

Université de Montréal

Devenir minorité

Une monographie des institutions de la communauté chiite iranienne de Montréal

par Elham Shahsavari Zadeh

Département de Sociologie
Faculté de Lettres et Sciences Humaines

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en sociologie

Juillet, 2018

© Elham Shahsavari Zadeh, 2018

Résumé

À la suite de l'installation d'une diaspora musulmane au Québec, cette communauté et leurs expériences migratoires sont devenues des sujets de recherche en sciences sociales. Toutefois, la diversité confessionnelle et ethnique de cette communauté semble négligée par ces études. Ce mémoire cherche à combler ce manque et mettre en lumière les chiites duodécimains, la plus grande minorité au sein de l'islam. Particulièrement, on se concentre sur les iraniens en tenant compte des multiples variables qui structurent leurs institutions en contexte migratoire.

Les pratiquants immigrants de cette confession ont occupé un statut majoritaire dans leur pays d'origine mais, à Montréal, ils se voient considérés comme une minorité à l'échelle de la société hôte, mais aussi au niveau des communautés musulmanes elle-même. Je me suis demandée comment cette population interagissaient dans ce nouveau contexte ? Hormis les enjeux traditionnellement rencontrés par la diaspora musulmane, quelles sont les questions générées par le statut de chiite et d'iranien immigrant ? Dans un processus de négociation avec la société hôte et en tenant compte de l'expérience apportée dans les bagages des migrants, comment la diversité interne de la religion pourrait-elle se traduire au niveau institutionnel ? Est-ce que ce statut minoritaire rapproche les immigrants iraniens ? Ou bien, au contraire, à distance de la supervision étatique iranienne sur la religion, de nouvelles formes de religiosité émergent ?

J'ai rédigé une monographie à partir d'observations participantes réalisées au sein des institutions chiites iraniennes à Montréal. J'ai, en parallèle, conduit des entretiens approfondis avec 17 responsables et membres de ces organisations. Enfin, j'ai établi une typologie des quatre visions du chiisme à travers une analyse comparative des institutions actives au sein de la communauté. Cette typologie renvoie à quatre approches différentes de l'action communautaire et des stratégies du " vivre " en contexte migratoire.

Mots clés : diaspora chiite, communauté, institution religieuse, minorité religieuse, Montréal.

Abstract

Installation of the Muslim diaspora in Quebec has given rise to much researches in social sciences about this population and its migratory experiences became research topic of social scientists. However, it seems that internal diversity of this population in terms of ethnicity and religious affiliation remain neglected. This thesis responds to this lacuna by highlighting Twelver Shias, the largest minority within Islam. Specifically, the Iranian community, by considering multiple variables that structured their institutions in the migratory context.

The first-generation of Shia practitioners have held majority status in their home country of Iran, but they are viewed as a minority not only in the host society but also in the Muslim community itself. I wondered how this population interacts with their new status. Beyond the studies that have been composed about the Muslim diaspora, what kind of question is related to their affiliation to Shia confession and Iranian nation? In the process of negotiation with the host society and concerning what they bring with themselves as migrants, does the internal diversity of this religion reflect in their organizations? Does the minority status bring them closer together? Or in contrast, far from state supervision on religion, do new forms of religiosity appear?

This monograph about Iranian Shia institutions in Montreal is written by using participatory observation. I did 17 in-depth interviews with organizers and members of these organizations. Finally, I have established a typology of the four visions of Shiism through a comparative analysis of active institutions in the community. This typology refers to four different approaches to community actions and "living" strategies in a migratory context.

Keywords: Shia diaspora, community, religious institution, religious minority, Montreal.

Table des matières

NOTE DE CLARIFICATION	6
REMERCIEMENT.....	7
INTRODUCTION.....	8
CHAPITRE 1	13
1.1 UN TERRAIN ENCORE INTACT.....	14
1.1.1 <i>Des questions d'importance mais négligées au Québec</i>	<i>14</i>
1.1.2 <i>Vivre comme une communauté</i>	<i>20</i>
1.2 ENTRER SUR LE TERRAIN : UN REGARD MÉTHODOLOGIQUE	22
1.2.1 <i>Une approche monographique</i>	<i>22</i>
1.2.2 <i>Les défis de la réflexivité</i>	<i>23</i>
1.2.3 <i>Le terrain</i>	<i>24</i>
1.2.4 <i>Présenter les données</i>	<i>27</i>
CHAPITRE 2	31
2.1 « LE » CHIISME OU « DES » CHIITES?.....	32
2.2 LES CHIITES EN SITUATION DE DIASPORA.....	33
2.3 LA VIE CHIITE EN CONTEXTE MIGRATOIRE	40
2.4 LES INSTITUTIONS : RÉFLEXION DE LA COMMUNAUTÉ CHIITE	41
2.4.1 <i>L'économie : un pont vers les pays d'origine</i>	<i>41</i>
2.4.2 <i>Ethnicité et langue : ouverture ou barrière</i>	<i>43</i>
2.4.3 <i>La frontière politique.....</i>	<i>43</i>
2.5 LES RITES : REFLET DES RACINES ET INTÉGRATION D'UNE COMMUNAUTÉ.....	46
2.6 LA RELATION CHIITE-SUNNITE EN DIASPORA	49

CHAPITRE 3	53
3.1 LES CHIITES À MONTRÉAL : UNE MINORITÉ FRAGMENTÉE.....	54
3.2 L’ACHOURA MONTRÉALAISE : UNE OCCASION DE CONVERGENCE	58
3.3 LA COMMUNAUTÉ CHIITE IRANIENNE DE MONTRÉAL.....	62
3.3.1 <i>Des vagues successives</i>	62
3.3.2 <i>La vie religieuse de la communauté iranienne</i>	66
3.3.3 <i>Dar-al-Hikmah : un « séminaire local montréalais »</i>	67
CHAPITRE 4	71
4.1 LES INSTITUTIONS CHIITES IRANIENNES À MONTRÉAL	72
4.1.1 <i>Le Centre islamique iranien : le « chiisme du peuple »</i>	73
4.1.2 <i>Le Centre islamique de Al-Khoie : le « chiisme du clérical »</i>	82
4.1.3 <i>Le Centre culturel Noor : le « chiisme postrévolutionnaire »</i>	96
4.1.4 <i>L’association Toheed de Montréal : le « chiisme ambivalent »</i>	105
CONCLUSION	116
BIBLIOGRAPHIE	124

Note de clarification

- 1- Pour les mots arabes et persan, j'utilise l'Encyclopedia Iranica comme référence pour la translittération.
- 2- Toutes les photos publiées dans ce mémoire proviennent des pages publiques Facebook de chacune des institutions concernées.
- 3- Tous les prénoms et noms des intervenants ont été changés. Je n'ai pas mentionné leur profession et, dans certains cas, leur affiliation institutionnelle afin de préserver leur anonymat.

Remerciements

Je tiens à remercier ma directrice, la Professeure Valérie Amiraux, pour la confiance qu'elle m'a accordée tout au long de ce travail et ses relectures minutieuses des différentes étapes de ce travail. Je lui suis particulièrement reconnaissante des opportunités de collaboration, au sein de la Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux et de l'équipe Pluradical (FRQ-SC).

Je souhaite exprimer ma gratitude à la Professeure Sara Shari'ati, titulaire de groupe de recherche de sociologie du chiisme à l'Université de Téhéran, qui m'a encouragée à continuer mes études et m'a fait bénéficier de son érudition.

Je souhaite remercier mon amie Margaux Klein, pas uniquement pour la diligence dont elle a fait preuve pour corriger mon français dans ce texte, mais également pour son amitié sincère.

Je remercie aussi mes amis Sahar Nikpour et Reza Namdari qui m'ont soutenue généreusement depuis mon installation à Montréal.

Ce travail n'aurait pu être réalisé sans la collaboration des membres de la communauté chiite iranienne de Montréal. Je souhaite exprimer ma gratitude à l'égard de tous les intervenants qui m'ont chaleureusement consacré du temps.

Enfin, je voudrais exprimer une pensée pour ma famille, en particulier pour mes parents qui me soutiennent toujours avec dévouement. Malgré la distance, je me sens de plus en plus proche d'eux.

Les Anglais me reprochent d'être 'russophile', les musulmans me tiennent pour un juif. Les sunnites me considèrent 'rafezi' et les chiites me nomment 'nasibi'. Un des deux me trouve 'wahhabite', et un groupe d'imamites me pense 'bahai'. Les savants me jugent aberrant, et les croyants, mécréant. Ni les incroyants ne m'acceptent parmi eux, ni les musulmans. Je suis exclu des mosquées et refusé des églises. Je ne sais plus avec qui m'allier et avec qui me disputer.

(Jamal-Aldin Al-Afghani, 30 octobre 1868)¹

Introduction

Ayant quitté l'Iran pour le Québec à l'été 2014, j'ai rejoint la vague massive d'immigrants venus de mon pays d'origine. Ce dernier se place au premier rang des provenances d'origine des immigrants ². Une de mes premières observations a porté sur le fait qu'une frange de cette communauté grandissante pratique la religion de manière manifeste. En Iran, ces pratiquants explicites ont un statut majoritaire, pas nécessairement en termes de démographie³ mais en termes d'hégémonie puisqu'ils profitent de soutiens financiers et d'avantages non négligeables sur le marché du

1 . « La collections des lettres non-publiés de Jamal-Adin-Asad'abadi » (en persan : *Majmou'e Name-haye enteshar nayafte-ye Jamal-Adin-Asad'abadi*), 13 Rajab1285, Edition et confirmations par Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, publiée par l'Université de Téhéran.

2 . Depuis 2011, l'Iran se situe toujours parmi les six premiers pays de naissance des immigrants installés au Québec (Portrait statistique l'immigration permanent au Québec, 2011-2015 et bilan immigration du Québec 2016).

3 . Il n'y aucune statistique valable sur la pratique religieuse en Iran mais mes observations personnelles témoignent du manque d'intérêt des jeunes pour la pratique religieuse. Par exemple, le nombre en diminution de personnes faisant les prières ou mosquées et de femmes voilées avec le tchador sont des sujets fréquemment soulignés dans les médias iraniens.

travail et dans le domaine de l'éducation⁴. À Montréal, à l'inverse, ils sont non seulement considérés comme une minorité à l'échelle de la société hôte, mais également à l'échelle de la communauté musulmane, voire dans leur propre communauté nationale. Comment interagissent-ils avec cette nouvelle réalité? Comment constituent-ils leurs organisations? Est-ce que ce statut minoritaire les rapproche? Ou bien, au contraire, à distance de la supervision étatique iranienne sur la religion, de nouvelles formes de religiosité émergent-elles? Dans le contexte pluriculturel de Montréal, quelles questions ressortent et quelles réponses peut-on offrir?

L'impact de l'expérience de l'immigration sur la vie des groupes religieux est un sujet très largement étudié. Au Québec, les sujets qui intéressent principalement les experts de la minorité musulmane sont la représentation, la visibilité, les discriminations, l'intégration et la perception réciproque des musulmans et, enfin, le rapport à la culture majoritaire. Dans un premier chapitre, je discuterai de l'ensemble des enquêtes qui permettent de donner un aperçu du contexte sociopolitique avec lequel les musulmans négocient au cours de leur processus d'intégration. Toutefois, notre connaissance sur ce qu'il se passe au sein de cette communauté, diverse en termes d'ethnicité et de confession, est encore limitée. La communauté chiite en général et la communauté chiite duodécimaine iranienne en particulier reçoivent une moindre attention de la part des chercheurs. De plus, comme pour d'autres groupes musulmans, la trajectoire personnelle des individus étudiés prend le pas sur les considérations de groupes d'appartenance et d'institutions. Ayant cela à l'esprit, je me propose de rédiger une monographie de la communauté chiite duodécimaine iranienne de Montréal en approfondissant particulièrement la question de ses institutions et leurs approches au « vivre » en contexte migratoire. Concernant les lacunes des études sur cette communauté et la

4 . De la maternelle à l'université, des étudiants très pratiquants sont soutenus par le gouvernement. Par contre, tout type de négligence dans ce domaine est punissable par la loi. Sur le marché du travail, l'attestation à la pratique religieuse (*Eltezam-e-Amali*) est une exigence pour l'embauche aux services publics.

nature des programmations des organisations religieuses, j'ai choisi une méthode mixte d'observation participante de longue durée et la méthode des entretiens en profondeur. La démarche méthodologique et les défis de la recherche empirique sont l'objet de la fin de ce chapitre.

Mon but est d'approfondir une réflexion sur cette communauté particulière qui fait partie d'une identité plus grande : la diaspora chiite en Occident. Pour commencer, une compréhension a minima des enjeux historiques et du fonctionnement de la diaspora chiite est indispensable. Le deuxième chapitre présente donc une revue de la littérature concernant cette diaspora chiite. Ce chapitre nous offre un aperçu des questions qui paraissent considérables pour des chiites en général et pour leurs institutions en particulier, à propos notamment des rituels publics, de la vision de la tradition ethnique, de l'orientation politique, et de la relation religieuse et économique avec le pays d'origine. Dans mon travail empirique, j'ai porté une attention particulière sur ces facteurs-là afin d'analyser la structure des intuitions étudiées. La divergence interne des chiites en diaspora est l'autre point important traité par cette littérature, dans la mesure où il faudrait parler des communautés chiites et non pas d'une seule communauté. En effet, les frontières linguistiques et ethniques divisent les adhérents de cette confession.

Dans mon terrain montréalais, cette hypothèse est confirmée et notre choix de se concentrer donc sur une seule frange des chiites duodécimains, de la nation iranienne. En troisième chapitre je présente une étude des centres religieux chiites montréalais (irakiens, libanais, pakistanais et iraniens) pour comprendre les interrelations au sein de la communauté chiite. En dépit de quelques similarités et interactions entre les quatre groupes ethniques, on ne peut pas parler d'une communauté chiite homogène. Parce qu'il n'existe pas ou très peu d'informations sur la communauté iranienne de Montréal, je termine ce chapitre par un passage sur l'histoire de l'immigration des Iraniens et un aperçu des activités religieuses qu'ils pratiquent.

Au quatrième chapitre j'examine des institutions chiites iraniennes de Montréal plus attentivement. Cette partie de la recherche est particulièrement pertinente en ce qu'elle constitue un miroir de ce qu'il se passe en Iran aujourd'hui et décrit en détail l'histoire de la communauté iranienne à Montréal, très peu étudiée

par ailleurs. Un total de cinq organisations est présenté à cette recherche, parmi lesquels quatre offrent des services au public. Le séminaire consacré aux services éducatifs et professionnels ne fait pas partie de notre typologie finale. Toutefois ce séminaire montréalais, Dar-Al-Hikma, a une place importante dans l'histoire des chiites iraniens.

Dans mon travail de terrain, J'ai eu la chance d'assister à plusieurs rassemblements durant l'année et j'ai donc pu découvrir les différents aspects des institutions chiites iraniennes actives à Montréal. Même si je suis familière des sujets concernant la religion et la société iranienne, l'expérience de cette recherche a été pour moi véritablement enrichissante. J'ai en effet eu accès aux groupes qu'il m'aurait été difficile d'approcher en Iran. En fait, la complexité politique de l'Iran, étroitement liée à la religion, rend certains sujets inaccessibles aux chercheurs en Iran⁵. Ainsi, la distance entre les chercheurs (et particulièrement chercheuse) et des organisateurs de services religieux est si grande que gagner leur confiance pour un dialogue en face-à-face semble infaisable. En contexte migratoire, la différence de statut entre ces groupes religieux et moi, chercheuse, se brouille et, d'une certaine manière, se réduit.

Je pose comme hypothèse que la communauté chiite iranienne de Montréal est un terreau propice à l'observation des courants rivaux du chiisme. Une approche comparative m'a permis de conclure que chaque institution active au sein de la communauté, présente une interprétation particulière du chiisme que je propose de catégoriser comme « chiisme du peuple », « chiisme du clergé⁶ », « chiisme

5. En mars 2016, l'Association nationale de sociologie de l'Iran organise une conférence intitulée « Possibilité ou impossibilité d'une sociologie de la religion en Iran ». Plusieurs sociologues y affirment que certaines questions relevant de la sociologie de la religion ne peuvent être étudiées, car on ne peut pas protéger des chercheurs et des résultats de recherche (<http://www.isa.org.ir>).

6 . Le clergé chiite correspond à un ensemble de systèmes éducatifs et juridiques chiites qui propose des séminaires partout le monde. Les diplômés de ce système portent des turbans spécifiques et bénéficient d'une autorité religieuse qui dépend

postrévolutionnaire » et « chiisme ambivalent ». Les éléments de distinction entre ces quatre modèles sont le type de gestion, les ressources financières, les relations avec le clergé, le public ciblé et la programmation. Ces caractéristiques distinctives sont également une base pour analyser la perspective de chacun des groupes sur le plan des stratégies du « vivre » dans les sociétés d'accueil. Malgré le chevauchement des activités des institutions et même des membres affiliés, des approches distinctes de chaque organisation révèlent la diversité interne du chiisme duodécimain en sa version iranienne. Le statut minoritaire ne converge pas forcément des points de vue religieux, même s'ils s'approchent pour des collaborations occasionnelles. Les diverses stratégies d'adaptation, de protection et de reformation religieuse qui s'appliquent parallèlement m'amènent à conclure une évolution du chiisme au contexte migratoire.

À son terme, cette enquête met en lumière une communauté particulière en considérant l'ensemble des variables qui organisent leurs positionnements, leurs questions et leurs réponses, en contexte migratoire.

de leur niveau d'étude. Même si le système est unifié pour tous les chiïtes, certains mots pour en parler diffèrent d'une langue à l'autre et d'une région à l'autre. C'est pourquoi on utilise le terme « clergé » qui rappelle une hiérarchie et une autorité religieuse.

Chapitre 1

Alors que certaines définitions entendent le statut minoritaire uniquement en lien avec le statut majoritaire (Henrard, 2012), Van Amersfoort (1978) cite d'autres références, comme Wirth, qui soulignent le poids du groupe vis-à-vis de la société hôte et définissent le statut minoritaire à travers la position « désavantageuse » et les discriminations subies (Wirth, 1945). Le statut minoritaire n'est alors plus simplement une question de nombre, mais aussi de position sociale (Van Amersfoort, 1978). Autrement dit, c'est aussi un ensemble de relations de pouvoir qui définissent la position sociale des minoritaires (Amiriaux et Simon, 2006). En fait, être une minorité est un statut social qui se lit au prisme de plusieurs variables. Ce statut peut ainsi changer d'un contexte à l'autre ou bien d'un secteur de la vie sociale à l'autre. Dans la plupart des cas, l'expérience de l'immigration modifie ce statut. Je me suis demandée comment les individus immigrants faisaient face à ce bouleversement ? Est-ce que la formation institutionnelle des communautés en diaspora est une réponse à cette question ? Dans un processus de négociation avec la société hôte et en tenant compte de l'expérience apportée dans les bagages des migrants, comment la diversité interne de la religion pourrait-elle avoir lieu ? Concernant les caractéristiques spéciales de cette branche de l'islam, quelle perspective est prévisible pour des institutions chiites iraniennes à Montréal ?

1.1 Un terrain encore intact

Deux raisons m'ont convaincue de mener une étude monographique sur la communauté chiite iranienne de Montréal par le biais des institutions : d'une part, les lacunes que comportent une partie des études sur la diversité des musulmans au Québec et, d'autre part, mon intérêt personnel pour l'observation de la vie communautaire des immigrants musulmans. Ces lacunes dans la recherche sur les musulmans au Québec m'ont orientée vers des institutions chiites. La définition exacte de mon sujet et la méthodologie précise ont été définis au cours du travail de terrain.

1.1.1 Des questions d'importance mais négligées au Québec

Une recherche menée au cours de l'hiver 2015 m'a permis de recenser des dizaines d'études universitaires concernant l'islam au Québec. Alors que les

musulmans au Québec sont considérés comme un groupe peu connu, découvrir leurs caractéristiques et leurs attitudes peut être un sujet d'intérêt pour le milieu universitaire. Pour cela, des enquêtes portent sur l'attitude des musulmans à l'égard d'enjeux variés comme le système éducatif, les questions politiques et de genre. Abdo choisit par exemple le conflit arabo-israélien (Abdo, 2000) et Bolduc analyse la compréhension qu'ont les femmes musulmanes de la notion de genre (Bolduc, 2010).

Comme tous les groupes immigrants, les communautés musulmanes sont, au Québec, confrontée à la question de l'identité, notamment chez la deuxième génération. Plusieurs études présentent quelques éléments rattachés à la culture islamique qui sont des facteurs impliqués dans la construction de l'identité (Reitz et al., 2009; Mossière et Le Gall, 2012) et recensent les obstacles rencontrés spécifiquement par les musulmans (Atallah, 2013). Le contexte québécois joue également un rôle significatif dans la construction identitaire des immigrants. En premier lieu, il y a l'impact des interactions avec les musulmans au quotidien (Triki-Yamani et Mc Andrew, 2009). En second lieu, la province a une histoire particulière par rapport à la modernité en lien avec la forte présence religieuse qui pourrait encore affecter la situation de toutes les communautés religieuses (Bilge, 2010).

Dans ce contexte, les membres des communautés musulmanes utilisent une variété de méthodes pour construire leurs identités. Une de ces stratégies tient dans la combinaison de valeurs. C'est ce que Bénéaïche a observé chez un groupe des Maghrébins. Ils gardent une partie des valeurs propres à leur culture d'origine, comme par exemple le fait de continuer de vivre avec leur famille, et acceptent d'autres normes de la société d'accueil comme la consommation d'alcool (Bénéaïche, 2011). Les adolescents maghrébins de deuxième génération qui sont étudiés par Eid concilient aussi les éléments de leurs deux univers culturels de socialisation pour trouver un « équilibre identitaire » (Eid, 2015). C'est aussi ce que font les enfants de couples mixtes (Cassan, 2008). Une stratégie identitaire plus complexe est présentée par Brisson qui, à partir d'une étude de cas, montre comment une féministe musulmane « gère » son identité clivée entre la lutte contre le sexisme présent dans l'islam et la lutte contre le racisme à l'égard de l'islam au Québec, produisant une sorte de modèle

identitaire imbriqué (Brisson, 2011). Lauzon a quant à elle élaboré une typologie qui distingue trois types de stratégies identitaires des jeunes femmes de culture musulmane à Montréal (Lauzon, 2011).

En fait, les différences culturelles et de valeurs entre le monde musulman et le monde occidental sont au centre de la majorité des études. Dans certains cas, ces différences de valeurs concernent des aspects juridiques et besoin de l'explication au leur contexte origine ainsi qu'au Québec. Milot dans son travail explique que la polygamie n'est pas un devoir religieux, c'est une tolérance dans l'islam alors on ne peut permis polygamie sur le nom de liberté religieuse (Milot, 2008). L'analyse de la polémique sur l'instauration des tribunaux islamiques est le sujet pour lequel Charbonneau a fait une comparaison de la réflexion québécoise et la réflexion ontarienne (Charbonneau Larcher, 2011). Il n'est pas le seul chercheur qui fait comparaison pour mieux comprendre le contexte québécois en sujet relié à l'islam. Sur le même sujet, Potvin et saris ont découvert l'impact des politiques différences des provinces voisines dans la communauté musulmans (Potvin et Saris, 2012).

Les questions de désaccord sur les valeurs, auxquels font face les sociétés occidentales qui accueillent des immigrants musulmans, sont nombreuses mais il semble que le Québec soit confronté à une situation particulière notamment du fait de la polarisation des débats entre, d'un côté, la défense d'une laïcité idéal-typique (Koussens et Amiraux, 2015) et, de l'autre, la tension entre politique multiculturaliste canadienne et interculturelisme québécois (Bouchard, 2012). Plusieurs chercheurs embrassent des stratégies comparatistes pour analyser les défis d'élaboration des politiques publiques concernant l'islam. Sharify-Funk et Bouzidi (Sharify-Funk, 2010; Bouzidi, 2009) essaient par exemple de mieux comprendre la signification de l'interculturalisme dans les travaux de la Commission Bouchard-Taylor (Bouchard et Taylor, 2008) concernant les musulmans. Brodeur se concentre sur les perceptions contrastées que les musulmans et des Québécois dits « de souche » se font de la Commission (Brodeur, 2008). D'autres chercheurs mettent l'accent sur les conséquences de l'interculturalisme dans l'expérience d'intégration de la communauté musulmane. Souvent, ils et elles comparent le contexte multiculturaliste canadien et

l'intégration française à l'interculturalisme québécois (Larouche, 2012; Eid, 2015; Adelman, 2011; Saris et al., 2007).

En réalité, au Québec comme ailleurs, la question du désaccord sur les valeurs émerge, concernant l'islam et les musulmans, particulièrement autour les sujets touchant aux femmes (positions, statut, attitudes, comportements, etc.). Différents travaux étudient ainsi la situation des femmes musulmanes au Québec en se concentrant sur la liberté de religion et l'égalité des genres sont les notions élémentaires (Narain, 2014).

L'altérité ressentie par les musulmans est considérée comme un danger pour le Québec (Cote-Boucher et al., 2008). De plus, le sentiment de non-appartenance cause la crise d'identité chez des membres des communautés musulmanes (Rousseau et Jamil, 2008). De nombreux travaux se penchent sur la manière dont les Québécois perçoivent les musulmans (Bakali, 2011; Belkhodja et Richard, 2006; Oueslati; McAndrew, et Helly, 2011; Best, 1999; Best; Antonius, et Raboudi, 2008; Todd, 1998), notamment à partir de certains débats médiatiques portant sur l'islam comme le débat sur le voile (Todd, 1998; Mohamoud, 2011; Grenier, 2013) et le débat sur les dits « tribunaux islamiques » (Zehiri, 2009). D'autres s'intéressent plutôt à l'image des musulmans en lien avec la question de l'altérité (Antonius, 2015; Perigoe, 2005; Pichette, 2012; Green, 2011).

Si l'on s'arrête maintenant sur les recherches québécoises consacrées à l'islam et sa présence de l'islam en Occident, une partie des travaux décrivent l'islam tel que vécu en situation minoritaire (Mossière et Le Gall, 2012; Cassan, 2008; Traoré, 2014; Maynard, 2010; LeBlanc, 2013). C'est autour de cette thématique que l'on peut trouver des études se penchant sur la diversité interne aux communautés musulmanes et sur les variétés de relations inter-ethniques. Par exemple, il existe des travaux portant sur la communauté soufie montréalaise, leur relation avec les autres organisations mondiales soufies et la société québécoise (LeBlanc, 2013).

Même si la diversité ethnoculturelle des communautés musulmanes québécoise est mentionnée par de nombreux chercheurs (Rousseau et Castel, 2005; Helly, 1997), il

semble qu'il n'y ait pas assez de données quantitatives pour permettre d'affiner la connaissance de cette diversité et, par la suite, pouvoir comprendre comment ces divers groupes forment ensemble les communautés musulmanes québécoise. Cette lacune est d'autant plus nette concernant les groupes chiites.

Parmi les travaux croisés au cours de mes recherches, cinq enquêtes sont spécifiquement liées à la population chiite montréalaise. Karmali a étudié le phénomène de l'identité hybride auprès de la deuxième génération des chiites ismaéliens⁷. Selon lui, le fait de vivre en diaspora est une particularité de cette communauté et est accepté par les jeunes hommes comme un élément de leur identité. Son travail est une fine description de cette communauté, fermée et unie (Karmali, 2014).

Le Gall a étudié l'impact de l'immigration sur la religiosité des femmes chiites libanaises (Le Gall, 2003). Constatant le phénomène de réislamisation étudié par des chercheurs comme Khosrokhavar en contexte français (Khosrokhavar, 1997), elle explique que la religiosité des chiites montréalaises ne correspond ni à un retour de la religion, ni à un éveil identitaire, mais plutôt à un maintien, une conservation de l'identité religieuse. Sans réellement expliquer les raisons de ce constat, Le Gall souligne, dans une autre enquête, l'importance de la famille et notamment son rôle dans le maintien des relations avec le pays d'origine qui reste une variable influente sur la construction identitaire et les trajectoires d'intégration de ces femmes (Le Gall, 2002). En 2012, en collaboration avec Mossière, leur attention se porte sur un groupe de jeunes Libanais. Dans cette étude comparative entre jeunes d'origines libanaise et congolaise, elles contrastent la situation de jeunes croyants chiites très impliqués dans leur milieu politique et intéressés par l'instauration d'un dialogue avec la population québécoise, par rapport aux jeunes croyants congolais. Concernant les Libanais chiites,

7 . C'est une des branches du chiisme. Des adhérents de cette confession vivent au statut minoritaire au sous-continent indien, au plateau iranien, en péninsule arabique, à l'Afrique de l'Est et plus récemment aux Amériques de Nord.

les auteures avancent que la perception du statut de minoritaire explique autant l'attachement au pays d'origine que la nécessité de participer civiquement à la société d'accueil pour y faire entendre leurs voix (Mossière et Le Gall, 2012).

Ali Daher n'a pas étudié spécifiquement la population chiite, mais en travaillant sur la construction de ce qu'il appelle « l'islamité québécoise », il aborde le chiisme à Montréal en analysant le discours de neuf imams chiites ainsi que de neuf imams sunnites. En référence à Bassam Tibi, qui distingue dans l'islam en occident entre « l'euro-islam » et « l'islam du ghetto », Daher parle d'une islamité québécoise présente dans le discours des imams musulmans qui encouragent les musulmans à s'impliquer politiquement dans la société d'accueil (Daher, 1999). Dans sa conclusion, il met en avant les similarités dans les discours des différents leaders plus que les différences attendues entre le sunnisme québécois et le chiisme québécois. Son travail est la première évaluation précise de la population chiite, qu'il estime à presque 30% des communautés musulmanes montréalaises. Cinq ans plus tard, Castel et Rousseau (2005) estiment le nombre de chiites à 24% de la population musulmane du Québec. En 2010, Castel précise que parmi les 24% de chiites, 22% sont duodécimains⁸ et les autres sont ismaïliens ou druze. La proportion de la population libanaise est de 40% et la population iranienne de 30% du nombre total des chiites (Castel, 2010). Dans les prochaines années, il est attendu que la population d'immigrants chiites ne cesse d'augmenter du fait que la guerre et l'insécurité se poursuivent dans les pays d'origine.

