain-e-s doivent composer avec l'appréhension de la société québécoise vis-à-vis du fait religieux islamique, bien qu'ils soient moins visiblement

identifiables comme étant musulmans, et moins engagés dans le processus de « racisation » dont Antonius fait mention dans sa discussion sur les musulmans arabes (2008). 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 2014³. Malgré la fin de ces débats, suite à la défaite cuisante du Parti Québécois et de Pauline Marois aux élections du printemps 2014, 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 plusieurs comme étant incompatibles avec l'identité québécoise (Bosset et Eid, 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 et l'intégration de la diversité culturelle dans le cadre de flux d'immigration de plus en plus importants. C'est dans ce contexte précis que se sont construits les quatre récits discutés ci-après.

Récits de femmes : trajectoires migratoires, trajectoires religieuses ?

En se racontant, les femmes se construisent et donnent un sens à leur expérience. Notre analyse aborde donc le récit comme donneur de sens et de significations à l'expérience de la migration et au rapport à l'islam. Dans les récits, nous avons mis en exergue une relocalisation du soi lors du processus de migration et d'installation à Montréal. Assurément, à travers le récit, ces quatre femmes mettent en évidence un soi et un sens de l'islam qui est particulier. Dans le cadre de notre projet de documenter l'expérience de migration et du religieux, nous avons jugé essentiel d'examiner leur narration et le positionnement de soi qu'elles décrivaient, car celui-ci est intrinsèquement une construction de l'islam, de son rôle, et du rôle de ces femmes en son sein.

« L'islam, ça peut être intellectuel » : la trajectoire religieuse de Mamie⁴

Mamie, trente-huit ans, originaire du Niger, était en recherche d'emploi lors de notre entretien, possédant une licence en anglais et en communication d'une université africaine. Elle a été instruite à l'école coranique pour mémoriser les

3 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. Ce projet de loi a été déposé le 7 novembre 2013 à l'Assemblée nationale du Québec par la Première ministre du Québec, 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 <http://m.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>.

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

versets à un jeune âge, mais elle ne se souvient pas de ce qu'elle y a appris. Quand elle avait quinze 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, elle n'était pas intéressée. Les cours prirent fin, faute de motivation. En tant qu'adolescente, elle 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 qu'elle 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 spiritualité. 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'astro-nomie » (8 juin 2009, Brossard).

Soulignons que le lieu où Mamie s'était rendue afin d'acquérir la connaissance universitaire devient le lieu où elle trouve un argument en faveur de l'islam fondé sur la science. Dès lors, 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 changement dans sa pratique religieuse. Après ses études universitaires au Burkina Faso, elle 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 à 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 [rires⁵]. 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).

Au Niger, où plus de 90 % 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. Mamie arbore alors un foulard, bien que son cou soit découvert. Lorsqu'elle et son mari émigrent aux États-Unis, elle

⁵ 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.

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, la persuade 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, avec ses propres mots, qualifie cette pratique de « plus orthodoxe ». La migration vers le Canada, représente un dernier tournant dans le changement religieux que Mamie vit. Installée à Montréal, elle est désormais en quête d'un islam axé sur la famille et la vie de communauté : son objectif est de faire partie de la *umma*⁶. 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, 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 ce récit, nous entrevoyons un lien fort 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 prennent place, 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 opère 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 – reflètent 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 persuadent. 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 lui permettent d'adhérer à la nature supra-ethnique de l'islam. La culture d'origine cesse alors 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

6 Concept de communauté musulmane globale.

été instruite selon les normes françaises, retrouve une cohérence entre science et islam. Au reste, cette congruence entre ces deux éléments lui donne 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.

Du mimétisme à la quête individuelle : la trajectoire de Safia

Safia, âgée de vingt-cinq 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 réalisait par mimétisme. À cette fin, elle se doit de comprendre les versets qu'elle récite. Elle se met donc à faire des recherches sur Internet et assiste aux prières en congrégation du vendredi à la mosquée. Elle décide de lire le Coran en français. Safia, qui prenait l'islam pour acquis dans un pays à majorité musulmane, prend conscience de son besoin de suivre une religion. Cela se traduit par le fait de prier et de développer des efforts afin d'acquérir plus de connaissances sur l'islam. Une autre dimension du changement religieux après la migration est liée à sa volonté 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. Elle 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 connaissances islamiques 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).

