

2 mil. 2915, 7

Université de Montréal

Le jeûne du ramadan en contexte de migration:
le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal.

par

Anne-Josée Grégoire

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Août 2001

© Anne-Josée Grégoire



7.2198 11m8

Université de Montréal

Le présent document est soumis en totalité de son contenu à la Commission d'accès à l'information.

Dr.

Anne-Josée Trépoite

Épave de l'archéologie
L'archéologie des sites et des structures

N54

2001

n. 028

Le présent document est soumis en totalité de son contenu à la Commission d'accès à l'information.



1998-2001

Anne-Josée Trépoite

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Le jeûne du ramadan en contexte de migration:
le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal.

présenté par:

Anne-Josée Grégoire

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Michel Verdon: Président du jury
Deirdre Meintel: Directrice de recherche
John Leavitt: Membre du jury

SOMMAIRE

Ce mémoire de maîtrise a pour sujet l'étude de la pratique du ramadan dans un contexte de migration. Le but de cette recherche est de découvrir comment la pratique et la signification symbolique du ramadan se transforment dans un environnement socioculturel autre que celui du pays d'origine.

La littérature qui porte sur la pratique du ramadan dans les pays musulmans nous permet de découvrir que ce rituel a non seulement une signification symbolique religieuse complexe, mais aussi une signification socioculturelle importante. Dans les pays musulmans, le mois de ramadan apparaît comme un «fait social total» (selon l'expression de Marcel Mauss¹), car il concerne l'ensemble de la vie sociale. Cet événement religieux codifie tous les registres de la vie quotidienne et en bouleverse le rythme habituel. Le ramadan représente un rituel collectif et se vit de manière communautaire et publique. Moment de sociabilité intense, le jeûne est aussi producteur de culture et d'appartenances: la *umma* islamique, la nation, les proches.

Ces constatations nous ont amenée à nous interroger sur la façon dont les musulmans migrants vivent et conçoivent ce rituel lorsqu'ils sont détachés de leur contexte socioculturel musulman. Nous cherchons donc à découvrir ce que la pratique du jeûne signifie pour des migrants musulmans sur le plan spirituel, social et culturel. Nous voulons aussi mettre en valeur le rôle qu'occupe le jeûne dans la construction des appartenances de ces musulmans. Ces objectifs de recherche nous amènent à nous poser les questions suivantes: qu'est-ce que la migration peut changer dans la façon de pratiquer et de percevoir le jeûne? À quelles représentations mentales et pratiques le ramadan est-il rattaché? À quelles appartenances ce rituel réfère-t-il?

La méthode utilisée dans le cadre de ce mémoire comprend une recherche documentaire et une recherche sur le terrain. Dans la recherche documentaire, une attention particulière est accordée à l'analyse du jeûne dans les pays musulmans afin de mieux pouvoir élaborer des hypothèses sur les processus de changement qui surviennent en contexte migratoire. La recherche sur le terrain est menée à Montréal auprès d'immigrants musulmans d'origine marocaine. Il s'agit d'entrevues semi-dirigées auprès de quatorze musulmans qui pratiquent le ramadan (7 hommes et 7 femmes). Deux entrevues complémentaires sont effectuées auprès de

¹ Sociologue et ethnologue français (1873-1950).

musulmans qui ne font pas le ramadan. L'âge, le statut social et le profil migratoire des personnes interrogées sont variés. De plus, des séances d'observations participantes réalisées pendant le mois de ramadan sont un outils personnel qui aide à l'analyse thématique des entretiens. Le nombre d'entrevues est choisi en fonction des objectifs de la recherche qui sont d'analyser en profondeur un groupe d'étude et d'en saisir la particularité. Ce groupe ne prétend pas être représentatif d'une population donnée. Les questions posées lors des entrevues portent sur l'expérience et l'opinion personnelles de la pratique du jeûne des répondants telles que vécues au Maroc, et maintenant à Montréal. Les personnes interrogées sont amenées à parler de la façon dont ils vivent le jeûne sur le plan social, culturel et spirituel, tout en faisant la comparaison entre le Maroc et Montréal.

L'analyse thématique des entretiens enregistrés et transcrits *verbatim* est de type qualitatif. Cette analyse démontre que le rituel du ramadan a pour les répondants plusieurs significations religieuses et socioculturelles. Retiré de son contexte musulman marocain, le ramadan à Montréal conserve les pratiques et les symbolismes religieux et sociaux qui lui sont propres, tout en subissant diverses transformations. Les récits des expériences personnelles des répondants révèlent à quel point la pratique du ramadan est significative pour marquer l'appartenance à différents référents identitaires: la communauté des croyants, l'islam, la spiritualité, la famille, les valeurs morales, la tradition, le pays d'origine, la culture, et le réseau social. En comparant la façon dont est vécu le ramadan dans les pays musulmans, nous constatons qu'en contexte migratoire il est davantage vécu de manière individuelle et privée, plutôt que collective et publique.

L'immigration musulmane étant récente au Québec, la recherche dans ce domaine en est à ses débuts. Notre mémoire de maîtrise contribue donc à faire avancer cette recherche. À notre connaissance, c'est la première recherche de terrain ayant pour objet spécifique le ramadan à Montréal.

Mots clés: Anthropologie, Ethnologie, Migration, Ramadan, Marocains.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	iii
TABLE DES MATIÈRES	v
LISTE DES ANNEXES	viii
GLOSSAIRE	ix
REMERCIEMENTS	x
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : CADRE DE LA RECHERCHE	4
1) <u>La problématique: situer notre recherche</u>	4
1.1) Revue de littérature.....	4
1.2) La définition du problème de recherche: le ramadan en contexte de migration.....	11
1.3) Les musulmans et les Marocains au Québec et à Montréal.....	13
2) <u>Cadre théorique et conceptuel</u>	16
2.1) Identité et ethnicité vues sous une approche constructiviste.....	16
2.2) L'étude de la religion en sciences sociales.....	18
2.3) L'identité religieuse.....	19
2.4) L'identité religieuse et l'identité ethnique.....	21
CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE	24
1) <u>La stratégie de recherche</u>	24
2) <u>L'enquête de terrain</u>	26
2.1) Profil de la chercheuse.....	26
2.2) Les entretiens.....	26
2.3) La recherche de répondants.....	28

2.4) Le déroulement des entretiens.....	28
2.5) L'observation participante.....	30
2.6) Profils des répondants.....	32
2.7) L'analyse des entretiens.....	33
CHAPITRE 3: LE RAMADAN DANS LES PAYS MUSULMANS.....	35
1) <u>Le jeûne du ramadan d'un point de vue religieux</u>	35
1.1) Le jeûne du ramadan.....	35
1.2) Le jeûne en tant rite de purification.....	37
1.2.1) Purification physique.....	37
1.2.2) Purification morale.....	40
1.2.3) Purification spirituelle.....	41
1.3) <i>Laylat al-qadr</i> , la nuit sacrée du 27 ^e jour de ramadan.....	42
1.4) Un mois pour gagner du mérite religieux, préparer sa mort et assurer sa place au Paradis.....	44
2) <u>Le jeûne du ramadan d'un point de vue socioculturel</u>	46
2.1) Introduction.....	46
2.2) Changements dans le rythme de la vie quotidienne.....	47
2.3) Intensification de la sociabilité.....	49
2.4) Le jeûne en tant que rite public, politique et collectif	52
2.5) Le ramadan producteur de culture.....	56
2.6) Ramadan et identité: la <i>umma</i> , la nation et les proches.....	60
2.7) Ramadan, modernité et globalisation.....	65
CHAPITRE 4: VIVRE ET CONCEVOIR LE RITUEL DU RAMADAN À MONTRÉAL...68	
1) <u>Le ramadan dans la vie publique montréalaise</u>	68
2) <u>La religiosité des répondants</u>	71
2.1) La pratique de l'islam.....	71
2.2) Quelques caractéristiques.....	72

3) <u>Les significations du jeûne</u>	75
3.1) Significations religieuses.....	75
3.2) Significations socioculturelles.....	80
CHAPITRE 5: LE RAMADAN, UN RITUEL DE CHANGEMENT SOCIAL	83
1) <u>Continuité et transformations</u>	83
1.1) Les changements dans la pratique du ramadan.....	83
1.2) Les changements quant à la signification symbolique du ramadan.....	90
2) <u>Le ramadan dans les relations sociales</u>	92
2.1) Mois de sociabilité.....	92
2.2) Mois de solitude.....	95
3) <u>Ramadan et identité</u>	98
3.1) Le ramadan au Maroc: un univers d'images, de nostalgie et de souvenirs.....	98
3.2) Ramadan et appartenances.....	99
3.3) Discuter de l'identité.....	102
4) <u>L'expression d'un autre choix: ne pas jeûner au ramadan</u>	104
CHAPITRE 6 : CONCLUSION	106
BIBLIOGRAPHIE	111
ANNEXES	xi

LISTE DES ANNEXES

<u>Annexe 1</u> : Guide d'entretien pour les répondants qui pratiquent le ramadan.....	xi
<u>Annexe 2</u> : Guide d'entretien pour les répondants qui ne pratiquent pas le ramadan.....	xv
<u>Annexe 3</u> : Répartition du groupe d'étude selon l'âge, le sexe et l'état civil.....	xvii
<u>Annexe 4</u> : Profil du groupe d'étude.....	xviii
<u>Annexe 5</u> : Profils des répondants.....	xx
<u>Annexe 6</u> : Calendrier du ramadan 2000.....	xxii

GLOSSAIRE DES TERMES EN ARABE

- aïd al-fitr* : fête de la fin du ramadan
- ajr* : mérite religieux
- baraka*: bénie, attribut divin
- ftûr* : rupture du jeûne
- gusl* : ablution majeure
- halal* : bénie par Dieu, autorisé (viande *halal*)
- hammam* : bain public
- harâm* : interdit
- hârira* : soupe marocaine du ramadan
- jellâba*: habit traditionnel marocain
- laylat al-qadr* : la 27^e nuit de ramadan (entre le 26^e et le 27^e jour)
- medina* : partie ancienne de la ville
- nîya* : intension religieuse
- shaban*: mois qui précède celui du ramadan
- sharia*: la loi islamique
- se bânas*: fêtes du *shaban* qui célèbrent la venue du ramadan
- shahada* : profession de foi
- shûr* : repas avant le lever du soleil
- souk*: marché public dans la *medina*
- sunna*: écrits relatant la vie du Prophète
- tahâra* : pureté, purification
- tarâwîh* : prières du ramadan
- umma* : communauté islamique
- wudû'* : ablution mineure
- zakât al-fitr* : aumône obligatoire de la fin du ramadan

REMERCIEMENTS

Je veux remercier tous les gens qui m'ont permis de réaliser ce mémoire.

Tout d'abord, il s'agit des Marocains qui m'ont ouvert leurs portes, et qui ont participé à la recherche en acceptant de me consacrer de leur temps en entrevue. Sans eux, ce mémoire n'existerait pas et c'est pourquoi je leur en suis très reconnaissante.

Je remercie aussi les proches qui m'ont encouragée tout au long de ce travail. Ma mère, pour ses précieux conseils de correctrice et pour sa patience. Mohammed, qui a démontré un grand intérêt pour mon travail. Ses nombreuses idées enrichies par sa propre expérience m'ont été d'une grande aide.

Je remercie Deirdre Meintel d'avoir accepté d'être la directrice de ce mémoire et de m'avoir fourni l'appuie et les corrections nécessaires.

INTRODUCTION

D'un point de vue religieux et socioculturel, le ramadan représente le mois de l'année le plus important chez plusieurs musulmans. C'est lors de ce mois sacré que tout musulman doit remplir l'obligation religieuse annuelle qui est celle de s'abstenir de manger et de boire pendant la période allant du lever au coucher du soleil. Ce mois de jeûne représente aussi un temps fort de la dévotion musulmane et d'intensification de la ferveur religieuse. Ainsi, le ramadan représente selon Jomier et Corbon (1956), «la plus grande manifestation collective de la foi en terre d'islam.» Le mois de ramadan est aussi très important sur le plan social. Mois des rencontres, des festivités et de la sociabilité, le ramadan codifie l'espace et le temps, et s'empare de la totalité de la vie sociale.

En décembre 2000, le Centre national de recherche scientifique de France (CNRS sociologie), a publié un ouvrage collectif entièrement consacré au ramadan. Ramadan et politique offre un tour d'horizon des pratiques, des usages et des politiques publiques du ramadan de différents pays musulmans. Au terme de ce tour d'horizon, un constat s'impose: le regain quasi général des pratiques du ramadan. Souvent interprété comme un signe de réislamisation des musulmans, ce regain ne doit cependant pas être présenté comme un retour à un invariant dit «traditionnel», selon Adelhah¹. En effet,

«À travers la permanence du rite, c'est l'évolution de ses modalités, le changement de ses supports, le renouvellement de ses discours, l'exégèse de la foi qui sont en oeuvre (...). L'élément frappant qui se dégage des chapitres de cet ouvrage a trait à l'extrême adaptabilité d'une pratique religieuse qui est tout sauf ahistorique, uniforme et homogénéisante. Le ramadan est un rituel de changement social, d'innovation culturelle, de politiques publiques, voire de mobilisation politique. Il est également un temps de négociation entre sphères publique et privée dans le contexte de la globalisation.» (2000, p.147)

En étudiant le ramadan dans un contexte de migration, notre mémoire se situe dans cette même perspective. Ce qui nous intéresse est de découvrir comment ce rituel

¹ Anthropologue et chargée de recherche au Centre d'études et de recherches internationales de la Fondation nationale des sciences politiques (CERI).

se transforme dans un contexte socioculturel non-musulman. Ainsi, nous poursuivons le tour d'horizon de Ramadan et politique, en y ajoutant une destination nouvelle: Montréal. Ce sujet de recherche avait été choisi pour notre mémoire bien avant la lecture de ce livre, qui ne représente donc pas notre source d'inspiration initiale, mais plutôt une confirmation du sens de nos propres recherches. L'idée de ce sujet de recherche est le fruit d'observations et d'expériences personnelles effectuées à Montréal et au Maroc.

Les objectifs de notre recherche sont les suivants : découvrir ce que la pratique du jeûne signifie pour des migrants musulmans sur le plan spirituel, social et culturel. Deuxièmement, nous voulons mettre en valeur le rôle qu'occupe le jeûne dans le développement des appartenances de ces musulmans.

Afin de pouvoir répondre à ces objectifs, nous avons découpé notre mémoire en six chapitres. Le premier chapitre présente le cadre de la recherche à l'intérieur duquel sont présentés la problématique et le cadre théorique. La problématique commence avec une présentation de la revue de littérature concernant le ramadan dans les pays musulmans et en contexte migratoire. Cette revue de littérature a pour but de situer notre propre recherche par rapport aux recherches déjà existantes. Elle s'enchaîne sur la définition du problème de recherche de notre mémoire et d'un court portrait de la présence musulmane et marocaine au Québec et à Montréal. Le cadre théorique présente ensuite les différents concepts utilisés dans notre étude: ethnicité, identité, religion et identité religieuse.

Le deuxième chapitre expose la méthodologie de la recherche. Les principales étapes de la réalisation du mémoire y sont expliquées: l'élaboration d'une stratégie de recherche, la collecte de données par le biais de recherches documentaires et d'une enquête de terrain, et l'analyse des résultats.

Le troisième chapitre est une analyse anthropologique du rituel du ramadan dans les pays musulmans. Cette analyse se divise en deux sections: le ramadan d'un point de vue religieux et le ramadan d'un point de vue socioculturel. Cette analyse est essentielle à la compréhension de la problématique propre à notre mémoire: le ramadan

en contexte de migration. Elle permet de mettre en relation les deux contextes socioculturels et ainsi de comprendre les transformations du ramadan dans un milieu non-musulman.

Le quatrième chapitre présente une première partie de l'analyse des données récoltées lors de notre enquête sur le terrain à Montréal. C'est dans ce chapitre qu'est décrit comment la pratique du ramadan se vit et se conçoit dans un environnement non-musulman. Dans un premier temps, ce chapitre explique comment la pratique du ramadan est soulignée dans la vie publique et communautaire de Montréal. Ensuite, commence l'analyse par thèmes des entretiens effectués auprès de nos répondants. Ces thèmes sont les suivants : la religiosité des répondants et les multiples significations du jeûne.

Le cinquième chapitre poursuit l'analyse des entretiens. Il décrit comment la pratique et la signification symbolique du ramadan se transforment dans un environnement non-musulman et comment le ramadan se vit dans les relations sociales. Ensuite, nous verrons comment le ramadan avec les pratiques et les significations symboliques qu'il engendre, souligne l'appartenance à plusieurs référents identitaires. Ce chapitre se termine avec les témoignages des deux répondants qui ne pratiquent pas le ramadan.

Le sixième chapitre est la conclusion du mémoire. Il compare l'analyse des entretiens à Montréal à la littérature concernant la pratique du ramadan dans les pays musulmans, de même qu'aux études faites en France concernant le ramadan et la migration. Il met aussi en relation notre analyse avec les différents concepts discutés au premier chapitre. Il se termine avec une réflexion concernant la problématique de l'étude de l'islam en contexte migratoire et propose quelques avenues de recherche.

CHAPITRE 1 : CADRE DE LA RECHERCHE

Ce chapitre se divise en deux sections. La première porte sur la problématique de la recherche. Cette section commence par la présentation de la revue de littérature concernant le ramadan dans les pays musulmans et en contexte migratoire. Cette revue de littérature a pour but de situer notre recherche par rapport aux recherches déjà existantes, et ainsi exposer notre contribution à l'étude du ramadan. Dans un deuxième temps, la définition du problème de recherche de ce mémoire est exposée, et est suivie d'un court portrait de la présence musulmane et marocaine au Québec et à Montréal.

La seconde section du chapitre constitue le cadre théorique de la recherche. Dans cette section, nous discutons des différents concepts utilisés dans ce mémoire: ethnicité, identité, religion et identité religieuse.

1) La problématique: situer notre recherche

1.1) Revue de littérature

Malgré l'abondance de littérature anthropologique concernant l'aire culturelle arabo-musulmane, très peu d'auteurs se sont intéressés au rituel du ramadan comme objet d'étude. En effet, malgré que le ramadan ait une signification très importante pour les musulmans, ce sujet a été hautement négligé dans l'ethnographie de l'islam. En revanche, la littérature apologétique des Islamistes et Arabicistes décrivant les aspects spirituels du jeûne, ses vertus, ses enseignements et ses règles, abonde (Georgeon, 2000). Ces écrits n'accordent cependant pas d'attention à la relation entre les prescriptions religieuses du ramadan et la pratique elle-même, pas plus qu'ils ne décrivent le ramadan en tant que phénomène social. Selon Buitelaar (1993) et Jacobsen (1996), ce manque d'intérêt des anthropologues pour le ramadan s'expliquerait en partie par le fait que les ethnographes étudiant le monde musulman se sont intéressés davantage aux pratiques et symboles qui sont en dehors des prescriptions doctrinales officielles. En effet, l'intérêt pour l'unique et l'exotique des

ethnographes (marqué par la tradition anthropologique), les ont amenés à étudier davantage des phénomènes comme le mysticisme, la transe, la sorcellerie, le soufisme, l'exorcisme, etc. L'islam informel, caché et mystérieux a retenu beaucoup plus l'attention que l'islam doctrinal formel. Ce dernier a été faussement considéré pendant longtemps comme étant homogène et fixe à travers le temps et les cultures, et donc inintéressant pour les anthropologues. Cependant, cette conception essentialiste de la culture en anthropologie a été très critiquée au cours des dernières années et les recherches ont cessé de se limiter à «l'exotique» pour élargir leurs champs à plusieurs autres domaines. Par conséquent, au cours des 15 dernières années, les anthropologues ont commencé à s'intéresser aux pratiques officielles de l'islam dont le ramadan.