8 . Toutes les branches du chiisme partagent la même idée concernant la succession du prophète par Ali (le neveu et beau fils du prophète, le quatrième calife de l'islam et le premier imam du chiisme), mais elles divergent quant au rôle des autres successeurs. Les duodécimains croient en la validité d'une chaîne de douze personnages descendants de Ali. Les zaydites et les ismaéliens, reconnaissent respectivement cinq et sept successeurs de cette même descendance comme source légitime de la charia et de l'exégèse coranique.

Hormis une estimation démographique, ces études sont loin d'être exhaustives. Elles ne permettent aucunement de se faire une idée ou un portrait de la réalité sociale de la communauté chiite. Des communautés religieuses se organisent à l'aide des expériences que ils trouvent dans leur pratiques religieuses (Levinson et Christensen, 2003). Tenir compte des spécificités des groupes confessionnels est donc déterminant pour l'étude des communautés religieuses. Un regard sur les études mentionnées montre qu'aucune d'entre elles ne s'intéresse véritablement aux caractéristiques de la confession chiite (comme les rituels collectifs, l'organisation cléricale, la formation des autorités des leaders, etc.). Il semble que, pour les chercheurs, les chiites représentent une simple unité d'échantillonnage plus qu'une population à analyse au prisme de questions de recherche plus fines et spécifiques.

Cette indifférence conduit à des approximations et des généralisations rhétoriques qui, par exemple, consistent à dire que la communauté chiite québécoise mériterait de recevoir plus de considération, sans qu'aucune étude ne soit proposée. Alors que les grandes universités québécoises anglophones offrent aux étudiants la possibilité de se former en histoire ou politique du chiisme⁹, les chiites installés au Québec sont laissés de côté du point de vue de la recherche en sciences sociales. Le chapitre trois élabore un portrait de la diversité des chiites duodécimains de Montréal. Le reste du travail comblerait cette lacune vis-à-vis des immigrants de la nation iranienne.

1.1.2 Vivre comme une communauté

Concernant l'intégration des minorité religieuses, deux approches importantes sont à considérer : la première insiste sur le contexte institutionnel de la société hôte, et la seconde considère les spécificités religieuses et ethniques des migrants (Amiriaux, 2014). Amiriaux explique bien que la première approche retient davantage l'attention en

9 . McGill avec Hermann Landolt, Rula Abisaab, Malek Abisaab et Concordia avec Lynda Clark, Richard Foltz.

Amérique du Nord qu'en Europe mais, en général, la seconde ne fait pas l'objet d'une attention suffisante. Peucker et Ceylan vont dans le même sens. Ils invitent les chercheurs à un glissement vers des études concentrées sur la vie des musulmans. Ils expliquent qu'au sein de ce nouveau courant d'étude du quotidien des minorités musulmanes, la plupart des recherches se concentrent sur l'agentivité des musulmans (« personal agency ») et sur l'émergence nouvelles formes de religiosité en contexte migratoire. Au contraire, la question du pouvoir collectif (« collective agency ») qui émerge de ces organisations est moins traitée (Peucker et Ceylan, 2016). La construction d'une revue de littérature sur le sujet de l'islam au Québec confirme cette hypothèse.

Parmi les recherches ayant pris pour sujet la vie quotidienne des musulmans au Québec, plusieurs observent les interactions entre les individus et la société hôte sur des questions d'identité, de discrimination et d'intégration. Je n'ai rencontré que deux études en sciences sociales qui s'intéressent aux institutions musulmanes. Boucher aborde le cas d'une mosquée à Saguenay (Boucher, 2011) et Fourot s'intéresse aux lieux de cultes musulmans du point de vue de la gestion de l'espace urbain (Fourot, 2009). Les autres recherches peuvent mentionner des lieux de culte pour un échantillonnage mais ils ne sont pas l'objet d'étude en tant que tel. Mon travail de terrain exploratoire m'a convaincu de ce manque de considération, car elles sont au carrefour des actions individuelles et sociales. Prenant appui sur ce constat, j'ai essayé de faire de ce mémoire une porte ouverte sur ces institutions et en particulier sur les institutions chiites iraniennes, en prêtant attention à faire émerger es questions auxquelles font face ces espaces spécifiquement.

1.2 Entrer sur le terrain : un regard méthodologique

Ma question de recherche, ainsi que ma méthodologie, se sont mises en place au fil de mes découvertes sur le terrain. Cette démarche n'est jamais linéaire. J'ai commencé par explorer les communautés ethniques chiites en participant à leurs réunions publiques et en suivant de façon régulière les réseaux sociaux des organisations chiites montréalaises. Parallèlement, j'ai réalisé une revue de littérature sur la diaspora chiite. La religion de chaque groupe ethnique intervient le plus souvent comme une variable d'étude fortement connectée à d'autres facteurs, par exemple la relation avec pays d'origine, le parcours migratoire et bien d'autres éléments encore. La barrière linguistique complexifie encore l'approche car elle divise de surcroît les chiites en quatre groupes ethniques qui peuvent être étudiés séparément. J'ai fini par choisir la communauté iranienne comme sujet de recherche, plus accessible linguistiquement pour moi.

1.2.1 Une approche monographique

Plus j'ai avancé au niveau de l'étude exploratoire de la communauté, plus j'ai été convaincue d'opter pour une approche qui me permettrait le décloisonnement. Je cherche ainsi à montrer de quelle façon la catégorie générale et homogène des musulmans est incomplète. Même une catégorisation limitée par confession, nationalité, ou langue ne présente pas des facteurs variés qui impliquent dans la formation d'une communauté, comme le parcours migratoire, la relation avec le pays origine, les relations intercommunautaires, le financement, etc. J'ai choisi de travailler par le biais d'une approche inductive notamment grâce à l'étude de cas (Hamel; Dufour, et Fortin, 1993) qui me semble tout à fait pertinente pour ce travail.

L'école de Chicago est reconnue comme pionnière en matière d'étude des communautés urbaines modernes en sociologie (Neal, 2013). Elle souligne l'importance de la description. Hamel, Dufour, et Fortin (1993) citent Houle qui souligne à ce sujet : « Les théories explicatives connues en sciences sociales étaient toutes précédées de théories descriptives sur lesquelles elles pouvaient se baser. L'école de Chicago reste une référence clé sur ce point, à travers la clarification rendue

possible des « règles » de la description. La monographie reste le meilleur exemple de ce processus, en grande partie grâce à la variété des données utilisées. Ainsi, l'étude de cas considérée comme théorie, de même que les méthodes descriptives en général, ne sont plus considérés uniquement comme une étape préhistorique de la sociologie.» (Houle 1986, 45).

J'ai donc choisi de bâtir ce mémoire comme une monographie pour expliquer le cas particulier de la communauté chiite iranienne de Montréal à partir de quatre de ses organisations religieuses. Le but de cette recherche est de produire une première étape empirique concernant les chiites de Montréal pour éventuellement rattacher ces cas à des questionnements plus généraux portant sur la transformation de la religion en contexte migratoire. Cette monographie se donne également comme objectif de fournir un aperçu des théories déjà utilisées pour expliquer le dynamisme des communautés immigrantes, surtout iraniennes.

1.2.2 Les défis de la réflexivité

Étant membre de la communauté iranienne de Montréal, cette communauté est à la fois plus accessible et plus lisible, compréhensible pour moi. Comme chercheuse, mais également en tant que nouvelle immigrante, sa découverte a suscité mon intérêt. Bien que je me considère membre et connaisseuse de la communauté iranienne, j'ai travaillé à diminuer l'effet d'être une « halfie » sur mon terrain. Abu-Lughod désigne ainsi les chercheurs qui travaillent sur leur propre société tout en produisant des écrits pour un public universitaire occidental. Un des défis, auquel elle explique que les *halfies* sont exposés, est de devenir soi-même une référence et de se reconnaître comme représentant de leur communauté (Abu-Lughod, 1991). Je ne fais pas exception : j'avais mes propres perceptions personnelles sur ma communauté ainsi que sur la religion. Abu-Lughod attire l'attention sur le fait que les expériences des *halfies* comme leur sujet de recherche sont des phénomènes construits. Tout *halfie* est une combinaison de « self-hood » et de « subjecthood ». En tant que chercheuse immigrante iranienne, je partage certaines caractéristiques avec mon sujet de recherche,

alors que mon expérience d'immigration diffère et que ma relation avec la religion se rapporte à un intérêt académique plutôt qu'à la foi.

1.2.3 Le terrain

J'ai essayé de suivre l'ensemble des réseaux sociaux publics de la communauté iranienne, dont certains sont liés aux organisations religieuses chiites. Durant ma recherche, je lisais par exemple très régulièrement les journaux comme *Hafteh* et *Parnian* qui sont diffusés auprès des communautés persophones de Montréal. Ce sont des journaux commerciaux qui ciblent la communauté iranienne (et afghane) avec une portion considérable de publicités pour les commerces iraniens de Montréal. J'ai parlé avec mon entourage iranien local des organismes, des institutions et des figures religieuses du chiisme à Montréal. Chaque fois que j'ai rencontré des Iraniens aux supermarchés ou dans les transports en commun, j'ai fait en sorte de leur demander s'ils connaissaient des groupes de compatriotes pratiquants à Montréal. Leur réponse et leur manière de répondre m'ont amenée à mieux comprendre la perspective de la vie religieuse de la communauté iranienne en diaspora. En général, mes interlocuteurs ont tous souligné l'importance des organisations et centres religieux pour la vie religieuse en exil. Le fait de consacrer une partie importante de ce travail aux institutions religieuses découle de ces observations exploratoires.

L'observation participante a été ma technique de recherche privilégiée. J'ai assisté à plusieurs rituels ainsi qu'à des séances de prière. Fréquenter ces institutions m'a accordé la confiance des membres. J'étais même invitée à certaines réunions internes dans deux organisations. Puisque ce type de réunion est confidentielle, j'ai évité d'y assister, mais cette invitation montre que j'ai réussi à gagner la confiance de la communauté. Au fil de mes observations, j'ai également conduit des entretiens tout en continuant mes observations. En fait, mes observations et mes entretiens sont très étroitement liés.

Je me suis limitée aux membres de la communauté actifs au sein d'organisations religieuses ou qui les fréquentent régulièrement, mais en faisant en sorte de diversifier au maximum les caractéristiques des participants aux entretiens

pour construire mon échantillon. J'ai par exemple choisi des intervenants parmi les organisateurs et parmi les participants. En me basant sur mes observations, j'ai planifié de m'entretenir avec douze personnes, trois par organisation. Mais au cours des interviews, j'ai soulevé des questions nécessitant plus d'investigation et j'ai dû, par conséquent, augmenter le nombre d'interviews. Par exemple, en parlant avec l'un des organisateurs de l'école Al-Huda, j'ai compris qu'interroger des parentes était crucial. Dans l'ensemble, 19 personnes ont été invitées à participer à ma recherche. Plusieurs ont accepté sans hésitation. J'invitais à rencontrer chaque intervenant après une brève explication du sujet et des conditions éthiques de la recherche. Mes interlocuteurs sont issus de différents groupes d'âge et de genre, dont l'expérience de vie à Montréal varie de 3 à 32 années. Sur les 19 entretiens, je n'en cite que 17 dans ce mémoire. Bien que deux des membres organisateurs de centres aient accepté de parler avec moi, ils ont refusé de signer le formulaire de consentement éthique. Les entretiens ont duré de 40 minutes à deux heures. Tout a été réalisé dans les bureaux des interviewés ou dans des cafés de leur quartier préféré de la ville. Tous les entretiens ont été menés individuellement, sauf dans deux cas où j'ai perçu que mes interlocuteurs ont eu une hésitation à parler face à face avec moi, en tant que femme. J'ai alors suggéré à l'épouse de chacun de nous accompagner, pour donner à cela une ambiance plus amicale qui leur permette de livrer leurs expériences personnelles plus facilement. Les entretiens ont été réalisés en persan, à l'exception de deux en anglais : le premier, avec une employée irakienne de l'école et le second avec un des couples dont la femme était Arabe irakienne. En général, les interviewés ont compris le sens de mes questions sans confusion. Parfois, lorsqu'ils ont pensé que j'aurai besoin d'informations spécifiques sur les règles de l'islam, ils m'ont référé aux experts ou ont tenté de m'expliquer eux-mêmes des principes islamiques en se basant sur leur connaissance. J'ai insisté sur l'importance de se baser sur leur expérience personnelle pour atteindre mon objectif de recherche. Au fil des entretiens, deux défis se sont présentés à moi. L'un était relié à ma position d'initiée de la communauté et l'autre à ma féminité. Quelques fois, des intervenants n'expliquaient pas des détails d'un évènement ou leur opinion en présumant que ceux-ci sont des évidences pour une Iranienne. J'ai demandé des

clarifications ou même, parfois, j'ai expliqué ne pas comprendre leur position. L'ensemble des personnes rencontrées et interviewées est présenté dans le tableau ci-dessous:

	Genre	Age	Montréal	Profession	Bénévolat	Audience
1	Femme	50s	20-25	Enseignante	École Ferdosi	Al-Khoie
2	Femme	40s	15-20	Enseignante	École Hoda	-
3	Femme	30s	5-10	Étudiant	Al-Khoie	Al-Khoie
4	Homme	30s	5-10	Doctorant-génie	Toheed- TMA	Al-Khoie/ Noor
5	Homme	30s	5-10	Doctorant de Finance	Toheed	Al-Khoie/Noor
6	Homme	20s	15-20	Étudiant-génie	Toheed/ Al-Khoie	Al-Khoie
7	Homme	30s	5-10	Ingénieur		Noor/Toheed
8	Femme	20s	5-10	Doctorant-génie	Toheed- TMA	Al-Khoie
9	Homme	30s	5-10	Doctorant-génie	Toheed/ Al-Khoie	Al-Khoie
10	Femme	50s	25-30	Ingénieur		Noor
11	Homme	30s	15-20	Médecine		Toheed/Noor
12	Femme	30s	10-15	Ingénieur	Al-Khoie	Al-Khoie
13	Homme	30s	5-10	Ingénieur	Shirazi	Shirazi/Toheed
14	Femme	30s	5-10	Étudiant génie		Shirazi
15	Homme	50s	25-30	Professeur génie		Noor
16	Homme	50s	25-30	Professeur génie	Shirazi	Noor/ Shirazi
17	Homme	30s	5-10	Doctorant de Finance		Noor/Khoie

L'autre défi concernant ma position de jeune femme s'est manifesté lors des entretiens avec des intervenants masculins et plus âgés. Ils ont eu davantage tendance à m'expliquer des règles et des valeurs générales de l'islam que leur parcours personnel. Il semble qu'ils sous-estiment les connaissances qu'une femme qui n'affiche pas sa religion peut avoir d'un sujet religieux¹⁰. Ayant déjà vécu cette expérience dans ma vie personnelle et professionnelle, je me suis préparée à mémoriser des expressions cléricales et coraniques sur différents sujets, pour « prouver » mes connaissances religieuses. Cela m'a permis d'insister davantage sur leur expérience et de solliciter leurs avis personnels, sans perdre de temps à comprendre des informations générales ou à recevoir des leçons de morale.

1.2.4 Présenter les données

Le risque principal de compromission sur les données générées par les entretiens tient dans la conscience aiguë de la part de mes intervenants de l'importance de l'image de la communauté et de la sensibilité de la question de la religion. Il est donc possible que certains intervenants aient modifié leur réponse. Javid, un de mes intervenants, s'adresse à moi en me demandant : « Voulez-vous je vous réponde pour que les occidentaux aiment ce que je dis ou que je dise ce que je pense vraiment ? » Javid n'est pas la seule personne à croire que certaines réponses ne seront pas acceptées par le milieu académique occidental. Sensible à l'islamophobie existante dans la société, il n'est pas le seul qui a tenté de présenter une image pacifique des musulmans en général et des chiites en particulier.

Je constate que cette tendance existe pour Javid et pour bien d'autres membres de la communauté. Abu-Lughod (1991) soulève cette problématique comme un des plus importants dilemmes auxquels sont confrontés les chercheurs *halfies* qui eux-

10 . Je ne porte pas le voile sauf pour me rendre dans les salles de prière des centres religieux.

mêmes se trouvent dans une position moins favorisée de la société qui les accueillent ou souffrent de certaines discriminations. D'après elle, les *halfies* parlent d'eux-mêmes, en écrivant sur leur communauté : leur *self dominant* se confond avec leur *self académique*, ce qui provoque un dilemme moral pour les chercheurs. Est-ce que j'aurais dû demander à Javid de me répondre d'une façon plus positive pour diffuser une image des musulmans adéquate en occident ou plutôt par rapport à son expérience réelle ? Quelle image veux-je construire de ma propre communauté ? Celle d'une immigrante qui appartient à une communauté et est engagée dans une lutte dans la société hôte ou bien celle d'une chercheuse consciencieuse qui a un œil critique sur la culture dans laquelle elle a grandi ?

Tsuda, chercheur japonais basé aux États-Unis, a écrit à propos de son expérience de recherche dans les communautés japonaises qu'un certain degré de violence contre soi intervient pendant la recherche effectuée par des chercheurs issus des communautés concernées (Tsuda, 1998). À chaque phase d'une enquête, une partie de soi devient dominante et l'autre partie est contrôlée. J'ai expérimenté cette division pendant mes entretiens ainsi que lors de ma rédaction du texte final. Au fil des entretiens, j'ai essayé de regarder ma question avec un œil critique, mais en rédigeant le mémoire, j'essaie d'attribuer une pondération égale à toutes mes données.

Un exemple peut clarifier la façon dont j'ai essayé de générer des données précises et fiables pendant des entretiens. J'ai utilisé différentes stratégies pour accéder aux multiples couches d'expériences de chaque personne. En réaction à un intervenant qui esquivait ma question sur la division chiite-sunnite, je lui ai demandé de me parler du messianisme et de sa perception de l'image de la société ainsi construite par le messie. Sa description d'une société totalement chiite m'a alors permis de retourner à une question sur son identité confessionnelle. De plus, certains interviewés citaient seulement leur expérience positive pour prouver qu'il n'y aurait pas d'aspects antimodernes dans leurs pratiques religieuses ou dans l'institution à laquelle ils appartiennent. Ici, j'ai toujours fait en sorte de demander s'ils avaient entendu des histoires négatives via d'autres personnes. Les réponses à cette question étaient alors plus développées que celles concernant leur propre expérience.

En écrivant le mémoire, j'ai essayé de tenir compte de tous les avis, même de ceux qui évitent de donner une réponse claire. Le défi principal de la rédaction réside dans la multiplicité des lectorats susceptibles de croiser ce travail. James Clifford attire l'attention sur deux dimensions de cette difficulté. Alors que les chercheurs écrivent pour être lus par des experts académiques, le résultat de la recherche s'adresse aussi aux membres éduqués de la communauté étudiée (Clifford, 1986). Pour une chercheuse comme moi, la question se pose toujours ainsi : est-ce qu'après avoir écrit ce rapport, je pourrai retourner vers ma communauté ? Est-ce qu'ils accepteront l'image que je restitue de leur vie ? Lors de la rédaction finale, j'ai tâché de neutraliser le plus possible mon texte en présentant le maximum de détails. De plus, j'utilise de longues citations tirées de mes entretiens qui donnent la chance d'évaluer mon analyse et surtout d'entendre les voix de mes interlocuteurs.

Clifford fait remarquer que l'autre dimension du défi tient aux dynamiques de la mondialisation, par exemple si l'étude sera lue par les membres des gouvernements de certains pays. Ce défi me touche particulièrement, car je suis citoyenne iranienne et je dois respecter les normes et les lois de l'Iran ainsi que, parallèlement, l'éthique de l'université canadienne. L'expérience de faire un mémoire à l'université de Téhéran sur le sujet de la religion (2011) m'aide à mieux comprendre la sensibilité concernant ma recherche actuelle. La confidentialité des personnes rencontrées était l'autre souci que le certificat éthique de l'Université de Montréal m'a permis de régler.

La révision de la revue de la littérature existant sur le chiite an diaspora montre l'importance des caractéristiques particulières des chiites au sein des institutions. J'ai considéré, dans mon analyse, ces caractéristiques et certaines données qui ne peuvent être analysées à travers les théories sociologiques connues. Mes interviews renvoient par exemple à plusieurs reprises aux concepts islamiques de *Marja'* ou des écoles de *fiq'h*. Ce sont encore les données empiriques de cette recherche qui m'orientent vers le fait de développer des catégories pour décrire les institutions religieuses.

Je trouve qu'établir des catégories pour construire une typologie est une façon claire et compréhensible pour présenter mes données de recherche. Les typologies sont facilement compréhensibles. Elles sont une manière classiques de travailler en science sociale et existent également dans notre vie quotidienne (Elman, 2009). La typologie des quatre genres du chiisme à Montréal que je construis montre la diversité existante au sein de la communauté chiite à propos de la vie en diaspora. L'approche typologique aide à éviter l'homogénéisation de la communauté. Malgré tout, comme Mjøset le souligne clairement : « Les typologies ne devrait pas être considérées comme des caractéristiques essentielles de la réalité. Bien qu'elles soient générées empiriquement, elles sont construites » (Mjøset, 2009). À l'aide de ces typologies je présente quatre interprétations possibles de la réalité en lien avec le contexte historique du chiisme en Iran. À la fin, je propose de rattacher ces catégorisations les unes aux autres pour cartographier la réalité des institutions chiïtes iraniennes à Montréal.

Chapitre 2

2.1 « Le » chiisme ou « des » chiïtes?

Sur 1.6 milliard de musulmans dans le monde, de 10 à 13% sont estimés être de confession chiïte (Pew Research Center, 2011). Ils se répartissent entre plusieurs branches comme les ismaélites (principalement situés en Asie centrale), les alaouites (principalement situés en Syrie et en Turquie), les zaydites (principalement situés au Yémen), les khojas (principalement situés au Pakistan et en Inde). La majorité des chiïtes s'inscrit dans la tradition des duodécimains (voire note 9), qui comprend elle-même plusieurs courants de pensée et des traditions religieuses très variées (Daftary; Sajoo, et Jiwaa, 2015). La plupart des chiïtes d'Iran, du Liban et d'Irak, ainsi qu'une part notable des chiïtes pakistanais et azéris, relèvent de cette branche.

La construction lente des interprétations historiographiques dans les différentes sociétés, ainsi que les influences des cultures et des religions locales ne permettent pas de déterminer à quel moment exact la division de l'islam en deux branches principales, sunnisme et chiisme, s'est opérée, bien que cette division existe depuis les premiers temps de l'histoire musulmane (Mervin, 2007). Les récits les plus répandus considèrent la séparation entre chiïtes et sunnites comme le résultat d'une orientation politique : l'émergence du chiisme reposerait sur les désaccords au moment de la succession du prophète Mohamed. Un autre récit sur l'émergence du chiisme se concentre sur l'assassinat d'Ali. En effet, ses fils et ses disciples n'ont jamais accepté la gouvernance omeyyade, qui remplace Ali à sa mort. D'autres points de vue, moins politiques cette fois, font remonter l'émergence du chiisme à la date de la révélation du Coran au prophète Mahomet et aux débuts de son exégèse (Hirji et Ruffle, 2015). Puisque le sens du Coran, comme parole de Dieu, ne peut être retranscrit fidèlement dans la langue vernaculaire, les musulmans ont besoin d'un intermédiaire comme le prophète, les imams de la famille du prophète ou des experts, pour l'interpréter (Ja'ffari, 1995). En fait, les imams sont la seule source fiable selon les chiïtes, qui refusent toutes paroles provenant des proches du prophète, que l'on nomme *sunna* (tradition). Pour cette raison, les chiïtes ont été appelés *al-Rāfiḍa*, c'est à dire « les gens qui refusent ». Cette appellation, connotée négativement, a conduit à leur excommunication au cours de l'histoire (Mervin, 2011). Cette distinction principale entre les deux confessions se

traduit par des rituels et des perceptions différentes du lien entre religion et politique. Ceci engendre constamment des tensions au sein du monde musulman et, parfois, alimente le feu de la guerre entre les organisations régionales, comme ce fut le cas pour les Ottomans (1299-1922) et les Safavides (1501-1736).

Contrairement aux sunnites, qui se répartissent entre quatre grandes écoles juridiques, chaque branche du chiisme a sa propre interprétation de la *sharī'a* (loi religieuse). Au sein des duodécimains, il est important de savoir que chaque Grand Ayatollah écrit sa propre version de la loi religieuse qui ne considère pas comme source juridique après sa mort (Iranica, 2010).

L'hétérogénéité géographique, socioculturelle et les variétés de subdivisions et d'idées ne nous permettent pas de parler d'un seul chiisme ou « du » chiisme de façon réductrice, contrairement à l'usage répandu dans le monde médiatique. Il convient donc de parler « des chiites » quand on les prend comme sujets sociologiques (Shari'ati, 2014). Dans ce travail, la recherche se limite aux chiites duodécimains. Chaque fois que le mot chiite sera employé, il se rapportera à cette branche.

2.2 Les chiites en situation de diaspora

La diaspora désigne des communautés qui s'établissent hors de leurs territoires et lieux d'origine, mais qui conservent une connexion socioculturelle avec ceux-ci (Hiriji et Ruffle, 2015, 326). La diaspora chiite est présente aux quatre coins du monde : de l'Asie centrale à l'Afrique subsaharienne et de l'Europe de l'Est à l'Amérique du Nord. Ma recherche se concentre sur le Québec, elle prend comme cadre de références la littérature scientifique consacrée au continent nord-américain.

L'immigration des chiites vers l'Amérique du Nord forme une population notable. On estime que 30% des musulmans en Amérique du Nord sont chiites (Sachedina, 1994), soit un taux plus élevé que dans le monde musulman (comme dit plus haut de 10 à 13%). L'histoire de l'immigration chiite vers l'Amérique du Nord commence avec les ouvriers de l'entreprise Ford à Détroit, puis à Dearborn aux cours des dernières années du 19e siècle (Takim, 2009, 11-14). Jusqu'à aujourd'hui, cette

ville reste connue comme « la capitale du chiisme » en Amérique du Nord. Il est donc tout à fait normal que la plupart des études sur la diaspora chiite se réfèrent à Dearborn (Cappucci, 2014; Contractor, 2011; Naber, 2009; Walbridge, 1996, 1993). Dans les années 1920, l'augmentation du nombre des immigrants venus de Syrie et du Liban fait émerger une première communauté chiite identifiable comme telle. C'est également au cours de cette période que les chiites originaires d'Inde et d'Iran sont progressivement arrivés.

Quatre changements de lois sur l'immigration vers l'Amérique du Nord ont été déterminants dans cette histoire : l'ouverture aux immigrants non européens après la Deuxième Guerre mondiale, l'acceptation des étudiants étrangers dans les années 1940, la détermination de quotas d'immigrants de tous pays en 1953 et enfin, le code 1965 qui permet aux immigrants d'inviter et soutenir leur famille sur le territoire américain (Takim, 2009, 20-22). Dans les paragraphes qui suivent, j'expose brièvement cette implantation historique des principaux groupes chiites en distinguant les origines ethniques de chacun d'entre eux pour mieux situer les chiites du Québec.

Les plus anciens chiites présents aux États-Unis viennent des régions aujourd'hui identifiées comme la Syrie et le Liban. Takim décrit cette immigration, plutôt masculine, qui cherche à éviter le service militaire obligatoire de l'Empire ottoman. Les jeunes ouvriers s'installent alors majoritairement dans l'État du Michigan, bassin d'emploi en pleine effervescence. Quelques années plus tard, les familles les ayant rejoints suite à la chute de l'Empire, les communautés commencent à se structurer, à s'organiser. Selon certains observateurs, ces premiers arrivants ne sont pas très stricts sur le code vestimentaire et alimentaire islamiques, ni même dans la pratique du rituel de l'Achoura¹¹ (Takim, 2009, 16). Les immigrants des années 1960

11. L'Achoura renvoie à la dixième journée de mois de muharram, pendant lequel le petit-fils du Prophète, considéré comme le troisième imam des chiites, a été tué au cours de la bataille de Karbala (680 apr. J.-C.). Chaque année, les chiites commémorent cet événement (une cérémonie de deuil) dans les maisons privées, dans les lieux de

vont réellement changer l'ambiance de la communauté : il s'agit d'un groupe plus éduqué, plus professionnel et plus intéressé par la religion (Sachedina, 1994, 8). Ils sont à l'origine de l'ouverture de la première mosquée chiite en Amérique du nord en 1968, à Dearborn. La guerre civile au Liban (1975-1990) disperse ensuite les Libanais à travers le monde. Cette population réussit à structurer les communautés en Amérique du Nord en respectant la segmentation et les particularités culturelles d'origine : l'intérêt pour l'implication politique dans la société d'accueil, le désir d'être présents dans les médias et la recherche du dialogue interreligieux (Takim, 2009, 32-34).

Des musulmans indopakistanaïens sont également présents en Amérique du Nord depuis longtemps. La partition du Pakistan et du Bangladesh, la politique d'hindouisation de l'Inde dans les années 1960, mais aussi la répression politique et religieuse des chiites pakistanaïens au cours de la période plus récente sont les motifs d'immigration les plus importants pour les chiites de l'Asie du Sud. Dans les années 1960, ils sont rejoints par des Indopakistanaïens qui ont longtemps vécu dans les colonies anglaises. À la suite de l'indépendance des pays d'Afrique comme la Tanzanie, l'Ouganda et Zanzibar, une vague de musulmans s'exile en Amérique (Takim, 2009, 24-35). Même si la minorité chiite souffre de tensions sectaires au Pakistan, leur immigration n'est pas toujours motivée par des enjeux sécuritaires. Syed décrit les immigrants des années 1990 comme des immigrants économiques qui profitent de leur réseau religieux pour réaliser des objectifs économiques (Syed; Pio, et Mir, 2013). Aux États-Unis et au Canada, plusieurs instituts chiites sont fondés par ces populations de migrants qui ouvrent la première école religieuse en Amérique du Nord (Sachedina, 1994, 16). Ce groupe se distingue par un très fort intérêt pour les pratiques du rituel de l'Achoura en public, plus présent dans leur tradition ethnique que réellement proche de la tradition chiite (Takim, 2009, 70). Des témoignages soulignent les hésitations de

culte ou dans l'espace public. Cette cérémonie est l'occasion de rituels variés qui vont de l'organisation de conférences, à des chants tristes, des prières, de l'auto-mutilation, l'organisation de carnivals, etc. (Wensinck, 1987)

certain Indopakistanaï, réticents à voir le politique se mêler aux rituels et à des propositions communautaires culturelles, notamment littéraires (Syed; Pio, et Mir, 2013; Walbridge, 1996; Haddad, 1983).