Elle refuse d'accepter tout ce que le Coran déclare comme représentant l'autorité finale. Bien qu'elle lise 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 notre première rencontre avec Safia, 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 dont les membres encourageaient 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 sur le fait que le *hijab* n'était pas obligatoire et sur l'importance de préserver sa culture nationale.

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. 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 vécu une conversion en devenant active au sein d'un groupe soufi, nommément l'ordre Naqshbandi⁷. En octobre 2009, Safia 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

⁷ Les Naqshbandis sont un groupe soufi dont l'origine au XII^e siècle est à rapprocher d'un ascète du nom de Muhammad Bahá'uddin Shâh Naqshband dans l'Ouzbékistan 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.

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 son cas, le changement religieux prend place au niveau de l'approche que l'individu adopte face à la pratique religieuse : nous passons 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.

Vers un islam œcuménique après la migration : le récit d'Ina

Ina, trente-quatre ans au moment de notre rencontre, est une employée de banque originaire du Mali. Elle a fait des études supérieures en économie dans une université québécoise. Enfant, elle a été envoyée avec ses frères et sœurs dans une école coranique ou médersa. 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, elle passe, pour la deuxième fois, une semaine dans un monastère catholique à l'Abbaye Saint-Benoît-du-Lac. Son étude de l'islam est peu conventionnelle et inclut des émissions de télévision chrétiennes les dimanches matin. Selon 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 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 développe sa propre conception de l'islam en lien avec le bien-être mental et spirituel. Il est intéressant de noter que dans le cas d'Ina il n'y a pas de rupture entre l'islam et les autres religions ou philosophies. D'ailleurs, notre interlocutrice exprime de l'irritation envers les 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, Saint-Laurent).

Elle fait ici référence à deux faits divers très médiatisés dans la région de Montréal. Le premier renvoie 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 québécois⁸. 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 McGill⁹. Les étudiants réclamaient une salle de prière. Cet événement a provoqué 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 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'elle construit est très ancré dans le contexte québécois, comme on le voit dans son appropriation d'émissions de télévision catholiques, d'espaces comme l'Abbaye Saint-Benoît, et finalement, dans son sentiment que certains « vont trop loin ».

8 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. Cf. Une fête à la cabane à sucre est interrompue par une prière musulmane, *La Presse Canadienne*, 19 mars 2007.

9 Cf. Muslim Students sue over loss of prayer space, *The Gazette* (Montreal), 3 décembre 2005.

Marquer l'espace migratoire avec le religieux : le récit de Fatoumata

Guinéenne de cinquante-et-un ans et mère de quatre enfants âgés de quinze à vingt-trois 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. Alhamdoulillaye¹⁰, 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 arrière-pensées. Mais moi je sais comment j'ai eu cette maison, parce que, encore, c'est Dieu qui m'a donné cette maison » (5 février 2010, Petite-Bourgogne).

10 Louange à Dieu.

La notion d'espace prééminente dans le récit de Fatoumata se distingue par 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 — 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 qu'elle 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 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. Elle 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 cet article, Fatoumata a fait de la religion un pilier de sa conception de la vie. On constate 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, chaque événement 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'impose. La Mecque devient 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. 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, elle 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).

Identité musulmane et migration : relocalisations ?

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 convictions. 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 (Zine, 2012 ; Nimer, 2014).

Relocalisations

Nous avons constaté diverses manières 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 (Ebaugh et Yang, 2001). Les femmes de la recherche 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 qu'elles ont tendance à assimiler leur identité religieuse à leur identité ethnique, sauf dans le cas de Mamie. Le projet de cette dernière de dé-ethniser l'islam fait d'ailleurs écho aux mouvements réformistes en Afrique de l'Ouest (Leblanc, 2006 ; Soares, 2004), surtout parmi les jeunes et les étudiants universitaires. Dans ces cas 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, les conversions ont eu lieu soit à Montréal pendant les études universitaires, soit dans le pays d'origine pendant les études supérieures. Pour ces femmes, l'identité islamique et l'appartenance à l'*umma* sont placées au-dessus de l'identité ethnonationale.