La majorité des écrits anthropologiques qui traitent du ramadan datent des années 90. La plus récente parution (décembre 2000) est celle d'un ouvrage collectif² consacré entièrement au thème de Ramadan et Politique. Cette monographie regroupe les travaux de six chercheurs apportant chacun les résultats de leurs recherches de terrain où ils ont pratiqué l'observation directe, mené des enquêtes, dépouillé la presse et suivi les médias. En plus de cet ouvrage collectif récent, quelques autres chercheurs ont mené des études de terrain portant sur le ramadan. La littérature concernant le jeûne étudie plusieurs pays notamment le Maroc (Buitelaar, 1993; Jacobsen, 1996; Diouri, 1996; Bennani-Chraïbi, 2000), l'Égypte (Gordon, 1998; Abu-Zahra, 1997), l'Arabie Saoudite (Zaki Yamani, 1987), la Turquie (Yocum, 1992; Georgeon, 2000), l'Algérie (Benkeira, 1986; Ellyas, 2000), la Tunisie (Chouikha, 1995), la Syrie (Salamandra, 1998; Christmann, 2000), le Qatar (Montigny, 1998), le Kenya (Farrell, 1985; Frankl, 1996; Penrad, 2000), la Bosnie-Herzégovine (Bougarel, 2000), la République islamique d'Iran (Adelkhah, 2000), la Chine (Cherif-Chebbi, 2000). De tous ces auteurs, il faut surtout retenir l'apport de l'anthropologue hollandaise Marjo Buitelaar³, qui a grandement observé et analysé le ramadan au Maroc dans le cadre de son doctorat en anthropologie. Ses recherches ont été publiées sous forme de

² Ouvrage issu d'une table ronde tenue à Paris en janvier 1998 organisée par le Centre d'études et de recherches internationales de la Fondation nationale des sciences politiques (CERI, associé au CNRS) et le Laboratoire «Études turques et ottomanes» (CNRS-EHESS).

monographie⁴ dans laquelle le ramadan est analysé en profondeur et abordé sous plusieurs aspects : religieux, social et culturel. Tous les autres articles ou chapitres de livres concernant le ramadan sont relativement courts et n'abordent qu'un ou quelques aspects du rituel. D'autres articles moins récents incluent celui de Jomier et Corbon (1956) en Egypte, Antoun (1968) en Jordanie et Fallers (1974) en Turquie. De ces trois, il faut retenir l'article de Jomier et Corbon⁵ (75 pages), qui date de 1956 mais qui est actuel dans son contenu, et qui offre une ethnographie très complète du ramadan au Caire, en décrivant plusieurs aspects à la fois.

Parmi la littérature portant sur l'islam en contexte de migration, seulement quelques courts articles ou chapitres de livres font mention du ramadan (Bariki, 1984; Andezian, 1989; Cesari, 1997; Swedenburg, 1998; Boudier, 1999, en France et Yousif, 1993 au Canada). En général, les études sur la pratique du jeûne en contexte migratoire mettent l'accent sur le fait que le ramadan est une occasion d'augmenter la sociabilité des fidèles et de renouer ou de créer des liens entre les migrants. En effet, lors du ramadan les repas sont davantage pris en famille et entre amis. C'est l'occasion d'inviter des nouveaux amis à la maison et de créer de nouveaux liens. Les fréquentations à la mosquée et les festivités du ramadan encouragent les rencontres conviviales et augmentent la solidarité dans le groupe. C'est ce qu'a remarqué Andezian⁶ lors d'une étude de terrain mené auprès de femmes algériennes en France (1989, p.67),

«Aujourd'hui en Occident, les manifestations du religieux sont de plus en plus diffuses dans la vie sociale, la pratique religieuse est de plus en plus communautaire et est l'occasion de créer un sentiment d'identité collective et de développer de nouvelles formes de sociabilité. Cette manière nouvelle de vivre la religion en Occident est une caractéristique des sociétés musulmanes».

De plus, les repas de la rupture du jeûne en France donnent lieu à des activités de solidarité (Cesari, 1997)⁷. Les associations musulmanes se mobilisent pour offrir tous les

³ Docteure en anthropologie culturelle, enseigne à la Faculté de théologie de l'université de Groningen. Chercheuse au Centre d'études religieuses à la même université.

⁴ Fasting and feasting in Morocco. Women's Participation in Ramadan, 1993.

⁵ Cité par Georgeon (2000) comme étant l'un des meilleurs analystes du ramadan.

⁶ Chercheuse au C.N.R.S. (France), Anthropologie comparative des sociétés musulmanes.

⁷ Chercheuse au CNRS-IREMAM (France), a écrit de nombreux livres sur les musulmans en France.

soirs des repas chauds aux plus démunis et aux gens qui se sentent seuls. Il semble qu'en France, l'ambiance du ramadan soit assez bien récupérée et transparait publiquement. Un article d'un journal rédigé au Maroc, *Le matin du Sahara et du Maghreb*, évoque cette ambiance du ramadan parisien :

«Le Ramadan à Paris c'est ce mouvement incessant de femmes en foulards qui se fauillent entre les passants choisissant aliments et autres épices pour faire la "harira". C'est une ambiance des vendeurs de gâteaux miellés et de la gaieté que procurent les longues nuits ramadanesques.» (N.I. 1999(a)).

Un autre aspect souvent souligné est le rôle que joue le ramadan dans le développement de l'identité des migrants. En effet, la pratique du ramadan serait pour les migrants «Une manière de sauver leur propre identité d'entre les griffes de l'oubli.»(A.N.S, 1999)⁸. La pratique du ramadan est supposée unir tous les musulmans de par le monde. «Ce mois de piété et de recueillement réussit en fait, mieux que tout, à rassembler une mosaïque de peuples et de cultures dans le moule unificateur de l'Islam.»(A.N.S, 1999). Le dévouement que le jeûne demande remémore aux musulmans leur identité religieuse et enrichit leur conscience de ce que c'est d'être musulman (Yousif, 1993). Selon Georgeon (2000, p.14), chez les immigrants musulmans de l'Europe occidentale, «les pratiques du ramadan sont, pour les croyants, un moyen comme un autre d'afficher leur identité, de faire valoir leur différence.»

Les études sur le ramadan en contexte migratoire insistent aussi sur le fait que la pratique du ramadan (en France) est une pratique plus «culturelle que religieuse» (Bariki,1984, p.429). Selon certains auteurs, la pratique serait davantage motivée par une recherche de sociabilité, d'identité et de continuité de la tradition, plutôt que par de réelles convictions religieuses (Bariki,1984; Étienne,1986; Swedenburg,1998; Boudier, 1999). Dans une étude basée sur les témoignages de musulmans, lors d'une émission de radio communautaire à Marseille organisée dans le cadre de soirées spéciales ramadan, Bariki⁹ (1984) a constaté que ces soirées étaient à caractère culturel plutôt que religieux. En effet, les thèmes abordés par les auditeurs portaient sur l'aspect festif du ramadan, laissant place à la blague et la musique raï. Les auditeurs avaient

⁸ Journaliste pour *Le matin du Sahara et du Maghreb*,

⁹ Educateur, Marseille.

tendance à évoquer que les veillées de ramadan représentaient pour eux une occasion de se replonger dans une ambiance semblable à celle du pays d'origine, de se remémorer les traditions culinaires, de se retrouver entre parents et amis de manière plus fréquente que pendant le reste de l'année. «Cela nous rappelle le pays, les traditions, nos origines, notre religion. Cela radoucit notre exil. On se sent comme chez nous.»(Bariki, 1984, p.433). Lors d'une soirée, deux imams avaient été invités pour répondre aux questions des auditeurs. Les questions portaient davantage sur l'islam en tant que pratique sociale et culturelle qu'en tant que croyance. En effet, les questions étaient d'ordre pratique (reprise des jours manqués, montant de la *zakat*) plutôt que d'ordre spirituel. D'après l'analyse de ces témoignages, l'auteur conclut que la pratique de l'islam d'origine maghrébine en France est vécue surtout comme un ensemble de traditions et de repères identitaires à sauvegarder dans la société d'accueil. «L'intégration semble donc passer par un certain « retour à l'Islam » moins en tant que rapport au divin que comme reconnaissance d'un fond culturel originel composé d'us et coutumes» (Bariki, 1984, p.429).

On remarque qu'en France le ramadan est très pratiqué, même chez les jeunes pour qui durant le reste de l'année, la religion n'occupe pas une place très importante. Selon Boudier¹⁰ (1999), faire le jeûne pourrait être davantage un référent identitaire, une façon de se montrer différent, un défi à relever, plus qu'un cheminement spirituel. Swedenburg¹¹ (1996, p.131) parle de la pratique du ramadan en France comme étant une «nouvelle forme ethnicisée» des pratiques islamiques, car l'aspect social et festif du ramadan serait plus important que les prières et le jeûne pour les immigrants musulmans. L'islam, tout comme la cuisine arabe, la langue et la musique, serait devenu pour plusieurs migrants musulmans une question d'identité ethnique plus qu'une croyance religieuse. Cette attitude refléterait une tendance générale à la sécularisation à l'intérieur de la communauté franco-maghrébine. Selon Swedenburg (1996), la communauté franco-maghrébine ressemblerait sous cet angle à la société française qui célèbre les fêtes religieuses (Noël, Pâque) comme des fêtes séculières.

¹⁰ Journaliste.

¹¹ Ph.D. en anthropologie culturelle, University of Texas, professeur au département d'anthropologie, University of Arkansas. Nombreuses parutions sur le monde arabe.

Pour notre part, nous pensons que l'emphase mise sur la fête par les migrants ne devrait pas mener à la conclusion d'une perte de croyance religieuse, puisque les actes de sociabilité sont prescrits par la croyance religieuse. La pratique du ramadan peut jouer un rôle très important dans la construction de l'identité des migrants et la recherche de sociabilité, mais on ne doit pas pour autant évacuer la dimension religieuse dans l'analyse. D'ailleurs, Babès¹², auteure de nombreux travaux sur l'islam en France, est très critique à cet égard (1995, 1997a, 1997b, 1997c). D'après ce qu'elle a recueilli sur le terrain¹³, l'islam des jeunes adultes (dans la trentaine) maghrébins en France est vécu comme une religion, un mode de croyance et une spiritualité, et pas seulement comme un refuge identitaire symbolique. C'est d'ailleurs ce que nous avons aussi perçu à travers nos entretiens à Montréal. D'après les personnes interrogées, le ramadan est vécu, pour la majorité, par piété religieuse et non par unique refuge identitaire. Selon Babès (1997a), l'opération de réduction de l'islam à l'identitaire développée par plusieurs auteurs est destinée à atténuer l'inquiétude que l'islam suscite en France. «Ce faisant c'est la dimension du croire de l'islam qui est occultée, comme si celui-ci ne pouvait se vivre que sur un plan empirique et social, ou que les signes extérieurs de la religiosité musulmane ne pouvaient être accrédités de la moindre spiritualité.» (Babès, 1997a, p.186).

Au Canada, la pratique du ramadan est surtout abordée en terme d'adaptation à la société canadienne. On se pose surtout les questions : est-ce que le ramadan est «adaptable» à la société non-islamique du Canada, et quels sont les problèmes auxquels les migrants font face durant le jeûne? (Hadad, 1978; Barclay, 1978; Hamdani, 1992; Yousif, 1993). Ces problèmes sont identifiés comme étant l'absence de souplesse des horaires de travail, le manque de solidarité communautaire, le climat, les tensions entre les individus créées par des modes de vie différents, la longueur des

¹² Professeure de sociologie des religions à l'Université catholique et à l'institut d'histoire des religions de Lié. Responsable du Groupe de Sociologie de la Religion (France).

¹³ Enquête menée en 1991 et 1992 dans le Nord-Pas-de-Calais auprès de 24 personnes de nationalité ou d'origine algérienne et marocaine (moitié hommes et femmes), et dont l'âge varie entre 20 à 40 ans.

jours en été, etc. Dans son étude portant sur l'identité et la pratique islamique des musulmans d'Ottawa¹⁴, Yousif (1993) a recueilli différents facteurs qui influençaient les migrants musulmans dans leur choix de ne pas jeûner. Parfois, la société canadienne ou le contexte migratoire était considéré comme la cause de la non-observance. L'absence de solidarité communautaire dans la société d'accueil, le manque de «complétude institutionnelle» dans la communauté, l'absence des valeurs islamiques de la société hôte et le manque de motivation individuelle dans un milieu non-musulman, étaient mentionnés comme facteurs pouvant influencer la non-observance et le sentiment individuel de l'identité musulmane.

L'originalité de notre recherche par rapport aux études faites en France, réside dans le fait de prendre en considération dans notre analyse tous les aspects du jeûne (religieux, spirituel, éthique, social, culturel et identitaire) et de voir comment ces aspects interagissent entre eux, plutôt que d'en isoler un seul. De plus, notre étude attache une attention particulière à la pratique telle qu'elle est vécue dans les pays musulmans et ne se limite pas au contexte migratoire. Selon les critiques de Morokvasic (1983) et de Foner (1997), plusieurs études portant sur la migration ont longtemps négligé à tort cet aspect et ne tiennent pas compte de la vie des migrants dans leur pays d'origine. Il s'agit pourtant d'un élément essentiel à l'analyse auquel nous accordons une place particulière. Foner (1997), dans un article portant sur la famille immigrante, a souligné l'importance d'étudier les pratiques sociales et les représentations culturelles du pays d'origine des migrants, afin de comprendre les processus de changements qui surviennent dans le pays d'établissement.

Notre recherche se démarque aussi des écrits concernant le ramadan au Canada. Premièrement, notre étude ne se limite pas à une analyse du rituel en terme d'adaptation à la société canadienne présupposant une contradiction entre les deux cultures. Deuxièmement, elle ne s'attarde pas à simplement décrire les problèmes auxquels les pratiquants font face dans le contexte canadien, car il faudrait d'abord prouver qu'ils font réellement face à des problèmes qui les incommode. Notre

¹⁴ Sondage effectué auprès de 152 répondants formant un échantillon statistiquement représentatif de la communauté musulmane de la région d'Ottawa.

recherche tente plutôt de découvrir les différentes manières de vivre et de croire le ramadan dans un contexte migratoire, à partir des témoignages de musulmans. Il s'agit d'une des premières études qui aborde le rituel du ramadan en profondeur dans un contexte immigrant (à la lumière de nos recherches, aucun mémoire ou thèse n'a été effectué sur ce sujet en France, au Canada et aux États-Unis).

1.2) La définition du problème de recherche: le ramadan en contexte de migration

La migration implique souvent un changement de pays et par conséquent implique un changement de l'environnement socioculturel. Un changement dans l'organisation sociale et culturelle implique un changement dans les comportements et les représentations mentales des migrants (Babès, 1997a). Les migrants ne vivent pas dans des enclaves figées, coupées du reste de la société et reproduisant de façon conforme leurs coutumes ancestrales, comme ils ne sont ni voués à l'assimilation inévitable sous le poids de l'influence de la société d'accueil. La migration implique des transformations sociales culturelles n'indiquant ni une rupture ni une répétition à l'identique (Babès, 1997a). Les conceptions culturelles et les pratiques sociales du pays d'origine continuent à avoir de l'influence dans le comportement et dans le système de valeurs des migrants. Cependant, celles-ci sont transformées et subissent des mutations étant donné que l'environnement socioculturel n'est plus le même (Foner, 1997).

Suite à la lecture des recherches portant sur le ramadan dans les pays musulmans, nous avons pu avoir une meilleure compréhension du rituel et l'étudier sous plusieurs aspects. C'est à partir d'une compréhension du rituel puisée à travers les textes existants, que se sont formés nos interrogations et hypothèses de recherche. En effet, nous avons découvert à travers nos lectures, que le ramadan avait non seulement une signification symbolique religieuse complexe, mais aussi une signification socioculturelle. Dans les pays musulmans, le ramadan est un rituel de groupe, il est

vécu de manière communautaire et publique. Fait social total¹⁵, il s'empare de tous les registres de la vie quotidienne et bouleverse le rythme de la vie habituelle. Mais qu'advient-il lorsqu'un musulman est détaché de ce contexte et se retrouve dans un milieu majoritairement non-musulman? Quelles transformations subit la pratique et son sens? Est-ce que le rituel continue d'être vécu de manière communautaire ou devient-il individuel et privé? S'il est vécu de manière communautaire, concerne-t-il la famille, les amis, les réseaux, la communauté ethnique, la communauté islamique? Est-ce que le ramadan transparait dans la vie publique à Montréal? Si oui, comment (dans les milieux de travail, à la télévision, dans les journaux)? Le jeûne est-il abandonné ou maintenu et dans quels buts, sous quelles motivations? Ces motivations sont-elles d'ordres religieuses, sociales, culturelles, identitaires? Les études démontrent que le ramadan est un moyen pour les musulmans de souligner leur appartenance à l'islam, à la communauté musulmane, à la culture, au pays, à la famille, etc. La pratique du ramadan à Montréal continue-t-elle à jouer un rôle important dans le développement des appartenances chez les migrants musulmans?

Suite à ces diverses interrogations, nous nous sommes fixée trois objectifs de recherche pour notre mémoire. Le premier est de découvrir comment la pratique et la signification symbolique du ramadan sont vécues et se transforment dans un environnement socioculturel différent du pays d'origine. Le deuxième cherche à découvrir ce que la pratique du jeûne signifie pour les migrants musulmans sur le plan spirituel, social et culturel. Troisièmement, nous tenterons de mettre en valeur le rôle qu'occupe le jeûne dans la construction des identités des migrants marocains à Montréal. Ces objectifs de recherche nous amènent à nous poser les questions suivantes: qu'est-ce que l'expérience migratoire peut changer dans la façon de pratiquer et de percevoir la pratique? Qu'est-ce qui motive un musulman migrant à pratiquer le ramadan ici à Montréal? À quelles représentations mentales et pratiques le jeûne est-il rattaché?

¹⁵ Selon l'expression de Marcel Mauss, ethnologue français.

1.3) Les musulmans et les Marocains au Québec et à Montréal

Les premiers immigrants musulmans sont venus au Québec vers la fin du siècle dernier en provenance du Moyen-Orient (Hamdani, 1992). Au cours des années suivantes, les guerres et les troubles politiques successifs qui ont secoué le Moyen-Orient en ont incité plusieurs à quitter leurs pays, et certains sont venus au Canada. Dans la deuxième moitié des années 60, des changements fondamentaux dans la politique d'immigration canadienne favorisa l'immigration des musulmans au Canada. Parmi ces changements, on retrouve l'abolition des quotas d'immigration et l'introduction d'une formule de «points d'appréciation» dans la sélection des nouveaux immigrants, favorisant la jeunesse, l'éducation et les habilités. De plus, plusieurs musulmans sont venus au Québec dans le but de poursuivre des études supérieures à l'étranger, et ont décidé de s'y établir de façon permanente par la suite (CÉAD, 1992).

L'implantation des musulmans au Québec est donc récente. Selon Statistique Canada (recensement de 1991), il y a environ 45 000 musulmans au Québec dont environ 41 000 à Montréal. Selon certaines sources non officielles, en 1997 leur nombre serait de 100 000 au Québec dont 80 000 à Montréal (Daher, 1998)¹⁶. À Montréal, il y a environ une vingtaine de mosquées (MAIICC, 1995). Les musulmans du Québec sont originaires de plusieurs pays de tous les coins du monde. À Montréal, la présence de la langue française et de la langue anglaise attire à la fois des immigrants musulmans francophones (en provenance des pays arabes dont le Liban, l'Algérie, la Tunisie, l'Égypte et le Maroc) et des immigrants musulmans anglophones (en provenance de l'aire indo-pakistanaise dont l'Inde, le Pakistan et le Bangladesh). «Ainsi, la population musulmane du Québec est plus diversifiée, de point de vue linguistique et ethnique, que celles que l'on retrouve dans les autres pays occidentaux ou même dans les autres provinces canadiennes.» (Daher 1998, p.258). Selon Statistique Canada (1993), la communauté musulmane se caractérise par un niveau élevé de scolarité et une insertion professionnelle active dans les milieux d'affaires, la recherche et la médecine.

¹⁶ Daher a effectué son doctorat en sociologie à l'Université du Québec à Montréal dans lequel il a étudié le discours des leaders religieux musulmans à Montréal. Ces estimations sont celles données par les imams qu'il a rencontrés.