Pour les chiïtes irakiens, l'établissement du parti Baath en 1958, le pouvoir de Saddam Hussein en 1970, les soulèvements de 2001 et l'attaque des membres de l'OTAN en 2003 sont à l'origine de quatre vagues d'immigration (Takim, 2009, 24). Les deux premières vagues de migrations irakiennes vers les États-Unis et le Canada sont plus professionnelles et éduquées que les suivantes et le niveau de religiosité de chacune des quatre vagues varie grandement. Cappucci (2014), spécialiste de la communauté chiïte irakienne de Dearborn, note que la religiosité des immigrants avant 1990 et après 2000 est différente. Même si les immigrants plus récents semblent mieux intégrés à la société américaine sur le plan de l'éducation et de l'emploi, ils sont plus regardants concernant les règles islamiques, par exemple en matière vestimentaire, notamment concernant les femmes. Les groupes immigrants les plus récents, qui sont notamment arrivés comme réfugiés après la chute de Saddam Hussein, importent leur idée de la religiosité et leur pratique du rituel de l'Achoura et altèrent l'ambiance des activités religieuses de la communauté (Takim et Asgariyazdi, 2014, 28). Ces nouveaux arrivants soignent plus que les autres leur lien avec le pays d'origine. Du fait que le centre cléricale du chiïsme se situe en Irak et que la plupart des chiïtes du monde, hormis l'Iran, suivent le grand Ayatollah irakien, Sistâni, Walbrige (1999) souligne l'importance de rôle de chef des Irakiens dans les communautés chiïtes dans les années 1990 (Walbridge, 1999, 56).

L'histoire de l'immigration iranienne est plus tardive et s'est développée différemment. À part quelques étudiants, présents de manière sporadique aux États-Unis durant les décennies précédentes, la première vague d'Iraniens a immigré après la réforme agraire (pendant la Révolution Blanche 1963-1978). La plupart étaient issus de familles fortunées motivées par les possibilités d'investissements financiers offerts notamment aux États-Unis au début des années 1970. Au cours de la même période, de nombreux étudiants se sont installés en Amérique du Nord et deviendront des militants actifs de la Révolution iranienne de 1979. Après la Révolution, une vague massive

d'Iraniens se dirige vers la Californie et ailleurs. Au cours des trente dernières années, leur population a augmenté progressivement. Elle est estimée, à la fin des années 2000, à environ un million, c'est-à-dire qu'elle représente plus de la moitié des chiites présents sur le sol nord-américain (Takim, 2009, 27-32). Le même processus se constate au Canada quelques années plus tard (Takim et Asgariyazdi, 2014). La grande majorité des immigrants postrévolutionnaires n'a pas manifesté une identité religieuse claire et a même exprimé une forme « d'anti-islamisme » qui est souvent accompagné par la diffusion de discours haineux (l'islam serait la cause de tous les malheurs dans l'histoire de l'Iran) (Kelley, 1994, 149; Gholami, 2014; Sabagh et Bozorgmehr, 1994). Un petit groupe a toutefois continué de promouvoir le discours religieux officiel promu par les gouvernements iraniens et valorise les principes de la Révolution islamique¹². Le troisième groupe de la diaspora iranienne affirme une identité religieuse mais essaie de s'éloigner du chiisme progouvernemental. Walbridge (1999) et Takim (2014) rapportent que ce groupe fréquente le centre religieux placé sous la supervision des grands Ayatollahs de Najaf¹³ comme Khoie (1899-1992) et Sistâni (1930-) qui sont considérés comme des autorités religieuses plus neutres au point de vue politique. Certains groupes revendiquent l'identité chiite en se démarquant nettement du clergé. Ce groupe, qui exerce le droit d'interprétation de la religion pour eux-mêmes, ne souscrit pas à toutes les règles de la charia et mais reste fidèle au message principal de

12 . Des disciples de l'Imam connu sur le nom de Khat-e-Emâm (ce qui signifie « la lignée de l'Imam ») ont accepté Khomeiny comme leader incontestable sur les plans politique et religieux. Pour eux, les règlements émis par Khomeiny en Iran, sont considérés comme des obligations religieuses universelles.

13 . La ville de Najaf en Irak est une ville historique et sacrée pour des chiites, car la tombe de Ali, le premier imam chiite, se situe à cette ville. Cette ville est renommée pour son séminaire prestigieux où la majoritaire des grands ayatollahs étudiaient.

la religion¹⁴. Comme en Iran, ils se réunissent dans des maisons privées ou dans des centres culturels plus que dans des institutions religieuses officielles. La lecture du Coran, l'exégèse des textes sacrés et des sources spirituelles comme les poésies de Rumi¹⁵ sont les sujets principaux de ces réunions (Takim et Asgariyazdi, 2014).

Les Afghans immigrent vers les États-Unis suite au long conflit avec les Soviétiques et à l'occupation du pays par ces derniers (1978-1992), puis par les Talibans (1996-2001) et par les Américains (2001-ce jour). Une partie des Afghans sont duodécimains et parlent persan. Pour ces raisons, ils fréquentent souvent les centres iraniens, mais dans les villes où leur population est suffisamment nombreuse, comme à Toronto, ils préfèrent affirmer leur culture de manière distincte, dans leurs propres institutions (Takim et Asgariyazdi, 2014).

L'arc-en-ciel ethnique des chiites d'Amérique du Nord ne se limite pas aux groupes majoritaires que nous venons de rapidement décrire. S'y ajoutent des Africains, d'autres groupes chiites arabophones (yéménite, saoudiens, etc.) et des Afro-américains qui se sont convertis après la révolution de 1979 en Iran (Kelley, 1994; Hashem et Takim, 2011; Takim, 2010). Tous constituent la diaspora chiite. La diversité chiite semble d'autant plus vivace que l'immigration de ces différents segments chiites est encore relativement récente et les différences d'expériences culturelles toujours vivaces.

14 . Dans le cadre de mon mémoire soutenu à l'Université de Téhéran en 2011 et intitulé *L'état des rituels chez les réformistes islamistes en Iran* (Maîtrise, Recherche en sciences sociales, Faculté des sciences sociales), j'ai observé plus de 15 rassemblements religieux pour parvenir à trouver des personnes qui s'identifient comme des disciples des courants réformistes.

15 . Jalal-Al-Din Mohammad Balkhi (1207-1273) (Rumi) est un grande poète mystique persan. Ses poèmes sont encore la source principale du soufisme et inspire la culture perse.

Au Canada, au cours des vingt-cinq dernières années, la population chiite a été multipliée par cinq, une augmentation plus rapide que la population musulmane dans son ensemble à l'échelle internationale (Takim, 2009, 25). Au Québec, un regard sur le taux d'immigration des pays à majorité chiite dans les années récentes nous donne la même estimation. Les rares études portant sur les chiites québécois, comme celles menées par Mossière et Le Gall, se concentrent davantage sur l'impact de l'immigration et non sur les particularités des disciples de cette confession de l'intérieur des communautés (Le Gall, 2003, 2002; Mossière et Le Gall, 2012).

Le bilan de ces études brièvement présentées à des fins de contextualisation historique et démographique, nous donnent finalement assez peu de renseignements sur la communauté chiite montréalaise. Ces travaux n'étudient pas les questions qui touchent spécifiquement les chiites, ce qui est précisément le but de notre recherche.

2.3 La vie chiite en contexte migratoire

Comme dans toutes les expériences migratoires, les immigrants chiites font face à des questions inédites soulevées par la socialisation dans un espace politique et social nouveau, que ces nouveaux arrivants méconnaissent la plupart du temps. En tant que musulmans, ils font aussi l'expérience particulière de devenir des sujets de discussions publiques, les protagonistes de débats sur leur capacité à accepter les valeurs de la société d'accueil, leur « acculturation/déaculturation », le maintien de leur identité religieuse et sa visibilité dans l'espace public. Sur ce plan, chiites et sunnites ne se distinguent pas vraiment et traversent ces épreuves d'autant plus communément que les non-musulmans qui parlent d'eux ne font pas la différence ou excluent d'office les chiites des échantillons (voir chapitre un).

Les chiites entretiennent une relation étroite avec le clergé et pratiquent des rituels particuliers, rien d'étonnant à ce que leurs questions en contexte migratoire diffèrent de celles de la majorité sunnite. En fait, c'est leur statut de minoritaire qui, en quelque sorte, se dédouble avec la migration. Il y a un nombre très limité de chercheurs qui se concentrent sur les questions concernant spécifiquement les chiites en situation migratoire. Il semble que leurs efforts soient une réponse aux lacunes existantes sur ce sujet. On comprend pourquoi plusieurs enjeux sont plus descriptifs qu'analytiques en termes théoriques. Mais cela ne réduit pas leur importance pour moi, car ils incitent ma vigilance au sein de mon propre terrain. Je classe cette revue de littérature en trois sections, la première est consacrée aux institutions, la deuxième aux rituels et la dernière aux relations entre chiites et sunnites. La section des institutions se divise en quatre axes : l'économie, l'ethnicité et la langue, la politique et les rituels. Je reviens ci-dessous sur les travaux qui ont spécifiquement mis en lumière les situations vécues par les chiites en Amérique du Nord. Je les éclaire d'autres recherches conduites sur la diaspora chiite, en particulier en Europe.

2.4 Les institutions : réflexion de la communauté chiite

Les institutions religieuses en diaspora représentent les communautés musulmanes et leur identité collective (Peucker et Ceylan, 2016). Elles sont le lieu principal où s'effectuent les rituels et se déroulent les rassemblements communautaires. Ces institutions sont aussi le lieu d'interactions, à la fois entre les membres d'une communauté, mais aussi entre différentes communautés. En outre, ces relations sont le reflet des événements qui ont lieu dans les pays d'origine des membres, notamment à travers les relations étroites qu'elles entretiennent avec d'importants centres religieux comme Najaf et Qom. Les recherches sur ce sujet s'intéressent principalement aux trajectoires individuelles de migrants musulmans et aux institutions religieuses.

2.4.1 L'économie : un pont vers les pays d'origine

Takim, qui a réalisé une enquête nationale sur des centres religieux chiites, affirme que 200 centres chiites sont aujourd'hui actifs aux États-Unis. Presque la moitié de ces centres ont vu le jour dans les années 1990, pour seulement 30% préalablement (Takim, 2009, 53). La première mosquée chiite américaine est établie en 1963 par la communauté libanaise de Dearborn (Walbridge, 1996). En général, les chiites ont tendance à fonder des centres de services communautaires plus que des mosquées. Pendant que les mosquées se consacrent à des pratiques purement religieuses (comme les prières, les funérailles, etc.), les centres religieux jouent davantage le rôle de « club communautaire » qui offre une variété de services religieux, culturels et communautaires (Takim, 2009, 91). Le premier centre chiite canadien a été établi par des Pakistanais à Toronto en 1978 (Takim et Asgariyazdi, 2014). Il n'y a pas de statistiques nationales sur les centres chiites canadiens, mais une navigation sur l'internet permet d'identifier l'existence d'une cinquantaine de centres actuellement actifs.

Takim avance deux raisons pour expliquer les problèmes de financement des institutions chiites. Les centres chiites sont encore « jeunes » et en cours d'institutionnalisation. En outre, contrairement aux sunnites qui profitent du soutien

explicite et établi de pays comme la Lybie et l'Arabie Saoudite, les centres chiites n'ont pas accès à cette même sorte de ressources. En effet, le seul pays susceptible de les soutenir, l'Iran, n'est pas en bon terme diplomatique et économique avec les États-Unis depuis 30 ans. Même au Canada, les chiites préfèrent rester fidèles au système de financement de leur clergé plutôt qu'à celui du gouvernement iranien (Takim, 2009, 186).

Le système de financement du clergé chiite est basé sur le *khums*. C'est un impôt annuel qui représente 20% des sommes que les disciples payent pour l'éducation et la propagande religieuse ainsi que pour le soutien aux parties les plus vulnérables de la population chiite partout le monde. Des grands Ayatollahs du clergé chiite (les *Marja*¹⁶) et leurs représentants à travers le monde le collectent et le dépensent. Choisir son *Marja*' est donc un choix important, personnel, mais la destination de l'argent collecté et affecté ensuite au *khums* n'est pas laissée au choix des croyants. Une partie de cet argent est en général toujours attribuée aux besoins des centres religieux de chaque région et une autre partie va aux programmes des *Marja*'. Par conséquent, le *khums* joue deux rôles importants dans la communauté chiite : il subvient aux besoins des centres et maintient un lien important avec le pays d'origine ou l'organisation centrale du chiisme (Takim, 2009, 149).

La relation entre les institutions et le clergé n'est pas limitée à l'économie. Généralement, chaque centre est placé sous la supervision religieuse d'un *Marja*' qui détermine l'orientation religieuse et politique du lieu. En fait, la relation avec le clergé de Najaf et de Qom est le lien vertical qui coordonne les actions religieuses de toute la

16 . Le *Marja*' est la plus haute autorité dans le clergé chiite duodécimain qui peut interpréter la charia directement des sources sacrées. Le *Marja*' est la seule autorité légitime pour émettre les fatwas (les avis juridiques), déclarer le *djihād* (la guerre) et collecter le *khums* (l'impôt chiite). Chaque chiite peut choisir un *Marja*' et le suivre dans toutes les affaires concernant de la religion (Iranica, 2010).

diaspora chiite, en dépit des frontières horizontales que sont la langue et l'ethnicité (Syed; Pio, et Mir, 2013).

2.4.2 Ethnicité et langue : ouverture ou barrière

L'ethnicité, la nationalité, la langue et même l'orientation politique sont les principales divisions entre les populations chiites. Plusieurs membres de ces communautés sont des immigrants de première génération pour lesquels la religion se confond avec l'ethnicité (Takim, 2009, 78). Il semble donc normal que les services des centres religieux soient offerts dans la langue d'origine de chacune des populations concernées. Le résultat est une fragmentation extrême de la communauté sur la base de la culture ethnique (Barreto et Dana, 2009; Takim, 2008). Une enquête conduite en 2014 cite une convertie américaine qui décrit les institutions chiites comme « un club culturel » plutôt qu'un lieu de culte (Inloes et Takim, 2014). La barrière linguistique, non seulement divise la communauté chiite des différentes ethnies, mais contribue à expliquer également l'écart entre la première, la deuxième génération et des convertis souvent plus à l'aise en anglais (Takim, 2009, 64).

Le débat sur la langue utilisée dans les centres religieux n'est pas seulement lié aux compétences en anglais, il donne aussi une indication des différents points de vue concernant la question du « vivre en diaspora ». Dans le contexte occidental, faut-il protéger la religion à l'aide d'un héritage ethnoculturel ou un certain degré d'« américanisation » est-il nécessaire pour la faire perdurer ? (Walbridge, 1996, 55) Certains centres préfèrent la première voie et insistent sur le développement des activités culturelles au sein de leur communauté ethnique. D'autres centres sont plus actifs quant à la formation de la nouvelle génération de fidèles et se soucient de l'enjeu de la relève.

2.4.3 La frontière politique

L'orientation politique est une autre source de division des institutions chiites (Sachedina, 1994). Comme exemple, on citera Walbridge qui décrit comment l'orientation politique de deux centres libanais divise la communauté entre les soutiens

des groupes impliqués dans la guerre civile au Liban (1975-1990), incitant les gens désireux de rester à l'écart de ces prises de position à adopter une sorte de « troisième voie » symbolisée par la création d'une institution religieuse plus traditionnelle et apolitique. Walbridge décrit comment, à travers le temps, l'ambiance de certaines institutions change en fonction de la politique libanaise et de l'impact de la guerre civile (Walbridge, 1996, 1999). En fait, les institutions chiites sont, globalement, le miroir de ce qui se passe au Moyen-Orient, comme de nombreuses institutions diasporiques musulmanes (Amiriaux, 2001). Pendant la guerre entre le Liban et Israël en 2006, la diaspora chiite de Dearborn s'engage très activement dans le conflit en partageant des informations et les occasions de soutien aux groupes impliqués à cette guerre, en particulier en faveur du Hezbollah. Pour les Libanais, le sentiment de solidarité vis-à-vis du Hezbollah n'est pas nécessairement vécu comme un choix idéologique, mais plutôt comme un moyen de montrer leur empathie aux gens qui protègent leurs villages d'origine, sur place. Au cours de cette période, afin de collecter les dons ou d'échanger des informations sur la situation au pays, les gens fréquentent le centre religieux plus que d'habitude (Naber, 2009).

Même si les chercheurs mentionnent que les chiites pakistanais utilisent moins l'espace religieux pour les discussions politiques que leurs coreligionnaires arabophones et persophones (Takim, 2009), les conflits sanglants dans les pays d'origine se reflètent tout autant dans la diaspora. Les résistants à l'armée américaine dans la région sont aussi des groupes hostiles aux chiites (« Shia haters ») qui tuent les chiites au Pakistan et ailleurs. Syed et ses collègues soulignent que ce sujet, très sensible, est l'un des débats récurrents dans les centres pakistanais (Syed; Pio, et Mir, 2013).

Les personnages publics comme Khomeiny (1902-1989), guide de la révolution islamique de l'Iran et Fadlallah (1935-2010), le grand Ayatollah libanaise, ont une influence incontestable sur le chiisme américain (Walbridge, 1996). Les chiites profitent également de leurs institutions pour participer à la politique de la société hôte. Certains chiites iraniens se rassemblent dans les associations d'étudiants musulmans (les MSA, *Muslim Students Associations*) pour des activités politiques plus que pour

les activités religieuses (Adeney et DeMaster, 1994, 139). Le Gall (2003) décrit les jeunes chiites montréalais comme très intéressés par la politique canadienne. Un sondage national mené dans les mosquées américaines montre que les chiites qui participent aux programmes religieux sont plus motivés et actifs à s'impliquer dans la politique américaine. Barreto et Dana (2009) expliquent qu'en général, les chiites, même ceux qui ne s'affirment pas comme pratiquants au sens de la religion, sont plus intéressés par la politique que les autres musulmans. Ils argumentent en expliquant que c'est en raison de leur parcours d'immigration davantage motivé par des raisons politiques qu'économiques.

Une autre réflexion mentionnée comme raison de l'engagement politique des chiites est l'histoire plus longue du chiisme, qui repose sur des tensions politiques réactivées lors des discussions politiques contemporaines (Takim, 2002). En citant les histoires fondatrices d'Ali ou de l'Achoura, des conférenciers pointent des ennemis comme Israël, le wahhabisme ou leurs alliés. Des auditeurs profitent du symbolisme de ces histoires pour les associer à des activités politiques (Walbridge, 1993).

2.5 Les rites : reflet des racines et intégration d'une communauté

Un autre élément permettant de distinguer entre les groupes ethnoculturels, même ceux qui partagent une même langue, est la façon de célébrer certaines des fêtes chiites, notamment Achoura. Chaque tradition ethnique fête Achoura d'une manière qui n'est pas nécessairement concordante avec les autres (Takim, 2009, 55, 64-70). Les rituels de Achoura sont considérés comme les fondamentaux de la culture chiite et sont reproduits chaque année par les communautés, partout dans le monde (Schubel, 1991, 118). Walbridge (1996), en faisant des entrevues avec différents membres de la communauté chiite de Dearborn, constate que plusieurs des personnes qui ne pratiquent pas leur religion dans la vie quotidienne participent à cette fête. Même ceux qui ne participent jamais aux rituels quotidiens déclarent éprouver un sentiment particulier vis-à-vis du récit de la bataille d'Achoura. Dans les villes où la population des chiites est encore limitée en nombre, ils accomplissent les rituels dans leur foyer, de façon non-institutionnelle et plurinationale (Flaskerud, 2015 115).

Walbridge mentionne que les participants de son enquête font un savant collage de la tradition islamique et des plaisirs américains, sans que cela ne signifie qu'ils négligent pour autant la religion dans leur vie quotidienne (Walbridge, 1996). Deux décennies plus tard, Moss qui étudie les chiites de Dearborn affirme qu'ils adoptent très largement les normes de la société occidentale plutôt que de suivre la jurisprudence des *Marja'*, mais les rituels collectifs pour Achoura continuent d'occuper une place importante dans leur vie collective (Moss, 2008).

Le rôle de ce rassemblement d'Achoura dans la protection de l'identité confessionnelle des chiites est mis en lumière par Schubel. Il explique ainsi que pour la société non-musulmane, et parfois même pour les musulmans, l'identité distincte des chiites est invisible : rien ne permet de les distinguer au quotidien. C'est seulement pendant la fête d'Achoura qu'ils affichent la particularité de leur confession (Schubel, 1991, 126). Ils profitent de cette occasion pour être visibles en pratiquant les rituels publiquement et offrent alors une image variée de l'islam (Takim, 2000).

L'autre fonction d'Achoura pour la communauté est l'éducation religieuse des nouvelles générations (Walbridge, 1996). Pendant dix jours, tous les membres de la famille sont engagés dans une ambiance dynamique où ils peuvent communiquer avec les autres membres de la communauté. L'histoire au fondement du rite est racontée à la nouvelle génération. L'expérience est unique et commune à tous les chiites (Schubel, 1991, 119-123). Ce dynamisme est l'occasion pour la deuxième génération de consolider leur identité religieuse (Cabré et al., 2015) ainsi que les liens ethniques avec la communauté d'appartenance. Les savants sont importés de chaque région pour animer les programmes qui sont alors mis en place.

Les jeunes chiites ne sont pas toujours désireux de participer à la cérémonie de deuil de l'Achoura. Les cultes de l'Achoura sont très liés aux traditions de chaque ethnie. Les jeunes qui grandissent loin de cette culture ne donnent pas toujours de signification précise aux rituels et cherchent les arguments directement reliés à l'islam ou aux valeurs chiites. Peut-on pour autant parler de « dés-ethnisation » du rite? Les plus jeunes insistent sur des pratiques plus ancrées dans les textes religieux que les traditions ethniques. Ils redéfinissent les rituels d'une façon plus acceptable et compréhensible par la société hôte (Takim, 2009, 56, 64).

La réalité de la vie en diaspora contribue aussi à l'évolution des rituels pour Achoura. Par exemple, le rite de flagellation en commémoration du sang versé par troisième Imam chiite, Hussein (626-680) est un rite très controversé, même dans les sociétés majoritairement chiites. Il est même interdit par quelques-uns des Grands Ayatollah. Les responsables des institutions sont extrêmement attentifs à cette tradition en raison de son image très négative (Walbridge, 1996, 195) Quelques centres chiites la modernisent en offrant du sang à la Croix rouge le jour de la fête (Schubel, 1996).

La marche organisée pour Achoura porte elle aussi une charge négative du fait que les participants sont vêtus de couleurs sombres, souvent de noir, que le rythme des musiques et des chansons sont tristes (Cabré et al., 2015). Les participants essaient d'utiliser des slogans en anglais qui relaient des messages de paix et d'égalité pour atténuer la symbolique violente de cette bataille historique qui rejaillit inévitablement sur les célébrations. Contrairement à la tradition chiite où les femmes ne participent pas

à cette marche, aux États-Unis et au Canada les femmes marchent silencieusement avec les hommes. La marche de l'Achoura peut être considérée comme une tentative d'adapter une tradition chiite à l'Amérique du Nord. On peut aussi considérer que c'est une sorte d'islamisation des parades, activités très appréciées des Nord-Américains (Schubel, 1996).

Les technologies de communication influencent aussi la transmission des rituels et l'évolution de la religiosité. Plusieurs réseaux sociaux et forums permettent en effet aux chiites de la diaspora de se réunir avec d'autres et atténuent les dynamiques de ségrégation de genre et de nationalité. De nos jours, les prières, le *majlis*¹⁷ et même le pèlerinage sont possibles en ligne. Paradoxalement, dans les villes où le nombre de chiites est limité, ceux-ci trouvent donc les moyens de profiter de leur propre culture sans avoir besoin de se connecter concrètement avec d'autres. Takim (2009) parle dans ce contexte de la naissance d'un « chiisme américain » qui remplacerait « les chiites en Amérique » (Takim, 2009, 230-233).

De manière générale, les chiites sont minoritaires même dans leur pays d'origine. Ils ont donc développé les moyens de protéger leur croyance dans des contextes dominés par les sunnites (Schubel, 1991). Dans l'espace migratoire, ils découvrent des questionnements plus larges qui les impliquent comme minorités : le multiculturalisme, la déculturation, l'hybridation de l'islam et le syncrétisme (Flaskerud, 2015). Ils sont, comme musulmans, confrontés aux mêmes questions que les sunnites, en plus d'être placés dans une situation d'invisibilité et de « double minoritaire » (Takim, 2009, 97). L'analyse de la relation avec les sunnites apparaît donc comme nécessaire pour des chercheurs qui étudient les diasporas chiites.

17 . Un *majlis* (réunion) désigne la programmation d'une soirée pendant laquelle des chiites se réunissent pour écouter des conférences, faire des prières et participer à des rituels de deuil ou de joie en commémoration d'un événement religieux.

2.6 La relation chiite-sunnite en diaspora

En Amérique du Nord, les chiites semblent, selon Barreto et Dana, valoriser l'identité islamique plus que leur distinction confessionnelle. Pour ces deux auteurs, l'épreuve de la situation minoritaire est une source d'explication de cette tendance (Barreto et Dana, 2009). Les collaborations existent, plus que dans leurs pays origine. Mais le plus souvent pour les chiites, le rapprochement avec les sunnites correspond à une renonciation à leur identité confessionnelle. Pour être acceptés par les sunnites, ils cessent par exemple de faire les prières du jeudi et de suivre les rituels du calendrier chiite dans les institutions religieuses. (Takim, 2009, 98). Alors que les rituels sunnites sont tolérés, comme la prière de *Tarawih*¹⁸ par exemple, les rituels chiites ne sont pas acceptés. Dans la pratique, les mosquées mixtes s'orientent davantage vers le sunnisme (Woelfe, 2013, 139; Kelley, 1994). En fait, chiites et sunnites s'associent dans les activités sociales, mais l'entente ne concerne pas les enjeux de protection de la confession. Comme Takim le souligne, il semble que malgré des questions communes liées à l'expérience migratoire, chaque groupe réagisse à travers sa lunette confessionnelle (Takim, 2009). Dans une société non-musulmane, le rapprochement avec les sunnites apparaît comme un choix stratégique (former un groupe minoritaire plus grand) plus que comme un acte de tolérance religieuse.

Le rapprochement sunnite-chiite est bien entendu corrélé aux événements du Moyen-Orient et les tensions sectaires affectent le dynamisme d'ensemble de la communauté musulmane. La révolution iranienne, il y a 37 ans, continue d'alimenter actions et réactions. Il existe peu de travaux sur les chiites avant la révolution iranienne, mais depuis, plusieurs chercheurs se sont penchés sur les effets de

18. *Tarawih* est une prière spécifique que les sunnites font quotidiennement les soirs du mois de ramadan. En enchaînant 30 jours de *Tarawih*, les sunnites réalisent une lecture complète de Coran. Il s'agit d'une invention datant du califat de Omar, le premier Calife (634-644) , qui n'est pas considéré comme une source fiable de la tradition islamique par les chiites (Wensinck, 2012).

l'événement à travers le monde, y compris en Amérique du Nord (Mervin, 2007). En 1979, la révolution iranienne génère un sentiment de fierté chez les musulmans, notamment chiites qui retrouvent une forme de confiance en soi pour s'exprimer davantage (Takim et Asgariyazdi, 2014). Haddad souligne qu'à cette époque, un groupe de chiites syriens à Montréal commencent à exprimer plus ostensiblement leur identité religieuse, en portant le voile et la barbe. Ils manifestent également leur solidarité avec les autres musulmans (Haddad, 1983). De la même façon, la défaite du nationalisme arabe face à Israël (1948) voit les slogans et les militantismes islamiques remplacer ceux des activistes arabes, ce qui s'observe par exemple à Dearborn (Contractor, 2011). Parler politique occupe une grande partie des réunions religieuses des musulmans. Haddad observe que la différence chiite-sunnite est mentionnée à l'occasion de ces discussions en référence à l'histoire politique de l'islam (Haddad, 1983). Takim considère la division chiite-sunnite de façon plus complexe. Les régimes arabes ont perçu cette ambiance d'utopisme résultant de la révolution iranienne comme une menace contre eux-mêmes et ont présenté cette révolution comme un phénomène chiite plus que islamiques. En 1980, la guerre Iran-Irak revigore l'argument selon lequel le chiisme est une secte iranienne opposée à l'arabisme et l'islam. Les régimes arabes ont ainsi promu leur propre idéologie comme représentant le « vrai islam ». Peu à peu, cette contradiction est devenue le moteur d'une littérature sectaire produite des deux côtés, y compris en Amérique du Nord (Takim, 2009).

À la même époque, au Pakistan, plusieurs provinces souffrent d'instabilité et cette contradiction a pris une forme violente. Pendant un an, plus de 4000 chiites ont été tués par un groupe armé salafiste, le groupe *Sahabah*. Les conflits sectaires au Moyen-Orient affectent négativement le dynamisme des communautés musulmanes américaine (Takim, 2009), dans un contexte où les membres des mouvements sectaires bénéficient d'une liberté d'expression plus grande aux États-Unis que dans leur pays d'origine. Ils profitent de surcroît du soutien financier des états arabes, notamment saoudien, pour des activités dont les chiites sont souvent exclus (ibid., 113-116).