Cette relocalisation du soi se trame à travers 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 dépassée quand Ina, par exemple, adopte un « discours québécois » sur l'islam et participe à des retraites dans un monastère catholique de son pays d'adoption québécois. La frontière entre musulman arabe et musulman africain est abolie, comme le montre le récit de Safia qui oppose une résistance à la communauté majoritairement arabophone et se crée une identité musulmane alternative en se joignant à une congrégation ethniquement diversifiée. Elle, par ailleurs, admet son incapacité à discerner les raisons de son évolution : son changement religieux est-il un effort pour préserver son soi en le maintenant en contact avec son pays d'origine, la Guinée ? Ou bien est-ce une réelle manière de vivre l'islam ?

Finalement, 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 ». Le franchissement des frontières géographiques entraîne celui 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.

De nouvelles modalités d'être musulmane après la migration

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 au Québec. En premier lieu, le changement religieux après la migration a trait au processus de rationalisation de l'islam au sens wébérien. Dans ces récits, ces quatre femmes se retrouvent 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. En deuxième lieu, les récits révèlent un processus post-migratoire similaire à une conversion, « une conversion interne » pour reprendre le terme de Leblanc (2000) dans son étude sur les jeunes musulmans en Côte d'Ivoire. Cette auteure définit ce terme différemment de Geertz (1968) dans le sens où il s'agit d'une transformation du style de vie et de la vision du monde sans qu'il y ait changement d'affiliation religieuse. Tout comme les jeunes de Côte d'Ivoire rejettent les pratiques de leurs parents musulmans pour adopter un islam plus « orthodoxe », les femmes dans leurs récits expérimentent une conversion interne par rapport à leur origine islamique. En dernier lieu, un autre changement religieux en lien avec la migration présent notamment dans l'un des récits, celui d'Ina, peut être qualifié d'« œcuménisation » de l'islam. Dans ce cas-ci, après la migration, cette femme adopte un islam qui est, à son avis, universel et compatible avec toutes les religions et tous les styles de vie. Ce type de changement religieux découle de l'accueil favorable de sources d'inspiration provenant de différentes religions, telles que le christianisme et le mouvement Nouvel-Âge. Selon cette femme, l'islam est une philosophie universelle et facilement adaptable à tous contextes et mouvements de pensée.

Au-delà du déplacement physique, « immigrer » signifie souvent opérer d'autres « déplacements » épistémologiques. Bien que les analyses sociologiques sur l'impact de la migration sur le religieux soient inestimables pour comprendre ces phénomènes, les études de cas individuels nous permettent d'appréhender ces derniers à travers la subjectivité des sujets, et de rendre compte de sa complexité. La littérature sur le changement religieux et la migration en Amérique et en Europe est mitigée quant à l'impact de la migration

sur le religieux (Van Tubergen, 2013 ; Voas et Fleischmann, 2012 ; Massey et Higgins, 2011) : continuation des pratiques du pays d'origine, renforcement et augmentation de la pratique religieuse, ou encore diminution, voire abandon, de la pratique religieuse. Notre analyse des quatre récits de femmes met en évidence un déphasage : les repères ne sont plus là. Les marques de leur temporalité ouest-africaine islamique doivent être replacées. La migration, nous l'avons 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 « raisonné » qui s'efforce de rompre avec le mimétisme familial et culturel, les modalités sont aussi variées qu'inattendues. L'espace migratoire constitue en fait un lieu de perpétuelle négociation et de rationalisation.

❖ Références bibliographiques

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

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

Bosset Pierre et Paul Eid (2007) Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif ? *Revue juridique Thémis*, 41, pp. 513-542.

Chafetz Janet Saltzman and Ebaugh Helen Rose (2000) *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*, New York, AltaMira Press, 496 p.

Citoyenneté et immigration Canada (CIC) (2007) Faits et chiffres 2007. Aperçu de l'immigration : résidents permanents, Canada.

Connor Phillip (2014) *Immigrant faith: Patterns of immigrant religion in the United States, Canada, and Western Europe*, New York, NYU Press, 176 p.

Connor Phillip (2008) Increase or decrease? The impact of the international migratory event on immigrant religious participation, *Journal for the scientific study of religion*, 47 (2), pp. 243-257.