D'après le recensement de 1996, à Montréal, 12 965 personnes sont originaires du Maroc¹⁷. Ce nombre représente les Marocains musulmans et juifs. Compte tenu de ce nombre important, il y a eu beaucoup d'efforts et d'énergie de consacrés à tenter de développer une «communauté marocaine» à Montréal. Le journal mensuel, *Le Maghreb-Observateur*, a été fondé il y a quatre ans, et il existe aussi une émission de radio *La voix du Maroc à Montréal* (1280 am) en ondes depuis 1999. Plusieurs associations (27 en novembre 99) ont vu le jour et plusieurs sont disparues à cause, semble-t-il, de manques de fonds et d'organisation. Ces associations¹⁸ sont maintenant regroupées sous la Fédération marocaine du Canada (inauguration en décembre 1999), organisme financé par l'Ambassadeur marocain du Canada. La plus importante est le Comité des Marocains du Québec dont les objectifs sont de mener toutes actions en vue de créer et de renforcer les liens entre les membres de la communauté marocaine (activités culturelles, sportives, de loisirs, etc.), de faciliter l'installation et l'intégration socio-économique de ses membres, et de permettre à cette communauté d'être représentée adéquatement auprès des autorités, aussi bien du pays d'accueil que du pays d'origine. Les différentes associations organisent des soirées typiquement marocaines, des tables rondes de discussions, des tournois de soccer, créent et entretiennent des liens avec le Maroc, organisent des levées de fonds pour envoyer au Maroc (campagne *Marchons avec Salima* pour venir en aide aux handicapés du Maroc), donnent de l'information aux immigrants marocains sur les questions d'immigrations, etc. Les activités organisées sont plutôt à caractère culturel et politique que religieux. Même les fêtes organisées à l'occasion du ramadan sont à caractère uniquement culturel. Une association musulmane à majorité marocaine existe aussi, l'Association musulmane de Montréal-Nord, qui elle, organise des activités à caractère religieux (éducation coranique, veillées religieuses à l'occasion du ramadan, conférences avec des *Oulamas* invités du Maroc).

¹⁷ Compilation spéciale du Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, 2000.

¹⁸ Regroupe sept associations: l'Alliance maroco-canadienne d'Ottawa (AMC), l'Association musulmane de Montréal-nord (AMMN), l'Association marocaine du Québec (AMQ), Raja sport de Montréal, l'Association des biologistes marocains au Canada, l'Association des familles marocaines du Canada (AFMC), et le Comité des Marocains du Québec (CMQ).

Malgré cela, on ne peut pas vraiment affirmer qu'il y ait présence d'une «communauté marocaine» à Montréal même si cette désignation est utilisée dans les médias maroco-qubécois. En effet, d'une part, tel que déjà mentionné cette «communauté» est divisée en deux appartenances religieuses, juive et musulmane. À cela s'ajoute le fait que les Marocains sont éparpillés dans tous les secteurs de l'île de Montréal. Dans certains secteurs, la présence arabe¹⁹ est cependant plus marquée comme ville Saint-Laurent, ville Mont-Royal, Ahuntsic et Dollard des Ormeaux (Goyette, 2000). La majorité de nos répondants quant à eux ont exprimé le fait qu'ils n'ont pas le sentiment de la présence d'une véritable «communauté marocaine» à Montréal, car disent-ils, le groupe est très divisé. Seulement une faible minorité des répondants avait déjà participé aux activités offertes par les associations marocaines. Certains ont relaté le fait que les associations étaient souvent mal organisées et qu'il leur semblait que les véritables motivations des dirigeants n'étaient pas tant de servir la communauté que de tenter d'accroître leur prestige personnel. Ce manque de solidarité des Marocains à Montréal a été mentionné par un journaliste du *Maghreb-Observateur* (septembre 2000):

«Dans l'histoire de la Communauté marocaine du Canada, à ce que je sache depuis 1980, l'année où j'ai épousé ce territoire comme mon pays d'accueil, j'étais jaloux mais compréhensif en même temps envers les autres communautés italienne, grecque, espagnole, libanaise, portugaise, etc. Jaloux envers leur solidarité mais compréhensif devant les années accumulées avant nous dans ce territoire. Depuis, j'ai vu des associations marocaines monter et dégringoler. Je les ai vues en santé mais attrapant différents microbes. Un certain moment, je me demandais: Est-ce notre culture qui ne nous permet pas de s'unir et travailler pour des objectifs sains et sans jalousie ni vouloir abaisser les uns aux autres.»

(A. Khouibaba)

Les études concernant l'islam et les musulmans à Montréal ou au Québec sont peu nombreuses et sont de dates récentes (après 1990). Aucun mémoire de maîtrise ou doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal n'a encore traité de ce sujet²⁰. Seulement quelques mémoires et doctorats provenant des autres universités

¹⁹ En provenance de l'Algérie, de l'Égypte, du Maroc, de la Tunisie, de l'Irak, du Koweït, du Liban et de la Syrie.

²⁰ Nous faisons référence aux mémoires et thèses répertoriées dans Atrium. Nous ne tenons pas compte des travaux qui sont en cours.

québécoises abordent cette problématique (Ciceri, 1998; Daher, 1998; Lux, 1997; Campeau, 1996; Le Ray, 1994; Lambert, 1994; Machouf, 1991). La sociologue Micheline Milot a effectué quelques travaux sur les musulmans du Québec (1997). Deux mémoires de maîtrise portent sur les Marocains musulmans au Québec (Boukkouri, 1996; Abdelaziz, 1987). Parmi toutes ces études, aucune ne traite du ramadan. La recherche à ce sujet en est donc à son tout début si on la compare à celle qui se réalise en France. Cela s'explique par le fait que la présence musulmane est récente au Québec.

2) Cadre théorique et conceptuel

Dès le début des années 1970, les concepts d'identité et d'ethnicité sont des concepts pour lesquels la recherche sociale commence à accorder beaucoup d'intérêt, surtout dans les études traitant de la migration. De plus, ces concepts sont souvent développés par les auteurs qui analysent la dynamique du ramadan dans les pays musulmans ainsi qu'en France. C'est pourquoi à notre tour nous considérons important d'inclure les concepts d'identité et d'ethnicité dans une recherche portant sur le ramadan en contexte migratoire. Puisqu'il est aussi question de religion (l'islam) dans ce présent mémoire, le concept de religion sera également discuté, ainsi que le concept d'identité religieuse, lequel sera analysé et mis en relation avec celui d'identité ethnique.

2.1) Identité et ethnicité vues sous une approche constructiviste

L'identité, telle que prise en compte dans le cadre de ce mémoire, est considérée comme étant une manière d'interagir, d'appartenir ou de ressentir une appartenance à un groupe social, à une idéologie, à une manière de vivre ou de penser (Berger et Luckmann, 1986; Taylor, 1991). En Amérique du Nord, lorsqu'il est question d'identité sociale des groupes immigrés, il est question la plupart du temps d'identité ethnique. L'identité ethnique se définit comme un «sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres (véritables ou symboliques) des individus appartenaient, un sentiment

d'unicité, d'unité, de passé historique et d'avenir commun d'une communauté.» (Meintel, 1993, p.11). L'ethnicité, quant à elle, englobe l'identité ethnique. Elle inclut aussi les «modèles culturels qui caractérisent le groupe - certains d'entre eux servant à le délimiter - , les systèmes sociaux, les institutions, les organisations, les activités collectives et les intérêts communs, économiques et politiques, qui peuvent amener une catégorie sociale à devenir un groupe ethnique.» (Meintel, 1993, p.10). L'identité ethnique est donc la dimension subjective de l'ethnicité (Meintel, 1992).

L'approche constructiviste de l'ethnicité est celle privilégiée dans ce mémoire. Celle-ci considère que les groupes ethniques sont construits par les acteurs sociaux eux-mêmes à travers les relations sociales. De plus, l'ethnicité et l'identité sont des processus dynamiques, c'est-à-dire que l'identité n'est pas fixe mais change à travers le temps et les différents contextes. Troisièmement, on ne peut pas mesurer les groupes ethniques par des pratiques et des représentations tenant lieu de critères objectifs (Barth, 1995; Gans, 1979; Drummond, 1982; Fischer, 1986; Oriol, 1988; Taboada-Leonetti, 1990; Meintel, 1993). L'approche constructiviste doit être prise en considération dans notre propre recherche, puisque celle-ci pose la question du rôle du ramadan dans le développement des appartenances des musulmans migrants.

Dans les études traitant de l'identité des groupes immigrés au Canada, dans un contexte où la différence ethnique est constamment soulignée, c'est le terme «d'identité ethnique» qui est le plus souvent utilisé. Très souvent, les autres aspects de l'identité sont intégrés à l'ethnicité et ne sont pas abordés indépendamment. C'est le cas, entre autre, de l'identité religieuse qui devrait être définie comme un concept en soi. Cela ne veut pas dire que la construction, l'expression et la transmission de l'identité religieuse ne soient pas en relation avec l'ethnicité dans la réalité sociale, mais plutôt qu'on ne devrait pas étudier un tel concept en le qualifiant au départ de «ethnique» et ainsi réduire la notion d'identité religieuse à celle d'identité ethnique. Comme l'a souligné Meintel dans son article (1992), et se référant à Devereux (1972), il faut faire attention à cette tendance à concevoir les individus uniquement en fonction de leur identité ethnique, aux dépens de leurs autres qualités. C'est pourquoi, dans le cadre de cette

étude traitant de l'islam (ramadan) en milieu migratoire, le religieux n'est pas considéré comme un épiphénomène mais comme un objet privilégié de la recherche.

2.2) L'étude de la religion en sciences sociales

Le concept de «religion» en anthropologie a fait l'objet de plusieurs définitions. Aucune d'entre elles ne saurait être la seule définition adéquate. Ce concept est trop complexe et variable pour qu'on puisse lui attribuer une définition précise et englobante. La définition du concept de «religion» doit donc rester large et ouverte. De ce point de vue, on peut envisager la religion comme étant «une sorte de réservoir, ou une agglomération historique et sociale plus ou moins fermée, d'un nombre de phénomènes qui pour les croyants ont une valeur de comportements, de signes et de symboles religieux et "vrais".» (Waardengurg, 1989, p.36). Une telle définition permet d'y rattacher d'autres définitions partielles concernant un contexte d'étude précis, une discipline et une question de recherche particulière. Selon Babès (1997a, p.9), les religions sont des cultures, «c'est-à-dire des systèmes complexes de sens et de symboles qui se transmettent au travers des individus.» Dans le cadre de notre recherche, le concept de religion tout comme celui de culture, doit donc être entendu comme une structure symbolique dynamique, et non comme un tout homogène réunissant un ensemble de traits objectifs précis et fixes.

L'étude de l'islam dans une dynamique migratoire implique l'étude du changement social et nécessite d'aborder cette religion sous un angle sociologique. L'approche sociologique de l'islam remet en question les approches essentialistes diffusées par les orientalistes pendant plusieurs années. Selon Babès (1997a), l'islam fut négligé pendant longtemps par le champ des sciences sociales. En revanche l'orientalisme apparaît comme un apport important à la connaissance de l'islam. Cependant, cette approche a contribué grandement à diffuser une vision essentialiste de l'islam qui présuppose sa fixité. Le principe du changement est évacué de l'analyse ainsi que le rôle du fonctionnement de la société. «Il en résulte une occultation des différentes *sédimentations* symboliques de l'identité culturelle des musulmans : socialisations, imaginaire, histoires nationales, religiosité populaire, coutumes

régionales, etc.)(Babès, 1997a, p.23). La vision sociologique de l'islam, au contraire, ne perçoit pas l'islam comme une religion figée, mais comme un «processus de transformation permanent» (Babès, 1997a, p.9). On doit ainsi s'attarder à interpréter les significations symboliques de la religion, qui ne sont pas des systèmes clos, mais des réinventions permanentes.

Babès (1997a) suggère d'étudier l'islam en contexte migratoire tel qu'il se vit et se pratique dans la vie de tous les jours, et d'en comprendre la pluralité de sens. «La restitution de ce sens passe nécessairement par les conduites et les représentations des individus, inscrits dans une société et des institutions.»(Babès, 1997a, p.8-9). Ce qui compte est moins de savoir ce qu'est l'islam, mais plutôt de découvrir les manières de le vivre et de le croire. Il faut être attentif à la religiosité propre des musulmans migrants et découvrir quels types de croyances et de pratiques soutiennent quel genre de foi et dans quelles conditions.

Ce point méthodologique développé par Babès s'applique à la problématique de recherche de notre mémoire. Dans l'étude du ramadan dans un contexte de migration, le principe du changement est au coeur même de l'analyse, et le fonctionnement de la société est pris en compte car c'est le fait de passer d'un contexte social à un autre qui est la source de changement dans ce cas-ci. Nous tenterons ainsi de découvrir la signification symbolique du rituel du ramadan développée par les migrants, en passant par l'analyse qualitative des pratiques et représentations liées à ce rituel.

2.3) L'identité religieuse

Dans la réalité moderne, les identités religieuses ne peuvent plus être considérées comme des identités héritées. Les individus construisent leurs propres identités socio-religieuses à partir des diverses ressources symboliques qui sont mises à leur disposition. L'identité religieuse est analysée comme étant le résultat d'une «trajectoire identificatoire» (Hervieu-Léger, 1997, p.138)²¹. Ces «trajectoires

²¹ Directrice d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, où elle dirige le Centre d'Études Interdisciplinaire des Faits Religieux. Également rédactrice en chef de la revue Archives de Sciences Sociales des Religions.

identificatoires» ne sont pas uniquement des parcours de croyances. Elles impliquent aussi ce qui fait la substance du croire, c'est à dire les pratiques, les appartenances vécues, les valeurs éthiques, les visions du monde, et les manières de s'inscrire activement dans différentes sphères d'actions. L'orientation de ces trajectoires reflète les dispositions, intérêts et aspirations des individus. Elle est aussi dépendante des conditions objectives du milieu (institutionnelles, sociales, économiques, politiques, culturelles) à l'intérieur duquel les trajectoires se dessinent. Comme le suggère Hervieu-Léger (1997, p.138-139),

«Le premier objectif de toute enquête en ce domaine est de multiplier les matériaux permettant de saisir la variété des processus par lesquels les sujets croyants réalisent l'autodéfinition religieuse d'eux-mêmes en circulant entre les divers registres d'identification rendus disponibles par la désarticulation de systèmes religieux qui ne leur offrent plus d'identités "prêtes à porter".»

Il devient donc possible de saisir les différentes «trajectoires identificatoires» parcourues par des individus qui produisent individuellement ou en groupe leurs propres identités religieuses.

L'appartenance à un groupe ou à une communauté ne résulte pas automatiquement du fait de partager des traits objectifs et communs. Dans le cas de l'islam, l'appartenance à la communauté musulmane repose essentiellement sur le sentiment d'appartenance (Daher, 1998). Selon Milot (1993, p.146), le sentiment d'appartenance à la *umma* musulmane consiste en une sorte d'identification subjective qui n'est pas localisée dans des institutions ou pratiques, mais qui est au coeur même de chaque musulman. Dans sa conception moderne, être musulman, ce n'est pas tant croire et pratiquer, c'est surtout s'identifier à un groupe d'individus du passé et du présent. Certaines personnes peuvent se dire musulmanes, sans qu'elles exercent les pratiques rattachées à l'islam. L'appartenance à la communauté islamique est un lien spirituel et subjectif (Daher, 1998, p.43). Il demande d'abord et avant tout la prononciation de la *shahada*, la profession de foi. Il s'agit de l'aveu d'un sentiment subjectif, celui de l'appartenance à la communauté islamique. «Ainsi on voit quelle importance l'islam donne à l'élément subjectif dans le fait d'appartenir à la communauté islamique.» (Daher, 1998, p.43).

2.4) L'identité religieuse et l'identité ethnique

Dans la définition de l'ethnicité, la religion semble être reconnue comme étant une composante importante. Selon, Gutwirth (1978), le fait religieux constitue l'une des composantes majeures de l'identité ethnique. Selon Martiniello, «la religion peut faire partie de la définition de l'identité ethnique ou nationale ou vice versa.»(1995, p.87). Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, l'islam est un trait fondamental de l'identité nationale marocaine. Mais est-ce que l'inverse s'applique ? Est-ce que le sentiment d'appartenance à l'islam réfère automatiquement à des sentiments ethniques ou nationaux? Dans son mémoire de maîtrise portant sur la religion des Indo-trinidiens de Montréal, Beauchemin (1995) a observé que l'identité religieuse reflète une identité ethnique. «La catégorisation ethnique est maintenue par la religion et peut être traitée comme un système culturel de représentations de l'appartenance. L'hindouisme trinidadien semble survivre parce qu'il a ce nouveau rôle; plus que d'assurer la cohésion sociale, il mesure l'intensité identitaire et correspond à la différenciation ethnique.» (p.72). L'hindouisme reflète donc l'ethnicité indo-trinidadien.

La congruence entre la dimension religieuse et la dimension ethnique ou nationale est aussi une caractéristique de la diaspora arménienne et juive (Babès,1997c). C'est autour de la religion que se construit le sens de la nation perdue. Ces exemples (arménien et juif) reflètent une instrumentalisation ethnico-identitaire de la religion. Peut-on en dire autant du sentiment d'appartenance à l'islam ? Selon Martiniello, dans le cas de l'islam, plusieurs groupes ethniques différents partagent la même religion, «laquelle ne suffit donc pas toujours à distinguer les différents groupes ethniques.»(1995, p.87). Cela n'exclut pas que sous une même religion, il existe plusieurs variations culturelles, ce qui crée une différenciation ethnique à l'intérieur du système religieux (Abramson,1979).

Martiniello (1995)²², propose d'étudier les liens entre l'ethnicité et la religion en étudiant comment les symboles religieux sont manipulés dans les relations ethniques.

²² Chercheur qualifié du Fond national de la recherche scientifique (France). Maître de conférence à l'Université de Liège.

En effet, bien souvent la religion représente un instrument de revendication identitaire. Martiniello, donne l'exemple des jeunes musulmans de France pour exprimer cette idée:

«Qu'il traduise une expression réelle d'une foi religieuse ou la simple manipulation de symboles religieux, ce type d'appel à la religion est une arme culturelle que les plus faibles peuvent utiliser pour lutter contre l'exclusion dans le cadre d'une affirmation ethnique à la fois subjectivement valorisante et souvent dévalorisée par l'ensemble de la société.» (p.88)

Comme nous l'avons vu dans la première partie du chapitre, parmi les auteurs qui étudient les musulmans en France, plusieurs d'entre eux réduisent la pratique de l'islam à l'appartenance ethnique. Sghiri (1996, p.71) décrit la pratique de l'islam chez les jeunes musulmans de France comme suit:

«Ces conduites (*jeûne du ramadan et tabou du porc*) s'articulent essentiellement autour de la dimension identitaire et ne correspondent guère à un investissement profond dans la religion musulmane. Ainsi, elles revêtent plus un caractère culturel qu'elles ne sont l'effet d'une réelle pratique religieuse».

De plus, Etienne²³ (1986) décrit la pratique du ramadan comme étant davantage un acte de sociabilité et de convivialité, une recherche de l'identité communautaire, et rarement comme étant un rite religieux de piété et d'ascèse.

Selon Babès (1995, 1997a, 1997b, 1997c), chez les jeunes musulmans de France qu'elle a observés, la religiosité ne se réduit pas à l'identitaire et encore moins à l'ethnique. «Contrairement à ce que laissent suggérer maintes analyses aujourd'hui, l'identité de l'islam en France est loin de se réduire à la dimension ethnique qu'on peut percevoir notamment dans les discours sur l'intégration.»(1997b, p.5). Pour les musulmans de France c'est la dimension proprement religieuse qui se déploie davantage. Nous sommes plus dans le religieux que dans l'identitaire. Bien que l'islam soit caractérisé par une forte affirmation identitaire, cette identité ne se définit pas en termes ethniques. Les musulmans insistent plutôt sur le dépassement des divisions ethniques dans l'islam et insistent sur la conception plus spirituelle et plus universelle de

²³ Professeur à l'Institut d'études politiques, Université d'Aix-Marseille, a écrit de nombreux livres sur l'islam en France.

la religion. C'est également ce qu'a remarqué Karen Campeau (1996) dans le cadre de son mémoire de maîtrise portant sur les musulmans de Montréal. Selon le groupe qu'elle a étudié²⁴, la majorité des répondants se définissent avant tout comme musulman. «La religion est souvent décrite comme transcendant le nationalisme.»(p.62).