L'autre fracture qui affecte la relation chiite-sunnite en diaspora est tout simplement démographique. L'augmentation du nombre de chiites leur permet de

construire leurs lieux de culte séparément des sunnites. Cela renforce la distance chiite-sunnite car les deux confessions se croisent de moins en moins. Takim affirme que la séparation et même différentes sortes de tensions entre chiites et sunnites s'observent dans les prisons, les quartiers ethno-spécifiques et sur les campus universitaires. S'ajoutent à cela les vagues des immigrants qui apportent avec elles des débats qui nourrissent les antagonismes sectaires. L'attaque de OTAN (Organisation du traité de l'Atlantique nord) en Irak (2003) a indéniablement compliqué la situation en Amérique du Nord. En 2006, Saddam Hussein, considéré comme le symbole du sunnisme en Irak, est pendu par le gouvernement majoritairement chiite de l'époque. Le lendemain de cet événement, quelques commerces chiites sont détruits par des sunnites extrémistes à Dearborn. La même année, le rituel annuel chiite de muharram est violemment perturbé à Manhattan (ibid., 115-119).

Les protestations connues sous le nom de Printemps arabes ont encore ajouté à la complexité de la relation interconfessionnelle des musulmans. De façon prévisible, l'affaiblissement des structures de gouvernance dans les pays arabes a pu générer des formes de tensions religieuses, contraignant certaines personnes à fuir des violences croissantes (Scharbrot, 2014). Par exemple, en raison de menaces pour leur sécurité, un groupe de familles chiites irakiennes ayant collaboré avec les Américains ont dû se retirer aux États-Unis. L'enquête ethnographique de Woelfe met en lumière la trajectoire d'une famille de ce groupe immigrant qui s'est exilée. Leur expérience récente de la violence anti-chiite en Irak se confond avec la question du sectarisme (Woelfe, 2013).

La guerre en Syrie (2011- ce jour) complexifie ce constat puisque ce sont, cette fois, les sunnites qui deviennent la cible des violences perpétrées par le gouvernement de Bachar Al-Asad, considéré comme allié des chiites en Iran et Liban. Dans un autre contexte, Alak, étudiant une communauté musulmane en Roumanie, observe que la guerre civile en Syrie affecte la perception réciproque des musulmans sur le chiisme et le sunnisme. L'émergence de l'Organisation État islamique en Irak et au Levant (2014) bouleverse encore le scénario à cause de leur violence extrême contre les chiites (Alak, 2015).

Cette revue de littérature sur le chiisme en diaspora, spécifiquement en Amérique du Nord, permet de se familiariser avec l'histoire et les questions concernant cette minorité en contexte migratoire. J'ai déjà énuméré les questions principales concernant l'installation des musulmans au Québec, mais ici on voit qu'en contexte chiite, certaines questions pèsent davantage comme la relation avec le pays d'origine. De plus, on a vu que parmi des sujets concernant la vie des musulmans au Québec, des institutions et leurs caractéristiques ont donné lieu à moins de considération. Toutefois, ces institutions attirent l'attention malgré le fait qu'il y ait un nombre limité de recherches sur cette confession et elles semblent constituer un point de départ non négligeable dans l'étude de cette confession. Surtout parce que la relation des adhérents de cette confession avec le clergé diffère à travers les différentes institutions et à travers les rituels principaux pratiqués au sein des institutions. Des éléments principaux analysés par ces auteurs sont le processus de formation, leur financement, leur orientation politique et leur attitude envers l'utilisation de la langue et de la tradition ethnique. Malgré les précisions instructives évoquées dans cette littérature, ils n'assouviennent pas notre curiosité quant à la dynamique interne des institutions. Pour cela, il faut aller sur le terrain.

Chapitre 3

Comprendre l'expérience de cohabitation des sunnites et des chiites implique de commencer par décrire la réalité de l'ensemble des populations chiites montréalaises. Peut-on parler d'une communauté chiite ? Comment construire l'accès à ce groupe et de quelle manière faut-il l'aborder en sociologie ? Quelles limites tracer et sur quels aspects faut-il choisir de se concentrer ? Les réponses à ces questions permettent de décrire plus clairement mon point de départ.

3.1 Les chiites à Montréal : une minorité fragmentée

Selon le rapport 2011 de Statistiques Canada, 90% des musulmans du Québec habitent à Montréal. Il s'agit d'une population de 221040 personnes qui représentent 5.8 pour cent de la population totale du grand Montréal (Statistique Canada, 2011). Les musulmans du Québec sont originaires de partout dans le monde. Cependant, pour des raisons historiques et linguistiques, ce sont surtout des anciennes colonies françaises d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient dont provient la majorité des immigrants musulmans du Québec. McAndrew constate que 60% des musulmans au Québec en sont originaires (Mc Andrew, 2010). Cette population est majoritairement arabe, francophone et de confession sunnite.

Il n'existe aucun chiffre précis sur la confession des Libanais à Montréal mais étant donné que la moitié de la population musulmane du Liban est chiite (U.S.Department-of-State, 2012), on peut présumer que parmi les 17000 Libanais qui se considèrent comme musulmans à Montréal (Portrait statistique du Québec, 2011b), un nombre considérable d'entre eux soient de confession chiite. Les autres chiites de Montréal viennent du Pakistan, de l'Iran, de l'Irak et l'Afghanistan. Le rapport ethnoculturel du Québec 2011 montre que dans ces quatre communautés, l'anglais est plus courant comme deuxième langue que le français. Chacune de ces communautés conserve sa propre langue, à l'exception des Iraniens et des Afghans qui partagent le persan, des Irakiens et des Libanais qui parlent l'arabe même si leurs dialectes diffèrent.

Comme je l'ai déjà mentionné, en ce qui concerne les Libanais, aucune statistique ne permet de déterminer avec précision le nombre de chiites au sein de

chacune de ces communautés. Le rapport ethnoculturel du Québec 2011 présente uniquement le nombre de musulmans par nationalité d'origine ou par langue d'origine. Pour 34% des musulmans, la langue parlée à la maison est le persan, 25% parlent urdu, et 41% sont arabophones. Parmi ces communautés, une sur trois parle le français comme deuxième langue. La communauté chiite est donc en premier lieu fragmentée par les divisions linguistiques. Leur immigration étant relativement récente (44% des Iraniens, 47% des Pakistanaise et 61% des Afghans arrivent au Québec entre 2000 et 2011), la langue qu'ils utilisent dans les institutions religieuses reste la langue d'origine, sauf dans certains programmes pour adolescents où le français ou l'anglais sont parfois utilisés.

La langue n'est pas le seul facteur démontrant que, malgré des relations fortes qui unissent entre elles les communautés ethniques chiites et leurs rituels, on ne peut les considérer comme une communauté indivisible. Lors du mois de ramadan, en juillet 2016, j'ai fréquenté, pour mon terrain exploratoire, les programmes publics des centres culturels chiites irakiens, pakistanais, libanais et iraniens pour découvrir l'hétérogénéité et l'homogénéité de la communauté afin de cerner la question de départ de ma recherche. J'ai également observé le défilé lors de Achoura (en septembre 2016) et étudié le programme commun des chiites de Montréal, pour compléter mes informations.

Pour les chiites comme pour l'ensemble des musulmans, le ramadan est un mois spirituel. Ils se réunissent alors pour accomplir collectivement des rituels comme lecture du Coran, les prières collectives, assister à des conférences et partager l'*iftar*¹⁹. La troisième semaine du mois constitue le deuil en souvenir de l'Imam Ali, le premier imam et fondateur du Chiisme. Battu le 19ème jour du ramadan, il est décédé trois

15. L'*iftar* est le nom du repas de rupture du jeûne le mois de Ramadan. La tradition veut que ce repas soit préparé et consommé collectivement. Plusieurs mets et desserts sont servis spécifiquement pour l'*iftar*.

jours plus tard. Pour la célébration, j'ai assisté au programme des centres libanais, pakistanais, iraniens et irakiens.

La programmation générale des quatre centres est très similaire : un homme du clergé évoque l'histoire de l'islam, parle de moralité. Un *Maddah*²⁰ lui succède, qui fait monter l'attention et la ferveur des spectateurs en évoquant en chanson les souffrances de l'Imam Ali. Chaque centre culturel chiite suit cette programmation traditionnelle en respectant les caractéristiques du groupe ethnique d'appartenance. Tous les hommes du clergé parlent dans leur langue d'origine, sauf dans le centre pakistanais où un professeur anglophone de science des religions a été invité pour cette journée spéciale.²¹

Le centre libanais se situe dans la partie nord-est de Montréal, zone où un grand nombre de Libanais résident, alors que la majorité des autres communautés se trouvent davantage dans l'ouest de l'île. Comme tous les autres centres religieux que j'ai observés, il n'y avait pas d'architecture ou de signe qui démontraient publiquement à quoi s'attendre dans ce bâtiment. Un rassemblement d'hommes vêtus de noir à côté d'un stationnement m'indique que je me trouve à la bonne adresse. Comme tous les autres centres, il y avait deux portes d'entrée, l'une pour les hommes et l'autre pour les femmes. La séparation entre les hommes et les femmes par un simple rideau court me permettait d'observer les deux côtés, contrairement aux trois autres centres qui ont deux salles complètement séparées. Je porte une longue veste noire et un foulard vert. À l'aide d'un tutoriel trouvé sur YouTube, j'ai pu l'attacher à la manière libanaise, mais dès que je me suis assise, une femme à côté de moi m'a demandé si j'étais vraiment originaire du Liban. J'ai lui répondu que j'étais iranienne, mais que ma maison se trouvait à proximité du centre. Elle m'a souhaité la bienvenue, en

20 . Le *Maddah* (littérairement qui fait l'éloge des personnes religieuses) est une personne qui chante dans les occasions de deuil ou de joie pour stimuler les émotions de l'audience.

21. J'ai choisi d'assister à cette soirée-là puisque je ne comprends pas l'urdu.

m'avertissant que l'imam ne parlait qu'en arabe. Le lendemain, je n'ai même pas le temps de franchir le pas de la porte, qu'une Pakistanaise me dit en anglais : « vous êtes iranienne, bienvenue! » C'est elle qui m'a offert un siège, un gâteau et l'*iftar*, comme si j'étais une invitée de marque. Je suis ensuite allée au centre irakien pour la soirée de célébration du martyr de l'Imam Ali. La salle était si bondée et animée que personne ne faisait attention à ma présence. Mais un peu plus tard, j'ai remarqué que deux adolescentes avaient noté que j'étais étrangère. Visiblement, elles parlaient de moi. Cette sorte de réaction rejoint ce que Inloes et Takim constate à savoir que les centres religieux sont plutôt des « clubs ethniques » (Inloes et Takim, 2014) et qu'y fréquenter des membres d'autres ethnies est un phénomène rare, même lors de célébrations et d'occasions publiques.

Le fait qu'il existe un clergé central dans le chiisme crée une culture institutionnelle commune aux différents centres religieux. De manière évidente, on note, dans ces différents centres, l'influence de l'Iran et de l'Irak : ce sont les pays des plus importants séminaires et lieux de formation chiites. Relever les signes iraniens était facile pour moi : les tapis persans, les slogans religieux en calligraphie *Nastaliq* (le style iranien de calligraphie qui est distinct des styles arabe et indopakistanaï) et les conférenciers qui ont étudié dans les séminaires en Iran. L'imam libanais parlait un arabe littéral (*al-fusha*), un langage littéraire et formel, courant au séminaire et dans le système éducatif iranien. Citant un hadith, il déclare le tenir d'un grand Ayatollah de Qom. Le conférencier pakistanaï donnait également des leçons morales en citant Rumi et en ajoutant que la littérature persane est pleine de moralité. À mon sens, ce qui témoignait de l'importance de l'Irak accordée par les centres, c'était les prières à la fin des rituels. Les quatre conférenciers concluaient leurs discours en souhaitant paix et protection pour les villes sacrées en Irak.

L'expérience similaire des conférenciers en Iran et leur passion pour les villes sacrées de Irak ne rapprochent pas nécessairement les membres des communautés et des différentes institutions entre eux. Il faut savoir que, dans plusieurs cas, les conférenciers sont invités pour l'occasion et ne sont pas des organisateurs ou des gestionnaires des centres religieux au quotidien.

3.2 L'Achoura montréalaise : une occasion de convergence

Malgré certains points communs observés pendant le rituel commun d'Achoura (être vêtu de noir, porter des drapeaux, faire la prière, etc.), il ne semble pas y avoir de coordination efficace entre les communautés ethniques qui composent la mosaïque chiite. Chaque année, pour la journée d'Achoura (10^{ème} jour du mois de muharram) de même que lors d'*Arbai'en* (40 jours après Achoura), les chiites du monde entier performant un rite collectif en mémoire de l'Imam Hussain, tué avec les membres de sa famille durant la bataille de Karbala. Il s'agit essentiellement d'une occasion de faire valoir l'unité et la visibilité des disciples de cette confession, ainsi que de manifester l'identité distincte de celle de la majorité sunnite (Walbridge, 1996). Chaque région du monde a développé une manière spécifique de célébrer ce rite. Les chiites marchent, bougent, brandissent des drapeaux et scandent des slogans, distribuent des boissons et de la nourriture, diffusent de la musique, chantent et rappellent les souffrances de l'Imam Hussain en s'auto-flagellant. Les détails et particularités de chacune de ces actions s'enchâssent dans chaque culture régionale (Rahmani, 2014).

Cette année, l'ensemble des immigrants chiites montréalais se réunissaient Place du Canada pour ensuite prier en face du Monument John McDonald et continuer leur marche vers le métro Guy Concordia. Ce sont des Pakistanais qui ont conduit la manifestation et joué le rôle central. Puis les Iraniens, les Irakiens, les Afghans et quelques Libanais les ont rejoints. Je n'ai pas été témoin de dialogues ou d'interactions entre les différents groupes ethniques. Même la prière n'était pas coordonnée et collective pour tous les participants. Il s'agissait surtout de groupes séparés pratiquant le rituel au même moment et au même endroit, plutôt que d'un groupe uni dans la pratique.

Les drapeaux, la nourriture à partager, la sonorisation et une maquette du mausolée de l'Imam Hussain comme symbole de cette journée spéciale étaient des initiatives pakistanaises. Takim explique que, dans la culture pakistanaise, performer le rituel d'Achoura en public est essentiel, alors que pour les autres groupes chiites, c'est le fait de se réunir qui prime (Takim, 2009). Le parcours migratoire et le milieu

socioculturel des immigrants ainsi que leur l'expérience comme minorité peuvent aussi affecter leur volonté à performer un rituel d'une certaine manière (Takim, 2009).

Une population d'environ 1500 personnes longeait la rue Peel, les hommes devant, les femmes et les enfants à la suite. La plupart portaient des vêtements noirs ou des couleurs foncées. Ils marchaient lentement sans aucun mouvement rythmé, habitude populaire souvent liée à ce rite. Contrairement à ce qui passe dans les pays d'origine, personne n'a chanté. Seule la phrase « *Ya Hussain* » résonnait dans les haut-parleurs. Tout cela indique que certains changements ont été apportés au rite pour l'adapter à la nouvelle situation migratoire. Traditionnellement, les chants et le rythme du rite se basent sur la musique, la langue et littérature de chaque région. Dans les villes historiquement chiites, ces manières de faire varient même d'un quartier à l'autre. Comme les immigrants qui se réunissent viennent de différentes régions et nations, seul le slogan purement religieux établit un lien entre ces groupes. Au niveau des éléments graphiques et symboliques, on ne trouve que des drapeaux avec des slogans simples comme « *Ya Hussain* » et « *Ya Zainab* », avec une petite maquette en or.

En fait, au cours du processus de déterritorialisation migratoire, la marche d'Achoura a perdu ses caractéristiques esthétiques. Simplifier le rituel en s'appuyant sur les dénominateurs communs a pour but de permettre de lier toutes les communautés entre elles. Cette simplification du rituel sert aussi à le vider de sa part plus spectaculaire, à l'aseptiser pour le rendre plus acceptable auprès de la société occidentale dans laquelle il prend place et sous les yeux de laquelle il se déroule. Ce point s'observe surtout dans le rythme donné à la marche, qu'on détermine en fonction de la façon de se frapper le corps. En fait, au cours des rites traditionnels, l'harmonie de l'auto-flagellation donne lieu à une sorte de danse collective synchronisée avec de la musique folklorique issue de chacune des régions du groupe concerné. Mais les participants qui considèrent négativement l'auto-flagellation ne s'occupent simplement pas du rythme et de la musique de la marche.

D'autres différences constatées par des chercheurs entre le rite dans les territoires d'origine des chiites et celui des chiites en diaspora sont la présence des

femmes lors du rituel (Takim, 2009). Pour moi, récemment arrivée d'Iran, ce n'est pas un phénomène nouveau. En Iran, des femmes accompagnent les hommes et lèvent des drapeaux, clament des slogans. Comme ici, leur présence n'est en général pas très active, elles ne font qu'accompagner, conformément à leur rôle traditionnel de « spectatrices des rites publics » (Rahmani, 2005).

Il semble que les chiites montréalais soient engagés dans un processus de déculturation du rite d'Achoura dans le but d'avoir plus d'interaction avec leurs coreligionnaires. Néanmoins, cela ne débouche pas sur la mise en place d'un rite alternatif qui les affiche comme une communauté religieuse unifiée. Ce que j'ai observé au centre-ville montréalais ne proposait pas de message pour se connecter entre eux et avec la société québécoise. Il semble que malgré les efforts pour collaborer, ils sont encore au stade des « essais-erreurs ».

En général, les efforts pour la collaboration et l'unification des groupes ethniques ainsi que leur intégration dans la société canadienne sont plutôt portés par les jeunes membres de *Thaqalain Muslim Association* (TMA) qui forment un groupe distinct des organisateurs d'institutions religieuses de la ville. TMA est une association pour les étudiants chiites présente à l'université McGill et à Concordia. Il y a trois ans, un groupe d'étudiants, dont la plupart étaient inscrits aux cycles supérieurs comme étudiants internationaux, ont créé une association permettant aux étudiants chiites de se réunir. Ils organisent des conférences et des réunions pour souligner les dates marquantes du calendrier chiite et participent aux événements comme la semaine interculturelle de l'université. TMA offre une possibilité aux chiites de passer les barrières linguistiques et se présente comme une organisation confessionnelle alternative aux classiques MSA, *Muslim Student Association*. TMA est une sorte de laboratoire expérimental pour adapter la religiosité chiite à la société canadienne. Par exemple, ils distribuent des bouteilles d'eau et des fleurs en l'honneur de l'Imam Hussain. Mais la tentative de créer un rite alternatif au rituel traditionnel d'Achoura, encore ne provient pas de la scène universitaire.

En lien avec la problématique de ce travail, la création de TMA ouvre la possibilité de convergence entre les groupes ethniques sans que, pour l'instant, cela ne dépasse la collaboration entre étudiants.

3.3 La communauté chiite iranienne de Montréal

Découvrir les chiites montréalais montre que malgré des points de collaboration occasionnels, comme lors d'Achoura, et la similitude des programmations des centres religieux, la relation des groupes ethnolinguistiques chiites reste concentrée au niveau des organisateurs et pas des membres des communautés. Comme ailleurs, la communauté chiite montréalaise se divise en groupes ethnolinguistiques. Ce projet fait l'hypothèse que la compréhension de la perception des chiites au sujet de la cohabitation avec d'autres groupes confessionnels est affectée profondément par les parcours de vie des individus. Je me suis donc limitée à la communauté iranienne dont je suis familière, à la fois sur le plan linguistique, mais aussi concernant le contexte historique et politique.

Ce chapitre expose la vie religieuse comme chiites dans la communauté iranienne et la façon dont ils sont organisés. Je présente quatre catégories du chiisme appuyée sur l'histoire des institutions actives des Iraniens montréalais. Chacune de ces catégories incarne une attitude vis-à-vis des valeurs religieuses et, par conséquent, des stratégies dissemblables de vie en contexte migratoire. Le but n'est pas seulement de mettre en lumière la diversité des opinions dans un même groupe social (les chiites iraniens de Montréal), mais également de proposer une compréhension plus profonde de cette diversité et de ses racines.

3.3.1 Des vagues successives

L'histoire de l'immigration iranienne à Montréal n'est pas très différente de leur immigration plus large en Amérique de Nord. Les immigrants d'origine iranienne représentent environ un million de personnes en Amérique du Nord, soit la moitié de la population venue du Moyen-Orient (Takim, 2009). À la suite de la réforme agraire en 1963 en Iran, un groupe de familles de propriétaires fonciers s'installe en des États-Unis (plus tout Californie) pour protéger leur fortune loin des réformes qui ont déstabilisé le marché économique iranien. Les réformes de *Pahlavi* n'étaient pas limitées à l'économie. Un nombre considérable d'étudiants sont envoyés dans les pays

occidentaux pour redynamiser le visage technologique du pays (Takim, 2009; Sabagh et Bozorgmehr, 1994). La plupart d'entre eux demeurent aux États-Unis et un plus petit nombre est venu s'installer à Montréal pour des études ou des stages. Parmi eux, certaines familles décident d'y rester pour toujours. Comme aujourd'hui, la plupart des Iraniens s'installent dans la partie ouest de la ville dans les quartiers tels que Notre-Dame-de-Grace, Westmount, Côte-Saint-Luc, Côte-Des-Neiges et Pierrefonds-Roxboro (Portrait statistique du Québec, 2011a).

La révolution iranienne s'est produite en 1979 alors qu'une nouvelle loi était entrée en vigueur au Canada un an auparavant²². Cette loi visait à prioriser une immigration économique plutôt qu'une immigration basée sur les origines ethniques, donc était favorable aux non-européens (McAndrew, 2005). Ce fut une bonne occasion pour des gens fortunés qui trouvaient l'Iran postrévolutionnaire instable de s'installer au Canada. Cependant, plus que les immigrants économiques, ce sont les opposants de gauche au régime avant et après la Révolution, ainsi que des minorités religieuses (des bahaïes, des juifs, des arméniens), qui se sont réfugiés en Amérique du Nord. S'ajoutent à cette population de nombreux étudiants iraniens venus au Canada des États-Unis, en raison des restrictions américaines à partir de la crise des otages dans l'ambassade américain en Iran, en 1980²³. Il n'est donc pas surprenant que la communauté iranienne soit divisée par l'hétérogénéité de ses orientations politiques: s'y côtoient un groupe de partisans de *Pahlavi*, un groupe de nationalistes, divers groupes communistes, un groupe de gauche islamique (*Modjahedin*) et, pour finir, les

22 . L' *Immigration Act* de 1962 marque l'ouverture des portes du Canada à toutes les nations alors que selon l' *Immigration Act* de 1919, certains groupes religieux et nations étaient exclus des programmes d'immigration canadiens. En 1978, une nouvelle loi ouvre un peu plus le système d'immigration (Dirks, 2006).

23 . Cette réclamation vient des témoignages de mes interlocuteurs. Du plus, j'ai rencontré au moins deux personnes en communauté qui ont vécu cette histoire personnellement.

partisans du nouveau régime dont la plupart sont étudiants. L'écart politique entre les Iraniens semble si grand que certains chercheurs ayant fait des études comparatives entre les populations iraniennes distribuées dans les métropoles occidentales préfèrent parler d'un ensemble d'îles plutôt que d'une seule communauté nationale (Hopkins, 2016). À la suite de la première vague d'immigrants iraniens, les réfugiés de la guerre Iran-Irak commencent à arriver. Plus diversifiés en termes de statut économique, ils changent un peu l'atmosphère de la communauté iranienne déjà établie.

Une autre vague importante d'immigration iranienne arrive au cours des années 1990 à Montréal et dans l'ensemble du Canada. Après la fin de la guerre, une série de réformes économiques, proposées par la Banque Mondiale, a été menée en Iran pendant laquelle la valeur du Rial iranien a soudainement chuté. Cette fois, c'est la crise économique a poussé les Iraniens vers l'Occident. En 1995, plus de 17 000 Iraniens vivent au Canada dont 5000 dans la région du Grand Montréal. La majorité de ce groupe est catégorisée comme immigrant économique. Beaucoup de sociétés iraniennes, de petites entreprises, d'écoles et de services communautaires sont fondés par eux. Une augmentation significative de la population iranienne intervient après 2010. Selon le rapport du ministre de l'Immigration du Québec, de 2011 à 2015, l'Iran est l'un des six premiers dans le rang des pays d'origine des immigrants. En 2014, 11,6% d'immigrants du Québec venaient de l'Iran, la majorité sont venus via le programme d'immigrant qualifié.

Un regard sur la démographie du pays permet de mieux comprendre le raisonnement et le parcours migratoire des jeunes Iraniens qui décident de rejoindre l'Occident, dont le Québec. Pendant la guerre Iran-Iraq (1980-1988), le taux de fécondité des femmes est passé à 6.5 enfants par femme. La génération du baby-boom profite du système d'éducation, ce qui permet l'accès égal et gratuit à une éducation primaire et universitaire pour les femmes et les hommes. Par contre, le marché du travail ne s'est pas développé proportionnellement à cette croissance de la population de jeunes, spécialement pour les femmes. En 2015, le taux de chômage en Iran était de 26% pour la population active et de plus de 50% pour les femmes (Centre statistique national de l'Iran, 2015-2016). Il est tout à fait raisonnable de constater que depuis

1996 l'immigration iranienne au Québec est plus féminine que celle des décennies précédentes (Portrait statistique du Québec, 2011a).

De plus, au cours de cette même période, la population d'étudiants iraniens internationaux au Canada a considérablement augmenté. Selon le dernier rapport de Statistique Canada sur les étudiants internationaux, en 2013-2014, l'Iran était le deuxième pays (après la Chine) d'où provenaient les étudiants des cycles supérieurs inscrits dans les universités au Canada. Cette nouvelle démographie pose la communauté iranienne d'une manière différente de celle des premiers migrants. Contrairement à ces derniers, les idées politiques ne sont plus une frontière primordiale chez les Iraniens nouvellement installés. Dorénavant, leurs choix de modes de vie déterminent davantage la relation intercommunautaire. À Montréal, où vivent 91% d'immigrants iraniens du Québec, plusieurs centres communautaires ont été créés récemment. Des films iraniens sont régulièrement diffusés, plusieurs groupes de théâtre et de musique, des académies de musique traditionnelle, des ateliers de calligraphie et de miniatures sont présents. Des nuits de la poésie sont tenues chaque semaine et des bibliothèques persanes avec des discussions sur la littérature et l'histoire sont ouvertes au public. Plusieurs associations professionnelles, des équipes sportives, des résidences de personnes âgées montrent que ces nouveaux arrivants ont l'intention de rester au Canada et d'y façonner leur communauté à long terme. La divergence entre les centres religieux s'inscrit donc dans ce contexte de changements.

3.3.2 La vie religieuse de la communauté iranienne

Hormis quelques études au sujet de l'intégration au marché du travail et de l'éducation (Namazi, 2014; Sadeghi, 2005), il existe peu d'études menées au sein de la communauté iranienne montréalaise.

Selon le rapport Québec-interculturel, en 2011, 55% des Iraniens à Montréal se considèrent comme musulmans, 13% d'autres religions que l'islam et 32% ne déclarent aucune affiliation religieuse. Ce chiffre est loin du taux observé dans d'autres communautés musulmanes. Par exemple, 3% des Pakistanais, 5% de Marocains, 8% d'Égyptiens disent n'appartenir à aucune religion. En fait, à l'exception des pays communistes comme la Chine, ce chiffre est comparable à celui de la communauté française québécoise, dont 34% des gens déclarent en 2011 n'avoir aucune affiliation religieuse. Vouloir éviter la religion pour les gens ayant grandi sous un régime religieux autoritaire n'est pas si surprenant. La majorité des Iraniens, en particulier la génération postrévolutionnaire, a été confrontée à des restrictions voire des censures, à la rigueur politique et à la corruption économique au nom de la religion. En réaction à cette expérience, dans une société plus libérale comme celle du Québec, la religion s'efface rapidement de leur vie quotidienne. En outre, une partie importante de la population qui se considère comme musulmane n'est pas pratiquante ou, du moins, ne fréquente pas les centres religieux. Beaucoup de personnes reprochent au centre religieux d'être un bureau du gouvernement iranien à Montréal. En d'autres termes, ils préfèrent protéger leurs croyances religieuses individuelles plutôt que d'assister à un rassemblement collectif au risque d'être surveillés par le gouvernement. En fait, les institutions religieuses iraniennes à Montréal représentent une minorité de leur communauté nationale.

Des confrontations avec des opposants à l'islam interviennent également. Contrairement à la situation en Iran, les personnes hostiles à l'islam disposent, au Québec, de droits et de tribunes pour exprimer leur opinion négative sur l'islam et les musulmans. Que ce soit dans les réseaux sociaux ou à l'occasion de rencontres concrètes, la rivalité entre ces groupes et les gens dont la pratique religieuse est visible est explicite. Ces derniers sont accusés de superstition, de donner une image archaïque

de la communauté iranienne et souvent soupçonnés d'espionnage pour le gouvernement iranien. J'ai personnellement été témoin d'un débat entre les représentants de ces deux groupes ayant suivi une conférence donnée par des membres canado-iraniens du Parlement. Cette année (2017), la marche d'*Arba'in* a été le théâtre d'une scène d'agression d'un petit groupe qui accusait les participants de manifester en faveur du « des dictatures iraniennes ». Cette confrontation n'était pas aussi violente et massive qu'elle avait pu l'être l'année passée à Toronto²⁴. Mais c'était la première fois que la tendance anti-islamiste iranienne de Montréal s'était organisée de la sorte. C'est dans ce contexte, que quatre centres religieux de la communauté iranienne ont été établis, chacun suivant des intérêts qui leurs sont propres et offrant des services spécifiques.

3.3.3 Dar-al-Hikmah : un « séminaire local montréalais »

Dar-Al-Hikmah (la maison de la sagesse) est un séminaire qui existe dans le cadre d'une université virtuelle active à Montréal depuis 2010. Ce séminaire a été fondé par Shahrestani, un Irano-irakien issue d'une famille influente du clergé de Qom et Najaf. J'ai essayé à maintes reprises de le contacter avec les organisateurs de ce centre, mais je n'y suis jamais parvenue. Le passage qui suit est donc basé sur des informations que j'ai trouvées sur le net en persan.

24 . En 2016 un groupe d'Iraniens opposants au régime ont perturbé le rituel d'Achoura. La diffusion de vidéos de cet évènement sur les réseaux sociaux provoque de nombreuses controverses au sein de la communauté iranienne. L'année suivante, le rituel et les manifestations ont eu lieu à nouveau mais la présence de la police a empêché tout acte de violence. On consultera le vidéo diffusé par le groupe d'opposants à la marche : <https://www.youtube.com/watch?v=Soj7eM0qweY> et celui des organisateurs de la marche pour Achoura : <https://www.facebook.com/dastehto/> .