Dompiere Sylvie et Marguerite Lavallée (1990) Degré de contact et stress acculturatif dans le processus d'adaptation des réfugiés africains, *International journal of psychology*, 25 (4), pp. 417-437.

Fortin Sylvie, Marie-Nathalie LeBlanc et Josiane Le Gall (2008) Entre la oumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal, *Diversité urbaine*, 8 (2), pp. 99-134.

Geertz Clifford (1968) *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London, University of Chicago Press, 136 p.

Güngör Derya, Fenella Fleischmann and Karen Phalet (2011) Religious identification, beliefs, and practices among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims: intergenerational continuity and acculturative change, *Journal of cross-cultural psychology*, 42 (8), pp. 1356-1374.

Hagan Jacqueline and Helen Rose Ebaugh (2003) Calling upon the sacred: migrants' use of religion in the migration process, *International migration review*, 37 (4), pp. 1145-1162.

Karegeya Aloys (2000) *Caractéristiques sociodémographiques et évolution de l'immigration africaine au Québec et au Canada*, Mémoire de maîtrise non publié, Département de démographie, Université de Montréal.

Lalonde Josée (2003) *Enjeux sociolinguistiques et immigration au Québec : le cas des Maliennes et Maliens*, Mémoire de maîtrise non publié, Département de sociologie, Université Laval.

Langellier Kristin M. (2001) Personal narrative, *Encyclopedia of life writing: Autobiographical and biographical forms*, 2, pp. 699-701.

LeBlanc Marie-Nathalie (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), pp. 417-436.

LeBlanc Marie-Nathalie (2002) Processes of identification among French-speaking West African migrants in Montreal, *Canadian ethnic studies journal*, 34 (3), pp. 121-141.

Levitt Peggy (2003) You know, Abraham was really the first immigrant: religion and transnational migration, *International migration review*, 37 (3), pp. 847-873.

Maclure Jocelyn (2008) Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative, in Marie McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid Éd.s., *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques*, Montréal, Fides, pp. 215-243.

Mamdani Mahmood (2002) Good Muslim, bad Muslim: a political perspective on culture and terrorism, *American Anthropologist*, 104, pp. 766-75.

Massey Douglas and Monica Espinoza Higgins (2011) The effect of immigration on religious belief and practice: A theologizing or alienating experience?, *Social science research*, 40 (5), pp. 1371-1389.

Ministère de l'Immigration, Diversité et Inclusion du Québec (MIDI) (2014a) *Portraits régionaux 2003-2012, Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2014*.

Ministère de l'Immigration, Diversité et Inclusion du Québec (MIDI) (2014b) *Présence en 2014 des immigrants admis au Québec entre 2003 et 2012*.

Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles du Québec (2008) *Portraits régionaux 1997-2006, Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2008*.

Mishler Elliot (1995) Models of narrative analysis: a typology, *Journal of narrative & life history*, 5 (2), pp. 87-123.

Mossière Géraldine (2013) Églises de réveil, ONG confessionnelles et transnationalisme congolais : une théologie du développement, *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 34 (2), pp. 257-274.

Mossière Géraldine (2008) Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal, *Archives de sciences sociales des religions*, 143, pp. 195-213.

Mossière Géraldine (2006) « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » : Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres, *Les Cahiers du GRES*, 6 (1), pp. 45-61.

Mutombo Jean-Paul Mbuya et Ghislaine Ngoie Wa 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), pp. 449-476.

Mutoo Valentin Lubuto (2000) *Intégration des immigrants noirs africains sur le marché du travail dans la région de Québec : résultats d'une recherche-action réalisée en stage aux services d'orientation et d'intégration au travail (soit Québec Inc.)*, Thèse de doctorat non publiée, Université Laval.

Nikuze Christine (2011) *Stratégies d'intégration professionnelle de femmes d'Afrique subsaharienne au Québec*, Mémoire de maîtrise non publié, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

Nimer Mohamed (2014) *The North American Muslim resource guide: Muslim community life in the United States and Canada*, London and New York, Routledge, 288 p.

Owusu Thomas (2003) Transnationalism among African immigrants in North America: The case of Ghanaians in Canada, *Journal of International Migration and Integration*, 4 (3), pp. 395-413.