Il est souvent remarqué que la religion est utilisée comme source de revendication d'identité ethnique, mais nous croyons qu'on ne doit pas se limiter à cet unique aspect lorsque nous abordons la religiosité des groupes immigrants. Il ne faudrait pas oublier que la religion peut être une véritable source de spiritualité guidée par la foi. Les témoignages découlant des entretiens effectués à Montréal pour notre mémoire, se rapprochent davantage des observations de Babès que de celles de Sghiri et Étienne. Presque tous nos répondants ont parlé spontanément du ramadan en terme spirituel, et voient ce rite comme un rapprochement avec Dieu. De plus, selon les points de vue des personnes interrogées, l'identité musulmane se traduit par une spiritualité qui va au-delà de l'identité ethnique. Bien sûr, ils se reconnaissent tous une identité marocaine. Celle-ci est caractérisée par l'identité musulmane qui dépasse l'identité nationale.

À la lumière de ce chapitre, nous avons pu constater dans un premier temps que depuis les années 90 le rituel du ramadan commence à intéresser de plus en plus les anthropologues. La parution récente (décembre 2000) de la monographie Ramadan et politique, nous le confirme. Cependant, la littérature portant sur ce sujet demeure restreinte surtout en ce qui concerne le ramadan en contexte migratoire. Ainsi, notre recherche contribue au développement de cette problématique. Dans un deuxième temps, ce chapitre nous a permis de réfléchir sur différents concepts. Cette réflexion théorique influence la direction de l'analyse de notre enquête de terrain. Le chapitre suivant explique la méthodologie de cette enquête terrain.

²⁴ Quinze musulmans pratiquant leur religion, originaires de diverses régions (Proche-Orient, Asie du sud-est et Afrique du Nord).

CHAPITRE 2: MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE

Ce chapitre a pour objectif d'exposer la méthodologie qui a servi de base à notre recherche. La première partie concerne la stratégie de recherche. Celle-ci explique le cheminement qui nous a mené à l'élaboration d'une telle méthodologie. La deuxième partie porte sur l'enquête de terrain. Les différentes activités de cette enquête y sont décrites: nature des entretiens, recherche de répondants, déroulement des entrevues, observations participantes, analyse des entretiens. Le profil des répondants et de la chercheuse y sont également inclus.

1) La stratégie de recherche

Une première étape a été bien sûr de lire toute la littérature disponible sur le ramadan, incluant les textes théologiques. Malheureusement, il fallait se limiter à la littérature traduite en français et en anglais²⁵. Suite à ces lectures nous avons regroupé les principaux thèmes que les auteurs avaient développés pour les séparer en deux grandes catégories: le ramadan d'un point de vue religieux, et le ramadan d'un point de vue socioculturel.

La première année de scolarité de maîtrise nous a permis de nous familiariser avec les grands thèmes et auteurs traitant des phénomènes migratoires et de l'ethnicité. C'est à travers les cours donnés par notre directrice de recherche Deirdre Meintel, et du Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal que nous avons pu prendre connaissance de nombreuses recherches et études sur le sujet et acquérir plusieurs notions utiles à l'élaboration de notre mémoire.

²⁵ Une assez importante littérature en arabe, allemand et turque sur le sujet n'a pas pu être dans l'analyse.

Ces outils en main, nous étions apte à définir une problématique de recherche et une démarche. Nous avons choisi pour notre mémoire de faire une enquête de terrain à Montréal de type qualitative, composée d'entretiens semi-directifs et d'observations participantes. Cette démarche méthodologique permet au chercheur d'analyser en profondeur une problématique complexe, et de comprendre comment l'objet d'étude (ici le ramadan) est pensé et vécu par les acteurs sociaux eux-mêmes (Isambert, 1981).

Suite aux conseils de notre directrice de recherche, nous avons décidé de nous limiter à une seule origine ethnique pour le groupe que nous allions étudier. En effet, les immigrants de religion musulmane au Québec appartiennent à des cultures différentes et sont trop hétérogènes pour qu'on les étudie sous la même étiquette englobante de «musulmans»²⁶. Notre choix s'est donc arrêté sur les Marocains pour des raisons pratiques et émotives. Pratiques, parce que d'une part la littérature concernant le ramadan au Maroc est plus abondante que dans les autres pays musulmans, et d'autre part il y a un grand nombre de Marocains à Montréal et ils ont une très bonne connaissance de la langue française. Émotives, car la participation à un voyage d'études au Maroc organisé par le Département d'études arabes de l'Université de Montréal, a suscité chez nous un grand intérêt pour cette culture.

En nous fiant aux mémoires de maîtrise des années précédentes, nous avons jugé que le nombre de 14 participants suffisait à une enquête de terrain de ce type. Ce nombre a été choisi en fonction des objectifs de la recherche qui sont d'analyser en profondeur un «groupe d'étude» et d'en saisir la particularité. Ce groupe ne prétend pas être représentatif d'une population donnée. C'est pourquoi le terme «groupe d'étude» est plus approprié que celui d'«échantillon». Les 14 répondants constituant le groupe d'étude devaient être Marocains d'origine, de religion musulmane, et pratiquer le ramadan (au moins pendant l'année de l'enquête). À titre complémentaire, nous avons aussi décidé de questionner deux Marocains musulmans qui ne pratiquent pas le ramadan²⁷. La sélection des répondants s'est faite en fonction du désir d'obtenir un

²⁶ Cependant plusieurs études canadiennes abordent les musulmans venant de différents pays sous une même «communauté musulmane» (Barclay:1978, Vaugh: 1983, 1991, Husaini:1990, Yousif: 1993).

²⁷ Ces deux répondants ne sont pas inclus dans le groupe d'étude proprement dit. Ces entretiens ont été effectués à titre complémentaire uniquement.

groupe hétérogène dont les participants proviennent de plusieurs milieux et dont les âges, profils migratoires et socioprofessionnels sont diversifiés. Cette hétérogénéité permet davantage d'obtenir des perspectives différentes et de les comparer entre elles. Le groupe d'étude a été partagé équitablement entre le nombre d'hommes (7) et de femmes (7), et entre deux tranches d'âges soit les 20-35 ans (7) et les 36-57 ans (7). Un nombre semblable de célibataires (6) et mariés (8) ayant une famille a également été calculé.

2) L'enquête de terrain

2.1) Profil de la chercheuse

Tout au long du baccalauréat en anthropologie, notre intérêt s'est souvent dirigé vers l'aire culturelle arabo-musulmane. Cet intérêt a été motivé en partie par la fréquentation pendant plusieurs années d'ami(e)s musulman(e)s. Ces fréquentations nous ont permis d'apprendre beaucoup sur la culture et la religion musulmane, et ont suscité plusieurs questionnements de nature anthropologique. Notre intérêt pour le monde arabo-musulman s'est davantage concrétisé lors d'un voyage d'études au Maroc organisé par le Département d'études arabes de l'Université de Montréal à l'été 1998. Les connaissances acquises et les questionnements développés lors de ces expériences et fréquentations nous ont encouragée à entreprendre un mémoire de maîtrise dans ce domaine. De plus, nous nous sommes toujours intéressée aux phénomènes migratoires. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de faire une enquête de terrain à Montréal.

2.2) Les entretiens

Quatorze entretiens de type semi-dirigé ont été menés auprès de musulmans d'origine marocaine pratiquant le ramadan à Montréal. Les questions posées lors de ces entretiens ont porté sur l'expérience et l'opinion personnelles de la pratique du jeûne

des répondants, telles que vécues par eux au Maroc, et maintenant à Montréal. Les personnes interrogées ont été amenées à parler de la façon dont ils vivent et perçoivent le jeûne sur le plan social, culturel et spirituel, tout en faisant la comparaison entre la façon de le vivre et de le percevoir au Maroc et à Montréal. Afin de mener ces entretiens, nous avons construit un guide d'entretien²⁸ (que nous modifions au fil des entrevues). Celui-ci a été élaboré en fonction des lectures effectuées sur le ramadan, des interrogations que celles-ci avaient suscitées, et des objectifs de recherche que nous nous étions fixée en entreprenant ce sujet. De plus, les conseils précieux d'une étudiante au doctorat, Josianne LeGall, qui effectuait une recherche de terrain auprès de musulmans à Montréal, nous ont été fort utiles pour l'améliorer. Ces outils nous ont permis de rédiger un guide d'entretien dans lequel les questions étaient regroupées sous différents thèmes qui sont les suivants: 1) la religiosité, 2) le jeûne et la migration, 3) la pratique du ramadan à Montréal, 4) le jeûne et les relations sociales, 5) le jeûne et la religion. Lors de ces entretiens, des questions se rattachant au profil des répondants ont aussi été posées: âge, occupation, nombre d'années de résidence au Québec, parcours migratoire, raison de la migration, statut civil, réseaux familiaux et amicaux à Montréal.

À titre complémentaire, nous avons considéré qu'il serait pertinent d'interroger également des Marocains musulmans (un homme et une femme) qui ne font pas le jeûne du ramadan. Un autre questionnaire a été élaboré à cet effet, beaucoup moins détaillé que le premier. Quelques-unes des questions sont les mêmes que celles posées aux pratiquants (questions d'ordre socio-démographique et de religiosité). Les autres questions concernent la non-observance du ramadan. Elles cherchent à savoir le pourquoi et le comment de la non-observance du répondant²⁹. Ces deux entretiens complémentaires ont été effectués dans le but d'élargir la perception de la problématique. Comme le sujet du mémoire porte sur la pratique du ramadan, les efforts ont été concentrés sur les pratiquants, ce qui explique l'effectif réduit des non-pratiquants. Les données recueillies de ces deux entretiens ne sont pas analysées à titre comparatif mais bien à titre complémentaire.

²⁸ Voir en annexe 1) le questionnaire détaillé.

²⁹ Voir en annexe 2) le questionnaire détaillé.

2.3) La recherche de répondants

La recherche de répondants s'est effectuée selon plusieurs méthodes. Une première étape fut de parler de notre recherche à tout notre entourage (famille, amis, collègues de classe et de travail), afin de savoir s'ils connaissaient des Marocains à Montréal. Cette méthode fut la plus efficace puisqu'elle nous a permis de rencontrer la majorité des répondants. Dans un deuxième temps nous nous sommes adressée à une association marocaine repérée sur internet, qui nous a mise en contact avec trois personnes. Une autre méthode, beaucoup moins efficace, a été d'annoncer notre recherche à des endroits susceptibles de rejoindre des Marocains. Ainsi, une annonce a été affichée à l'Université de Montréal, une autre a été publiée dans deux numéros du journal maghrébin-québécois le *Maghreb-Observateur*, et une troisième a été diffusée deux fois lors de l'émission de radio *La voix du Maroc à Montréal*³⁰ durant la période du ramadan 1999-2000. Seulement deux répondants potentiels nous ont contactée et un seul a participé à la recherche. Une autre stratégie a été de sympathiser avec des Marocains dans les services (dépanneur, taxi), ce qui nous a permis d'en rencontrer deux. La variété des méthodes de recherche de répondants (ne se limitant pas aux associations ethniques) nous a permis d'obtenir un groupe d'étude diversifié formé de participants venant de différents milieux et réseaux, et ainsi de récolter des discours très diversifiés.

2.4) Le déroulement des entretiens

Les entretiens ont été de type semi-dirigé, ou semi-ouvert. C'est-à-dire qu'ils ont été guidés à l'aide de questions précises et prédéterminées, auxquelles la personne interrogée devait réagir (Daunais, 1986). Cependant, une grande liberté était accordée aux répondants afin qu'ils puissent s'exprimer davantage. Pour cela, le questionnaire avait été planifié pour que pendant l'entrevue il nous soit possible de poser un minimum de questions afin d'amener les répondants à parler de manière détaillée et approfondie. C'est pourquoi, les questions les plus ouvertes étaient posées au début de l'entrevue.

³⁰ Samedi de 16h à 18h à CFMB 1280 AM radio communautaire.

Souvent ces thèmes amenaient la personne interrogée à répondre spontanément à des questions que nous n'avions pas encore posées. Donc, l'ordre des questions était toujours très souple. Une approche importante lors des entrevues était de laisser parler l'interlocuteur pour pouvoir réagir à ses réponses en posant des questions spontanées. Nous avons pu constater qu'il est très important en entrevue de ne pas se restreindre à son questionnaire et innover à chaque fois, tout en ne s'éloignant pas du thème de recherche. Cette méthode que nous avons développée sur le terrain même, nous a permis de recueillir des témoignages riches et pertinents pour notre étude.

À la fin de chaque entretien, comme le suggère Deslauriers (1991), nous prenions soin de noter tout ce qui a trait à son déroulement, c'est-à-dire au contexte et au contenu de la rencontre. Ces notes d'entrevues concernent la date, le lieu de l'entretien (dans le cas échéant, description du domicile du répondant), la façon dont le répondant a été recruté, nos impressions du déroulement de la rencontre, l'aisance avec le répondant, les défauts et les améliorations à apporter, et une appréciation générale de l'entretien. Ces notes de terrain, nous permettaient de retenir toutes les informations pertinentes qui ne sont pas enregistrées sur cassette audio, et ainsi d'enrichir l'analyse des entrevues. Elles nous permettaient aussi de faire le point à la fin de chaque entretien, afin de pouvoir améliorer le questionnaire la fois suivante.

La majorité des rencontres avec les participants se sont déroulées dans la demeure du répondant. Les entretiens avec les étudiants se sont déroulés à l'université. Il a été important lors de chaque rencontre de bien nous familiariser avec le répondant afin de le mettre en confiance. C'est pourquoi, avant l'entretien, nous prenions le temps d'expliquer notre parcours universitaire, notre intérêt pour le Maroc, et d'expliquer un peu les thèmes sur lesquels la personne allait être interrogée. De plus, le répondant avait été avisé au préalable que l'entrevue serait enregistrée et que l'anonymat serait respecté. Les entretiens (partie enregistrée) duraient en moyenne une heure (la plus courte est de 45 minutes et la plus longue de 2 heures). Une première série d'entretiens (la moitié) a été menée lors du ramadan de l'hiver 1999-2000 (du 9 décembre au 7 janvier), et l'autre moitié l'année suivante (27 novembre au 26 décembre 2000). Nous avons choisi de faire les entretiens pendant la période du ramadan car nous

présuppositions que les répondants seraient mieux disposés à en parler, car ils vivaient au même moment ce dont il était question dans l'entrevue. Ce choix nous a encouragée à étaler les entretiens lors de deux périodes de ramadan, afin de nous donner la chance de trouver plus de répondants disponibles. Aussi, la deuxième série d'entretiens allait être enrichie de l'expérience de la première.

2.5) L'observation participante

Bien que l'analyse des données de terrain s'appuie principalement sur le contenu des entretiens semi-directifs, l'enquête ne s'est pas limitée uniquement à ces entrevues. En complément de ces dernières, plusieurs séances d'observations participantes ont été réalisées afin de recueillir le plus d'informations pertinentes à la recherche. Lors de ces séances d'observations participantes, il est possible d'obtenir plusieurs informations que les entretiens ne laissent pas entrevoir. En effet, lors des entretiens, la relation d'étranger entre le chercheur et le répondant, le contexte formel de l'entrevue, ainsi que l'utilisation d'une enregistreuse limite bien souvent la transmission d'informations qui pourraient être utiles à l'analyse.

L'observation participante s'est déroulée au long des deux périodes de ramadan choisies pour notre mémoire, c'est-à-dire à l'hiver 1999-2000 et l'hiver 2000. Lors de la première partie de l'enquête de terrain, l'observation participante en dehors des entrevues a été surtout de prendre connaissance et de nous familiariser avec le milieu marocain montréalais. Pour cela, le journal mensuel marocain le *Maghreb-Observateur* et l'émission de radio hebdomadaire *La voix du Maroc à Montréal*, ont été des outils précieux. Ces sources d'informations nous ont permis de connaître les activités organisées par la communauté marocaine, d'identifier les différentes associations et de connaître les différents débats qui animent la communauté. De plus, la collaboration d'une personne très impliquée dans la communauté, nous a permis d'obtenir plusieurs informations telles les coordonnées du consulat marocain à Montréal, les adresses des mosquées les plus fréquentées par les Marocains, les adresses d'associations musulmanes, les coordonnées de personnes ressources dans la communauté. Cette première étape de l'enquête de terrain nous a permis de connaître les activités

organisées par la communauté marocaine et musulmane à l'occasion du mois du ramadan, sans toutefois y participer.

Notre participation au mois de ramadan a été possible lors de la deuxième partie de l'enquête de terrain, c'est-à-dire à l'hiver 2000. En effet, les contacts établis avec des Marocains lors des entrevues ont facilité notre introduction aux activités organisées par la communauté. De plus, dans un contexte indépendant de notre recherche, nous avons fait la connaissance d'une personne originaire du Maroc et de religion musulmane qui a accepté de nous servir de guide et de personne ressource dans l'observation d'un pratiquant lors du mois de ramadan, et ce à travers les repas, les prières, les interdictions, les actes de purification, les précautions à prendre pour conserver sa pureté, les sentiments et les difficultés éprouvés. Ces séances privilégiées d'observations participantes nous ont été très utiles afin d'approfondir notre compréhension du rituel dans le contexte Montréalais. Notre participation à quelques repas de rupture du jeûne nous a permis de préparer et goûter quelques spécialités marocaines du ramadan et d'engager des conversations plus informelles sur le sujet. Ainsi, nous avons pu vivre la journée de l'*aïd al-fitr* (la fête marquant la fin du mois de ramadan), à la façon musulmane. Cette participation a commencé la veille avec la purification du corps par l'ablution majeure, en respectant bien les règles d'exécution (prononcer l'intention, rincer les parties du corps dans un ordre précis). Cette purification du corps était une préparation pour aller à la mosquée le lendemain afin de participer aux prières spéciales de l'*aïd al-fitr*. Le matin, avant de se rendre à la mosquée, nous avons dû exécuter aussi l'ablution mineure qu'on doit faire avant chaque prière. Pour se rendre en métro à la mosquée *Assounnah Annabawiyah* (métro Parc), nous avons pu expérimenter le port du voile musulman en public. Arrivée à la mosquée, nous avons dû entrer seule dans la partie réservée aux femmes. Nous avons pris place parmi elles et exécuté les prières comme nous l'avait montré notre ami, en suivant le rythme des autres. La journée s'est clôturée par la fête de l'*aïd* en soirée. Le restaurant marocain *Le soleil de Marrakech* avait organisé une soirée spéciale pour l'occasion, où nous nous sommes rendue avec des amis marocains. La fête s'est déroulée autour d'un repas, de musiques traditionnelles et de danse, jusqu'à très tard dans la nuit. Tout au

long de ces séances d'observations participantes, des notes de terrain ont été rédigées régulièrement afin de pouvoir les consulter au moment de l'analyse des entrevues.

2.6) Profils des répondants

Le groupe d'étude est composé de 14 répondants répartis en un nombre égal d'hommes et de femmes. Tous les répondants sont nés au Maroc et habitent à Montréal depuis au moins un an. Ils sont de religion musulmane et pratiquent le jeûne du ramadan. L'âge des répondants varie entre 25 et 57 ans. Deux groupes d'âges ont été formés et répartis équitablement: sept personnes âgées entre 25 et 35 ans et sept autres âgées entre 36 et 57 ans. L'état civil des répondants a aussi été réparti en un nombre presque égal de célibataires (six) et de mariés avec des enfants (huit dont deux de divorcés)³¹. Le nombre d'années vécues au Québec varie entre 1 et 22 ans (moyenne 7 ans). Neuf d'entre eux ont vécu en France avant de venir au Québec, et les cinq autres sont venus directement du Maroc. Tous les répondants proviennent des deux plus grandes villes du Maroc (Rabat et Casablanca). Parmi les répondants, cinq d'entre eux sont venus au Québec seuls en tant qu'étudiants, trois sont venus en couple et ont eu des enfants à Montréal, et six autres sont venus en famille (deux en tant qu'enfants et quatre en tant que parents). Tous sauf une ont un niveau de scolarité très élevé et maîtrisent parfaitement le français. La majorité des répondants (douze) ont complété des études universitaires au Maroc, et sept d'entre eux ont fait des études supérieures à Montréal. Les occupations professionnelles des répondants sont variées. Quatre d'entre eux sont étudiants aux cycles supérieurs (dont un retraité), deux restent à la maison pour s'occuper des enfants, huit autres sont travailleurs (trois dans les services et cinq travailleurs autonomes)³².