Selon un entretien de Shahrestani avec Shia-News (9.8.2014)²⁵, Ce centre détient une collaboration avec un séminaire de l'Université de droit de Qom. Les diplômés de ce centre sont coproduits par Montréal et Qom en même temps. Les cours offerts aux débutants sont donnés en langue anglaise et, aux niveaux plus élevés, les études se passent en persan, en arabe ou en anglais. Plus de 10000 étudiants (en date de l'entretien cité plus bas) sont inscrits gratuitement à cette université virtuelle et y étudient le droit et la théologie chiïtes. De plus, les étudiants profitent de l'accès à une bibliothèque spécialisée sur le chiisme détenant des guides en anglais pour les convertis au chiisme. L'activité de ce centre ne se restreint pas à la formation des étudiants. Ils publient également un journal (en persan, arabe, anglaise et française) titré « *Fiq'h* et le droit » depuis 2010 et dont trois numéros sont sortis. Plusieurs conférences sont données au sujet du droit de la femme (YJC.ir, 2013) et *Dar-Al-Hikmah* est à l'origine d'un effort de soutien au dialogue interconfessionnel.

Shahrestani indique que les branches de cet institut sont actives en Angleterre, en Tunisie, au Maroc, en Syrie, en Arabie Saoudite, au Liban, en Irak et en Iran. La seule source de financement est sa « fortune personnelle et les subventions du gouvernement canadien pour les activités éducatives » (Shahrestani, 03.25. 2012). *Dar-Al-Hikmah* n'est pas le seul séminaire iranien actif en occident. Le Centre international des séminaires de l'Iran est présent dans 45 pays partout le monde avec un objectif similaire à celui de *Dar-Al-Hikmah* qui est de former « des spécialistes du chiisme de différentes nations et langues »²⁶. Il dispense des activités promotionnelles et éducatives et est placé sous la supervision directe du Guide Suprême du pays. Il est

25 . <http://www.shia-news.com/fa/news/76461/>-آشنایی-اجمالی-با-موسسه-دار-الحکمه-کانادا-
در گفتگو با دکتر شهرستانی

26 . Site officiel de Centre international des séminaires de l'Iran : <http://hawzah-ird.ir>

subventionné par le gouvernement²⁷. On ne peut pas affirmer que *Dar-Al-Hikmah* profite de ce soutien, puisque depuis 2005 les sanctions internationales limitent l'activité des instituts gouvernementaux y compris des séminaires.

Sur le site officiel de *Dar-Al-Hikmah*, certains professeurs de l'université Concordia, McGill et Laval sont présentés comme les conseillers. Des membres académiques de l'institut sont tous des étudiants du clergé de Qom, mais habitent au Canada et en Angleterre²⁸. Un des personnages emblématiques est l'Hodjatoleslam Shomali. Il est actuellement directeur du Centre islamique de Londres (supervisé par l'Office du Guide Suprême) et fréquente régulièrement Montréal. Plusieurs fondateurs de TMA suivent ses lectures et certains de mes interlocuteurs ont fait référence à lui pendant mes entretiens.

À la fin je présent un autre groupe qui ont un rôle indirect dans l'histoire de la communauté iranien de Montréal. En 1994, douze étudiants de Mesbah-Yazdi, reconnue pour son approche philosophique très stricte, se sont inscrits à la faculté d'études islamiques de McGill²⁹. Selon un de ces étudiants, le but était de « critiquer le regard occidental face à l'islam et ne pas apprendre ce qui se passe en occident...l'islam complet (et il n'y a pas besoin d'apprendre plus) » (Jazini, 06, 28, 2015). Une partie de ce groupe ne retourne jamais au pays et occasionnellement présentent comme conférencier aux institutions religieuses iraniennes. Ceux qui y retournent deviennent théoriciens dans le cabinet d'Ahmadinejad³⁰, Président de l'Iran

27 . Pour plus d'information, on pourra consulter :

http://www.wikiporsesh.ir/حوزه_علميه_شيعه%E2%80%8C

28 . La liste complète des enseignants est accessible ici : <http://hawzah-online.com>

29 . Depuis 1962, la faculté de science islamique de McGill a une contracte de collaboration avec le Centre de recherche islamique de l'Université de Téhéran (iistmu.ut.ac.ir).

30 . Pour plus d'information, on peut consulter : www.aghatehrani.ir

de 2005 à 2013. Selon ce courant de pensée, l'islam est une réponse à tous les besoins des êtres humains. Le devoir des musulmans est alors d'en faire l'utilisation dans tous les aspects de leur vie. Tabatabai-far (2015) reconnaît ce courant de pensée sous le nom de « *Taklif-geraie Falsafi* » (la philosophie dirigée par le devoir). Leur thèse repose sur la réclamation d'une « civilisation islamique » comme un système unifié et éternel. Cette civilisation imaginaire ne se nourrit pas seulement de philosophie, politique et droit islamique mais puise aussi dans la science. Contrairement aux autres courants qui suggèrent un retour au texte sacré, à la période de vie du prophète ou encore à l'Âge d'or islamique, les disciples de Mesbah-Yazdi entreprennent de bâtir l'avenir de l'Islam et de contribuer à la culture globale.

Chapitre 4

4.1 Les institutions chiïtes iraniennes à Montréal

Étudier le côté religieux de la vie des musulmans sans connaître leur dynamique sociale ainsi que leurs institutions est incomplet. Il faut admettre que, pour les immigrants, les institutions religieuses jouent un rôle plus important. Elles représentent un lieu de culte et lieu de rassemblement ethnoculturel en plus de permettre de conserver un lien avec le pays d'origine (Peucker et Ceylan, 2016). Elles offrent une ambiance qu'on pourrait comparer à des clubs culturels, quotidiens et multigénérationnels.

Pour souligner l'importance des institutions religieuses dans la vie des immigrants, je voudrais citer l'un de mes intervenants, qui fréquente les centres religieux malgré son regard critique à l'égard de leurs activités. Hatef, un homme de 56 ans témoigne ainsi :

« Après plus de 25 ans à vivre ici, je ne sens toujours pas à l'aise à intégrer les activités des Québécois, comme aller dans des pubs. Je ne suis pas connecté avec eux. Même dans un simple dialogue avec mes collègues de travail, je ne ressens pas d'affinités. Alors je préfère passer mon temps avec des Iraniens. Il existe plusieurs groupes d'intérêts iraniens, mais pour les rejoindre il faut s'intéresser à la politique, à l'art ou encore au sport. Ce qui n'est pas mon cas. Alors, les institutions religieuses sont les seuls endroits pour moi. » (Hatef, 22.10.2016, Montréal).

Cinq institutions religieuses chiïtes existent à Montréal. Parmi elles, trois offrent des activités hebdomadaires qui ont toujours la même programmation ainsi que des programmes occasionnels comme celui du ramadan et de muharram ou des fêtes comme l'anniversaires des imams. J'y ai assisté au moins à trois reprises (un programme hebdomadaire et deux programmes occasionnels). J'ai complété ensuite le recueil des informations sur chaque institution en dialoguant avec mes interviewés.

4.1.1 Le Centre islamique iranien : le « chiisme du peuple »

Voilà vingt ans que le Centre islamique iranien est actif à l'Ouest de la ville, pas loin des lieux privilégiés par les Iraniens à Notre-Dame-de-Grâce. Il est toujours placé sous la direction d'un *Hodjatoleslam*³¹ iranien, le cheikh Saleh Sibouveh, qui dirige toutes les affaires du centre avec sa femme et ses enfants. Il a passé sa jeunesse à Karbala, en Irak, avec sa famille cléricale. Après avoir immigré au Canada à la fin de la décennie 80, il a commencé à organiser des réunions religieuses et des prières à son domicile jusqu'à ce qu'un groupe des chiites apporte le soutien financier nécessaire à l'achat d'un bâtiment.

Le Centre est installé dans un simple bâtiment d'un étage, qui se compose d'un bureau, d'une cuisine et d'une grande salle divisée par un rideau pour distinguer l'espace dévolu aux femmes et celui des hommes. Le rideau est noir, des drapeaux brodés avec des slogans religieux y sont accrochés. Deux peintures figuratives sont accrochées sur le mur opposé qui montrent des personnages de bataille de Karbala. Chaque après-midi, un nombre limité des croyants prient avec le cheikh. C'est le *majlis*, la réunion hebdomadaire qui, chaque jeudi, attire plusieurs personnes, hommes et femmes. Les chiites se réunissent chaque jeudi pour lire la prière de *Komeil*, un des amis de l'Imam Ali, personnage principal de l'histoire du chiisme. Cette une prière rythmique au cours de laquelle les lecteurs énumèrent les caractéristiques de Dieu en suivant le leadership vocal d'un homme qui chante à haute voix. Cela dure un peu moins de trente minutes, puis les participants au *majlis* font la prière du soir et écoutent la parole du cheikh.

À différentes occasions du calendrier chiite, les *majlis* se tiennent d'autres jours et se composent d'autres programmations. Cheikh Sibouveh ou d'autres conférenciers invités interviennent sur des sujets d'actualité, puis un *Maddah* se place à la tribune. Le

31 . L'échelle cléricale chiite a quatre grades : *Thaghatolislam* (4-6 ans études), *Hodjatoleslam* (7-10 ans études), *Ayatollah* (maîtrise du *fiq'h*, prendre la position d'enseignement) et grand *Ayatollah* qui peut officier comme *Marja'*.

Maddah est un homme qui chante en adoration des personnages saints de l'islam, soit pour marquer le deuil, soit pour les célébrer. À chaque fois, le rythme des chansons diffère et les auditeurs qui l'accompagnent lui donnent une facture particulière. Lors des fêtes et des anniversaires du prophète et des imams, les hommes et les femmes applaudissent doucement, en harmonie avec les chansons. Mais lors des deuils, pendant que des femmes murmurent en se balançant, des hommes se frappent avec leurs mains plus ou moins violemment en accord avec les chansons du *Maddah*. Dans le Centre islamique iranien, les rythmes sont souvent plus rapides que dans les autres centres dont nous parlons ici. Pour tous les événements chiites, qu'ils soient considérables ou insignifiants, le Centre organise des programmes pendant lesquels l'émotion collective des audiences est provoquée par le *Maddah*. Il n'y a pas un *Maddah* particulier pour ce Centre. Un de mes intervenants, Saïd, qui y assiste fréquemment, m'a expliqué que pour des occasions importantes comme Achoura, les *Maddahs* professionnels sont invités d'Iran ou d'Irak, mais dans les programmes quotidiens, ce sont de jeunes hommes qui accomplissent cette tâche bénévolement. Lui-même a déjà fait le *Maddah*. Il m'explique :

« Si des jeunes comme moi n'acceptent pas cette tâche, ils invitent des personnes qui, des fois, disent des choses insignifiantes. C'est juste pour montrer leur passion, je sais... (mais), ce n'est rien par rapport aux caractéristiques morales des imams. » (Saïd, 24.9.2016, Montréal).

D'autres de mes intervenants qui assistent aux *majlis* du Centre islamique iranien témoignent que des rituels collectifs et l'axe émotionnel des rituels ont une puissance plus élevée ici que dans d'autres centres actifs à Montréal. Deux de mes interviewés m'ont dit avoir entendu certains hommes pratiquer l'auto-flagellation par chagrin à la journée d'Achoura.

Ma propre observation de ce rituel, lors d'une soirée du mois de muharram 2016, confirme l'intensité de l'ambiance émotionnelle. On entend des poésies qui décrivent l'amour des chiites pour leurs imams, les hommes qui se frappent fortement, on observe de jeunes adolescentes qui les suivent sous une lumière rouge

incandescente.³² L'importance de ce rituel collectif et émotionnel est plus compréhensible si on revient sur le rôle du *Marja'* associé à ce centre, Ayatollah Sadeq Al-Hussaini Al-Shirazi.

Cela fait trois ans qu'un petit signe est venu s'ajouter sous le sigle vert du Centre islamique iranien, «Imam Al-Shirazi's Center in Montreal». Sadeq Al-Hussaini Al-Shirazi, est un grand Ayatollah de 75 ans, Irakien de descendance iranienne qui étudié à Najaf et actuellement habite Qom. Il est rattaché à l'un des courants du clergé chiite appelé *Fiq'h-e-Sontti* (le *Fiq'h* traditionnel) qui refuse les innovations pour répondre aux questions nouvelles qui se posent dans la vie moderne. Selon eux, la seule source légitime en réponse aux questions qui n'existent pas déjà dans la tradition chiite, c'est l'imam actuel des chiites. Il s'agit du douzième imam qui reviendrait un jour comme le messie. Tant que le douzième imam n'a pas ressuscité, il faut éviter d'essayer de trouver soi-même des réponses. Pendant *Asr-e-Entezar* (l'ère de l'attente du douzième imam), on peut suivre la tradition et montrer notre enthousiasme pour les imams qui représentent la version juste de l'islam chiite (Tabatabai-far, 2015). Bien que l'islam politique (en Iran le chiisme politique) considère l'islam autant d'un point de vue politique que religieux (Roy, 1994), ce courant du chiisme insiste sur les rituels et sur l'histoire comme axe de l'unité et de l'identité des chiites et pas sur l'objectif politique. On peut donc tout à fait pousser des rituels à l'extrême, même si ça semble irrationnel ou polémique à certains (Nick-Aieen, 2013).

Ce courant de pensée, puise son argumentation dans la tradition chiite. Ayatollah Sadeq Al-Shirazi montre toujours sa distinction vis-à-vis de la version gouvernementale du chiisme en Iran, mais à l'époque où ses disciples ont été confrontés à une répression en Irak, il n'exposait pas ouvertement son opposition contre le rival du régime Baath. Depuis la chute de Saddam Hussain en Irak, une sorte de compétition a émergé entre les disciples de Al-Shirazi et ceux de Khamenei, Guide

32. Malgré tout, je ne peux pas donner une comparaison exacte puisque j'étais dans le coin des femmes, or le rituel principal se déroule dans le coin réservé aux hommes.

Suprême³³ de l'Iran pour savoir qui aura le plus d'influences sur les chiites irakiens pour en faire des adeptes de leur mouvement respectif. Cette compétition pour les disciples de l'Ayatollah Al-Shirazi en Irak a eu des conséquences en Iran, où ces disciples étaient plus surveillés et leurs activités ont dû être limitées. En réaction, Al-Shirazi et ses disciples ont développé leurs activités dehors de l'Iran, surtout dans les pays occidentaux de la diaspora. L'émergence du bureau de l'Ayatollah Al-Shirazi à Montréal ne peut se comprendre que dans le cadre de ces activités qui présente le courant traditionnel de Al-Shirazi comme rival de la version gouvernementale du chiisme iranien.

Jusqu'en 2011 Sibouveh, dirigeant du Centre islamique iranien, n'était le représentant officiel d'aucun *Marja'* et dirigeait le Centre islamique iranien à titre individuel. Actuellement, il est le représentant officiel de Al-Shirazi à Montréal et, parallèlement, est l'agent de Al-Shirazi à la Havane, une nouvelle terre pour la propagande de ce courant.³⁴ Saïd m'a expliqué que :

« Cheikh Sibouveh n'est pas une personne réactionnaire. Mais je pense qu'il a accepté d'être le représentant d'Al-Shirazi parce que personne ne le soutient. » (Saïd, 24.9.2016, Montréal)

D'autres de mes interlocuteurs mentionnent le financement comme la raison de la conversion du Centre islamique iranien en un centre officiel de Al-Shirazi, mais ils n'en ont aucune preuve. Un de mes intervenant qui habite à Montréal depuis trente ans et fréquente régulièrement plusieurs centres religieux iraniens sans affiliation à un

33 . Le plus haut responsable politique et religieux en Iran qui a une autorité absolue sur le système militaire, juridique ainsi que le parlement et le cabinet du pays.

34. Je n'ai pas réussi à parler avec Sibouveh moi-même. Mes tentatives pour le contacter via son épouse et sa page Facebook ont échoué. Mais j'ai complété mes informations à travers des discussions avec d'autres membres de la communauté et après l'avoir lui-même suivi sur les réseaux sociaux.

centre particulier, ne perçoit pas cette conversion comme un phénomène spontanée, il m'explique :

« Le centre de Cheikh Sibouveh est la réalisation de cette communauté (la communauté iranienne). La plupart des gens ne se soucient pas de la politique et depuis longtemps il fournit des services religieux – mariage, funérailles, prière... ce dont on a toujours besoin – pour eux. Il (Sibouveh) était déjà proche de ce groupe (Al-Shirazi), mais maintenant il le déclare officiellement. » (Hatef, 22.10.2016, Montréal).

Cette affirmation semble réaliste puisque les services de ce centre sont de fait très adaptés au besoin de la communauté iranienne. Par exemple, après la fermeture de l'ambassade iranienne à Ottawa en 2012, le Centre a offert un service non-officiel pour envoyer des passeports à un des consulats iraniens (Petrou, 2013). Ce service a été déclaré comme illégal et été abandonné après une courte période. Un de mes interviews m'a dit que le cheikh avait accepté d'offrir ce service, car des gens lui ont demandé. D'autres signes montrent cette attention du Centre islamique iranien pour le peuple, comme lors de la fête de la nouvelle année iranienne, *Nowruz*. Il s'agit d'une fête non religieuse mais tellement populaire que certains docteurs de la loi traditionalistes refusent de la fêter (Tabatabai, 2015). En outre, des peintures représentant les personnages de la bataille de Karbala servent de décoration dans une salle du Centre islamique iranien. Cette tradition populaire est considérée comme inacceptable par les savants du clergé chiite³⁵. Toutefois, le bureau officiel de Al-Shirazi à Montréal accepte d'accrocher des peintures dans la salle de culte, chose que l'on observe dans aucun autre centre religieux iranien. Autrement dit, le Centre islamique iranien représente une vision populaire du chiisme, propice au développement du courant Al-Shirazi.

35 . Une liste des avis de Grand Ayatollah sur ce sujet est accessible ici : <http://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa694>.

Ce constat de diversité et d'ouverture se poursuit avec la question de la présence des femmes. J'ai eu la chance de parler librement avec des dizaines de femmes les deux fois où j'ai assisté aux *majlis*, en plus d'interviewer deux hommes et une femme qui fréquentent régulièrement ce lieu. Je suis allée au *majlis* une heure plus tôt et l'ambiance amicale du lieu m'a permis de socialiser facilement avec des femmes et même d'entrer à la cuisine pour aider à préparer le diner. À première vue, l'apparence des femmes semble plus variée que dans les autres centres religieux iraniens : on y trouve des femmes voilées en longue tunique et avec des foulards disposés strictement, des femmes avec des vêtements modeste et un foulard plus simple, des femmes qui se couvrent la tête d'un foulard léger juste devant la porte et des adolescent non voilées. J'ai aussi vu des femmes qui faisaient la prière en portant du maquillage et des faux ongles, ce qui n'est pas permis par la majorité des Ayatollahs. Pendant la prise de parole du cheikh, deux jeunes femmes s'aident à faire leurs devoirs en français, deux autres parlent de leurs familles, deux filles prennent des selfies et quelques enfants jouent avec leurs tablettes. Tandis qu'une femme offre des gâteaux à d'autres, leur demandant de prier pour sa nièce, une Afghane partage ses vœux avant de passer à table. Les femmes qui travaillent à la cuisine parlent des vœux et de leurs problèmes quotidiens qui disparaissent après avoir partagé tel met ou répété telle prière. Ces simples exemples montrent comment les gens ordinaires vivent leur religion sans porter attention aux cadres du *fiq'h* ou au fait de suivre tel ou tel *Marja'*. Roshanak, une jeune femme de 28 ans, fraîchement diplômée de Polytechnique, répond ainsi à ma question sur pourquoi choisir ce centre et pas un autre :

« Je ne sais pas exactement pourquoi je viens ici, franchement je n'écoute jamais les conférenciers.... Oui, ça peut être une bonne raison! Parce qu'ils ne compliquent pas des choses alors personne n'en parle après. Je ne suis pas une personne très religieuse qui peut en parler beaucoup ... je viens pour l'ambiance chaleureuse et pour socialiser avec d'autres. »

- Vous ne faites pas attention au *Marja'* qui œuvre dans chaque centre?

« Je suis un autre *Marja'* mais je ne le connaît pas aussi bien. Tu sais, on n'est pas obligé de suivre des règles comme ils le veulent. On les suit quand on

doute. Par exemple je sais que tous les Ayatollah obligent à porter le voile, mais je suis sûr que ce n'est pas adapté de nos jours, surtout ici au Canada. Je ne pose pas de question sur ça, même à mon propre *Marja'*. Je fais ce que je pense être correct, je porte le foulard juste pour faire la prière. Mais par contre, j'avais des doutes sur le tatouage et quand j'ai trouvé que mon *Marja'* ne l'accepte pas, je l'ai suivi sur ça, je l'ai respecté. Tu vois, ils ne sont pas aussi importants que tu le penses. » (Roshanak, 25.9.2016, Montréal).

Mon interview avec Saïd indique aussi que les gens assistent aux activités du Centre islamique iranien tout simplement pour son ambiance, plus que par intérêt politique. Saïd étudiait dans un lycée islamique proche de l'aile modérée de gouvernement iranien et a toujours gardé des connections avec les diplômés de ce lycée:

« J'aide le Centre pour qu'une lumière pour l'islam reste allumée dans cette ville. C'est n'est pas important au nom de quoi... Mais en tout cas ici, c'est un refuge à NDG (le quartier avec une population notable d'Iraniens) pour les croyants, pour nos parents qui sont venus ici et qui ne comprennent pas la langue étrangère... il y a des vieilles dames bénévoles qui travaillent là-bas juste pour plaisir de Dieu. J'aide ces femmes! » (Saïd, 24.9.2016, Montréal).

Pour Saïd et Roshanak, le Centre islamique iranien est une organisation religieuse avec une ambiance familiale. Tous ceux qui ont grandi en Iran ont un souvenir de membres de la famille qui transforment leur maison en un lieu de culte pendant muharram ou ramadan. Contrairement aux mosquées organisées, ce sont alors les femmes qui prennent la responsabilité d'accueillir les participants. Toujours limitée aux tâches traditionnelles féminines (le nettoyage, la cuisine et le partage du repas), au Centre islamique iranien, l'épouse du Cheikh et quelques femmes bénévoles ont une responsabilité importante. Mais dans les autres centres religieux, la cuisine est parfois dirigée par des hommes.

En comparaison avec l'autre institution étudiée, la gestion du Centre islamique iranien est plus centralisée et dépend d'une seule personne. C'est le seul centre qui se concentre sur des services religieux plus que des services communautaires. Il n'y a pas

une archive conservée des activités de centre comme un site-web, une page Facebook, etc. Mais récemment, alors que cheikh Sibouveh travaille comme adjoint de l’Ayatollah Al Shirazi, les rapports d’activités du centre sont annoncés sur le site Web officiel de Al-Shirazi. À part tenir des *majlis* et des prières, se connecter avec d’autres institutions religieuses, lors de chaque Ramadan, ce centre organise un dîner collectif et invite les organisateurs d’autres institutions chiites de Montréal pour célébrer la *Vahdah* (unité) des chiites, un des slogans importants du courant Al-Shirazi³⁶. D’après des rapports disponibles sur le site web, on nombreux efforts sont mis en place afin de développer des contacts avec des fonctionnaires de l’État du Québec. Des rapports du site-Web Al-Shirazi montrent que Sibouveh présente son *Marja’* au maire, au conseil des musulmans canadiens, aux parlementaires et même au premier ministre.³⁷

Ce centre religieux affiche deux identités distinctes, celle d’un lieu de culte populaire éloignée de la politique intérieure du pays pour la communauté iranienne et celle du bureau annexe d’un courant politico-religieux répandu à l’échelle du monde chiite. Comme on l’a déjà mentionné, le centre islamique iranien est l’hôte d’une version simple du chiisme qui permet de faire progresser le courant politique et religieux de Al-Shirazi. C’est sur la base de cette analyse que je propose de le catégoriser comme « chiite du peuple ».

36 . Pour plus d’information on peut consulter :

<http://persian.shirazi.ir/shownews.php?Code=5678#!prettyPhoto>

37. Du fait que les contenus du site-web en persan et en anglais sont différents et que je ne trouve pas de rapports sur d’autres sources que des site-Web soutenus par *Al-Shirazi*, on ne peut pas juger le succès de ces efforts. Les rapports sont accessibles ici :

<http://persian.shirazi.ir/shownews.php?Code=5143#!prettyPhoto> ,

<http://persian.shirazi.ir/shownews.php?Code=5254#!prettyPhoto> ,

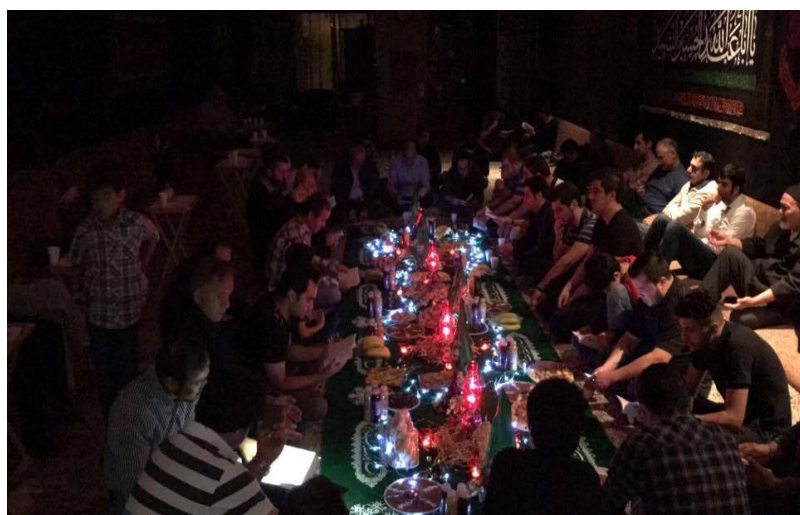
<http://persian.shirazi.ir/shownews.php?Code=5219>



↑ Le Centre islamique iranien

Rencontre entre Sibouveh et Al-Shirazi 2015↑

← Les candidats du Conseil de ville au centre islamique iranien



4.1.2 Le Centre islamique de Al-Khoie : le « chiisme du clérical »

Comme Fischer l'explique dans son travail sur la religion en Iran, un homme du clergé s'identifie toujours avec le *Marja'* qui l'a supervisé pendant ses études (Fischer, 2003). Hodjatoleslam Bagheri, le directeur du Centre islamique Al-Khoie, s'identifie comme l'étudiant de l'Ayatollah Vahid-Khorasani, un grand Ayatollah du courant *Fiq'h-e-Sonatti* (*Fiq'h* traditionnel). Ce courant aborde et voit la religion comme le devoir d'un être humain par rapport à Dieu sans remettre en question les règles et leur fonction (Tabatabai-far, 2015). Comme Al-Shirazi, il s'oppose à l'islam politique, mais cela ne veut pas dire qu'il est hostile à la présence de la religion et du clergé en politique. Ce courant regarde la présence du clergé en politique comme une nécessité afin de protéger les traditions cléricales du chiisme (ibid., 70). Mais la hiérarchie et la dignité du clergé sont leur priorité, autrement dit : ils n'acceptent pas la domination des buts politiques en religion. Au niveau intellectuel, son courant de pensée considère les *Hadith* (parole des Imams) comme la source fiable du *Fiq'h* et évite strictement les approches philosophiques et mystique en islam. Il est même opposé à la littérature classique persane en raison de son contenu spirituel³⁸. En ce qui a trait à l'aspect rituel, comme d'autres adhérents de ce courant du *Fiq'h* traditionnel, ils n'acceptent pas de transformer des rites traditionnel chiite pour favoriser l'unité des musulmans ou de s'adapter à la vie moderne (Fathi, 2003) Cette introduction nous donne des indices afin de mieux comprendre les activités des centres Al-Khoie durant les douze derniers années, dirigé par Bagheri, disciple et représentant officiel de Vahid-Khorasani.

Le Centre islamique Al-Khoie est l'une des branches de la fondation mondiale de l'Ayatollah Khoie (1899(Iran)-1992(Irak)), éducateur de l'Ayatollah Vahid-Khorasani au séminaire de Najaf. À la fin des années 1970, il a fondé plusieurs centres d'éducation islamique et des organismes caritatifs partout à travers le monde. À partir de 1989, il a « répondu aux besoins de la diaspora chiite en mettant sur pied la

38 . Par exemple : <http://www.ebnearabi.com/785/-اگر-ميش-ناختيم-امام-ششم-عليه-السلام-.html>

fondation Al-Khoie en Inde, au Bangladesh, au Liban, au Pakistan, en Iran, en Irak, en Malaisie, en Azerbaïdjan, en Angleterre, en France, aux États-Unis et au Canada ». Depuis son décès en 1992, son fils dirige la fondation sous la supervision religieuse de l’Ayatollah Sistâni et la direction centrale de la fondation à Londres³⁹. Chaque branche est dirigée par un des représentant officiel des grands Ayatollahs proche de l’Ayatollah décédé. Dans le cas de Montréal, le Centre islamique Al-Khoie était dirigé par un irakien, mais, à partir de 2004, le centre Al-Khoie de Montréal dreige sur la supervision d’Hodjatoleslam Bagheri. La langue principale du centre est devenue le persan, bien que des programmes en arabe peuvent occasionnellement être proposés. La direction de tous les services est centralisée entre les mains de Bagheri et c’est lui qui, en collaboration avec ses fils et ses proches, procède à toutes les coordinations nécessaires avec la direction centrale de la fondation Al-Khoie.