Owusu Thomas (1999) Residential patterns and housing choices of Ghanaian immigrants to Toronto, Canada, *Housing Studies*, 14 (1), pp. 77-97.

Ringtounda Félicité (1993) *Les étudiantes sahéliennes au Québec : parcours personnels et témoignages*, Composante Femmes, société et développement (FSDS), Centre Sahel, Université Laval.

Sathoud Ghislaine (2006) *Les femmes d'Afrique centrale au Québec*, Paris, L'Harmattan, 150 p.

Sène Rosalie Demosse (2013) Expériences pré-migratoires et projets de vie socioprofessionnelle des femmes immigrantes ouest-africaines à Québec, Mémoire de maîtrise non publiée, Service social, Université Laval.

Soares Benjamin (2004) Islam and public piety in Mali, in Armando Salvatore et Dale Eickelman Eds., *Public Islam and the common good*, Leiden, Brill, pp. 205-226.

Tetty Wisdom and Korbla P. Puplambu (2005) *The African diaspora in Canada: Negotiating identity and belonging*, Calgary, University of Calgary Press, 248 p.

VanTubergen Frank (2013) Religious change of new immigrants in the Netherlands: The event of migration, *Social science research*, 42 (3), pp. 715-725.

Vertovec Steven (2004) Religion and diaspora, *New approaches to the study of religion*, 2, pp. 275-304.

Voas David and Fenella Fleischmann (2012) Islam moves west: Religious change in the first and second generations, *Annual review of sociology*, 38, pp. 525-545.

Warner R. Stephen (1998) Religion and migration in the United States, *Social compass*, 45 (1), pp. 123-134.

Yang Fenggang and Helen Rose Ebaugh (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), pp. 367-378.

Zine Jasmine (Ed.) (2012) *Islam in the Hinterlands: Exposing Muslim cultural politics in Canada*, Vancouver et Toronto, University of British Columbia Press, 340 p.

Diahara Traoré

✦ Évolution de l'identité religieuse de femmes ouest-africaines au Québec au prisme de l'expérience migratoire

La recherche présentée ici explore les diverses manières dont la migration et le changement religieux sont compris et construits par des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine vivant dans la région de Montréal au Canada. La dynamique de migration et de changement religieux, ainsi que la conception de l'identité religieuse dans un contexte canadien de migration sont analysées à partir de récits de vie, d'observations participantes et d'entretiens, données issues d'un terrain ethnographique conduit entre 2008 et 2010. L'approche retenue par l'auteure considère que les récits rendent compte du sens donné par les acteurs à leur expérience migratoire et à son impact sur leur identité islamique. Elle montre ainsi que la relocalisation de l'islam a lieu tant sur le plan physique, que sur le plan narratif.

✦ Changes in the Religious Identity of West African Women in Quebec in Light of the Migratory Experience

This article explores the ways in which migration and religious change are understood and constructed by Muslim women of West African origin living in the Montreal area. On the basis of ethnographic fieldwork conducted between 2008 and 2010, the author analyses four life narratives as well as data from participant observation and interviews in order to understand the dynamics of migration and religious change, and conceptions of an Islamic identity in a Canadian migration context. The author, in her analysis, approaches the narrative as providing meaning to the experience of migration and the relation to Islamic identity. She argues that a relocation of Islam takes place, not only on the physical plane, but also in narratives.

✦ Cambio de la identidad religiosa por las mujeres de origen africano occidental en Quebec a la luz de la experiencia de migración

Este artículo explora las maneras en las que la migración y el cambio religioso son entendidos y construidos por mujeres musulmanas de África occidental que viven en el área de Montreal, en Canadá. Basado en un trabajo de campo etnográfico llevado a cabo entre el 2008 y el 2010, este artículo analiza cuatro relatos de vida, al igual que datos de observaciones participantes y entrevistas con el fin de entender la dinámica de migración y de cambio religioso, y la concepción de la identidad religiosa en un contexto de migración canadiense. En su análisis, la autora trata el relato como un acto de actuación con el objetivo de dar un sentido y una significación a la experiencia de migración y a la relación con la identidad islámica. El artículo sostiene que la reubicación del Islam tiene lugar no sólo en el plano físico, sino también en el plano narrativo.