³¹ Voir l'annexe 3) Répartition du groupe d'étude.

³² Pour plus de détails voir l'annexe 4) profil du groupe d'étude, et l'annexe 5) Profils des répondants. (Les deux répondants non-pratiquants ne sont pas inclus dans le texte. Cependant, leurs profils apparaissent dans l'annexe 5).

2.7) L'analyse des entretiens

Tout comme le suggère Deslauriers (1987), l'analyse des données recueillies lors de l'enquête de terrain est un processus constant. En effet, l'interprétation n'est pas uniquement réservée à la période suivant la collecte des données. Elle est entreprise dès que les données commencent à rentrer. Pour notre part, la réalisation des entrevues s'est faite sur une période prolongée (deux ans), ce qui nous a permis tout au long de relire les entrevues précédentes, d'aller chercher des idées dans la lecture de livres et d'articles de revues, de penser à l'organisation des données pour l'analyse. De plus, un essai d'analyse de quatre entrevues réalisé lors de la première année de l'enquête dans le cadre d'un cours, nous a permis d'entrevoir de façon réduite à quoi pourrait ressembler l'analyse de l'ensemble des entretiens. L'écoute et la transcription *verbatim* de chacune des entrevues se sont aussi faites au fur et à mesure que celles-ci étaient réalisées, ce qui a permis de réfléchir sur leur contenu et d'en interpréter le sens. Ainsi, une première phase d'analyse étalée dans le temps tout au long de l'enquête de terrain a servi à faciliter la deuxième phase.

La deuxième phase d'analyse, cette fois-ci plus systématique et méthodique, a été entreprise lorsque tous les entretiens ont été réalisés, retranscrits et annotés. La méthodologie choisie afin de mener cette deuxième phase d'analyse s'inspirait de celle proposée par Deslauriers (1987). Deslauriers suggère deux étapes successives d'interprétation du matériel. La première consiste en une analyse «verticale» (p.148), c'est-à-dire procéder à plusieurs lectures attentives de chaque entretien en entier, tout en prenant des notes. Cette étape a pour but de bien saisir l'unicité de chaque rencontre, la dynamique de l'entretien et la logique du discours du répondant. Après s'être familiarisé avec le contenu, on procède au codage du discours selon un certain nombre de thèmes préétablis. Pour cela, il faut faire correspondre chaque thème à une lettre qui sera inscrite en marge du texte. Chaque thème peut être divisé en sous-thèmes auxquels on fait correspondre un chiffre. Le codage consiste donc à allouer à chaque segment de texte pertinent un code se référant à une catégorie. Suite au codage du texte, un résumé de chaque entretien est rédigé relatant les idées principales

du discours regroupées autour des principaux thèmes d'entrevues. À ce résumé est jointe une fiche du répondant avec ses caractéristiques sociodémographiques.

Cette analyse individuelle des entrevues (verticale) est suivie d'un recouplement «horizontal», qui consiste en un classement thématique des segments de textes. C'est lors de cette deuxième étape que les entretiens sont comparés les uns aux autres, par la mise en parallèle des contenus divisés en segments thématiques. Ainsi, les particularités sont minimisées et les propriétés communes soulignées. Ce travail permet de rassembler les informations en ensembles comparables selon les données présentant des ressemblances.

Une fois ces deux étapes réalisées, l'étape suivante consiste à réorganiser les données classées et comparées pour en faire un texte continu: «Après avoir démantibulé les données, il faut reconstruire la réalité et lui donner sens et cohérence.» (Deslauriers, 1987, p.149).

Maintenant que nous avons expliqué la méthodologie de cette recherche, nous pouvons en présenter les résultats. Le chapitre suivant est le fruit de nos recherches documentaires. Il nous aidera à mieux comprendre l'analyse des entretiens qui suivra aux chapitres quatre et cinq.

CHAPITRE 3: LE RAMADAN DANS LES PAYS MUSULMANS

Ce chapitre présente une analyse anthropologique du rituel du ramadan dans les pays musulmans. Cette analyse a été effectuée à la suite de lectures de diverses recherches anthropologiques traitant de ce sujet, ainsi que de textes théologiques. Le chapitre est divisé autour de deux grands thèmes: le ramadan d'un point de vue religieux et le ramadan d'un point de vue socioculturel. Ces thèmes révéleront à quel point le rituel du ramadan reflète des significations symboliques religieuses et sociales complexes. Cette analyse en profondeur du mois de jeûne dans les pays musulmans est essentielle à la compréhension de la problématique propre à notre mémoire: le ramadan en contexte de migration. Elle permettra de mettre en relation les deux contextes socioculturels et ainsi comprendre les processus de changements qui s'opèrent lors du passage d'un contexte à un autre.

1) Le jeûne du ramadan d'un point de vue religieux

1.1) Le jeûne du ramadan

Le jeûne du ramadan est un des cinq piliers de l'islam, c'est-à-dire une des cinq obligations religieuses que tout musulman doit accomplir. Le jeûne consiste principalement à s'abstenir de manger, boire, fumer et avoir des rapports sexuels, à partir du lever jusqu'au coucher du soleil, pendant 29 à 30 jours consécutifs, à une période déterminée de l'année³³. Le jeûne est prescrit pour tout musulman en bonne condition. Certaines catégories de personnes sont exclues du jeûne, notamment les enfants n'ayant pas atteint l'âge de la puberté. Les jeunes filles font le ramadan pour la première fois lorsqu'elles ont leurs règles, les garçons lorsqu'ils démontrent des signes de maturité (pilosité, voix). Les personnes malades, les malades mentaux et les voyageurs ne doivent pas jeûner. Pour les femmes, il est interdit de jeûner pendant leurs règles, lorsqu'elles sont enceintes, après un accouchement (40 jours) et pendant

³³ À ces principales interdictions peuvent s'en ajouter plusieurs autres selon les croyances et pratiques individuelles et locales: port de parfums synthétiques, port du maquillage autre que le khôl ou le henné, avaler sa salive, se brosser les dents, etc. (Jacobsen, 1996).

qu'elles allaitent. Elles devront cependant reprendre chaque jour de jeûne manqué avant le début du ramadan suivant. Les gens qui sont malades durant le ramadan et les voyageurs devront aussi reprendre les jours manqués. Bien souvent, les jours de jeûne manqués seront repris lors du mois du *shaban*, c'est-à-dire le mois précédant celui du ramadan (Buitelaar, 1993). La date à laquelle a lieu le mois de ramadan est calculée selon le cycle lunaire du calendrier islamique et recule de 10 à 11 jours à tous les ans. Le mois du ramadan est le 9^e mois du calendrier islamique. Le premier jour du ramadan coïncide avec la vue de la nouvelle lune dans le ciel dans les pays arabes, à la fin du *shaban* (Yousif, 1993).

Dans l'histoire de l'islam, le jeûne a été prescrit pour les musulmans lorsque Dieu s'est adressé au prophète Mohammed dans ces paroles : «Ô vous qui croyez ! Le jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit à ceux qui vous précédèrent dans l'espoir que vous serez pieux.» (Wafi, 1974, p.29). Seulement quatre versets du Coran concernent le jeûne (*Sura 2*, versets 183, 184, 185, 187)³⁴. La plupart des prescriptions et prohibitions qui règlent la pratique se trouvent dans la *Sunna*, le récit de la vie du Prophète. C'est à partir de ces deux sources (le Coran et la *Sunna*) que la pratique est régularisée dans les pays musulmans. La façon de faire le jeûne s'inspire des ordres du Prophète Mohammed et de sa propre façon de jeûner. Les références aux textes sont constamment rappelées aux jeûneurs à chaque année dans les discours religieux et les médias (Jacobsen, 1996). À cette pratique formelle inspirée des textes sacrés viennent se greffer toutes sortes de croyances et coutumes locales propres au ramadan selon les pays, les régions, et les villes. Selon la Tradition du Prophète (la *Sunna*), une importante condition à ce que le jeûne soit valide est de se déclarer à soi-même son intention de le faire. Chacun doit dire avant de jeûner «j'ai l'intention de jeûner demain dans le mois de ramadan comme un acte de foi selon la volonté de Dieu» (Abu-Zahra, 1997, p.291, traduction libre). Il est prescrit aux jeûneurs de rompre le jeûne exactement au coucher du soleil. Le mois de ramadan se termine par la fête de la rupture du jeûne, l'*aïd al-fitr*, marquant la fin. Une autre condition à la validité du jeûne est de payer la *zakât d'al-fitr*, l'aumône légale, lors de la journée de l'*aïd al-fitr*.

³⁴ Voir dans Fasting in the Koran, Wagtendonk (1968), pour plus de détails concernant ces versets et les interprétations qu'on en a faites.

1.2) Le jeûne en tant que rite de purification

1.2.1) Purification physique

Pour comprendre le symbolisme du ramadan, il faut se référer à la notion de pureté rituelle dans l'islam (*tahâra*). Selon la croyance musulmane, le corps humain se retrouve dans une alternance continuelle entre un état de pureté et d'impureté rituelles. Le corps des hommes et des femmes est constamment affecté par les impuretés qui en sortent (Bouhdiba, 1975). En effet, tout ce qui sort du corps (le sang, l'urine, les excréments, les vomissements, le sperme, les menstrues, etc.) est porteur d'impureté. Ce n'est pas le péché qui rend impur, mais c'est l'exercice même de la vie (manger, boire, dormir, respirer, éliminer) qui fait que l'Homme perd sa pureté initiale. Chaque musulman a le devoir de restituer son corps à sa pureté originelle grâce à des techniques purificatrices: l'ablution majeure (*gusl*) qui consiste à laver tout le corps trois fois consécutives, et l'ablution mineure (*wudû'*) qui consiste à rincer les extrémités du corps (tête, bras, pieds) trois fois également. L'état d'impureté majeure qui requiert le *gusl* survient après avoir eu des relations sexuelles, des menstruations, ou après un accouchement. Selon Bouhdiba (1975, p.59), «La pureté est un état auquel on parvient et la purification est une technique qui s'acquière et dont la finalité est de permettre au bon musulman de se mettre face à Dieu.». En effet, tout acte rituel comme la prière ou le jeûne doit être fait dans un état de pureté rituelle pour être valide, puisqu'un corps pur est considéré comme étant plus proche de Dieu.

Le jeûne du ramadan peut être vu comme étant un processus de purification à travers lequel le corps est remis à neuf (Jacobsen³⁵, 1996). Les jeûneurs se mettent dans un état de pureté avant le lever du soleil, et jusqu'au coucher le corps conserve son état de pureté rituelle originelle en y laissant entrer et sortir le minimum de substances. Le corps des pratiquants atteint alors un degré de transcendance plus élevé, ce qui lui permet d'établir une connection avec une autre réalité (Dieu). Le corps,

³⁵ Étudiante au doctorat à l'Université de Copenhague. Pour cet article, elle a mené une étude de terrain auprès d'une famille à Casablanca (Maroc) en 1993.

qui est au centre du rituel du ramadan, devient un espace sacré. Il est soumis à des interdictions assurant le maintien de sa pureté. Tout comme une personne est soumise à des interdictions et prescriptions avant de pénétrer dans un endroit sacré (mosquée, lieu saint comme la Mecque), le corps des jeûneurs est sujet à des interdictions assurant qu'il y ait le moins possible de substances qui traversent les orifices du corps. On empêche de faire entrer la nourriture, l'eau, la fumée de cigarette et de faire sortir et entrer le sperme et les liquides vaginaux. D'ailleurs, il est interdit de jeûner pour la femme qui a ses règles, qui est enceinte ou qui a accouché car elle est considérée impure. Le corps, qui par le jeûne atteint un degré de sacralité «sacredness», est ainsi formé pour transcender le processus biologique qui caractérise l'espèce humaine sur terre avec ses besoins de manger et de se reproduire (Buitelaar, 1993, p.163).

Les interdictions et prescriptions dans le jeûne réfèrent donc à une régulation de la pureté afin de protéger la sacralité du profane (impureté). Ceci est visible dans toute la pratique qui entoure le mois de ramadan. Par exemple, les pratiques de préparation à la venue du mois de ramadan placent le corps dans un état de pureté. En effet, dans certains pays (comme par exemple au Maroc) les gens ont l'habitude de faire une visite au bain public (*hammam*) puisque l'ablution majeure est obligatoire avant le ramadan (Buitelaar, 1993). D'autres vont faire un grand ménage de la maison et acheter des ustensiles de cuisines neufs. De façon générale, les gens qui boivent de l'alcool doivent cesser 40 jours avant la venue du ramadan, car toute trace d'alcool dans le sang causerait l'impureté. Cette régulation de la pureté est aussi visible dans les prescriptions et prohibitions de contacts avec des éléments purs et impurs. Les substances purifiantes comme le khôl, le henné, les huiles parfumées venant de pays arabes sont utilisées, tandis que les substances polluantes comme le maquillage et les parfums artificiels sont mises de côté.

La sacralité «sacredness» dans laquelle le corps est transposé n'a lieu que pendant le jour. La nuit, le corps redevient profane et ceci est marqué par l'obligation de manger et de s'investir dans des activités sociales (Jacobsen, 1996). Le jeûne du ramadan n'est pas seulement conçu comme un état de pureté et de sacralité, mais comme un processus de purification qui progresse pendant le mois. Ce processus

atteint son apogée lors de la nuit sacrée de *layat al-qadr*, la nuit entre le 26^e et le 27^e jour de ramadan (voir plus loin p.42). Après avoir atteint ce sommet de sacralité, le retour à la vie profane doit se faire. En effet, il est interdit de jeûner le premier jour après le ramadan afin de bien délimiter le caractère sacré du ramadan de l'existence ordinaire profane. Le jour de l'*aïd* (fête de la fin du ramadan), les gens ont l'habitude de porter de nouveaux vêtements afin d'exprimer l'état de pureté qu'ils ont atteint dans ce «nouveau» corps remis à neuf. C'est pourquoi on peut voir le mois de ramadan comme étant un rite de renouvellement (Montigny, 1998) ou un rituel de transition (Jacobsen, 1996). Même si ce mois correspond au 9^e du calendrier islamique et non au dernier, la fin du ramadan est associée symboliquement au commencement d'une nouvelle année (Buitelaar, 1993).

Le ramadan, en plus d'être perçu comme étant une purification rituelle (en lien avec la notion de pureté rituelle dans l'islam, *tahâra*), est aussi perçu comme une purification physique au sens concret (Buitelaar, 1993). Selon les croyances, le jeûne permet au système digestif de se reposer et ainsi éliminer les déchets et les toxines accumulées dans le système durant l'année. On attribue au jeûne des vertus thérapeutiques pour le corps et la santé. Cette idée est largement diffusée dans les médias (journaux, revues, discours, Internet). Dans un article du journal hebdomadaire *Le Temps du Maroc*, l'auteur mentionne:

«C'est un mythe de dire que le jeûne dans le sens islamique de l'abstinence de manger et de boire est contraire aux besoins de la santé humaine. En effet, comme tous les organes animaux, l'appareil digestif aussi a besoin de repos. Jeûner est le seul moyen admissible pour cela. Le jeûne assainit les intestins, régénère l'estomac, débarrasse le corps des produits résiduels et soulage la corpulence. Le prophète a dit: "jeûnez, vous acquerrez la santé".»
(Moulay, 1999)

1.2.2) Purification morale

Le jeûne n'est qu'une partie du ramadan. En plus de jeûner, les croyants doivent adopter une éthique comportementale exemplaire aux yeux d'Allah. «L'abstinence du mois sacré de ramadan n'est pas seulement l'abstention de nourriture, mais également une purification de son comportement à l'égard d'autrui.» (Moulay³⁶, 1999). Tout d'abord, jeûner offre une occasion d'exercer les vertus morales de l'islam. Jeûner fait ressentir la souffrance qu'éprouvent les pauvres qui n'ont pas de quoi manger. Ainsi, le jeûne développe des sentiments de solidarité et de générosité, et incite les jeûneurs à aider les pauvres. «Il (le ramadan) habitue la communauté à la solidarité et à l'amour de la justice et suscite en elle la charité et la compassion, la fraternité et l'amour loin de tout égoïsme et de tout matérialisme.» (Moulay, 1999). Le jeûne exerce aussi la maîtrise de soi et l'autodiscipline, car il permet de vaincre les besoins du corps, les pulsions sexuelles, les envies et les désirs. En effet, le jeûne «démontre à l'homme sa capacité de se priver pour un temps de ce qui lui semblait indispensable», «exerce l'homme à l'endurance et à la résistance», et lui démontre que «dans un domaine comme dans bien d'autres, vouloir c'est pouvoir» (Moulay, 1999). Le jeûne enseigne aussi la patience et l'honnêteté devant son Seigneur.

Le ramadan n'est pas simplement une abstinence de nourriture, il implique aussi une abstinence des comportements illicites (*harâm*). En effet, les hommes doivent s'abstenir de regarder avec désir une femme. On doit aussi s'abstenir de dire des «gros mots», de raconter des mensonges, de réprimander, de parler contre les autres, d'avoir de mauvaises pensées pour les autres, d'être en colère, d'être hypocrite, etc. (Jomier et Corbon, 1956; Grunebaum, 1976). Le ramadan implique donc un travail sur sa personne et sur son comportement en société.

³⁶ Journaliste marocain.

1.2.3) Purification spirituelle

Le mois de ramadan est aussi un mois de recueillement spirituel et de recul par rapport aux préoccupations du monde profane (T. Ramadan, 1999). C'est un mois durant lequel on doit se concentrer sur Dieu en lui obéissant et en le gratifiant. La dévotion à Dieu et les expressions de piété doivent occuper une place plus importante qu'en temps normal. «Ramadan est en effet un mois de prière, un mois de culte.» (Jomier et Corbon, 1956, p.36). Certains fidèles qui ne font pas les cinq prières obligatoires durant l'année s'efforcent bien souvent de les faire durant le ramadan. En plus de la prière obligatoire, il existe d'autres prières spécifiques au ramadan (*tarâwîh*), qui ont lieu à la mosquée durant la nuit. Aussi, on doit multiplier les formules d'invocations et faire la lecture du Coran ou en écouter les récitations (Abdou Daouda, 1998). Ces activités consacrées à l'adoration et l'obéissance de Dieu permettent un certain détachement avec le monde matériel et un rapprochement avec le transcendant. C'est en accomplissant ses obligations face à Dieu qu'on arrive à s'en rapprocher (Jomier et Corbon, 1956).

Le jeûne lui-même est aussi une expression de spiritualité. Il est une forme d'élévation et de méditation. «Le bon jeûneur se trouve toute la journée dans un état d'esprit en "connexion" avec le spirituel, le céleste.» (Lahbabi, 1999(2))³⁷. De plus, le jeûne purifie l'âme.

«Le jeûne est une purification de l'âme, une épuration des instincts vils de convoitise du corps comme du penchant vers les actes répréhensibles. Il fait monter l'âme jusqu'au monde de la cohorte des anges et la ramène à la pureté et à la sainteté qu'elle avait avant d'être enfermée dans le corps.» (Jomier et Corbon, 1956, p.16)

³⁷ Journaliste marocain.