Le Centre islamique Al-Khoie, situé sur le chemin de la Côte-des-Neiges comprend un bâtiment de deux étages, un stationnement, une salle de sport et une école sur trois étages. Comme d’autres institutions chiites à Montréal, le complexe Al-Khoie ne contient pas de mosquée. Takim décrit cette lacune comme une préférence chiite qui se vérifie partout en Amérique du Nord (Takim, 2009). Certes, en tant que minorité immigrante avec des ressources limitées, les organisateurs préfèrent des salles adaptées à toutes sortes de réunions de la communauté. Selon le *Fiq’h* chiite, la mosquée est un lieu sacré pour la prière où certaines actions sont interdites. Par exemple, la présence des gens contaminés (par le sang, les poils de chien, etc.), la présence des femmes en période de menstruation, se reposer ou faire du sport sont interdits à la mosquée⁴⁰. En général, des salles multifonctionnelles (i.e. pour les prières, les funérailles, les rituels collectifs, les cours de religion ou sur d’autres sujets, etc.) sont mises à disposition de la communauté chiite. Les institutions s’adaptent aux besoins de la communauté dans

39 . Site web officiel de fondation Al-Khoie, www.Al-Khoie.com

40 . Pour plus d’informations, on pourra consulter : <http://farsi.khamenei.ir/treatise-content?id=29>

le contexte migratoire, mais le nom donné à la salle : *Hosayniya Saheb-al-Zaman*, montre leur attitude religieuse. Un *Hosayniya* est un lieu de culte issu d'une création chiite-iranienne. Littéralement, cela signifie la propriété de l'Imam Hussain. En général, l'architecture de : *Hosayniya* est plus simple que celle des mosquées et est administrée par les locaux de chaque quartier afin que s'y tiennent des rituels collectifs comme muharram et ramadan et pendant les autres mois de l'année, : *Hosayniya* devient la salle de congrégation (Calmard, 2004). Alors que la plupart des institutions chiites utilisent tout simplement le titre de centre religieux ou de salle de prière, le centre Al-Khoie préfère celui de *Hosayniya*. En fait, cette institution s'inspire d'une tradition locale et de ce fait adapte l'espace de la Mosquée en contexte migratoire. Dès lors, on va trouver à la place de la Mosquée des salles multifonctionnelles sous le nom de *Hosayniya*.

Hosayniya Saheb-al-Zaman est un bâtiment récemment rénové sur deux étages, dont le premier est assigné aux hommes et le second aux femmes. Les conférenciers s'installent toujours dans la salle pour les hommes et les femmes peuvent suivre les conférences à l'aide par écran interposé. C'est aussi de cette façon qu'elles suivent les hommes lors des prières. À côté de la salle des femmes, il y a une salle où les enfants peuvent jouer. Les femmes n'ont aucun rôle dans les programmations ou les services, même la cuisine est dirigée par des hommes. Le programme hebdomadaire de prière *Komeil* et certains rituels collectifs du calendrier chiite sont tenus selon l'ordre traditionnel mené par des conférenciers et le *Maddah*. Hodjatoleslam Bagheri est le conférencier principal de tous les programmes, mais il invite parfois d'autres prédicateurs, visiteurs occasionnels à Montréal. Selon les informations de la page Facebook du centre Al-Khoie, la quasi-totalité des conférences organisées au *Hosayniya Saheb-al-Zaman* font l'éloge du prophète et des imams. Elles prennent rarement la forme de questions et réponses.

Concernant les rituels, le centre Al-Khoie célèbre toutes les occasions du calendrier chiite, même celles qui sont considérées comme moins importantes. Comme les autres centres, *Maddah* provoque l'émotion collective des audiences en chantant. Dans le cas du deuil, les hommes suivent le rythme de chansons en se frappant avec leurs mains. Comme ce rite est controversé en Occident, les organisateurs ne

permettent pas de le filmer. Un de mes interviewés, un jeune étudiant ayant grandi à Montréal, m'explique que :

« Pendant le rituel, ils sont très attentifs à ce que personne ne les filme ou que des étrangers n'entrent pas dans la salle parce qu'ils ne peuvent pas expliquer la raison de leur comportement. Ils n'ont pas assez confiance en eux pour dire que cette action est notre façon de montrer l'amour que nous avons pour nos imams. »

- Si c'était permis, partagerais-tu le film ou inviterais-tu tes amis canadiens au rituel?

« Pourquoi pas, si je trouvais une bonne justification, je le ferais. Il faut qu'on se présente nous-même tel que nous sommes. Mais, trouver une bonne explication est leur [le clergé] responsabilité, pas la mienne. » (Sadeq, 5.10.2016, Montréal).

Deux autres de mes intervenants n'étaient pas d'accord avec lui, convaincus que pratiquer certains rites en cachette est « la façon correcte de faire le rituel » qui « permet aux gens d'exprimer leur sentiment sans provoquer la sensibilité de la société canadienne ». Selon eux, il s'agit ici d'une mise en œuvre de la tradition de *Taqiyya* qui protège les chiïtes et leurs rituels comme un groupe minoritaire dans les sociétés musulmanes.



↑ Le drapeau arrivé de Karbala



Centre Al-Khoie Muharram
2016

Il semble que le centre Al-Khoie reste fidèle aux traditions chiites sans les altérer. Les organisateurs évitent toute forme d'inventivité à ce niveau. Cette stratégie possède des caractéristiques compréhensibles et claires qui sont déjà familières avec la tradition chiite. Un de mes interlocuteurs, un jeune homme doctorant qui connaît le Coran par cœur m'explique :

« Ils ont une manière claire, purement religieuse et très traditionnelle, exactement comme ce qu'on voit dans les mosquées en Iran. Peut-être que toutes les personnes n'aiment pas ça et moi non plus... je suis l'autre *Marja'* qui a un avis différent, mais ce qui se passe ici est accrédité par un *Marja'* confidentiel. C'est différent d'un centre qui inventerait une nouvelle version de la religion dont on ne sait pas si elle est correcte ou non. » (Masoud, 30.9.2016, Montréal).

En fait, la légitimité du centre Al-Khoie vient de sa fidélité à la tradition cléricale chiite. Des immigrants venus de toutes les régions de l'Iran ou des voisins Afghans, peu importe leurs préférences religieuses, sont familiers avec ce qui s'y déroule sous la direction d'Hodjatoleslam Bagheri. C'est pourquoi à des occasions comme Achoura, le centre Al-Khoie est rempli de gens de milieux et de parcours extrêmement diversifiés. Nahid, une de mes interlocutrices analyse la présence plus notable des Afghans et des Irakiens-Iraniens dans le centre Al-Khoie en comparaison au centre Noor en disant :

« Le programme offert au centre Al-Khoie est presque le même partout. Certainement des Afghans ont eu des programmes similaires dans leur pays d'origine. Alors les programmes d'Al-Khoie est nostalgique pour eux ». (Nahid, 14.10.2016, Montréal).

Elle tente même une explication pour comprendre la raison de la fréquentation massive du centre Al-Khoie lors de festivités comme Achoura:

« Les gens préfèrent que des membres du clergé dirigent un centre religieux. Ils profitent du soutien des grands Ayatollahs, alors ils offrent des services professionnels. Et ce n'est pas nécessaire que les participants contribuent aux services ou aux frais. » (Nahid, 14.10.2016, Montréal).

Je me suis présentée quatre fois aux programmations du centre Al-Khoie : lors d'une cérémonie de deuil durant le mois de muharram, à une soirée du ramadan, la soirée de l'anniversaire de Fatima (la fille du Prophète) et une fois au programme hebdomadaire des jeudis.

En comparaison avec les autres centres que j'ai visités, j'y remarque un surpeuplement ainsi que la présence imposante des Afghanes pour les rituels de muharram et ramadan. Par hasard, je croise quelques-uns de mes camarades de mes années de lycée en Iran lors d'une soirée de muharram. Nous avons bien ri de ce hasard. Puis une des camarades m'a affirmé que c'était la première fois qu'elle célébrait cette fête dans ce lieu, s'avouant assez nostalgique : « un *Maddah sangin* (lent) et une assiette délicieuse de *Gheymeh*⁴¹ ». *Maddah sangin* renvoie au rythme lent et cadencé des chansons qui impressionne et stimule l'audience. Autrement dit, la fermeture du Centre Al-Khoie à l'invention permet le déploiement d'une version traditionnelle du chiisme dont la plupart des croyants se sentent proches et familiers. Le Centre profite aussi de la légitimité du clergé chiite et des grands Ayatollahs comme Khoie, Sistâni et Vahid-Khorasani. Un de mes interlocuteurs qui travaille bénévolement au Centre Al-Khoie m'explique :

« Quand tu travailles dans les autres centres, tu t'inquiètes toujours de la norme qui prévaut. Mais ici, c'est basé sur un Ayatollah crédible de ta religion. Ni en Iran, ni au Canada, personne ne peut questionner ton affiliation à une tradition défendable. » (Masoud, 30.9.2016, Montréal).

Du plus, appliquer le principe clérical comme une langue commune donne lieu à une collaboration avec d'autres ethnies chiites. La salle de : *Hosayniya Saheb-Al-Zaman* accueille des programmes en urdu et en arabe sous la houlette de cléricaux d'origine pakistanaise et irakiennes. Comparativement avec le centre Al-Shirazi qui montre un grand enthousiasme pour se présenter à la société d'accueil, le centre Al-Khoie a tendance à se limiter aux communautés chiites. Il faut rappeler que

41 . Un repas traditionnellement servi le jour de l'Achoura.

l'interaction avec d'autres communautés ethniques chiites est normalement l'initiative conjointes des savants et des membres du clergé. La seule activité qui semble faire exception est celle de l'école Al-Houda.

L'école Al-Houda est la principale en matière de collaboration interethnique voire interconfessionnelle. Al-Houda (incluant une garderie depuis 2014) est une école élémentaire francophone régie par les lois du Ministère de l'éducation du Québec. Les écoliers suivent le programme pédagogique de toutes les écoles primaires du Québec sauf qu'ils suivent un cours de langue arabe classique et d'enseignement de l'islam par semaine. Ils font la prière collectivement chaque midi. Les employés et les écoliers de Al-Houda ne sont pas tous chiites, ni même des musulmans. Mais, selon l'entretien avec une des organisatrices de l'école, il y a une priorité pour l'embauche des employés chiites et de musulmans surtout pour les postes de direction.

Le cadre principal du programme religieux de l'école est défini par la direction du Centre Al-Khoie, Hodjatoleslam Bagheri. C'est lui qui, souvent, dirige la prière collective des midis. La prière est alors faite selon les règles chiites et les enfants sunnites la font comme ils sont habitués dans leur famille. Ici on souligne que cette école est un des plus importants lieux où les chiites iraniens traversent frontières ethniques et barrières linguistiques comme une expérience de « désethnicisation » du chiisme » (Takim, 2009). La direction centralisée de l'école montre la capacité de son approche à se connecter avec d'autres musulmans et la société québécoise à travers sa collaboration avec le ministère de l'Éducation.

Cette école, que l'on décrit comme pont de communication de la communauté chiite, joue aussi un rôle plus ambigu. Parmi les participants à mon enquête, un homme et une femme ont inscrit leurs enfants à l'école Al-Houda, convaincus qu'apprendre la langue à cet âge suffira à l'intégration de leurs enfants à la société québécoise et que l'interaction avec les autres n'est pas utile. Les deux affirment que c'est bien pour les enfants d'étudier dans une ambiance ressemblant à celle de leur domicile. La mère d'une fille de 10 ans s'est exprimé à ce sujet :

« Quand elle sera plus mature, elle va comprendre que notre style de vie diffère de celui de la majorité québécoise. Mais actuellement, c'est bien qu'elle

ne soit pas confrontée à la complexité et la contradiction dans sa vie. Par exemple quand tous les ses camarades portent le voile à un jeune âge, elle va s'habituer pour toujours. Puis elle grandira et trouvera sa propre logique.» (Parvin, 21.10.2016, Montréal).

Le père d'un enfant de 12 ans pense de la même manière:

« Dans cette école tous les camarade sont comme elle, immigrants, musulmans, allophones et avec la même façon de vivre. Alors elle grandit au calme... un jours, que elle sera prête, elle découvrirais la société plus large sans perdre sa valeur musulman.» (Hadi, 6.10.2016, Montréal)



↑ L'école Al-Houda, les enfants se familiarisent avec le rituel Hadj



← Bagh-e-Asemani, les enfants se familiarisent avec les rituels du muharram

Contrairement aux cas mentionnés ci-dessus, certains parents préfèrent que leurs enfants découvrent la « vraie société » et parallèlement apprennent leurs valeurs religieuses. Un groupe de femmes cible ce besoin avec une série de formations religieuses adressées aux enfants de trois à quinze ans, appelée : *Bagh-e-Asemani* (le Jardin du Ciel)⁴². Cette activité est conduite par des bénévoles depuis cinq ans. Elles ont commencé par des services occasionnels à l'université McGill mais ces derniers temps, elles organisent leur activité au centre Al-Khoie. Sur leur page Facebook et en parlant avec moi, elles confirment avoir l'entière responsabilité de tous les programmes et une totale indépendance vis-à-vis du centre Al-Khoie. Réciproquement les dirigeants du centre Al-Khoie affirment eux-aussi l'autonomie du groupe qui anime leur programme dans les salles de ce centre.

Faire des gâteaux, des collages en papier, dessiner, regarder des films, etc. sont des activités que ces animatrices font dans le but d'enseigner les valeurs religieuses et « l'amour des Imams » aux enfants. Parallèlement aux rituels du centre Al-Khoie, les femmes simulent des rituels ou l'histoire d'événements historiques pour les enfants. Entre autres, elles animent une école de fin de semaine persane. À l'école *Ferdowsi*, on enseigne le curriculum du système éducatif iranien chaque fin de semaine. Avant la fermeture de l'ambassade iranienne, cette école travaillait sous les règles du Ministère de l'éducation de l'Iran. Aujourd'hui, la même programmation se poursuit, sans délivrer de diplôme officiel. Tous les enfants qui étudient ici suivent les cours religieux du système éducatif de l'Iran mais la directrice du groupe *Bagh-e-Asemani* croit que ce livre n'est pas assez complet pour l'éducation religieuse des enfants. Selon elle, ils ont besoins de programmes supplémentaires pour « enrichir leur foi ».

42 . J'ai observé deux fois les programmations de ce groupe avec la permission des directrices de programme mais je n'ai jamais parlé avec les enfants. J'avais deux entretiens avec l'une des fondatrices et la mère de l'une des filles qui assiste aux programmes de *Bagh-e-Asemani*.

Elles ont développé une formation d'apprentissage « des valeurs, de l'histoire et le pratique de la charia ». Parfois, des livres ou des dessins animés au sujet de la religion soutiennent le processus d'apprentissage. J'ai demandé à l'une des animatrices les critères selon lesquels elle choisit les dessins animés. Elle se base sur quelques institutions religieuses gouvernementale iraniennes qui produisent des films, livres, des bandes dessinées, qui ont pour objectif d'enseigner la religion aux jeunes. En répondant à mon commentaire, elle remarque que ces productions ne correspondent pas aux besoins des enfants issus de l'immigration : « Le message est éternel et universel : c'est l'amour des Imams... en plus on utilise des méthodes psychologiques et rationnelles. » Elle ajoute que cette méthode a déjà été testée « auprès d'autres communautés de la diaspora, en Angleterre, en Allemagne, en Norvège etc... ». Contrairement à l'école Al-Houda où on offre aux enfants la possibilité d'interagir avec d'autres chiites et musulmans, les activités de *Bagh-e-Asemani*, se limite à la langue persane. De plus, des programmes de *Bagh-e-Asemani* mettent l'accent sur le chiisme. Pendant mon observation, j'ai entendu des expressions comme « nous, les chiites... » « nous, les amoureux des Imams... », « les enfants aimés par des Imams... », etc. on peut conclure, *Bagh-e-Asemani* contribue à former une identité distincte par un discours direct et explicite.

La formation religieuse plus intense des adolescents et des jeunes hommes se déroule au *Hosayniya* sous la direction d'Hodjatoleslam Bagheri. Ils étudient le Coran ou des livres religieux. Un de mes intervenants, Muhammad, assiste régulièrement à ce type de cours. Il m'explique que les enseignants sont très variés et, quelques fois, selon l'intérêt des étudiants, des groupes de lectures parallèles se forme. Lui-même participe à deux groupes de lecture qui se concentrent sur quelques livres classiques de la charia. Je lui ai demandé pourquoi il préfère faire la lecture indépendamment des cours qui existent avec des contenus similaires. Il m'explique que la manière dont les cours sont donnés au *Hosayniya* ne permet pas de poser toutes les questions, ni d'exprimer de nouvelles opinions. À son avis, la nouvelle génération, dont il fait partie, se sent sentie déconnectée du contenu des leçons et des conférences religieuses, car leur réalité quotidienne diffère des expériences des conférenciers, comme Bagheri. Toutefois, il indique quelques changements au cours de l'année dernière qui montre que les

conférenciers se familiarisent graduellement avec la réalité de la jeune génération. Par exemple « pour expliquer l'importance de la modestie des hommes envers les femmes, quelques exemples de comment agir sur internet sont présentés ». Sadeq ne considère pas cet exemple comme une transformation profonde de l'approche religieuse du centre Al-Khoie. Il affirme :

« En fait le contenu ne change jamais. Leur parole sur les morales individuelles est plus compréhensible et avec quelques exemples plus à jours. Mais pour les questions sérieuses concernant l'interaction avec la société, ils n'ont rien de nouveau. Dans leur imagination, ils font le dialogue avec des opposants du chiisme aux premiers siècles de l'islam.... Ici on vit avec des athées qui ont des points de vue tout à fait différents. Tout le monde accepte la diversité d'opinion. Alors que les savants musulmans devraient convaincre leur nouvelle génération à protéger les valeurs chiites, ils s'occupent encore des musulmans du premier siècle de l'islam. » (Sadeq, 5.10.2016, Montréal).

Le témoignage de Sadeq, qui passe son adolescence à Al-Khoie, illustre clairement l'approche du Centre Al-Khoie qui semble vouloir résister à la nouveauté. Pendant deux ans, j'ai surveillé la page Facebook du centre Al-Khoie : la seule innovation est la rénovation des bâtiments, des tapis, du système de sonorisation. Le contenu du discours reste dans la lignée de la tradition cléricale.

On peut dire que le courant du *Fiq'h* traditionnel donne la priorité à la protection des traditions et à la hiérarchie du clergé chiite. Comme il a été mentionné, plus tôt, dans le contexte de l'Iran postrévolutionnaire où l'islam politique est largement valorisé, ils ont donné la priorité à la hiérarchie cléricale et aux traditions en appliquant une approche « politique pour l'islam ». De la même manière qu'ils ont utilisé la politique pour leur interprétation de l'islam, dans le contexte migratoire, le centre Al-Khoie adapte l'usage de nouvelles technologies dans le but de bien diffuser la tradition cléricale chiite. Par exemple, le centre Al-Khoie utilise activement Facebook, mais toujours sans donner la possibilité d'ajouter des commentaires. L'utilisation des nouvelles technologies et des médias sociaux est toujours au service de la diffusion d'un message traditionnel, sans accepter les fonctionnalités qui

favorisent un dialogue réciproque et la communication. De la même manière, ils utilisent la possibilité de créer des écoles privées pour protéger leur propre interprétation de la tradition religieuse. Dans le cas du centre Al-Khoie, même lorsqu'il montre une certaine flexibilité, il réussit à trouver une façon d'entretenir les traditions existantes, comme c'est le cas en appelant la salle du culte *Hosayniya*, au lieu de l'appeler « Centre religieux » par exemple. Pour ces raisons, la catégorie que j'emploie pour renvoyer au Centre al-Khoie est celle de « chiisme clérical ».

4.1.3 Le Centre culturel Noor : le « chiisme postrévolutionnaire »

L'approche du Centre culturel Noor est totalement différente de celles des deux centres précédents. Au Centre Noor, la tradition est plus flexible. La priorité est l'enseignement du message de l'islam. Ceci ne signifie pas qu'ici la tradition et la pratique religieuse sont transformées, mais la stratégie pour protéger le message central de la religion est particulier. Le centre Noor a été fondé par un groupe d'étudiants boursiers des années 1980. Cela a mis plus de 15 ans avant que le centre Noor ne prenne sa forme actuelle. Les jeunes prorévolutionnaires des années 1980 se sont orientés vers un processus que Bayat nomme « post-islamisme » (Bayat, 2005) Cela dit, la transformation du centre Noor continue perpétuellement.

L'histoire du centre Noor est interconnectée à celle des étudiants iraniens à Montréal. Pour bien comprendre cette histoire (et aussi celle de deux autres associations étudiantes : Toheed et TMA), il faut d'abord revenir sur la notion d'« étudiant boursier ». Après la guerre Iran-Irak (1980-1988) qui correspond à un moment de grandes difficultés économiques pour ces pays et à une période de reconstruction nationale (1989-1997), l'envoi des étudiants (majoritairement dans les domaines du génie et de la médecine) en Occident a repris. Selon la loi 1987 du ministère de l'Éducation iranien, l'éligibilité pour une bourse d'étude à l'étranger dépend de deux conditions : « l'obéissance pratique à l'Islam et aucune inconduite (face à l'ordre) »⁴³. Conformément à cette règle, un nombre limité d'étudiants fidèles au discours religieux et politique du gouvernement ont pu profiter de cette opportunité. Cette bourse est le seul soutien gouvernement officiel pour des études internationales accessible en Iran. Les étudiants inadmissibles à la bourse souhaitant étudier à l'étranger doivent le faire par leurs propres moyens. Et, considérant la situation économique du pays dans les années 1990, la plupart des familles iraniennes ne peuvent se permettre de telles dépenses.

43 . Ce rapport est accessible sur le site web officiel du ministère de l'Éducation.

À l'époque, les étudiants iraniens à Montréal constituaient un groupe homogène de jeunes ayant une affiliation religieuse. La majorité de ce groupe étudiait aux cycles supérieurs de l'université McGill et vivaient avec leur famille. C'est donc en tout logique que s'est formé la première association iranienne étudiante à McGill. Ils ont d'abord loué un appartement près de l'université pour y faire la prière et s'y réunir hebdomadairement. Au fur et à mesure que le nombre d'étudiants grandissait, une école persane (en collaboration avec le ministère de l'Éducation d'Iran) a été développée par le même groupe.

Nahid, un vétéran de ce groupe, m'a expliqué qu'à l'occasion des rituels de muharram ou ramadan, ils avaient pour habitude de louer des salles plus grandes où, normalement, ils invitaient d'autres chiites à les rejoindre. Pour des occasions comme l'anniversaire de la Révolution iranienne ou le décès de Khomeiny, ils se rendaient allés à l'ambassade d'Ottawa en groupe. Leurs activités ont pris une forme plus organisée lorsque le Centre Al-Khoie (à l'époque géré par les Irakiens et sous la supervision d'Ayatollah Hakim) leur a permis l'accès à une salle pour quelques heures par semaine. Malgré cette possibilité, ils continuent à mettre des efforts pour obtenir une institution indépendante. En 2004, le Centre culturel Noor s'est installé dans un bâtiment loué, et vers la fin de l'année 2015, ils ont acheté un bâtiment sur le boulevard Saint-Laurent. Nahid m'explique toutes les vicissitudes par lesquelles ils sont passés pour réaliser leur idée. J'ai demandé la raison pour laquelle ils ont insisté à établir un centre indépendant au centre Islamique Iranien et au centre Islamique Al-Khoie qui offrent des services religieux semblables pour les communautés iraniennes de Montréal. Voilà sa réponse :

« En tant que personne, je me suis rendu plusieurs fois au Centre Islamique Iranien mais depuis le début, j'ai senti que l'ambiance là-bas est différente de ce qu'on aime, comme des personnes éduquées qui choisissent de pratiquer l'islam au cours de la Révolution ... comme c'est le cas pour le centre Al-Khoie. Personnellement j'ai pu profiter des programmes de ce centre et j'apprécie les paroles de monsieur Bagheri, mais cela reste dans un cadre religieux. Pouvez-vous imaginer qu'ils n'acceptent pas de fêter le *Nowruz* (nouvel an)? Ceci n'est pas le reflet de l'islam que je souhaite enseigner à ma

filles. Je voudrais qu'elle comprenne que l'islam ne s'oppose pas aux fêtes, aux célébrations, au bonheur. »

- pourquoi on nomme cet endroit le centre culturel et non pas centre religieux?

« La culture et la religion ne sont pas deux choses différentes. En tant qu'iranienne, ma culture est liée à l'islam. » (Nahid, 14.10.2016, Montréal).

La clarification de Nahid résume la différence fonctionnelle entre le Centre Noor et les deux autres centres actifs auprès de la communauté iranienne. Le Centre culturel Noor offre des cours de sport, des conférences psychologiques, des soirées de poésie et de films persans, des cours de musique classique iranienne, des cours de calligraphie. On y célèbre également les fêtes nationales comme le *Nowruz* et *Yalda* (la fête de la fin de l'automne). De plus, les programmes religieux sont encadrés différemment, même s'ils sont similaires à ce qui se passe dans les deux autres centres. Au Centre Noor, il y a une grande variété de conférenciers : on y compte des membres du clergé, des théologiens, des historiens, des littéraires. Il arrive que dans les programmes hebdomadaires, des femmes ou des réformistes controversés traitent de sujets liés à la religion ou à la spiritualité. De temps en temps, des questions de relations interpersonnelles et d'éducation, par exemple, deviennent des thèmes de conférence du programme hebdomadaire. Sur le plan des rituels, le centre Noor évite d'inviter des *Maddah* à des rythmes accélérés. Ils allouent moins de temps au *Maddah* moins de temps. À la place, ils en investissent davantage pour les conférenciers. Aux premiers regards, une sorte de tolérance à l'égard des opinions divergentes, de rationalisation et d'ouverture religieuse est perceptible au centre Noor. Cette ouverture n'existe pas depuis toujours. Petit à petit, le centre a ouvert sa porte à ce que Nahid interprète comme « un islam qui peut être aimé par l'être humain d'aujourd'hui ». Un regard plus attentif à la trajectoire de Noor nous montre que cette transformation est le reflet de ce qui se passe en Iran, un phénomène portant le nom de « post-Islamisme ». Bayat définit ce phénomène comme un processus graduel de transformation des valeurs et le style de la vie islamique. Il considère la fin de la guerre Iran-Irak (1988) comme point tournant dans la transformation de l'islamisme en Iran (Bayat, 2013).

Le Centre Noor est un lieu prévu pour « toutes les activités qui glorifient l'identité, la culture et la civilisation Iranienne-Islamique »⁴⁴. La religion est donc fusionnée avec la culture et la vie quotidienne. Le courant clérical *Fiq'h-e-Pouya* (dynamique) apporte un soutien intellectuel à cette approche. En d'autres termes, cette approche se base sur l'idée que la religion se divise entre des valeurs éternelles et des pratiques transformables. Au fil du temps, les imams et ainsi que les grands Ayatollah ayant étudié sous l'égide du clergé chiite déterminent lesquelles des traditions chiites doivent être considérées comme valeurs éternelles et lesquelles seront des pratiques transformables (Tabatabai-far, 2015). D'une part, cette attitude permet une certaine flexibilité dans la pratique de la tradition et de la charia. D'autre part, son regard essentialiste sur le religieux ne permet pas de critiquer les valeurs de l'islam et accorde un statut crucial et de puissance aux hommes du clergé chiite. L'Ayatollah Khomeiny, leader de la révolution iranienne, était issu de ce courant de pensée. Sous sa gouvernance, plusieurs traditions à l'origine de controverses et considérées comme polémiques pour l'image mondiale de l'islam, telle que l'autoflagellation à l'occasion de l'Achoura, ont été abandonnées. Au même moment, d'autres activités perçues comme étant utiles pour servir les musulmans, tels que le service militaire, la dévaluation économiques, l'enseignement des nouvelles technologies, etc. sont présentées comme faisant partie intégrante de la tâche religieuse des musulmans. Les jeunes étudiants révolutionnaires qui suivaient Khomeiny comme guide, étaient venus à Montréal afin d'étudier la nouvelle technologie à des fins de service aux valeurs de l'islam. Mais à leur retour au pays, ils ne trouvaient pas « de valeurs » à servir. Javid, un des fondateurs du centre culturel Noor décrit cela très clairement :

« En 2000, je suis retourné au pays pour travailler à l'université...Tout avait été renversé. Notre image était très différente de la réalité. Personne n'avait besoin de nous. Nos études n'étaient pas utiles, pas du tout. L'intérêt était

44 . www.noorcenter.com/aboutus

ailleurs (Javid fait le geste de compter de l'argent). Alors, j'ai décidé de retourner au Canada. » (Javid, 18.10.2016, Montréal).

Les frustrations liées aux incohérences et à l'insuffisance du système fondé par l'islamisme sont la cause de l'émergence du post-islamisme. Cependant, Javid n'a confronté la réalité de ce système postrévolutionnaire qu'une décennie plus tard. Alors, il décide de retrouver ses valeurs au Canada en changeant son rapport à la religion. Il m'explique :

« Il fallait qu'on change et qu'on retrouve nos valeurs initiales indépendamment de la République Islamique d'Iran. C'était nécessaire, sinon nous aurions perdu nos enfants. Aujourd'hui ma fille, qui est née ici, s'identifie comme musulmane, plus que tous les jeunes qui arrivent fraîchement d'Iran. C'est grâce à nos efforts pour ce changement. » (Javid, 18.10.2016, Montréal). Le témoignage de Javid confirme l'analyse de Bayat qui insiste sur l'idée que le « post-Islamisme n'est pas anti-islam ni un-islam ni même pas un islam séculaire (...) c'est un effort pour détourner les principes de l'islamisme en insistant sur les droits plutôt que sur les devoirs. » (Bayat, 2005).

Au fil des années, le Centre Noor a développé une identité distincte. Parallèlement, des anciens partisans de la Révolution ont voulu orienter le pays vers la même transformation, mais sont devenus les cibles de purges politiques et ont fini par s'installer à Montréal ou ailleurs. Remplacer des activités politiques par des activités culturelles se justifie dans ce contexte. Javid compare leurs activités des années 1990 et des années récentes en disant :

« Quand on était étudiants, les sujets comme l'unité des musulmans sur la question de la Palestine ou la défense de la Révolution étaient courantes. Nous étions alors impliqués dans ce genre de débat naturellement, comme tout musulman. Mais maintenant les autres (musulmans) ne nous acceptent pas. Après 2009, nous ne pouvions même plus fièrement lever notre tête (nous avions honte) devant le monde. Même devant nos enfants qui nous demandaient: est-ce que c'est (ce qui passe actuellement en Iran) la Révolution que vous défendiez?

... Alors, c'est bien qu'on se concentre sur comment améliorer notre culture ». (Javid, 18.10.2016, Montréal).

Au centre Noor, peu d'efforts sont faits pour se connecter avec d'autres groupes chiites ou des institutions montréalaises comme le fait le centre Al-Shirazi. De plus, ils évitent de prendre position dans la politique iranienne et canadienne. Ce silence permet aux personnes qui ont des divergences idéologiques de trouver leur place. En même temps, le centre Noor reste figé dans une sorte de conservatisme. Le statut officiel du centre déclare qu'ils n'acceptent aucune activité ou opinion qui ne sont pas « en accord avec la loi de l'Iran et du Canada », alors que des figures emblématiques du courant réformistes sont d'ailleurs considérées comme une opposition. En conséquence, des attitudes plus critiques, qu'on identifie sous le nom de « *roshanfeki-dini* » (intellectualisme-religieux) n'ont pas leur place au Centre Noor⁴⁵. Un de mes intervenants qui s'identifie comme disciple d'intellectualisme-religieux met en lumière cette approche conservatrice en disant :

« C'est le même *majlis* que dans d'autres centres religieux, mais ils s'assoient sur une chaise au lieu d'utiliser le tapis. Ce que je veux dire c'est que le message est le même, c'est la littérature qui change. Par exemple, ils n'ont pas de réponse fondamentale pour la ségrégation de genre, alors ils ont construit un demi mur au lieu d'un mur complet. Vous n'êtes pas les bienvenus là-bas si vous ne suivez pas certaines traditions comme le port du hijab. » (Behzad, 5.11.2016, Montréal).

45 . Lors de certaines occasions, des figures réformistes comme Mohsen Kadivar et Soroush Dabagh présentaient des conférences au centre Noor.

با تعارف و انسب
یا در میل نفس
بجمال جوانه اعمال
خواجهان این سال حاصل

کانون فرهنگی نور

سال نو مبارک

جشن بزرگ نوروز ۱۳۹۵

شبی خاطره انگیز در کنار دوستان و خانواده به همراه پذیرایی و شام برای اگهی بیشتر و ثبت نام در ساهانه اینترنتی به سایت کانون مراجعه نمایید. از صاحبان مسئول دعوت بهنامبر برای اطلاع از فرصت های تبلیغاتی دین پرست با ما تماس حاصل نمایند.

با مراسم ویژه
تحويل سال نو
Tickets: \$30
Children under 7: \$15
Tel: 438.238.6518

Saturday Mar. 19, 7 P.M.
TMR Town Hall, 90 Roosevelt, TMR, H3R 1Z5
www.noorcenter.com

کلاس های آموزش موسیقی
(آواز، سدف و سه تار)

اطلاعات تکمیلی بزودی از طریق سایت کانون فرهنگی نور

مدرسین: آقای مرتضی بابائی و خانم مریم زمانپور

تلفن های تماس: 514 699-0739 و 514 993-0739

آموزش موی تای
(کیک بوکسینگ)
آموزش دفاع شخصی

توسط استاد محمدرضا رحیمی
دارای مدرک:
کوچر بو دان ۳
کیک بوکسنگ دان ۳
ای ای دو دان ۱

روزهای سه شنبه و جمعه ۲۱-۱۹:۳۰ مکان: کانون فرهنگی نور
www.noorcenter.com

↑ La célébration de *Nowruz*
Des cours de musique persane↑
← Des cours de kick boxing

Les conférenciers des programmes religieux de Noor



D'après mes observations, malgré le changement dans l'utilisation de certains symboles religieux, la pensée intellectuelle reste tout de même plus « fermée » au centre Noor. J'illustrerai mon propos via deux exemples tirés des activités du centre.

À l'occasion de Achoura, le centre a mis en scène une pièce de théâtre qui présente l'histoire de cette célébration. À première vue, la pièce présente une musique et un décor qui donnent l'impression de mettre en scène un événement moderne. Malgré l'aspect moderne donné à la pièce, le contenu présente une approche très traditionnelle de l'histoire de l'Achoura : l'imam Hussain participe à la bataille et en est meurt parce que c'était son destin. Ses disciples restent éternellement dans le deuil éternellement. D'autres observations démontrent que le centre Noor n'est pas encore prêt pour un changement profond concernant la présence d'une conférencière. Une professeure de sciences des religions de l'Université de Téhéran, était invitée comme conférencière au programme hebdomadaire du Centre Noor. Selon une déclaration des organisateurs, c'était la première fois qu'une femme y donnait une conférence. La tribune était située du côté masculin de la salle. Certains organisateurs ont tenté de la déplacer vers la salle des femmes, mais le microphone était fixé du côté des hommes. Cela montre que, par défaut, le conférencier et les principaux intéressés sont des hommes, malgré la présence de femmes parmi les gestionnaires du Centre.

Comme je l'ai précédemment mentionné, la nouveauté désigne plutôt une stratégie pour protéger l'islam. Comme d'autres communautés religieuses en contexte migratoire, le Centre Noor profite de l'identité ethnique pour conserver son identité religieuse (Takim, 2009). Le fait que le Centre mobilise des éléments de la culture iranienne (comme le calligraphie, la poésie, la musique classique, etc.) peut être analysée de cette manière. Plusieurs Iraniens sont attirés au centre Noor pour profiter de ses services culturels, bien que d'autres chiites persophones, comme les Afghans et les Iranien-Irakiens, en soient absents.

En conclusion, le centre Noor est le représentant des chiites postrévolutionnaires de l'Iran. Même s'il tire sa légitimité de la tradition, c'est un phénomène qui a émergé des périodes contemporaines. Il trouve son audience parmi des groupes urbains majoritairement éduqués, devenus partisans de la révolution

islamique. L'islamisme se transforme en post-islamisme par effet de ce groupe et trouve de nouveaux publics dans les générations suivantes. Le centre Noor s'adapte au rythme de vie et aux valeurs modernes, le changement continue encore. Un principe d'importance est valorisé récemment au Centre Noor, celui de la démocratie. Cette année, pour la première fois, le conseil d'administration de Noor a été choisi par le vote de tous les membres bénévoles. Cela peut changer la nature de cette institution à l'avenir.

4.1.4 L'association Toheed de Montréal : le « chiisme ambivalent »

L'association Toheed n'est pas un centre religieux avec des services pour le culte. Les services offerts par Toheed depuis 2012 sont très variés et, dans plusieurs cas, n'ont aucun lien direct avec la religion. Une série d'ateliers sur des sujets pratiques tels que l'installation des nouveaux arrivants, les demandes de prêt, l'investissement dans la bourse, le calcul d'impôt ou la recherche d'emploi montre qu'ils se préparent à s'intégrer à la société hôte et y trouver une place dans la communauté iranienne en général. Les autres séries d'activités de loisir (sport, pique-nique, etc.) s'adressent surtout à un groupe plus ciblé. Comme c'est le cas au centre Noor, cette sorte d'activités permet aux personnes qui pratiquent l'islam de socialiser. La troisième catégorie du programme est consacrée aux conférences et aux panels de discussion sur des sujets théoriques et religieux. Le dernier type d'activités se consacre à la connexion du Toheed avec la société canadienne. Distribution des fleurs entre des infirmiers et distribution de vêtements pour les sans-abris comptent parmi de propagation de foi par Toheed.

J'ai assisté à plusieurs conférences et activités offertes par Toheed et parlé librement avec les participants. J'ai réalisé des interviews avec quelques fondateurs, avec des organisateurs et des membres bénévoles de Toheed. Du fait que j'ai le même âge et partage le même statut (être étudiante et nouvelle arrivante) avec la plupart des membres de Toheed, intégrer ce groupe était plus facile. Le défi était de garder une distance de façon à ce que les organisateurs comprennent que mon intérêt est strictement universitaire et qu'il ne s'agit pas d'être activiste. Après avoir observé plusieurs réunions et complété mes informations, j'ai proposé de donner bénévolement une conférence dans le cadre des activités de l'association du Toheed. Entre le moment où j'ai fait cette proposition et la date de la conférence, j'ai pu réaliser tous mes entretiens avec des membres de Toheed. En octobre 2016, j'ai présenté une conférence sur l'histoire du chiisme de la diaspora de l'université McGill. Ceci m'a aidé à gagner la confiance des organisateurs en même temps que de pouvoir prouver mon regard professionnel sur le sujet. De plus, cette conférence était aussi une occasion pour moi

de mieux comprendre les questions posées par l'auditoire concernant la vie chiite en diaspora.

Toheed se définit comme une association pour les étudiants iraniens, mais en pratique, ses activités ne sont pas limitées à la scène universitaire montréalaise. Parfois, Toheed utilise les salles du centre Noor ou Al-Khoie pour y organiser des événements. Cependant, la plupart des activités de Toheed se passent à l'Université McGill, car Toheed y est officiellement enregistrée et que la majorité des membres y étudient. Il existe d'autres associations actives auprès des étudiants iraniens à McGill, Concordia, à la Polytechnique et au HEC, mais Toheed est la seule association qui relie différentes universités et affiche une identité religieuse. Des femmes et des hommes y collaborent, mais la division sexuelle des tâches est claire. Les femmes s'impliquent plus dans les affaires pratiques et les services, alors que les hommes sont au cœur des décisions et de la définition de l'orientation intellectuelle de l'association. Les membres de Toheed profitent des services religieux des autres centres (majoritairement Al-Khoie, puis Noor et une petite minorité Al-Shirazi) en parfois y font du bénévolat.

Selon ses statuts, Toheed est une organisation dont le but est de « créer une communauté unifiée d'étudiants iraniens à Montréal pour promouvoir l'identité religieuse tout en respectant les différences ». Sur le site en persan, l'identité religieuse est définie comme « la croyance, la moralité et les règles du chiisme » tout en mettant l'accent sur « l'acceptation des différentes opinions » et « valeur démocratique »⁴⁶. Comment cette définition stricte du chiisme qui demande la croyance et la pratique converge-t-elle avec la diversité d'opinion et avec la démocratie? L'explication de Hadi, un des fondateurs, répond à nos interrogations :

« On a établi Toheed parce qu'il n'y avait pas de place dans les autres centres pour les activités qu'on souhaite. On ne voulait pas avoir un centre religieux en parallèle de ce qui existe. »

46 . Les statuts sont accessibles ici : <http://toheed-mtl.ca/index.php/درباره-کانون/aboutus>.

- Pensez-vous que Noor n'est pas si ouvert pour cette sorte d'activité?

« Ils sont ouverts mais notre question n'était pas de faire des activités plus variées. On a besoin d'une association avec un système démocratique et clair qui fait des activités communautaires comme une tâche religieuse. Avec un système clair, des audiences auraient plus confiance dans notre message. »

- Quel est ce message?

« Rien de spécial. Le fait qu'un groupe des gens avec les mêmes valeurs se réunit et est satisfait de cette vie commune, c'est un message. Premièrement, pour eux-mêmes. L'expérience ne pas être honteux e leur fois est la première étape. Puis, le message est diffusé aux autres naturellement... ». (Hadi, 6.10.2016, Montréal).

Alors que les organisateurs de Noor essaient d'adapter leur perception du chiisme aux valeurs de modernisme et de démocratie, pour Hamed ces valeurs apparaissent comme une réalité absolue. Il désire trouver une façon de cohabiter avec cette réalité. Sa perception de la démocratie est faite à la manière d'un gestionnaire de groupe qui lui permet de se concentrer sur son « message ». Reza l'autre instaurateur de Toheed qui a de l'expérience en organisation d'institutions religieuses en Iran, met également l'accent sur la méthode de gestion. Il explique que l'idée de création de Toheed va plus loin que de simplement aider à préserver une identité chiite au contexte migratoire. Il ne voit pas de grande différence entre l'expérience de la vie à Montréal et en Iran, car il croit qu'une culture globale affecte les jeunes partout le monde. Pour lui, le contexte migratoire est un laboratoire pour essayer son idée à une échelle plus limitée :

« ... Ici les organisations religieuses de chaque communauté ont la possibilité de construire un modèle à leur niveau, mais ce n'est pas le cas en Iran, car la politique, la tradition, la famille, etc. sont toutes des choses reliées. Malheureusement, certains centres religieux iraniens essaient de reproduire le modèle régulier venu de l'Iran, qui n'est pas une réussite. Là-bas comme ici, les personnes religieuses sont minorité à la société mais parce que le system de pays est islamique vous ne le sentir pas. » (Reza, 16.10.2016, Montréal).

Concernant ce point, il semble que Toheed se prépare à avoir un rôle plus actif dans la société. Reza illustre son avis sur son plan en disant :

« Après leur immigration, la plupart des croyants se sécularisent ou s'isolent. C'est à dire qu'ils séparent leur vie quotidienne et leur culte. Le centre religieux offre des services de culte juste pour cette partie de leur vie. On a besoin d'une ambiance pour vivre religieusement dans l'autre partie de la vie. »
(Reza, 16.10.2016, Montréal).

Il insiste sur le mot « vivre » pour aller au-delà de l'intention religieuse des activités quotidiennes ou le respect des symboles religieux. Peu importe la raison derrière une activité, ou derrière les symboles, ceux-ci doivent garantir l'identité chiite. Reza donne son accord à l'existence d'une variété des services communautaires présents au centre de Toheed, mais pour lui ils ne sont qu'un simple médiateur de sa perception de la religion.



Variété des activités de Toheed



Women's Health Workshops

WOMEN'S ONLY
Free Admission

Day 1
Dec 3rd 2016 | 10:30 am

- + Feminine Hygiene
- + Sexual Health and Birth Control

Day 2
Dec 10th 2016 | 10:30 am

- + Pregnancy and Childbirth
- + Postpartum Care

Register here
goo.gl/NhUyul

Who is the instructor?

Natacha Bielinski

- + Clinical nurse, trainer and lecturer at CSFM since 2010
- + Clinical Nurse Specialist at Jewish Hospital
- + Occupational Therapist at CLSC (1995 – 2004)

3480 McTavish
SSMU Building
Room 108 H3A0E7

Room reserved by McGill TMA club



Comité du conseil



Une conférence au
sujet de la religion →



« Un bon modèle est association Hillel⁴⁷. Ils font n'importe quelle activité et leurs membres sont très variés en termes de religiosité. Il y a de grands scientifiques athées qui sont membres de Hillel. Mais leur activité garantit leur identité confessionnelle et même leur préférence politique. La diversité des membres ne change pas l'identité religieuse de leur organisation. En cas de défi pour leur communauté, ils réagissent en lobbying harmonieux malgré leur diversité. » (Reza, 16.10.2016, Montréal).

Dans l'ensemble, ces explications portent à croire que le chiisme réclamé par Toheed diffère de ce que les autres centres ont défini comme un chiisme populaire (Al-Shirazi), clérical (Al-Khoie), islamisme (Noor à ses débuts) ou post-islamiste (Noor actuellement). Leur attitude face à la religion est une attitude politique comme celle des islamistes, tout en démontrant le désir d'y adjoindre des valeurs modernes et religieuses comme celles du post-islamiste, avec cette différence que pour les post-islamistes la légitimité de l'islam comme une source absolue mais en doute (Bayat, 2007). Les fondateurs de Toheed décrivent l'islam comme une source absolue pour tous les aspects de la vie. Leur religiosité est plus proche du traditionalisme du clergé du fait qu'elle insiste plus sur « le devoir des musulmans » que sur « le droit des musulmans ».

Toheed a été fondée par des jeunes nés après la Révolution. Ils ne partagent pas le même rêve révolutionnaire que les fondateurs de Noor. Par conséquent, l'échec de la Révolution n'a aucun impact sur leur perception de la religion. Autrement dit, leur attitude face à la religion n'est pas une réaction à l'échec de la Révolution, elle en résulte plutôt. Durant cette période, les slogans révolutionnaires telles que la justice, l'égalité et la liberté des puissances impérialistes ne signifient plus rien dans le pays. Au contraire, jouer le rôle de la puissance régionale est prioritaire pour les actuels

47 . Hillel ou Foundation for Jewish Campus Life (La fondation pour une vie de campus juive) est une des plus grandes organisations d'étudiants au monde. Elle compte plusieurs milliers de membres.

défenseurs de la République islamique. On peut alors être d'accord avec Van Den Bos qui, dans son étude sur les étudiants iraniens en Europe, mentionne que durant les récentes années, un discours de pouvoir et de compétition remplace le discours anticolonialiste des années 1970-80 (Bos, 2012). J'ai demandé à Reza son opinion sur la Révolution. Il se considère comme « absolument révolutionnaire », sans s'associer pour autant de manière spécifique à la Révolution de 1979. Pour lui, la révolution a une signification prospective pour « bouger les structures » et le rêve est la contribution au système mondial. J'ai entendu cette idée auparavant pendant un panel de discussion lancé par Toheed, ainsi que pendant l'élection du comité du conseil de 2015. En utilisant la littérature post-moderne de façon superficielle (sans aucune référence historique et sans décrire le contexte), quelques membres essayaient de critiquer les effets du « modernisme » et en même temps essayaient de présenter un vague modèle de « vie islamique » comme alternative.

Les organisateurs de Toheed confirment leur lien avec Hodjatoleslam Shomali. Mais la plupart indiquent que c'est des membres de TMA (*Thaghalein Muslim Association*) qui les connectent avec Shomali, un des professeurs de séminaire Dar-Al-Hikma. Un de mes intervenants qui était présent à Shomali récemment, explique:

« Les membres de TMA sont plus non-iraniens ou des iraniens qui ont grandi ici. Ils sont tous très influencés par Shomali et certains suivent des cours en ligne chaque semaine... Ils sont plus respectueux des personnages iraniens que des étudiants qui viennent de l'Iran. » (Kaveh, 27.9.2016, Montréal).

Étant donné que ma question de recherche se limite à l'institution chiite iranienne, je n'ai pas étudié l'association TMA. On rappelle seulement que Shomali est lié à un courant de pensée qu'on le présente à la fin du chapitre précédent. Basée sur l'idée de messianisme au chiisme, il se prépare pour l'avenir universel de l'islam. Alors, ce n'est pas une surprise que des membres de TMA soient plus influencés par Shomali. Shomali offre des cours en anglais pour toucher un plus large public. J'ai suivi leur page Facebook pendant quelques mois. Puis, j'ai complété mes informations en m'entretenant avec un des activistes de TMA. À part les activités comme l'organisation des prières collectives, les membres de TMA se réunissent au mois de

ramadan et muharram. Ils sont également actifs lors de la semaine interculturelle de l'université, ils y présentent quelques programmations et rituels nouveaux. Des concerts de rap au sujet de l'Imam Hussain, la vente de peintures amateurs toujours par rapport à l'Imam Hussain, une distribution de fleurs et de bouteille d'eau lors des journées de Achoura, la création de vidéoclips promotionnels diffusés sur Facebook, etc. sont des exemples de ce que TMA nouveauté par l'association TMA. Il faut savoir que cette invention n'est pas assignée au TMA McGill et Concordia. D'autres TMA en Amérique de Nord et Angleterre suivent la même programmation connue sous le nom de « *Ansar-day events* ». Certaines actions de TMA témoignent de la volonté de créer un chemin vers le chiisme mondialisé. Takim et Hashem (2011) parlent de passer « des chiites en Amérique » au « Chiisme Américain ». Selon eux, les caractéristiques du « chiisme américain » sont la multiethnicité, l'anglophonie et l'adoption d'une culture américaine plus qu'une culture ethnique. Ils analysent ce phénomène comme un processus naturel de transformation de la religion par la deuxième génération d'immigrants. Pourtant, certains indices, sans refuser cette analyse, démontrent que ce phénomène trouve un lien vertical direct avec un des courants de pensée du clergé chiite. On peut comprendre comment la façon de pratiquer de la religion des jeunes ayant grandi en occident converge avec celle des jeunes venus directement des sociétés historiquement chiites.

Toheed collabore avec TMA pour l'organisation de quelques-uns des programmes mentionnés plus haut et pour certaines conférences sur des thèmes religieux. De plus, il adopte quelques model de TMA aux programmes qui le connectent avec la société canadienne. En 2014, des organisateurs de Toheed ont distribué des fleurs aux infirmiers de l'hôpital Sainte-Justine. Cette activité leur a permis de se faire connaître auprès de quelques médias canadiens⁴⁸. Toheed a conservé

48 . Henriquez Gloria, "Volunteers distribute 500 roses to nurses at Montreal General Hospital", Global News, 05. 21. 2015, <https://globalnews.ca/news/2009827/volunteers-distribute-500-roses-to-nurses-at-montreal-general-hospital/>

son contact avec les médias canadiens pour leur venir en aide lors de l'organisation d'évènements charitables annuels au service des sans-abris⁴⁹. Dans les rapports publiés en anglais, c'est toujours un message faisant la promotion de la paix qui est diffusé. Dans ceux publiés en persan, l'intention religieuse des actions est clairement indiquée. J'ai demandé à un des organisateurs de m'expliquer la différence entre le rapport en anglais et celui en persan. Il a souligné la nécessité de s'adapter aux valeurs de la société hôte et la présence de bénévoles qui ont différentes opinions. C'est lui qui a déjà déclaré que la religion ne change pas d'une société à l'autre. Il a souligné qu'il n'y a pas de distinction entre la vie religieuse au quotidien et il faut annoncer ouvertement que « nos actions sont dirigés par notre foi. » Ceci est juste un exemple de l'écart entre les réelles intentions de Toheed et ce qui se passe en pratique. Lors de la dernière rencontre du comité de direction, les discussions sur comment établir un équilibre entre les valeurs islamiques et la vie occidentale étaient très enflammées. Les membres ne partageant pas les mêmes opinions se sont séparés d'un côté et de l'autre. Un groupe de membre s'oriente vers une religiosité individuelle et non-politique comme source morale pour leur activisme, alors que l'autre insistait sur un modèle de Chiisme universel qui est alternatif à l'assimilation en société occidental.

Toheed oscille entre ces deux penchants. La démocratie dont les fondateurs considéraient qu'il est un système clair qui peut garantir la continuité de leur activité et se concentrer sur leur message, est la raison de l'éloignement de Toheed vis-à-vis de son projet initial. La quantité de programmes non-religieux augmente de plus en plus, car les bénévoles désirent s'engager dans ce type de projets. Conséquemment, de nouveaux membres avec diverses opinions sont attirées vers cette association universitaire. Puisque la plupart des groupes communautaires iraniens ne s'identifie pas comme musulman chiite et montre même une tendance antireligieuse, Toheed est une

49 . Olivier Annabelle, "Street store to help the homeless pops up in Montreal", Global News, 10, 23, 2016, <https://globalnews.ca/news/3020614/street-store-to-help-the-homeless-pops-up-in-montreal/>

place pour connecter des jeunes croyants de divers horizons. Un de mes intervenant m'explique que :

« Ici nous n'avons pas de famille, on a donc besoin d'un groupe avec qui passer du temps, avec qui en persan... Ici (à Montréal), je peux trouver des gens calmes et éduqués et respectueux (envers les valeurs générales de l'islam) » (Hadi, 6.10.2016, Montréal).

Les activités communautaires de Toheed s'éloignent de plus en plus de l'idée des fondateurs. Reza souligne ce changement observable dans l'association :

« À mon avis, on a besoin de certains principes (religieux) dans toutes nos activités, mais, malheureusement il y a des membres qui pensent qu'une approche ascendante est nécessaire pour garder les bénévoles. Leur avis est contre d'âme d'organisation. On ne doit pas segmenter des activités aux religieuse et non-religieuse. » (Reza, 16.10.2016, Montréal).

Malgré l'insatisfaction de Reza, cette division au sein de Toheed a été observée récemment. Elle a été remarquée lors du rapprochement de Toheed avec TMA pour les activités religieuses et de sa collaboration avec d'autres associations et d'autres groupes de la communauté iranienne. Tandis que le premier groupe dépasse les frontières ethniques et linguistiques pour réaliser son idée universelle du chiisme, le deuxième groupe s'oriente vers une version individuelle et non-politique de la religiosité qui est plus similaire à notre description de post-islamisme avec cette différence que leur activité est plus « reliée à l'intégration » (Peucker et Ceylan, 2016) au Canada qu'à la « glorification de l'identité iranienne » qui est le slogan du site-Web du centre Noor. J'ai catégorisé Toheed comme institution « chiite ambivalente » parce que la réponse à ce dilemme n'est pas encore claire.

Conclusion

Les quatre types de chiisme présentés dans cette recherche illustrent finalement quatre formes de compréhension de la religion et génèrent, par la suite, différentes stratégies d'intégration de la part de leurs adeptes. Il est intéressant de constater que les deux centres qui représentent directement le clergé chiite tentent de recréer une atmosphère islamique proche de celle des lieux de culte en Iran. Pour le Centre islamique iranien qui est adhérent d'Al-Shirazi, c'est la tradition du peuple chiite qui est mise en avant tandis que pour le Centre Al-Khoie, c'est la charia qui détermine la façon d'interpréter la religion. Ces deux centres sont proches de ce que Walbridge nomme « sharia minded » qui considère que la religion possède une nature stable et qu'elle peut se pratiquer en tout lieu et à tout moment (Walbridge, 1996).

Les deux autres institutions, plus récentes, sont fréquentées par des étudiants et des universitaires et n'ont pas de lien direct avec le clergé. La religion forge l'identité de ces groupes mais certains éléments de la culture iranienne et des valeurs modernes viennent protéger cette identité religieuse. De ce fait, les normes en termes de pratique religieuse se voient assouplies. Malgré les différences qui distinguent Noor et Toheed, les deux centres présentent deux facettes de l'islam postrévolutionnaire. Pour les postrévolutionnaires, l'islam est « un message » qui peut s'adapter à la Révolution, à la technocratie de la période de reconstruction et aux revendications de leadership des chiites. Dès lors, le message s'adapte sans mal à un contexte migratoire et c'est ainsi que voit le jour un nouveau chiisme à Montréal. Ce processus semble encore incomplet puisque de nouvelles vagues d'immigration s'installent à Montréal. L'autre facteur considérable en termes d'analyse de ces institutions est leur histoire rattachée aux étudiants boursiers du gouvernement iranien qui vont être le témoin de la pensée du gouvernement iranien. Dans ce contexte, on a vu que des institutions comme Dar-Al-Hikma et des programmes comme Ansar-Day jouent un rôle indirectement et ajoutent à la complexité politique de cette histoire.

Je ne réduirais pas les variables effectives des stratégies mises en place par les migrants à des perceptions théoriques de la religion. Comme on l'a vu, la situation économique de chaque centre affecte les stratégies d'interaction avec la société hôte et la communauté iranienne. Les deux centres liés au clergé chiite profitent, par exemple, de ressources économiques offertes par leur *Marja'* et le *Khums*. Noor compte sur les

dons et sur la vente de services aux nouveaux arrivants. Toheed dépend de ses bénévoles et des collectes de fond occasionnels. Les deux derniers centres sont plus affectés par l'arrivée de nouveaux migrants et de ce qu'ils apportent de leur pays d'origine, car ce n'est pas juste la religion qui détermine leur programmation. Un autre élément qui influence la vie des institutions Noor et Toheed est le changement périodique de gestionnaires par le biais du vote. Au contraire, Al-Shirazi et Al-Khoie ont un programme et une gestion plus ou moins stable.

Les interactions externes contribuent à forger l'identité des membres, autant que les interactions internes (Levinson et Christensen, 2003). Comme nous l'avons expliqué, Noor a tendance à jouer un rôle de « club » culturel pour des Iraniens de Montréal. De ce fait, ce centre est en lien avec des groupes culturels et, lentement, l'identité ethnique semble de plus en plus prévaloir sur l'identité religieuse. Toheed fonctionne de façon similaire par le biais de services rendus aux nouveaux arrivants. À l'opposé, les organisateurs de Al-Khoie entretiennent des relations tendues avec les autres institutions chiites de Montréal. Ils proposent notamment des programmes en français et en anglais à l'école al-Houda. Ici, la dimension religieuse prend le pas sur la dimension ethnique. Le centre Al-Shirazi fonctionne à l'identique.

On peut conclure que les quatre formes de chiismes présentés ici sont le résultat de négociations entre l'expérience vécue avant l'immigration et l'expérience vécue au sein du pays d'accueil. Amiraux explique qu'en contexte de pluralisme culturel, l'environnement social cadre les possibilités des migrants en matière de pratiques religieuses (Amiraux 2014). J'ai pu discuter avec les intervenants sur leur compréhension du pluralisme religieux au Canada et des accommodements raisonnables au Québec. J'ai pu observer que la plupart ne parlent pas français et ne suivent pas l'actualité québécoise. Dès lors, les intervenants ne disposaient pas de beaucoup d'informations sur ce que l'État québécois offre en termes d'accommodements raisonnables. Hormis pour les intervenants ayant une expérience plus ancienne au Québec. Quant aux concepts de multiculturalisme et de pluralisme, ils leur semblent plus familier. Certains les définissent comme une réalité démographique du Canada et la plupart des organisateurs ont une conception claire de ce que cette politique sous-tend. D'autres intervenants, moins nombreux, les comprennent comme

un équilibre et une valorisation des religions présentes au Canada. Il convient de noter que l'ensemble des organisations ajuste ses activités en fonction du cadre défini par la loi et est préoccupé de son image en société. Par exemple, au sujet de la marche de l'Achoura, les organisateurs ont conscience que la pratique de ce rituel est protégée lors de son déroulement mais aucune des organisations n'a souhaité se présenter à cette marche avec le signe officiel de l'institution. Et d'ailleurs, plusieurs membres étaient conscients de l'image de ce rituel et proposaient de le pratiquer en privé.

Les suspicions envers certaines organisations musulmanes en contexte multiculturel comme le Canada ont continué à creuser le fossé entre communauté et société d'accueil (Peucker, 2016). Toutefois, aucune des quatre institutions étudiées n'est sujet de méfiance et chacune entretient des liens plus ou moins étroits avec la société d'accueil. De plus les services sociaux proposés aux membres sont une façon d'intégrer les nouveaux arrivants à leur nouvelle ville. Certaines études réclament un engagement civique et politique des organisations islamiques (Peucker, 2016). Il serait prématuré de faire ce constat mais certaines activités aux centres Noor et Toheed comme les tables rondes avec des MP montre ce désir. Les deux autres institutions sont plus intéressées à établir des liens avec les administrations locales dans le but de protéger leur statut de lieu de culte.