1.3) Laylat al-qadr, la nuit sacrée du 27^e jour du ramadan

Laylat al-qadr, la «Nuit du Destin», «la Nuit Grandiose» ou «La Nuit du Décret», est la nuit qui a lieu entre le 26^e et 27^e jour de ramadan (Buitelaar, 1993). Cette nuit est considérée comme étant sacrée car on dit que c'est lors de cette nuit que le Prophète Mohammed a reçu les premières révélations de Dieu. C'est lors de cette nuit sacrée que «le Saint Coran est descendu sur terre» (Jomier et Corbon, 1956, p.41). Au Maroc, ainsi que dans d'autres pays musulmans cette nuit a été fixée entre la 26^e et la 27^e journée, mais officiellement la nuit exacte à laquelle le Prophète Mohammed a reçu les révélations est inconnue (Wagtendonk, 1968). On sait selon les *hadiths* qu'elle est arrivée dans la période regroupant les dix derniers jours de ramadan. C'est selon différentes interprétations des *hadiths* que l'on est venu à penser que c'était le 27^e jour de ramadan³⁸. Cette date du 27^e était perçue comme une spécificité marocaine par une de nos interlocutrices :

«Ici j'ai compris comme quoi, pour ce qui est de la croyance de cette 27^e journée, c'est plutôt une journée parmi les dix dernières journées du mois de ramadan. On ne sait pas exactement c'est laquelle. Nous au Maroc, je sais pas pourquoi, on a fixé que c'était le 27^e jour. Mais chez d'autres, par exemple chez les Égyptiens, les Syriens que j'ai rencontrés, là ils m'ont dit que c'était les dix derniers. Je crois qu'ils ont raison. Bon, normalement les gens devraient prier et faire de leur mieux durant les dix dernières journées, parce qu'on sait pas exactement laquelle, au cours de laquelle les portes du ciel sont ouvertes. Au cours de laquelle le Coran est venu sur terre.»

(Souad³⁹, 32 ans, étudiante au doctorat, au Québec depuis 7 ans)

Cependant, selon un texte de Abu-Zahra (1997), cette nuit est aussi célébrée le 27^e de ramadan en Égypte.

Durant cette nuit sacrée, il est recommandé de prier à la mosquée durant toute la nuit et de réciter le Coran en entier. Cette exercice permet de se rapprocher du transcendant et de Dieu, durant cette nuit pendant laquelle les portes du Paradis sont

³⁸ Pour en savoir plus voir *Fasting in the Koran*, Wagtendonk:1968, pp 97-122.

³⁹ Pour des raisons de confidentialité, tous les noms d'individus apparaissant dans ce mémoire sont fictifs.

ouvertes (Buitelaar, 1993; Jacobsen, 1996). Il est raconté que les personnes très pieuses peuvent même apercevoir les portes du Paradis en regardant le ciel lors de cette nuit. Les anges porteurs de miséricorde et de paix viennent alors sur terre et les démons sont enchaînés. Dans les maisons, on brûle de l'encens pour accueillir les anges. Tout acte pieux accompli durant cette nuit (prières, récitation du Coran, actes de générosité) aura une portée inégalée pour celui qui le réalise. On dit que le mérite religieux sera multiplié par mille. C'est pourquoi cette nuit est considérée comme étant meilleure que mille mois «better than a thousand months» (Hassaun, 1996). Selon la croyance musulmane, durant cette nuit grandiose tous les péchés commis par les jeûneurs durant l'année précédente sont effacés, et les vœux demandés lors de cette nuit seront exaucés. On l'appelle aussi la «Nuit du Destin», car c'est apparemment durant cette nuit que se décide la destinée de chaque individu pour l'année qui va suivre. C'est aussi durant cette nuit que Dieu détermine le bien et le mal de l'année qui suivra comme la pluie et le beau temps, la vie et la mort, etc. (Wagtendonk, 1968). *Laylat al-qadr* agit alors comme une réplique du Jour du Jugement lors de la mort, où la destinée de chacun est décidée. Les relations sexuelles sont évitées durant cette nuit (Wagtendonk, 1968). C'est durant *laylat al-qadr* que la connexion entre le monde terrestre et divin est la plus accentuée (Buitelaar, 1993). C'est une nuit qui va au-delà des dimensions habituelles qui caractérisent la vie normale (Jacobsen, 1996).

Lors du jour précédant *laylat al-qadr*, il est dans la coutume de certains pays (du moins au Maroc) d'initier les jeunes enfants prépubères à un premier jour de ramadan (Buitelaar, 1993; Jacobsen, 1996). Cet accomplissement est souligné par une petite fête de félicitations pour l'enfant. On habille les fillettes comme les mariées et on leur offre une datte et du lait pour la rupture du jeûne. Cette même nourriture symbolique est également offerte à la future mariée. Le premier jour de ramadan est une marque symbolique du passage au monde adulte. Pour les filles, la cérémonie célébrant leur premier jour de jeûne est beaucoup plus importante que chez les garçons, car c'est pour elles la première occasion de marquer le développement de leur identité religieuse. Pour les garçons, la circoncision est le premier marqueur. Quand une personne commence à jeûner cela confirme qu'elle est assez âgée pour avoir la responsabilité d'être membre à part entière de la communauté musulmane. Elle est prête pour

commencer à pratiquer une religion qu'elle ne faisait qu'observer auparavant (Buitelaar, 1993).

1.4) Un mois pour gagner du mérite religieux, préparer sa mort et assurer sa place au Paradis

Plusieurs musulmans qui ne font pas les cinq prières quotidiennes font cependant le jeûne du ramadan (Grunebaum, 1977). Pour plusieurs d'entre eux, jeûner est l'acte religieux le plus important dans l'islam. Ceci peut être expliqué en partie d'un point de vue religieux. En effet, selon l'islam, la pratique du jeûne du ramadan permet l'accès au Paradis. Selon un *hadith*, le prophète Mohammed aurait déclaré: «L'une des portes du Paradis s'appelle "Rayyan". C'est par elle qu'entrent les jeûneurs au jour de la résurrection. Nul autre qu'eux ne passe par cette porte» et «Le jeûne du ramadan est un bouclier contre les flammes de l'Enfer» (Abdou Daouda, 1998). En fait, ce n'est pas vraiment le jeûne en tant que tel qui permet l'accès au Paradis, mais le mérite religieux (*ajr*) que le croyant acquiert en faisant le jeûne (Buitelaar, 1993, chapitre 6). *Ajr* en arabe, sont les récompenses spirituelles que chacun reçoit suite à l'accomplissement d'actes pieux. L'accumulation de *ajr* permet l'admission au Paradis. Chaque action faite pour gagner du mérite religieux (*ajr*) approche les croyants d'un pas de plus vers le Paradis. En ce sens, *ajr* permet l'unification entre le monde terrestre et le monde divin. Selon la croyance, le mérite religieux que chacun a accumulé est noté dans un grand livre par un ange qui nous surveille constamment. Lors du Jugement dernier, on doit montrer son livre à l'Archange Gabriel. Si le mérite religieux accumulé dépasse les péchés, l'accès au Paradis est autorisé. Selon la pratique observée au Maroc (Buitelaar, 1993), l'accumulation du mérite religieux agit comme un système de pointage. Certaines actions donnent plus de *ajr* que d'autres. Comme par exemple, faire la prière donne du mérite religieux, mais faire la prière à la mosquée en donne plus. Reprendre les jours de ramadan manqués lors du *shaban* donne plus de mérite religieux que pendant les autres mois (selon une de nos interlocutrices).

Plusieurs bonnes actions sont effectuées lors du ramadan car leur valeur est supposée être multipliée par dix. Pendant la nuit de *laylat al-qadr* elle est multipliée par mille. L'accumulation des bonnes oeuvres durant le jeûne, combinée au fait que le jeûne annule les pêchés, trace un chemin vers le Paradis. Les actions qui donnent du *ajr* durant le ramadan sont nombreuses. Elles peuvent être religieuses: tous les actes de purification, les prières, les lectures du Coran, les visites à la mosquée, etc., ou bien elles peuvent être sociales: prendre les repas en famille, aller visiter des amis, faire la prière en commun, faire des actes de générosité, préparer la nourriture. Chaque action faite pour gagner du mérite religieux doit être exécutée avec intention (*nîya*) pour qu'elle soit valide.

Le concept de *ajr* est relié à celui de *baraka*. *Baraka* signifie béni, ou la manifestation de la grâce de Dieu sur terre. Cette qualité surnaturelle peut se retrouver dans des actes (comme faire le ramadan ou la prière), des choses matérielles (henné, eau, pain), des lieux (mosquée, la Mecque). La *baraka* aide les gens à avoir une meilleure vie sur terre et à régler les problèmes, tandis que le *ajr* facilite l'entrée au Paradis. Plusieurs aliments consommés lors du ramadan sont des aliments qui contiennent de la *baraka* (dattes, figues, couscous), tout comme les actions religieuses exécutées. Donc le ramadan est aussi bénéfique pour la vie sur terre. La *baraka* a été mentionnée par une de nos interlocutrices lorsqu'elle nous expliquait pourquoi manger en groupe était important durant le ramadan:

«Lorsqu'on mange ensemble, il y a la main de Dieu qui est avec nous. Alors ça donne beaucoup plus une valeur. C'est pas seulement je mange avec Jamila, c'est une valeur beaucoup plus spirituelle chez nous, dans notre esprit. Ça représente beaucoup plus que manger. C'est un acte qui va au-delà de manger. On dit c'est de la *baraka*.»

(Fatin, 25 ans, étudiante à la maîtrise au HEC, ici depuis 1 an)

Cette idée de mérite religieux que les croyants accumulent lors du ramadan reflète une attitude transactionnelle et pragmatique avec le divin. On accumule des «points» pour aller au Paradis, une bonne action efface une offense. Le compte des bonnes actions et des offenses est écrit et calculé dans un livre. Cette idée de transaction avec Dieu se reflète beaucoup dans le vocabulaire des jeûneurs. Par

exemple, un de nos répondants à Montréal nous a dit «j'ai encore une dette que je dois rembourser pour le ramadan de l'année passée» en parlant de jours de jeûne manqués à cause qu'il était malade. Une autre nous parle de bonus: «t'as des bonus si tu fais le jeûne pendant le mois de *shaban*, le lundi et le jeudi.» Un autre décrit le *ajr* comme étant du capital religieux: «on fait des prières peut-être un petit peu plus le soir, histoire de se faire du capital religieux.» De plus, si une personne ne peut pas rembourser les jours de jeûne manqués par d'autres jours de jeûne, elle donne un certain montant d'argent à la mosquée pour être redistribué aux pauvres. Aussi, payer la *zakât* est obligatoire à ce que le jeûne soit valide. Un de nos répondants nous a dit: « si on ne la donne pas, ça veut dire qu'on a pas jeûné, et qu'on aura pas de profits avec».

2) Le jeûne du ramadan d'un point de vue socioculturel

2.1) Introduction

Dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui, le rituel du ramadan apparaît comme un «fait social total»⁴⁰. En effet, celui-ci concerne l'ensemble de la vie sociale et transparaît dans plusieurs domaines de la vie publique: travail, médias, pouvoir politique, consommation, loisirs, relations interpersonnelles, etc. Ainsi, le ramadan comporte une importante dimension politique. Selon Georgeon⁴¹ (2000), cette dimension est aujourd'hui renforcée par plusieurs facteurs. Premièrement, l'urbanisation massive dans les pays musulmans a permis de donner plus de densité à la pratique collective du ramadan. De plus, le développement des médias a encouragé les échanges et une plus large diffusion des discours concernant le mois de jeûne. Un autre facteur est la montée des mouvements islamistes. Celle-ci a incité certains régimes étatiques à encourager eux-mêmes les pratiques du ramadan, afin de ne pas les abandonner aux pouvoirs des islamistes. Tous ces facteurs ont conféré à la pratique du jeûne des dimensions publiques et politiques de plus en plus visibles dans les sociétés musulmanes contemporaines. Selon Georgeon (2000, p.17), le ramadan agit comme un révélateur de l'état social d'une société donnée. «De ce point de vue, il

⁴⁰ Selon l'expression de Marcel Mauss, sociologue et ethnologue français.

⁴¹ Directeur de recherche au CNRS, Paris. Historien de l'Empire ottoman et de la Turquie moderne.

constitue à coup sûr un moment privilégié d'observation des sociétés du monde musulman.»

2.2) Changements dans le rythme de la vie quotidienne

Le ramadan est certainement le rituel religieux le plus important de l'année dans les pays musulmans (Buitelaar, 1993). Même si la plupart des gens s'entendent pour dire qu'il s'agit d'une épreuve difficile, la plupart d'entre eux attendent avec enthousiasme la venue de ce mois. Tout le rythme de la vie quotidienne habituel est bouleversé durant le ramadan. Selon Benkheira (1986, p.40), le ramadan représente pour les populations urbaines,

«une rupture, l'émergence du différent qui brise le train-train de tous les jours, une interruption dans la soumission et l'ennui. Pendant un mois entier, les habitudes changent ainsi que les emplois du temps: comme si on changeait de pays. Le ramadan installe l'*ailleurs* ici même.»

Le ramadan reflète aussi une inversion des activités caractérisant le jour et la nuit (Buitelaar, 1993; Benkheira, 1986). En temps normal, les gens mangent le jour et la majeure partie des activités de socialisation se déroulent le jour. Dès qu'il commence à faire sombre les rues se vident. Les femmes et les enfants ne peuvent plus sortir, car l'obscurité est une source de danger pour ces deux catégories. La ville est comme morte le soir.

Pendant le ramadan l'horaire des repas, du sommeil et des activités est modifié. On se lève plus tard qu'à l'habitude. Dans les pays à majorité musulmane les institutions du gouvernement et la plupart des entreprises privées ajustent leurs heures de travail. Au Maroc, lors du ramadan un horaire spécial de travail remplace celui des autres mois (de dix heures à quinze heures, au lieu de normalement, huit heures à midi le matin, et de deux heures à 18 heures l'après-midi (Buitelaar, 1993). Trois repas sont pris le soir (Buitelaar, 1993). Un premier repas (*ftûr*) sert à briser le jeûne. Il doit être pris à l'heure exacte du coucher du soleil. Un gros repas est pris vers onze heures ou minuit. Puis, on se lève la nuit pour prendre un troisième repas (*shûr*), le plus rapproché possible du lever du soleil. Les gens dorment donc très peu. Souvent ils font une sieste

l'après-midi. Entre les deux repas, les gens s'adonnent à toutes sortes d'activités sociales. Certains hommes se rendent à la mosquée pour les prières communes. Les femmes visitent les amies et voisines pour discuter et écouter les programmes spéciaux à la télévision. Les jeunes filles sortent dans les rues entre copines pour aller se balader et socialiser. Buitelaar (1993), a remarqué que le mois du ramadan était plus propice aux amourettes entre jeunes. Le mois du ramadan est spécial et durant ce mois, les femmes se promènent plus librement le soir dans les rues (cette idée a aussi été amenée par une de nos répondantes). En temps normal, elles ne sortent pas le soir. Durant le ramadan, exceptionnellement, les filles qui sortent le soir ne sont pas vues comme des filles de mauvaise réputation. La permission de sortir le soir est sûrement liée d'une part au fait que les échanges sociaux sont encouragés, et d'autre part au fait que le mois de ramadan est sacré et que les femmes sont protégées par cette sacralité. En effet, selon Farrell (1985) le mois de ramadan est le seul où il est permis de sortir le soir, car on dit que pendant ce mois Dieu emprisonne les mauvais esprits et les démons.

Cette inversion des espaces publics et privés par rapport au sexe, se retrouve aussi chez les hommes durant le ramadan (Buitelaar, 1993). En temps normal, les hommes occupent beaucoup les espaces publics (cafés, mosquées, *souks*, rues), et passent peu de temps à la maison. Pendant le ramadan ils passent plus de temps à la maison car le regroupement familial est très important durant ce mois. Cela n'empêche pas qu'ils rencontrent aussi leurs amis dans les cafés le soir, et à la mosquée.

Durant le ramadan, les repas et les activités se font la nuit. Durant le jour, les rues sont vides. Les gens travaillent ou dorment et sont plutôt tranquilles étant donné leur état de jeûne et de fatigue occasionnée par le manque de sommeil. Après le repas, la ville renaît et la foule envahit les rues. «L'ordre urbain, fondé sur une stricte séparation entre le jour et la nuit, est transgressé: jusqu'à une heure tardive de la nuit, les femmes et les enfants peuvent se mêler à la foule des adultes mâles.» (Benkheira, 1986, p.45). Les concepts temporels de jour et nuit sont distingués plus que jamais durant le ramadan. Ils opposent l'interdiction à l'obligation, le jeûne au manger, la privation à la gratification, la souffrance au plaisir (Buitelaar, 1993; Jacobsen, 1996). Ainsi, le mois de ramadan est le mois des contrastes: ascèse et esprit festif, abstinence

et consommation, dévotion et vie nocturne animée, interdits et permissivité, contraintes et liberté, coexistent pendant ce mois sacré (Georgeon, 2000, p.17).

2.3) Intensification de la sociabilité

La socialisation est grandement intensifiée durant le ramadan. Selon Chouikha⁴² (1994, p.107),

«Tout au long de ce mois, les rythmes de la vie quotidienne (professionnelle et sociale) se trouvent absorbés par des pratiques communautaires où les rapports sociaux et familiaux se raffermissent, et tout ce qui évoque les liens sociaux traditionnels, la fête et la convivialité, se trouve valorisé.»

La rupture du jeûne occasionne une fête familiale à tous les soirs durant le ramadan. Les repas sont des grands festins partagés avec la grande famille et les amis où on rit et fait des plaisanteries, on se fait plaisir et on se défait du stress ressenti durant la journée (Benkheira, 1986). Selon (Chouikha,1994), lors de ces repas de ramadan les échanges verbaux sont plus animés et les discussions portent sur des sujets qui offrent de grandes possibilités d'échanges. Comme par exemple, on parle des recettes de cuisine, de l'achat de produits de consommation à bon marché, des émissions de télévision de la programmation spéciale du ramadan, des spectacles ou activités publiques organisés dans le cadre du ramadan. Pour ces repas, on prépare les plats traditionnels les plus appréciés, souvent des spécialités familiales ou régionales, on consomme des produits de luxes spécifiques au ramadan (sucreries, viande, douceurs) (Diouri,1996). Le partage de la nourriture a pour fonction la sociabilité. Il permet de matérialiser les relations de solidarité et de renforcer les liens de parentés et d'amitiés. Ceux qui boivent et mangent ensemble se trouvent de ce fait liés les uns aux autres (Montigny,1998).

Le ramadan consacre la soumission au Dieu coranique «mais c'est également l'exaltation des plaisirs de la table, une fête des sens avant tout. (...) L'abstinence diurne, origine d'une sensation pénible, n'est là que pour annoncer le plaisir de manger et se retrouver le soir.»(Benkheira, 1986, p.44). Le désir et le plaisir de la proximité, la

⁴² Maître assistant en communication à l'Institut de Presse de Tunis (Tunisie).

joie, l'anecdote qui déclenche le rire, le jeu et la fête caractérisent ces soirées familiales. Selon Benkheira (1986), bien que le jeûne soit présenté comme une affaire sérieuse, c'est aussi vécu comme un jeu. On joue avec la faim et la douleur, on joue à maîtriser son appétit. On se moque de ceux qui ne tiennent pas le coup et qui trichent. «Le jeu permet de triompher du manque et de la souffrance qu'il engendre, dans le rire.»(Benkheira, 1986, p.44). L'aspect festif des soirées de ramadan semble être tout aussi important dans le rituel que le jeûne (même parfois on soupçonne que l'aspect festif ne soit que la seule motivation) (Bariki,1984).

La privation du jour est toujours balancée par la gratification le soir. C'est pourquoi, on peut difficilement interpréter le jeûne du ramadan comme étant une punition pour demander pardon à Dieu comme c'est le cas dans le carême pour les Chrétiens (Farrell, 1985; Yocum,1992). Le jeûne du ramadan n'a rien de la tristesse du carême qui remémore l'épisode douloureux de la passion du Christ. Le ramadan fête l'épisode heureux de la «descente» du Coran sur terre (Boudier,1999). En effet, «L'alternance des nuits de détente et des jours de privation ne s'expliquerait pas si le jeûne était dominé par les sentiments de contritions et de pénitences. (...) On voit par là toute la différence du ramadan et du carême du point de vue des sentiments religieux.» (Jomier et Corbon,1956, p.14).

Durant le ramadan, il faut visiter les amis et la parenté. Cela fait partie du devoir religieux et donne du mérite aux yeux de Dieu (Buitelaar, 1993). «Le rôle de la famille s'accroît, la sociabilité se développe, que ce soit sur la base des relations de voisinage (quartier, cité) ou de travail. Le ramadan à l'instar de toute fête exclut la solitude, parce qu'il implique la participation de tous.» (Benkheira, 1986, p.42). C'est le meilleur mois pour faire des invitations à de nouveaux amis et élargir son cercle de connaissances (Buitelaar,1993). Les hommes invitent leurs amis à la maison, ce qui en temps normal ne se fait que très rarement car la maison est un espace privé. Lors des repas, c'est aussi l'occasion d'offrir son hospitalité à des gens qui sont dans le besoin. Cette intensification de la sociabilité durant le ramadan est mentionnée dans la grande majorité des recherches portant sur le ramadan. Cependant nous avons noté une

exception dans une étude portant sur le ramadan en Turquie⁴³ (Yocum, 1992). L'auteur mentionne une baisse de la sociabilité durant le ramadan. Selon ce qu'il a observé, durant ce mois, les villageois sont privés de nombreux moments de sociabilité qu'ils ont habituellement pendant le jour. En effet, boire du thé et fumer sont les principales activités qui favorisent la sociabilité dans ce village. Durant le ramadan, les cafés sont fermés le jour et les jeûneurs n'ont pas l'occasion de se regrouper. Cependant, l'auteur ne mentionne pas si les activités de socialisation sont reprises le soir. Elles ne le sont peut-être pas, dû au fait qu'il s'agit de petits villages où l'éclairage peut être réduit le soir.

Le support du groupe semble être très important pour les jeûneurs. Il semble être très difficile pour une personne de jeûner sans cette solidarité de groupe. Les études médicales le démontrent bien (Prentice et al, 1983)⁴⁴. Les gens qui sont malades durant le ramadan et les femmes enceintes ou qui allaitent choisissent souvent de faire le jeûne même s'ils ne doivent pas le faire et que cela puisse être dangereux pour leur santé. Ces gens préfèrent cela que de reprendre le jeûne seuls à un autre moment de l'année, la tâche étant jugée beaucoup trop difficile sans le support du groupe et l'ambiance de fête qui caractérise le ramadan. Cela démontre à quel point il s'agit d'un rite de groupe et non individuel, et à quel point les relations sociales sont importantes durant le ramadan.

La fin du ramadan est marquée par une grande fête, l'*aïd al-fitr*, qui dure habituellement 3 jours (Buitelaar, 1993). À l'occasion de cette fête on se réunit tous à la mosquée tôt le matin pour les prières collectives de l'*aïd* (Abu Zahra, 1997). Selon la tradition, lors de cette fête on fait la tournée des amis et de la parenté avec des plats qu'on a préparés spécialement pour l'occasion et qu'on s'échange. On achète des nouveaux vêtements aux enfants et on les gâte avec des cadeaux et des bonbons (Fallers, 1974). Les parents aussi s'achètent de nouveaux vêtements et doivent être à leur meilleur pour la fête et les visites. La fête de l'*aïd al-fitr* est aussi l'occasion de s'écrire des cartes de souhaits et de téléphoner à la famille éloignée qu'on ne peut visiter (Zaki Yamani, 1987). Il est aussi recommandé de se réconcilier avec les gens avec qui

⁴³ Étude de terrain menée en 1990 dans deux villages agricoles (2000 et 600 habitants) situés au sud de la Turquie.

⁴⁴ Étude menée dans un village agricole de Gambie, par MRC Dunn Nutrition Unit.

sont survenues des petites querelles durant l'année (Yocum, 1992). Plusieurs festivités ont aussi lieu durant le mois du *shaban* (le mois précédant celui du ramadan) (Buitelaar, 1993). Il s'agit des différentes fêtes du *shaban*, qu'on appelle *se bânas*, qui célèbrent la venue du ramadan. De plus, plusieurs festivités de mariages sont organisées durant le mois du *shaban* et le mois suivant le ramadan.

Le ramadan n'est donc pas uniquement un jeûne mais aussi une grande fête religieuse. Une remarque de Isambert (1982, p.160) concernant la fête religieuse s'applique bien au ramadan et permet de mieux le comprendre.

«La fête est d'abord un acte collectif. Elle s'entoure de représentations, d'images matérielles ou mentales, mais celles-ci font figure d'accompagnement de l'élément actif. (...) En second lieu, elle est, si non totale, du moins complexe, mettant en jeux plusieurs registres de la vie sociale.»

Cet aspect collectif de la fête sera maintenant analysé. Le ramadan est vécu de manière collective car il est aussi vécu de manière publique.

2.4) Le jeûne du ramadan en tant que rite public, politique et collectif

Tout d'abord, il est nécessaire de mentionner que dans certains pays musulmans, notamment au Maroc (Buitelaar, 1993), en Algérie (Benkheira, 1986), au Qatar (Montigny, 1998) et autres pays soumis aux lois islamiques, la loi oblige la pratique du ramadan. Les individus ne sont pas libres de prendre la décision de jeûner ou de ne pas jeûner. Certaines personnes décident de ne pas jeûner, mais elles doivent se cacher. Il s'agit la plupart du temps des jeunes, qui ne jeûnent pas par refus de l'ordre social, par refus de se faire dominer par les parents, les aînés, ou les autorités (Benkheira, 1986). Au Maroc, l'article 222 du code pénal dit ceci:

«Celui qui notoirement connu pour son appartenance à la religion musulmane, rompt ostensiblement le jeûne dans un lieu public pendant le temps du ramadan sans motifs admis par cette religion, est puni de l'emprisonnement d'un à six mois et d'une amende de 12 à 120 DH.» (Buitelaar, 1993, p.79)

On remarque que le crime n'est pas tant dans l'acte de ne pas jeûner sur le plan individuel, mais bien dans le fait de refuser une obligation religieuse publiquement. Cela démontre à quel point le ramadan n'est pas une affaire personnelle mais bien publique. Au Qatar, ceux qui mangent en public pendant le ramadan sont mis en prison jusqu'à la fin du mois et reçoivent la bastonnade (Montigny⁴⁵, 1998).

Pendant ce mois, tout tourne et est organisé autour du ramadan. Le jeûne s'empare de la vie quotidienne de la totalité de la population. On assiste à une véritable codification de l'espace public qui devient «ramadanisé» (Bennani-Chraïbi, 2000). Tout, dans la vie publique parle du jeûne: les journaux, les revues, la radio, les restaurants qui sont fermés le jour, les comptoirs qui ne vendent pas d'alcool et de cigarettes, les rues vides lors de la rupture du jeûne, les maisons décorées, les jeûneurs qui communiquent sur leurs états d'âmes et qui s'encouragent, etc. (Jomier et Corbon⁴⁶, 1956). Les magasins adaptent leurs marchandises selon la demande spécifique au ramadan. On vend des produits alimentaires de luxe, des sucreries, des cadeaux, des photos de mosquées, des décorations (Fallers, 1974). Au Maroc, la distribution d'alcool dans les lieux de vente et de débit est strictement interdite pendant ce mois (Bennani-Chraïbi, 2000). Les émissions à la radio et à la télé ne parlent que du ramadan. Elles continuent jusqu'à très tard dans la nuit où l'on entend les interminables récitaions du Coran. Par ailleurs, la télévision occupe une place très importante durant le ramadan. Les veillées entre copains se font souvent autour de la télévision, car des émissions sont diffusées spécialement pour cette occasion (Chouikha, 1994). Au Maroc, plusieurs activités récréatives ont lieu partout dans la *medina* (vieille ville) (Buitelaar, 1993). Il s'agit de compétitions de soccer du ramadan, des concerts de musique populaire en plein air, etc. Le centre culturel français de Marrakech organise les fameuses «Nuits de ramadan» lors desquelles on peut participer à des jeux, où l'on projette des films et présente des récitals. Ces activités n'ont cependant pas lieu dans les quartiers modernes des grandes villes (Buitelaar, 1993; Chouikha, 1994).

⁴⁵ Chercheuse au CNRS (France), a effectué une recherche de terrain au Qatar en 1996.

⁴⁶ Recherche de terrain effectuée au Caire en 1956. Analyse de discours (Journaux, radio, conférences religieuses, dépliants, etc.).

L'État a un rôle très important dans la pratique du ramadan. C'est ce que souligne Benkheira⁴⁷ dans un article portant sur le ramadan en Algérie (1986, p.139):

«Concernant le ramadan, c'est le pouvoir central qui en fixe le premier jour ainsi que la durée, c'est également lui qui fixe l'heure de la rupture du jeûne. Mais son rôle ne s'arrête pas là: il adapte la journée de travail, approvisionne les populations en biens alimentaires et institue des loisirs pour toute la durée du jeûne.»

L'État veut être le «manager» de la fête populaire. C'est celui-ci qui donne le signal à la population de jeûner et de manger, de prier et de fêter. Le moment de la rupture du jeûne est annoncé dans la ville à travers les haut-parleurs de chaque minaret (Buitelaar,1993). Avant le lever du soleil, dans chaque quartier il y a une personne qui est responsable de passer dans les rues en jouant du tambour (dans les quartiers de la *medina* seulement) pour réveiller les gens pour qu'ils puissent prendre leur dernier repas (Abu-Zahra,1997). Le montant du *zakât* (don aux pauvres) est aussi fixé par les autorités. Ce devoir sacré est transformé en devoir national (Alaoui⁴⁸,1999).

En lui-même, le mois de ramadan n'est pas un mois de nature politique. Cependant, la sociabilité accrue qui le caractérise ainsi que la ferveur qu'il suscite font en sorte qu'il est utilisé par des acteurs politiques à des fins extra-religieuses. Au Maroc, l'implication de l'État dans le ramadan est sans cesse présente dans les journaux. La fréquence à laquelle le nom du roi est mentionné dans les médias durant le ramadan, témoigne du désir de réaffirmer son pouvoir politique et religieux et de diffuser des sentiments nationalistes. Plusieurs titres d'articles de journaux le démontrent: « Le Roi lance à Bouknadel l'opération de solidarité du mois de Ramadan » et « S.M. le Roi a présidé une veillée religieuse à l'occasion de Laylat Al-Qadr »(1999). À l'occasion du ramadan 1999, le roi Mohammed VI a pu mettre en valeur sa double autorité religieuse et politique en envoyant en son nom et au nom du peuple marocain, des voeux de félicitations et de solidarité au roi de Jordanie, au président d'Égypte, au

⁴⁷ Maître de conférences à l'École pratique des Hautes Etudes à Paris, section des sciences religieuses. Dernier ouvrage paru : « l'Amour de la Loi - Essai sur la normativité en islam » (PUF, 1997). A paraître : « les Interdits alimentaires de l'islam - Juguler l'animalité » (PUF).

⁴⁸ Journaliste marocain.

chef de la Révolution Libienne, au Président palestinien et Irakien ⁴⁹. Ces diverses «leçons hassariennes», selon l'expression de Bennani-Chraïbi en faisant référence à l'ancien roi du Maroc Hassan II, sont un grand «show» destiné à illustrer la situation de dépendance du religieux par rapport au politique (2000, p.15).

Selon Benkheira (1986, p.40), «Pour le Pouvoir, l'essentiel dans le ramadan n'est pas le jeûne et l'abstinence, mais la maîtrise de soi, la méditation, l'honnêteté et le sens du sacrifice. Le discours du Pouvoir déplace le sens du rite au profit de l'État national, faisant du patriotisme le stade le plus élevé de la foi.». En effet, ce qui est important pour l'État dans le ramadan est l'enseignement des vertus (maîtrise de soi, sacrifice, patience, entraide) qui permettraient l'instauration d'une société idéale soumise, unie dans la foi et la fraternité. Du point de vue du Pouvoir, «le ramadan n'est qu'une campagne de moralisation des comportements quotidiens des populations urbaines, la religion prenant la forme d'une éthique d'État» (Benkheira, 1986, p.40).

Comme nous l'avons vu, dans certains pays musulmans, celui qui ne jeûne pas en public risque d'être puni par la loi. Mais celui qui décide de ne pas jeûner risque aussi de se faire exclure du groupe. «C'est comme si on reniait ses origines.» (Benkheira, 1986, p.41). C'est refuser de se conformer aux règles sociales. En Arabie Saoudite, Zaki Yamani (1987) a remarqué que la question «jeûnez-vous?» est seulement demandée aux enfants prépubères car on prend pour acquis que tout le monde jeûne au ramadan. Ceux qui ne le font pas seront sévèrement jugés. Selon Benkheira (1986, p.41), le ramadan en Algérie a un aspect communautaire très oppressif. «Il s'impose à tous, ignorant les distinctions entre pratiquants et non-pratiquants, entre croyants et athées, entre musulmans et non-musulmans.»

Dans les sociétés musulmanes le jeûne est défini comme une norme. Cette norme n'est pas uniquement religieuse comme nous l'avons vu. La normalité se définit par la pression sociale, et jeûner implique une conformité à des usages sociaux. Au

⁴⁹ Messages traduits en français dans *Le matin du Sahara*, samedi 11 décembre 1999.

Maroc, Bennani-Chraïbi⁵⁰ (2000) remarque que pendant la période du mois sacré on assiste à un effort de retotalisation ponctuel du religieux qui rehausserait l'islam à la première source d'imposition des normes étatiques et sociales.

Dans une étude de terrain menée en Turquie, Yocum (1992) a souligné que le ramadan est un événement collectif, car une importante raison pour laquelle les gens jeûnent réside dans l'aspiration de créer et soutenir une communauté égalitaire.

«From the village location it is difficult even to imagine an asocial Islam, for the Muslim piety I observed there were no personal or individual. Rather it was the practice of a community creating/re-creating and sustaining itself.» (Yocum, 1992, p.224).

Le jeûne du ramadan rapproche l'aspiration d'une communauté «égalitaire». En effet, tout le monde vit selon le même emploi du temps. On doit tous manger à la même heure, être à la maison pour l'heure de la rupture du jeûne, visiter des amis le soir, se coucher très tard, etc. «Durant le ramadan, les différences entre les individus sont effacées. Du même coup, l'individu disparaît dans cette masse indifférenciée où tous se ressemblent par les comportements et les aspirations. Il perd tout contrôle sur sa vie quotidienne.» (Benkheira, 1986, p.41).

2.5) Le ramadan producteur de culture

Le rituel du ramadan avec toutes les pratiques, représentations mentales et productions socioculturelles qui s'y rattachent, est producteur de culture. Selon Ellyas (2000, p.143), «jeûner est à la fois un acte religieux mais aussi culturel.» On peut même dire qu'il existe une «culture du ramadan» que chaque pays, chaque région, ou chaque famille développe. Cette idée est véhiculée dans un article du journal *Le matin au Sahara*: «Le ramadan en terre d'Islam» (Nait Sibaha, 1999) dans lequel sont décrites les spécificités de différents pays. Un autre article souligne la variation à l'intérieur du Maroc: «Assurément le Ramadan au Maroc est un mois où les habitudes et traditions

⁵⁰ Professeure-assistante à l'Institut d'études politiques et internationales de l'Université de Lausanne. Elle a mené une enquête de terrain au Maroc composée d'entretiens non-directifs.

différent d'une région à l'autre.» (Ayoud,1998). Au Maroc, la soupe marocaine traditionnelle «*hâira*» symbolise la «manière marocaine» (*moroccan way*) de vivre le ramadan (Buitelaar,1993, p.179). Cette soupe est consommée par la quasi-totalité du peuple marocain lors de la rupture du jeûne procurant ainsi un sentiment d'unité. D'ailleurs la majorité de nos répondants tiennent à briser le jeûne avec cette soupe spéciale, même ici à Montréal.

Le mois du ramadan est aussi producteur de culture familiale ou de «patrimoine familial». Selon Chouikha (1994, p.114), le ramadan est producteur de créations familiales : «le mois de Ramadan avec tout ce qu'il draine comme créations familiales incarne l'intégrité symbolique du patrimoine familial et au-delà social, que la famille perpétue dans son être, en assurant son intégration et sa reproduction auprès des jeunes générations.».

Autour du mois de ramadan se construit toute une ritualité dans laquelle s'inscrit un savoir social qui se nourrit de petites histoires banales, de faits divers, de récits de vie, d'anecdotes, de souvenirs, de manières de faire et de pratiques (Chouikha,1993). D'ailleurs l'humoriste Égyptien Ahmad Bahgat a publié un livre Mémoires de ramadan dans lequel sont racontées des anecdotes de ramadan. Le mois de ramadan reflète toute une ambiance créée par les rituels et usages sociaux. Bahgat (1991, p.14-15) décrit ses souvenirs de ramadan comme suit:

«Le mois de ramadan est enfin arrivé. Bienvenue au plus éminent des mois... Quels souvenirs traversent l'esprit de quelqu'un qui est assis chez lui dans l'attente du jeûne... Je sens Le Caire tout entier entrer dans mon cœur avec ses milles minarets et ses coupes décorées, avec ses quartiers anciens et ses ruelles antiques. J'aime ce mois avec la même flamme que celle avec laquelle j'ai aimé la première jeune fille que j'ai connue dans ma vie. Les maisons de la ville, pendant le mois de Ramadan, se revêtent de quelque chose de sublime et de délicat. Les lanternes de Ramadan illuminent les coins des boutiques et les enfants, en rue, font éclater des pétards. La grande ruelle dans laquelle j'habite s'est totalement réveillée...et, avec elle, dans mon cœur, quelque chose s'est aussi réveillé...»

Selon Chouikha (1993) ces pratiques entourant le ramadan touchent tous les sens et tous les domaines: le visuel, l'olfactif, l'auditif, le tactile et le gustatif. La

nourriture occupe une grande place dans cette ambiance de ramadan. Comme nous l'avons dit, il existe toute une nourriture «ramadanesque» à laquelle on accorde beaucoup d'importance (Diouri⁵¹, 1996). D'ailleurs, il s'agit d'une nourriture qui demande beaucoup de temps de préparation, et le temps alloué à la préparation de ces plats (généralement un travail exclusif des femmes) reflète bien l'importance qu'on lui porte. Selon Diouri (1996, p.98), cette nourriture «rétablit la tradition culinaire du goût en même temps que le goût de la tradition du partage du territoire et des pouvoirs homme-femme. Toute une ambiance, toute une culture s'en suivent.» La nourriture se détache de la sphère sacrée du jeûne puisqu'elle n'est pas réglée par des prescriptions légales, mais elle détient toutefois un aspect symbolique. Comme par exemple, le lait et les oeufs sont liés à la fertilité, la pureté, la renaissance.

La nourriture spécifique du ramadan et ses méthodes de préparation à l'ancienne, font appel à la tradition (Montigny, 1998). Le ramadan est l'occasion par excellence de restaurer les coutumes anciennes (Buitelaar, 1993). Par exemple, au Maroc, certaines jeunes filles délaissent leurs habits modernes durant le ramadan et portent la traditionnelle *jellâba*. Elles cessent de se maquiller et d'utiliser les cosmétiques occidentaux en les remplaçant par des produits traditionnels (henné, khôl). Selon Montigny (1998), le retour à la tradition lors du ramadan est bien intégré dans la culture, et «a pour objectif d'éliminer ou de réduire tout ce qui l'a gâtée». La nourriture du ramadan réactive aussi les goûts de l'enfance «le savoureux, l'amer, le salé, l'épicé...» (Chouikha, 1994, p.121). Le ramadan est le mois des souvenirs de l'enfance: la fête, le regroupement familial, les longues veillées, les sucreries et les cadeaux. C'est le mois de la nostalgie du «bon vieux temps» (Jomier et Corbon, 1956).

La programmation télévisuelle spécifique au ramadan semble être ancrée dans la culture de nombreux pays arabes. D'ailleurs cinq auteurs se sont penchés sur la question: Abu-Zahra, 1997; Chouikha, 1994; Gordon, 1998; Salamandra, 1998; Christmann, 2000. Toute une programmation spéciale est diffusée pendant le ramadan. En plus des programmes à caractère religieux, sont diffusées des productions locales inspirées du patrimoine culturel et régional évoquant les coutumes

⁵¹ Chercheur à l'IURS, Université Mohammed V, Rabat.

et traditions du bon vieux temps, et le vécu social quotidien des citoyens: sketches, pièces de théâtre, musique populaire, chants, séries télévisées de style *soap opera*. Selon Christsmann (2000), qui a effectué une enquête de terrain en Syrie dans le cadre de son doctorat⁵², la programmation spécifique au ramadan comporte beaucoup plus d'émissions islamiques et de programmes de divertissements qu'en temps normal. De plus, l'horaire de diffusion des émissions est également particulière à ce mois. C'est le jour que sont présentées les émissions à caractère religieux, contrastant de façon frappante avec la programmation du soir où le divertissement est au premier plan: jeux-concours, quiz, séries humoristiques, etc.