Les chiites iraniens ont fait l'expérience d'un changement de statut à la suite de la Révolution de 1979 en passant d'une religion minoritaire à un pouvoir hégémonique. À ce propos, Kazemipur montre que ce bouleversement a causé un grand tournant théologique pour le chiisme (Kazemipur, 2017). La question qui se pose ici est celle de savoir si le changement de statut des chiites iraniens en contexte migratoire d'une hégémonie à une situation doublement minoritaire donnerait lieu à un tournant théologique ? Alors qu'en Iran, les questions autour de la gouvernance islamique sont omniprésentes, quelles questions émergent dans un contexte migratoire qui sépare gouvernance et religion ? Une des questions fondamentales s'intéresse à la cohabitation et aux interactions avec les groupes religieux et non religieux, en particulier des groupes musulmans qui partagent une identité commune sous le nom d'islam. Est-ce que la cohabitation avec des sunnites, des ismaélites, des khojas etc. cause un rapprochement ou au contraire une concurrence ? Une autre question concerne les

aspects visibles de la pratique religieuse comme les rituels chiites controversés. Enfin, une dernière question qui prend de l'importance dans le contexte politique actuel est celle du financement des organisations. Le concept du *Khums* dans le chiisme produit une connexion économique réciproque avec le clergé central chiite. Jusqu'ici, cette relation économique engendre des obstacles et des ambiguïtés à cause des sanctions canadiennes contre des banques iraniennes. Des obstacles similaires peuvent avoir lieu par d'autres biais économiques, quels sont les effets de cette relation complexe entre organisations en diaspora et clergé chiite ? Est-ce que les échanges monétaires dans le cadre de *Khums* est une pratique religieuse impactée par les valeurs du pluralisme ?

Avant de rédiger une conclusion finale, une remarque ici semble nécessaire : des stratégies s'émergent à l'échelle des organisations et ne sont pas identiques aux stratégies de niveau micro que les membres mettent en place dans leur vie quotidienne. Les organisateurs et les audiences des lieux de culte forment des stratégies mais cela ne va dire pas que leur modèle de religiosité ou son adaptation en contexte migratoire sont fatalement les mêmes que les institutions présentées. Notons qu'une vaste gamme d'expériences vécues par les organisations ou individuellement, par les membres est invisible et restent non étudiée.

En outre, la totalité des transmissions religieuses d'un groupe de migrants n'est pas forcément en lien avec l'expérience migratoire. D'autres facteurs entrent en ligne de compte : les relations familiales, des événements au pays d'origine et l'évolution d'une religion. Cet élément semble parfois négligé dans certaines études qui considèrent les migrants uniquement à travers leur nouveau statut. J'ai déjà mentionné, à titre d'exemple, l'effet qu'ont produit les événements de 2009 en Iran sur l'évolution du centre Noor. Dès le premier jour de la Révolution des peuples en Iran, certains groupes ont cherché à se dissocier de la version gouvernementale de la religion. Certains, comme Al-Shirazi, devenu le rival du gouvernement, a inauguré la catégorie de « pos-islamiste ». En rappelant la diversité des lieux de cultes en termes de confession et ethnicité, Helly explique que les groupes immigrants apportent leur propre pluralité religieuse à la société québécoise (Helly, 1997). Nous examinerons comment une branche marginale d'un groupe national qui partage une seule appartenance

confessionnelle apporte une diversité religieuse au pays d'accueil. Dans le tableau 2, je présente de façon synthétique les caractéristiques de chaque institution.

	Toheed	Noor	Khoie	Shirazi
Le Marja'	Pas déclaré	Pas déclaré	Vahid-Khorasani Sistâni	Shirazi
Les fêtes célébrées	Occasionnellement nationales et Religieuses	Nationales et Religieuses	Exclusivement religieuses	
Services offerts	Sociaux, culturels, Religieux	Culturels, Éducatifs, Religieux	Religieux, éducatifs	Religieux
Façons de célébrer les rituels	Conférence, Table Ronde, Vidéo clip	Traditionnelles, Conférence, Exposition	Traditionnelles, programmes spéciaux pour les	Traditionnelles
Séparation par genre	Non	Uniquement pour les programmes religieux	Oui	Oui
Activité des femmes	Collaboration et organisation	Collaboration et organisation	Collaboration	Collaboration
Site web	Oui	Oui	Oui	Non
Activités sur Facebook	Annonce	Annonce	Annonce	Non
Activités sur Telegram	Forum	Annonce	Annonce	Annonce
Activités économiques	Donation, événementiel	Donation, Catering, Cours, événementiel	Donation, Cours, <u>Khums</u>	Donation, <u>Khums</u>
Composition ethnique des auditoires	-	-	Afghans, Irakiens	Afghans, Irakiens
Collaboration avec d'autres groupes ethniques	Oui	-	Oui	Oui

Regarder la vie de la communauté d'une manière multidimensionnelle donne lieu à une compréhension de l'évolution naturelle de la religion. Pour illustrer cette idée je m'appuie sur les propos d'Irta Seyed qui étudie le débat autour de la Shari'a au Canada. Elle affirme que dans ce débat, les lois (et j'ajoute les traditions) islamiques sont considérées comme 'fermées et fossilisées'. Comme tous les autres cadres, ces lois peuvent évoluer (Syed, 2012). Je voudrais insister sur le terme d'« évolution » à la place de celui d'« adaptation » qu'on utilise pour décrire les transformations observées dans la vie religieuse des immigrants. Alors qu'« adaptation » souligne le processus d'ajustement avec un nouveau milieu, « évolution » intègre un regard plus holistique. Loin de la théocratie hégémonique de l'Iran, et loin du chaos du Moyen-Orient, le contexte migratoire serait une opportunité pour des immigrants iraniens de retrouver leur diversité interne et avec optimisme, je souhaite une évolution canadienne au chiisme.

Bibliographie

Abdo, Hadeel I. 2000. "Immigrant Arabs and immigrant Jews in Montreal: their social interaction and attitudes toward the Arab-Israeli conflict." MA, Sociology and Anthropology, Concordia University.

Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against culture." dans *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edite par Richard Fox, 137-154. Santa Fe.: School of American Research Press.

Adelman, Howard. 2011. "Contrasting commissions on interculturalism: The hijāb and the workings of interculturalism in Quebec and France." *Journal of Intercultural Studies* 32 (3):245-259.

Adeney, Miriam, et Kathryn DeMaster. 1994. "Muslim of Seattle " dans *Muslim Community in North America*, edite par Y. Y. Haddad et J.I. Smith, 195-205.

Alak, Isac Alina 2015. "The Sunni-Shi'a Conflict as Reflected in the Romanian Muslim Community." *Journal of Loss & Trauma* 20 (3):207-213.

Amiriaux, Valérie. 2001. Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie: Parcours militants et expériences religieuses: Editions L'Harmattan.

Amiriaux, Valérie. 2014. "Religion " dans *An Introduction to Immigrant Incorporation Studies: European Perspectives*, edite par Jan Rath et Marco Martiniello, 275-304. : Amsterdam University Press.

Amiriaux, Valérie, et Patrick Simon. 2006. "There are no minorities here: Cultures of scholarship and public debate on immigrants and integration in France." *International journal of comparative sociology* 47 (3-4):191-215.

Antonius, Rachad. 2015. "Repenser les catégories de « majorité » et de « minorité » : l'islamisme comme phénomène minoritaire dans les sociétés occidentales." *Revue européenne des migrations internationales* 31:11-30.

Atallah, Lina. 2013. "L'intégration socioprofessionnelle des femmes libanaises mariées et immigrées au Québec." MA, Sociologie université du Québec à Montréal

Bakali, Naved. 2011. "Cultural pedagogy and Islamophobia: towards a framework for engaging students in critical discussion." MA, Integrated Studies in Education, McGill University.

Barreto, Matt A, et Karam Dana. 2009. "Religious Identity and Muslim American Political Incorporation: Mosque Involvement and Similarities Between Sunni and Shia." MPSA Conference, Chicago.

Bayat, Asef. 2005. "What is post-islamism?" *isim Review* 16:1.

Bayat, Asef. 2007. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist turn: Stanford University Press.

Bayat, Asef. 2013. *Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam*: Oxford University Press.

Belkhodja, Chedly, et Chantal Richard. 2006. "Events of September 11 in the French-Canadian press." *Canadian ethnic studies* XXXVIII (3):119-142.

Bénaïche, Rahabi. 2011. "Identité et rapport à la culture arabo-musulmane: enquête exploratoire auprès de jeunes adultes d'origine maghrébine résidant à Montréal." MA, Sociologie, Université Québec à Montréal.

Best, Monique. 1999. "Perceptions de l'Islam par des jeunes au Québec " MA, sciences humaines des religions University of Sherbrooke.

Best, Monique, Rachad Antonius, et Noomane Raboudi. 2008. "L'imaginaire et le religieux. La métaperception des musulmans au Québec " *Cahiers de recherche sociologique* (46).

Bilge, Sirma. 2010. "«... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi»: La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une «nation» en quête de souveraineté." *Sociologie et sociétés* 42 (1):197-226.

Bolduc, Joanie. 2010. "Une étude comparative des rapports sociaux de sexe, des identités de sexe-genre et de l'ethnicité chez des femmes musulmanes maghrébines et des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste à Montréal." MA, UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Bos, Matthijs van den. 2012. "European Shiism? Counterpoints from Shiites' Organization in Britain and the Netherlands." *Ethnicities* 12 (5):556-580.

Bouchard, Gérard. 2012. *L'interculturalisme: un point de vue québécois: Boréal.*

Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation: Rapport abrégé*: Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles.

Boucher, Yannick. 2011. "Minorité musulmane en contexte migratoire: étude de cas d'une mosquée à Saguenay."

Bouzidi, Maria. 2009. "La représentation de l'islam au Québec: analyse de contenu de mémoires présentés à la commission Bouchard-Taylor." MA, Sociologie, Université Laval

Brisson, Caryne. 2011. "Féministe musulmane engagée au Québec: stratégies identitaires et paradoxes politiques: le cas de Salwa, ni kamikaze, ni soumise."

Brodeur, Patrice. 2008. "La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre «Québécois» et «musulmans» au Québec." *Cahiers de recherche sociologique* (46):95-107.

Cabré, Marta Alonso, Khalid Ghali, Alberto Bargados López, Jordi Palenzuela Moreras, et Ariadna Arraràs Solé. 2015. "Islamic rituals in diaspora: muslim communities in Catalonia." *Revista d'etnologia de Catalunya* (40):40-46.

Calmard, Jean. 2004. Ḥosayniya In *Iranica* :Iranica.

Cappucci, John Francis. 2014. "Custodians of the Creed A Comparative Study on the Level of Religiosity among First-and Second-Wave Iraqi-Shi'a Muslims in an American Community." Carleton University Ottawa.

Cassan, Christelle. 2008. "La transmission religieuse et culturelle au sein de familles maghrébo-qubécoises à Montréal." MA, sociologie Université de Montréal.

Castel, Frédéric. 2010. "La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois: les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001)." PhD, sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

Centre statistique national de l'Iran. 2015-2016. Amar-eTafkiki-ye Jamiyat-e Shaghel (statistique classifié de la population en emploi). République Islamique de l'Iran : Dargahe Meli Amar Iran.

Charbonneau Larcher, Claudie. 2011. "Similitudes entre l'Ontario et le Québec? Le cas des demandes d'instauration des tribunaux islamiques." PhD, Sociologie Université d'Ottawa/University of Ottawa.

Clifford, James. 1986. "'On ethnographic allegory.'" dans *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, edite par James Clifford et George E. Marcus, 98-121. : Univ of California Press.

Contractor, Cyrus Ali. 2011. "The Dearborn Effect: A Comparison of the Political Dispositions of Shi 'a and Sunni Muslims in the United States." *Politics and Religion* 4 (01):154-167.

Cote-Boucher, Karine, Ratiba Hadj-Moussa, Rachad Antonius, et Noomane Raboudi. 2008. "Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec " *Cahiers de recherche sociologique* (46):61-77. doi: 10.7202/1002508ar.

Daftary, Farhad, Aryn B. Sajoo, et Shainool Jiwani. 2015. *The Shi'i world : pathways in tradition and modernity*. London : I.B.Tauris publisher in association with Institute of Ismaili, Studies.

Daher, Ali. 1999. "La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders." PhD, Science des religions Université du Québec à Montréal.

Dirks, Gerald E. 2006. Immigration Policy In Canada. In *The Canadian Encyclopedia*, : Historica Canada.

Eid, Paul. 2015. "Balancing agency, gender and race: how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab?" *Ethnic and Racial Studies* 38 (11):1902-1917.

Elman, Colin. 2009. "Explanatory Typologies in Qualitative Analysis1." *The SAGE Handbook of Case-Based Methods*:121.

Fathi, Ali Ashraf. 2003. "Manasek-e Hoviyat Bakhsh (Le rituel qui crée l'identité)." Tourjan, accessed 2017. <http://www.tourjan.com/?p=5620>.

Fischer, M.M.J. 2003. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*: University of Wisconsin Press.

Flaskerud, Ingvild 2015 "Women transferring Shia rituals in western Migrancy" dans *Women Rituals and Ceremonies in Shiite Iran and Muslim Communities Methodological and Theoretical Challenges*, edite par Pedram Khosronejad, 115-34. : LIT Verlag Münster.

Fourot, Aude-Claire. 2009. "Gestions du nouveau pluralisme religieux dans les villes canadiennes. Établissement de mosquées et mécanismes de personnalisation des canaux de médiation à Montréal et à Laval." *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 42 (3):637-655.

Gholami, Reza. 2014. "Is This Islamic Enough?' Intra-Diasporic Secularism and Religious Experience in the Shi'a Iranian Diaspora in London." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (1):18.

Green, Mary Jean. 2011. "In Defense of the Muslim Father: New Reflections on the Arab Immigrant Family in Québec." *The American Review of Canadian Studies* 41 (2):117-124.

Grenier, Line 2013. "Ni hypersexualisées ni voilées ! Tensions et enjeux croisés dans les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile «islamique» au Québec." Ph.D, Communication, Université de Montréal

Haddad, Yvonne. 1983. "The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal." dans *The Muslim Community*, edite par Baha Abu-Laban and Regula Qureshi Earle Waugh, 165-181. : University of Alberta,.

Hamel, J, S Dufour, et D Fortin. 1993. "The Case Study: Practical comments and guidance." In *Case Study Methods*. Newbury Park, CA: SAGE.

Hashem, Mazen, et Liyakat Nathani Takim. 2011. *Shi'ism in America*. : Middle East Studies Association of North America (MESA).

Helly, Denise. 1997. *Revue des études ethniques au Québec, Planification et Recherche Canada. Citoyenneté et immigration Canada. Politique stratégique*: Ottawa.

Henrard, Kristin. 2012. "Oxford Bibliographies in International Law'Minorities'."

Hirji, Zulfikar, et Karen G Ruffle. 2015. "Diasporas." dans *The Shi'i World, Pathways in Tradition and Modernity*, edite par Farhad Daftary, Aryn B. Sajoo et Shainool Jiwas. London : I.B.Tauris publisher in association with Institute of Ismaili, Studies.

Hirji, Zulfikar , et Karen Ruffle. 2015. "Diasporas." dans *The Shi'i world : pathways in tradition and modernity*, edite par Farhad Daftary, Aryn B. Sajoo et Shainool Jiwa. London, New York: I. B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies.

Hopkins, Peter. 2016. *Geographies of Muslim identities: Diaspora, gender and belonging*: Routledge.

Inloes, Amina, et Liyakat Takim. 2014. "Conversion to Twelver Shi'ism among American and Canadian women." *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43 (1):3-24.

Iranica. 2010. Shi'ite Doctrine ii: Hierarchy in the Imamiyya. In *Encyclopaedia Iranica* :en line.

Ja'ffari, Mohammad Mehdi. 1995. Seir-e Tashay'o (Trajectoire du chiisme). In *Da'eratul Ma'aref-e- Tashayo (Enciclopedia du Chiisme)*.

Jazini, Mahsa. 06, 28, 2015 "Miras-e Beheshti Dar Dastan-e Mesbah (Heritage de Beheshti dans les maines de Mesbah) " *Shargh newspaper*.

Karmali, Rahim. 2014. "Legislated Multiculturalism & Second-Generation Hybrid Identities: A Phenomenological Study of Canadian Ismaili Muslim Men in Montreal, Quebec." MA, Sociologie Université d'Ottawa.

Kazemipur, Abdolmohammad 2017. "Reckoning with the Minority Status: On Fiqh al-aqalliyat al-Muslema (Jurisprudence of Muslim Minorities)." dans *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, edite par Mario Peucker et Rauf Ceylan, 13-34. Wiesbaden: Springer VS.

Kelley, Ron. 1994. "Muslim in Los Angeles " dans *Muslim Comunity in North America* edite par Y. Y. Haddad et J.I. Smith. : SUNY Press.

Khosrokhavar, Farhad. 1997. *L'islam des jeunes*: Flammarion-Pere Castor.

Koussens, David, et Valérie Amiraux. 2015. "Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois." *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec, Québec, Les Presses de l'Université Laval*:55-75.

Larouche, Geneviève. 2012. "L'interculturalisme et l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles: le cas des femmes portant le hidjab." MA, Études Interventions Régionales, Université du Québec à Chicoutimi.

Lauzon, Véronique. 2011. "Réduire l'écart entre les identités revendiquées et une identité assignée: des femmes de culture musulmane engagées dans l'espace public québécois." Sociologie Université de Montréal

Le Gall, Josiane. 2002. "The Family Bond in the Heart of the Transnational Quotidian: The Lebanese Shi'ite Women in Montreal." *Anthropologica* 44 (1):69-82.

Le Gall, Josiane. 2003. "Le rapport à l'islam des musulmanes shi 'ites libanaises à Montréal." *Anthropologie et sociétés* 27 (1):131-148.

LeBlanc, Marie Nathalie. 2013. "Sufi Muslims in Montreal: Tensions between Cosmopolitanism and the Cultural Economy of Difference." *Anthropologica* 55 (2):425-440.

Levinson, David, et Karen Christensen. 2003. *Encyclopedia of community: From the village to the virtual world*. Edited by Mark Farha. Vol. 1: Sage.

Maynard, Serge. 2010. "La communauté musulmane en contexte migratoire et la réarticulation dun « cosmos sacré » islamique : le cas de l'association Bel Agir de Montréal." MA, Anthropologie, Université de Montréal.

Mc Andrew, Marie. 2010. "The Muslim Community and Education in Quebec: Controversies and Mutual Adaptation." *Int. Migration & Integration Journal of International Migration and Integration / Revue de l'integration et de la migration internationale* 11 (1):41-58.

Mervin, Sabrina. 2007. *Les mondes chiïtes et l'Iran*: KARTHALA Editions.

Mervin, Sabrina. 2011. "Sunnites et chiïtes : divergences doctrinales et tensions politiques »." *Oasis* 13:26-31.

Milot, Jean-René. 2008. "La polygamie au nom de la religion au Canada: L'islam est-il en cause?" *Cahiers de recherche sociologique* (46):123-133.

Mjøset, Lars. 2009. "The contextualist approach to social science methodology." dans *The Sage handbook of case-based methods*, 39-68.

Mohamoud, Fatima. 2011. "Les représentations sociales du voile islamique et les enjeux sous-jacents à la croisée des discours sociopolitiques et identitaires : le cas du Québec et ailleurs au Canada." MA, École de service, social, Université, d'Ottawa.

Moss, D. 2008. "imam hussayn is love Individualization of Shia Practices in Britain." *ISIM Review* 22:2.

Mossière, Géraldine, et Josiane Le Gall. 2012. "Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais: repenser la condition de minoritaire." *Diversité urbaine* 12 (2):13-34.

Naber, Nadine. 2009. "Transnational Families Under Siege: Lebanese Shi'a in Dearborn, Michigan, and the 2006 War on Lebanon." *Journal of Middle East Women's Studies* 5 (3):145-174.

Namazi, Vahideddin. 2014. "Les trajectoires de l'intégration professionnelle des immigrants iraniens travaillant comme chauffeurs de taxi à Montréal." PhD, Science Humain Appliqué Université de Montréal.

Narain, Vrinda. 2014. "Taking "culture" out of multiculturalism." *Canadian Journal of Women and the Law* 26 (1):116-152.

Neal, Zachary P. 2013. *The connected city: How networks are shaping the modern metropolis*. New York: Routledge.

Nick-Aieen, Sajad. 2013. " Posht-e-parde-ye Hamalat-e Hokoumat be Ayatollah Sadegh Shirazi (le côté caché des attaques du gouvernement à Ayatollah Shirazi)." accessed june 2017. <http://news.gooya.com/politics/archives/2015/03/194330.php>.

Oueslati, Béchir, Marie McAndrew, et Denise Helly. 2011. "Islam and Muslim cultures in Quebec French-Language textbooks over three periods: 1980s, 1990s, and the present day." *Journal of Educational Media, Memory, and Society* 3 (1):5-24.

Perigoe, Ross A. E. 2005. "The invisible enemy : a critical discourse analysis of the representation of Muslims in The Gazette newspaper, ." Department of Applied Communication, Rmit University.

Petrou, Michael 2013. "Unofficial Iranian consulate opens in Montreal." Macleans, accessed mai 2017. <https://www.macleans.ca/news/unofficial-iranian-consulate-opens-in-montreal/>.

Peucker, Mario. 2016. "Muslim community organisations as agents of social inclusion, cohesion and active citizenship? A cross-national overview." dans *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, edite par Mario Peucker et Rauf Ceylan. eBook: Springer VS.

Peucker, Mario, et Rauf Ceylan. 2016. "Muslim community organizations sites of active citizenship or self-segregation?" *Ethnic and Racial Studies*:1-21.

Pew Research Center. 2011. "The Future of the Global Muslim Population: sunni and Shia Muslims." on line, accessed 2016. <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-sunni-and-shia/>.

Pichette, Amanda 2012. "Representations of Muslim Women in the Quebec News Print Media." MA, Education, Concordia University.

Portrait statistique du Québec. 2011a. Portrait statistique de la population d'origine ethnique iranienne. Direction de la recherche et et de l'analyse prospective. Gouvernement du Québec: Ministère de Immigration, Diversité et Inclusion du Québec

Portrait statistique du Québec. 2011b. Portrait statistique de la population d'origine ethnique libanaise. Direction de la recherche et et de l'analyse prospective. Gouvernement du Québec: Ministère de Immigration, Diversité et Inclusion du Québec

Potvin, Jean-Mathieu, et Anne Saris. 2012. "Shar'ia in Canada family dispute resolution among Muslim minorities in the West analysis of a case study of Muslim women, religious counselors and civil actors in Montreal." In. Ottawa, Ont.: Metropolis Canada.

Rahmani, Jabbar. 2005. "Ameliyat-e Zananeh Dar Ejtemaat-e Ayeeni (Des actions Féminine aux Rassemblements Rituels)." *Pajouhesh-e Ensanshenasi-e Iran (Études Anthropologique de l'Iran)* 5 (2):17.

Rahmani, Jabbar. 2014. *Aieen va Ostooreh dar Iran-e-Shiie (Rits et Myth en Iran Chiite)*. Tehran : Kheimeh

Reitz, Jeffrey G, Rupa Banerjee, Mai Phan, et Jordan Thompson. 2009. "Race, Religion, and the Social Integration of New Immigrant Minorities in Canada." *International Migration Review* 43 (4):695-726.

Rousseau, Cecile, et Uzma Jamil. 2008. "Meaning of 9/11 for two Pakistani communities: from external intruders to the internalisation of a negative self-image." *Anthropology & Medicine* 15 (3):163-174.

Rousseau, Louis, et Frédéric Castel. 2005. "Un défi de la recomposition identitaire au Québec: le nouveau pluralisme religieux."

Roy, Olivier. 1994. *The failure of political Islam*: Harvard University Press.

Sabagh, Georges, et Mehdi Bozorgmehr. 1994. "Secular Immigrants: Religiosity and Ethnicity Among Iranian Muslims in Los Angeles." *Muslim Communities in North America*:445-473.

Sachedina, Abdulaziz. 1994. "A minority within a minority: The case of the Shi'a in North America." dans *Muslim Communities in North America*, edite par Y. Y. Haddad et J.I. Smith, 3-14.

Sadeghi, Shiva 2005. "Shared Values, different paths: first-generation Iranian mens and womens perceptions of the cultural production of an educated person " PhD, education McGill university

Saris, Anne, Jean-Mathieu Potvin, Naïma Bendriss, Wendy Ayotte, et Samia Amor. 2007. Étude de cas auprès de Canadiennes musulmanes et d'intervenants civils et religieux en résolution de conflits familiaux. : Montréal.

Scharbrot, Oliver. 2014. "The Dynamics of Sunni–Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media." In *Islam and Christian-Muslim Relations*. <http://dx.doi.org/10.1080/09596410.2014.946760> (accessed 2016).

Schubel, Vernon. 1991. "The Muharram Majlis: The Role of a Ritual in the Preservation of Shi'a Identity." *Muslim Families in North America*:118.

Schubel, Vernon. 1996 "Karbala as sacred space among North American Shi'a " dans *Making Muslim space in North America and Europe* edite par Barbara Daly Metcalf. Los Angles: University of California

Shahrestani, Zein-Al-Abedin 03.25. 2012. Vaziyat-e-Shiayan-Dar-Canada(Les Chiites au Canada) Qom: Shia-news.com.

Shari'ati, Sara. 2014. "Chiisme, Un Fait Proche Mais Négligé (Tashayo, Amr-e Nazdik-i ke az An Ghafelim) " Jame'e Shenasi-ye Tashayo, Université de Téhéran

Sharify-Funk, Meena. 2010. "Muslims and the politics of "reasonable accommodation": Analyzing the Bouchard-Taylor report and its impact on the Canadian province of Québec." *Journal of Muslim Minority Affairs* 30 (4):535-553.

Statistique Canada. 2011. Profil de l'ENM. Canada: Statistique du Canada

Syed, Itrath. 2012. "The Great Canadian 'Shari'ia' Debate." dans *Islam in the Hinterlands: Muslim Cultural Politics in Canada*, edite par J. Zine. : UBC Press.

Syed, Jawad, Edwina Pio, et Raza A Mir. 2013. "Religion as a coping mechanism for global labor: lessons from the South Asian shia Muslim diaspora in the US." *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal* 32 (3):325-337.

Tabatabai, Seyed Hadi. 2015. "Noruwz Dar Nazar-e Ayat-Allah-haye Shirazi (Vue de Shirazi sur Nowruz)." Din online

Tabatabai-far, Seyed Mohsen 2015. Jarayan-haye Fekri Dar Houze-ye Moaser-e-Qom (Les Mouvements Intellectuels du Séminaire Contemporain du Qom). Tehran: Nashr-e-Ney.

Takim, L., et A. Asgariyazdi. 2014. *Shi'i Islam In North America*: Lulu.com.

Takim, Liyakat. 2002. "Multiple Identities in a Pluralistic World: Shi'ism in America." dans *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, edite par Yvonne Yazbeck Haddad, 219-222. New York : Oxford University Press.

Takim, Liyakat. 2010. "Preserving or Extending Boundaries: The Black Shi 'is of America." *Journal of Muslim Minority Affairs* 30 (2):237-249.

Takim, Liyakatali. 2000. "Foreign Influences on American Shi'ism." *The Muslim World* 90 (3-4):459-478.

Takim, Liyakatali. 2008. "A minority with diversity: the Shi'i community in America." *Journal of Islamic Law & Culture* 10 (3):327-341.

Takim, Liyakatali. 2009. *Shi'ism in America*: New York University Press New York, NY.

Todd, Sharon. 1998. "Veiling the "other", unveiling our "selves": reading media images of the Hijab psychoanalytically to move beyond tolerance." *Canadian Journal of Education* 23 (4):438-451.

Traoré, Fatoumata Diahara. 2014. "Pratiques, récits et la construction de savoir(s) islamique(s) parmi des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal." Ph.D, Université de Québec à Montréal.

Triki-Yamani, Amina, et Marie Mc Andrew. 2009. "Perceptions du traitement de l'islam, du monde musulman et des minorités musulmanes par de jeunes musulmans (es) du cégep au Québec." *Diversité Urbaine* 9 (1):73-94.

Tsuda, Takeyuki. 1998. "Ethnicity and the anthropologist: Negotiating identities in the field." *Anthropological Quarterly*:107-124.

U.S.Department-of-State. 2012. Lebanon International Religious Freedom Report. edited by Human Rights and Labor Bureau of Democracy. USA: U.S. Department of State.

Van Amersfoort, Hans. 1978. "'Minority' as a Sociological Concept." *Ethnic and Racial Studies* 1 (2):218-234.

Walbridge, Linda S. 1993. "Confirmation of Shi'ism in America an Analysis of Sermons in the Dearborn Mosques." *The Muslim World* 83 (3-4):248-262.

Walbridge, Linda S. 1996. Without forgetting the imam: Lebanese Shi'ism in an American community: Wayne State University Press.

Walbridge, Linda S. 1999. "A look at differing ideologies among Shi'a Muslims in the United States." *Arabs in America: Building a new future*:53-65.

Wensinck, A.J. 2012. "Tarāwīḥ. In *Encyclopaedia of Islam*, edited by Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

Wensinck, Marçais. 1987. 'Āshūrā'. In *Encyclopaedia of Islam*, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0068>.

Wirth, Louis. 1945. *The Problem of Minority Groups.* | *The Science of Man in the World Crisis*. Ralph Linton, Ed. : New York: Columbia University Press.

Woelfe, Heidemarie. 2013. "Ritual and Resettlement: An Iraqi Shi 'i Refugee Family and the Making of a Community in Quincy " *Kufa Review* | 2 (2).

YJC.ir. 2013. Falsafe-ye Hoghough-e Zanan dar Islam (La Philosophie du droit des femmes en l'Islam) Bashgah-e-Khabar Gozaran-e Javan

Zehiri, Mohammed 2009. " Le débat sur l'implantation de tribunaux islamiques tel que reflété par les journaux québécois La Presse et Le Devoir (2003-2005)." *Laval théologique et philosophique* 65 (1):45-54. doi: 10.7202/037939ar.