Selon Gordon⁵³ (1998), en Égypte le ramadan a défini la télévision, et de plusieurs façons la télévision en est venue à définir le ramadan. En Égypte, il semble que les programmations spéciales du ramadan à la télévision sont devenues une importante composante de la vie et de la tradition propre au ramadan (Abu-Zahra, 1997). Durant le ramadan, regarder la télévision devient une obsession, comme c'est le cas durant les tournois de soccer. Chaque café, restaurant et magasin est muni d'un téléviseur, et chaque repas est pris devant le téléviseur.

Selon Chouikha⁵⁴ (1993), la télévision tunisienne est un important élément de sociabilité et de nostalgie, puisqu'elle permet de raviver des souvenirs du passé en renouant avec des usages et pratiques d'autrefois. L'écoute de ces émissions de télévision est activée par le désir de reproduire et entretenir une ambiance propre au ramadan. Il semble se créer une sorte «d'univers télévisuel», à l'intérieur duquel «les pratiques sociales, les représentations, les imaginaires et références au passé se fondent pour former un univers symbolique commun.» (Chouikha, 1993, p.121). Au Maroc, il semble que ce rituel télévisuel lors du ramadan soit aussi très populaire (Bennani-Chraïbi, 2000).

⁵² Ph.D. soutenu à l'université de Leipzig (Royaume-Uni): The fasting month of ramadan in Damascus: A study of ritual practice and religious change. (à paraître)

⁵³ Professeur assistant en histoire à l'Université du Nebraska, a mené une étude de terrain au Caire pour cet article.

⁵⁴ A effectué une recherche de terrain à Tunis auprès d'environ 15 familles.

Ces auteurs mettent en lumière le fait que l'incorporation de la télévision dans le rituel du ramadan participe au développement d'une «culture de ramadan». La programmation associée au mois de jeûne fait partie d'un univers culturel symbolique auquel les jeûneurs s'identifient. Bien souvent, elle fait aussi partie des souvenirs exprimés par les répondants de notre recherche.

2.6) Ramadan et identité: la *umma*, la nation et les proches

Presque tous les auteurs qui ont étudié le ramadan mentionnent l'aspect identitaire de la pratique. Selon Buitelaar (1993) la pratique du ramadan renforce les appartenances sous plusieurs aspects. Ces appartenances se situent selon elle à trois niveaux : au niveau de la *umma* universelle, au niveau national et au niveau local.

Pratiquer le ramadan c'est marquer son appartenance à la communauté musulmane, la *umma*. La *umma* est la communauté de croyants partageant les principes de base de l'islam (le Coran, la *Sunna*, la *Sharia* et les cinq piliers de l'islam) (Buitelaar, 1993). La *umma* ne se réfère pas à une entité géographique, à une institution politique ou religieuse, mais à une organisation idéale basée sur la foi de tous les musulmans sans distinctions de nationalité, race, culture, ou langue, etc. Selon Buitelaar (1993), plus que l'exécution de toutes les autres obligations religieuses, le jeûne du ramadan souligne les frontières de la communauté islamique et sépare les musulmans des non-musulmans. Dans son étude anthropologique menée au Maroc⁵⁵, Buitelaar posait la question du pourquoi on jeûne au ramadan, et les réponses étaient souvent les suivantes: pour être conforme au fait d'être musulman, ou pour que Dieu sache qui sont les musulmans. Aux yeux de ses répondants, jeûner plus que tout «fait» un musulman. Le ramadan et les rituels qui l'entourent contiennent tout ce que «être musulman» signifie (Eickelman, 1976). D'autres pratiques religieuses accentuent l'identité musulmane, mais elles ne sont jamais aussi générales et convaincantes que le jeûne du ramadan. Par exemple, la circoncision ne concerne que les garçons, et est

⁵⁵ Recherche de terrain (1987 à 1990) menée dans deux villes du Maroc (Marrakech et Berkane) dans le cadre d'une thèse de doctorat en anthropologie culturelle à l'Université de Nijmegen (Hollande).

aussi pratiquée par les Juifs, tout comme le tabou du porc. La prière n'est pas exclusive à l'islam, et le pèlerinage à la Mecque n'est pas accessible à tous les musulmans. Le ramadan plus que les autres obligations religieuses souligne les frontières de la communauté islamique. Le ramadan est perçu comme étant le facteur crucial pour affirmer si une personne appartient, oui ou non, à la communauté islamique. Cette idée était bien illustrée dans les propos d'une personne que nous avons interrogée à Montréal. Elle se dit musulmane, croyante, non-pratiquante, mais n'a pas abandonné le ramadan. «C'est la dernière chose à laquelle on renonce.» Pendant le mois du ramadan, c'est à ce moment où la ligne de démarcation entre ceux qui font partie de la communauté et les autres est la plus visible (Buitelaar, 1993). Pendant le ramadan, un musulman est automatiquement identifié par les autres parce qu'il jeûne, et le contraire s'applique.

Le mois de jeûne est le meilleur moment lors duquel l'unification de la *umma* peut prendre forme. L'intensification de la sociabilité, le partage et la solidarité qui règnent entre les individus durant le ramadan donnent l'impression aux fidèles qu'ils se rapprochent de l'idéal de la communauté unifiée, prônée par le prophète (Buitelaar, 1993). Lors du ramadan, les pratiquants se sentent unis puisque tous les musulmans à travers le monde entier font le jeûne. Tous partagent les mêmes sensations de faim, de fatigue et d'anxiété durant le jour, et tous sont heureux le soir et sont satisfaits d'avoir accompli une autre journée de jeûne. Cette unité de la communauté musulmane est ressentie lors de la rupture du jeûne car en même temps des millions de musulmans vont faire le même geste en buvant une gorgée d'eau (Jomier et Corbon, 1956). Faire le jeûne du point de vue des pratiquants, c'est une façon d'approcher la communauté des musulmans idéale unifiée et indifférenciée.

«Le ramadan procure une jouissance dans la mesure où il satisfait pour un moment, l'aspiration communautaire des fidèles; un seul rapport domine, la *fraternité*. Le corps social se métamorphose en vaste famille. (...) Voilà le fantasme: mettre en place une société totalement purifiée, d'où le mal aurait été entièrement chassé.»(Benkheira, 1986, p.42).

Ce sentiment de créer une communauté idéale durant le ramadan démontre bien le caractère sacré qu'on lui porte. Durant un mois, la vie sociale habituelle sur terre est

mise de côté. Les gens agissent comme s'ils pouvaient créer un paradis sur terre pendant ce mois sacré (Buitelaar, 1993; Eickelman, 1976). De plus, les concepts de pureté rituelle et de mérite religieux discutés plus haut, sont reliés à l'identité musulmane de la *umma*. Seuls les musulmans peuvent accumuler du *ajr*. La pureté (*tahâra*) est un marqueur de la civilisation musulmane uniquement. Atteindre et maintenir la pureté lors du ramadan est un moyen d'atteindre l'idéal de la *umma*. Le corps qui subit un processus de purification durant le ramadan est à l'image de la perception d'une communauté islamique saine envisagée dans le concept de *umma*.

La pratique du ramadan peut aussi jouer un rôle dans la construction de l'identité nationale. Par exemple, au Maroc, jeûner renforce le sentiment d'appartenir à la nation marocaine (Buitelaar, 1993). Ce sentiment d'appartenance prend forme par la restauration des traditions marocaines et le rôle proéminent que le roi s'accorde dans le ramadan. La nourriture préparée et consommée lors du ramadan est associée aux modes de vie traditionnelles, et reflète la culture marocaine. Tel que nous l'avons déjà mentionné, tous les Marocains lors du bris du jeûne mangent la même soupe typique (*hârira*) en même temps, et cela leur procure un sentiment d'unification nationale (Jacobsen, 1996). Cette soupe est devenue un symbole national pour le ramadan (Buitelaar, 1993). La restauration des traditions marocaines durant ce mois, comme les méthodes de cuissons à l'ancienne et le port d'habits traditionnels marocains (*jellâba*), expriment la «façon typiquement marocaine» de faire le ramadan.

Durant le ramadan, la plupart des propos abordés à la radio et dans les journaux mettent l'accent sur l'image de la nation marocaine comme étant une communauté islamique ayant beaucoup de cohésion (Buitelaar, 1993). Cette idée est clairement exprimée dans un article du journal *Le matin du Sahara et du Maghreb* concernant une opération de solidarité lancée par le roi à l'occasion du mois de jeûne:

«Cette opération se propose de consolider les valeurs de solidarité et d'entraide sociale conformément aux préceptes de l'Islam et des valeurs civilisationnelles dont est imprégné le peuple marocain, sous la conduite de S.M. le roi Mohammed VI, que Dieu l'assiste, qui ne cesse d'accorder un intérêt particulier aux couches sociales nécessiteuses.» (N.I. (b), 1999)

Le roi se présente comme le représentant de la nation marocaine à l'intérieur de la *umma* à l'occasion du ramadan, comme nous l'avons vu dans l'article de journal lorsqu'il envoie ses vœux aux dirigeants politiques de pays musulmans ⁵⁶. Le ramadan est utilisé par le roi pour promouvoir des sentiments nationalistes au sein du peuple marocain. Au Maroc, le jeûne devient associé à l'identité marocaine sous la tutelle du roi.

Selon Buitelaar (1993), les sentiments d'appartenance et d'unification ressentis pendant le ramadan prennent encore plus de sens dans l'entourage immédiat, c'est-à-dire les proches, les parents, les amis et voisins. La communication entre les proches est intensifiée pendant le ramadan. On doit manger en famille dans un univers de détente, de plaisir et de nostalgie, inviter des amis et rendre des visites. Le ramadan encourage les valeurs et pratiques familiales sur lesquelles se fonde une sociabilité familiale marquée par les rites de proximité. Ce lien à la famille lors du ramadan fait ressentir plus que jamais le sentiment d'appartenance à cette famille. C'est ce qu'explique Chouikha (1994):

«Les éléments de sociabilité mis en exergue par le rituel du Ramadan et forgé par l'habitus et les créations familiales, forment un ensemble de pratiques et de schèmes d'interprétations qui évolue à l'intérieur d'un territoire relativement cloisonné mais non coupé du dehors. Ils constituent un micro système et forment le patrimoine familial dans lequel les membres se reconnaissent, s'affirment et communiquent entre eux.» (p.113)

La sociabilité familiale entretenue lors de la rupture du jeûne, créent un «univers symbolique» commun formé de pratiques, de représentations, d'imaginaire et de références au passé. Cet univers se construit à partir de la relation qui unit les membres d'une même famille, utilisant un même ensemble de pratiques sociales ritualisées formées des mêmes signes et symboles (Chouikha, 1994, p.121).

Selon Yocum (1992), qui a fait une enquête de terrain dans un village de Turquie, la principale raison qui motive les villageois étudiés à faire le ramadan (bien qu'ils ne l'aient jamais exprimé eux-mêmes en ces mots) se trouve dans le désir et le

⁵⁶ Voir dans la partie 2.4) Le jeûne en tant que rite public, politique et collectif, p. 52.

besoin d'appartenir à la communauté locale. D'après ses observations, le ramadan crée un sentiment d'appartenance à la communauté villageoise et la participation est un indicateur d'appartenance à cette communauté. La pratique du ramadan crée la solidarité entre les gens qui jeûnent et qui partagent les mêmes espaces physiques, culturels et religieux. Dans la réalité sociale, on ne jeûne jamais seulement pour Dieu. On jeûne aussi pour le groupe et son autorité. Farrel⁵⁷ (1985) dans son analyse de terrain dans un village du Kenya, a aussi eu l'impression que l'acte de jeûner au ramadan n'est pas vraiment une piété personnelle, mais qu'il représente plutôt une façon de déclarer publiquement son identité communautaire locale.

Selon Zaki Yamani (1987), dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui qui ont développés un système social plus complexe dû à l'essor de la technologie et des contacts grandissants avec les autres cultures, le ramadan a acquis un nouveau sens. En effet, le ramadan est devenu un moyen conscient pour chacun de préserver et de soutenir son identité, ses valeurs et traditions dans un monde changeant. Cela ne veut pas dire que les gens sont plus religieux qu'avant, mais qu'une prise de conscience de l'islam s'est développée. Avant, l'islam était pris pour acquis. Cette idée a été exprimée par plusieurs des personnes que nous avons interrogées à Montréal. Pour eux, le fait de sortir de leur pays leur a fait prendre conscience de l'importance de leur religion⁵⁸. Dans une société en plein changement (ici Zaki Yamani se penche sur le cas de l'Arabie Saoudite), le ramadan est un moyen pour les fidèles de se déclarer à eux-mêmes et au reste du monde que leurs obligations religieuses et leur identité n'ont pas changé. Pendant ce mois, les individus et les familles ferment leurs portes aux non-musulmans, retournent à ce qu'ils croient être leurs modes de vies traditionnels et sentent qu'ils ont le contrôle sur le changement. Ceci est combiné à un sentiment de solidarité partagé pendant le ramadan qui permet aux participants «insider» de se distinguer des autres «outsider».

⁵⁷ Doctorat en anthropologie à L'université de Havard et professeure. Son étude de terrain a eu lieu dans le village de Vanga en 1976.

⁵⁸ Nous reviendrons sur cette idée dans le chapitre 5.

2.7) Ramadan, modernité et globalisation

Comme nous l'avons vu, dans les sociétés musulmanes contemporaines la télévision est devenue une partie intégrante du rituel du ramadan. Cet exemple illustre à quel point le ramadan absorbe la modernité. Parallèlement au «retour à la tradition» qui caractérise ce mois, s'opère un processus d'incorporation des éléments du monde moderne. Au Maroc, les restaurants Mc Donald proposent des menus spéciaux *ftûr* (rupture du jeûne) et *shûr* (repas avant l'aube) et organisent des soirées de danse orientale (Bennani-Chraïbi, 2000). En Iran, on commence à faire don de pizzas à titre d'offrande religieuse (Adelkhah, 2000).

Internet est un autre élément de modernité que le ramadan s'est approprié. Un grand nombre de sites Internet sont consacrés au ramadan⁵⁹. Dans ces sites sont expliquées les significations du jeûne, les règles, les vertus, les valeurs qui lui sont rattachées. On donne des conseils concernant la façon de pratiquer, les menus à préparer, les questions de santé, etc. Sont incluses des «foires aux questions», dans lesquelles les musulmans de par le monde peuvent poser en direct leurs questions relatives au jeûne. On peut même y trouver la liste des heures de prières et de lever et coucher du soleil de n'importe quelle ville du monde. Ces sites confirment l'entrée de l'islam dans l'ère des mass media et des nouvelles techniques de communication. Internet induit un effet globalisateur sur le ramadan (Adelkhah, 2000). En effet, il déterritorialise la pratique religieuse par rapport à l'espace national et aux lieux traditionnels d'expression de la foi (mosquée, école). Internet «contribue à l'ouverture, à la libéralisation et à la décléricalisation du champ religieux en mettant le savoir à la portée de tous» (Adelkhah, 2000, p.105).

Comme l'ont remarqué les auteurs du collectif Ramadan et politique (2000), il semble y avoir dans les pays musulmans d'aujourd'hui un regain d'observance de la pratique du jeûne, du moins dans certains milieux: dans le monde des affaires, chez les femmes de classe moyenne et chez les jeunes. Selon Adelkhah (2000), ce phénomène

⁵⁹ *Ramadan on the Net*, <http://www.holidays.net/ramadan/>, *Essentials of Ramadan: The Fasting Month*, http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/pillars/fasting/tajuddin/fast_1.html.

s'expliquerait en grande partie par la dynamique de la «réflexivité du Soi» (*self-reflexivity*), qui est l'un des traits majeurs de la condition moderne et de la globalisation selon Anthony Giddens⁶⁰. Adelhah s'appuie sur l'exemple de l'Iran contemporain⁶¹. L'auteur remarque qu'au sein de la société iranienne s'est développée une multitude de procédures compétitives qui s'appliquent désormais aussi au champ religieux ou celui du savoir. «Simultanément se généralise toute une série de pratiques de Soi, par exemple dans le domaine de l'alimentation, de la culture physique, de l'acquisition des connaissances, etc.» (Adelhah, 2000, p.102). Le ramadan constitue alors un vecteur éminent de «réflexivité du Soi». En effet, les débats religieux ou sociaux diffusés dans les médias visant à faire la promotion du rituel, mettent l'accent sur la rationalité de la pratique du jeûne: le jeûne permet une purification du corps et de l'esprit, permet de mieux s'alimenter, il accroît l'endurance physique durant le jour, permet le contrôle de soi, etc. Au Maroc, des centres de thalassothérapie offrent des cures spéciales pour le ramadan «santé, vitalité et minceur» (Bennani-Chraïbi, 2000). De plus, chacun peut s'approprier un savoir scientifique diffusé par les médias concernant la pratique du jeûne. Par exemple de nombreuses études médicales mènent des recherches sur les effets du ramadan sur la santé. Les témoignages de nos répondants marocains à Montréal, s'inscrivent parfaitement dans cette tendance de «*self-reflexivity*» caractéristique du monde moderne. En effet, le ramadan est avant tout présenté par les répondants comme étant un travail sur soi, que ce soit au sujet de la spiritualité, de la santé, du savoir, ou de l'éthique comportementale⁶².

Bien que le ramadan soit un moment de différenciation de la *umma* musulmane du monde occidental, et de différenciation des sociétés musulmanes entre elles, ce rituel reste indissociable du processus de globalisation. Sa diffusion à travers les moyens modernes de communication (télévision, journaux, radio, Internet) assure sa circulation transnationale et sa participation à l'univers des mass media. Sa marchandisation est un autre exemple illustrant son rapport privilégié avec la globalisation. Le ramadan est un temps de consommation et même de surconsommation (nourriture, divertissements,

⁶⁰ Voir Giddens, A. *Modernity and Self-Identity*, Stanford: Stanford University Press, 1991.

⁶¹ A mené une étude de terrain à Téhéran en 1999 pour cet article. Auteure du livre *Être moderne en Iran*, Paris: Karthala, 1998.

⁶² Nous reviendrons sur ce point au chapitre quatre et cinq.

soins, etc.). «Il constitue à ce titre un véritable marché, avec ses produits et services spécifiques qui empruntent souvent à la *western way of life*» (Adelkhah, 2000, p.148). La pratique du ramadan des communautés musulmanes issues de l'émigration est un autre exemple témoignant que le rituel n'échappe pas au processus de globalisation.

Comme nous l'avons vu tout au long de ce chapitre, le rituel du jeûne dans les pays musulmans est un phénomène complexe. Phénomène religieux, le ramadan véhicule de nombreuses croyances et pratiques. En tant que processus de purification du corps, le jeûne induit de nombreuses techniques ayant pour but de conserver la pureté. En tant que purification morale, il dicte les comportements à suivre en société. Étant aussi un mois de purification spirituelle, le ramadan donne lieu à des pratiques ayant pour but le rapprochement avec Dieu. Ce mois sacré permet d'accumuler le mérite religieux et assure une place au Paradis. Véritable «fait social total», le mois de jeûne est vécu de manière collective et publique. S'emparant de tous les registres de la vie quotidienne (travail, médias, consommation, loisirs, relations sociales), ce rituel obligatoire bouleverse le rythme de la vie habituelle. Moment de sociabilité intense, le jeûne est aussi producteur de culture et d'appartenances: la *umma* islamique, la nation, les proches.

Le ramadan apparaît aussi comme étant un rituel de changement social. Il se modernise, innove, se mondialise. C'est ce que nous constaterons davantage dans les prochains chapitres. Retiré de son contexte musulman, le ramadan à Montréal perpétue les pratiques et symbolismes religieux et sociaux qui lui sont propres, tout en subissant diverses transformations. Évocateur d'appartenances multiples, il joue un rôle important dans la construction des identités des migrants musulmans.

CHAPITRE 4 : VIVRE ET CONCEVOIR LE RITUEL DU RAMADAN À MONTRÉAL

Ce chapitre présente une première partie de l'analyse des données récoltées lors de notre enquête sur le terrain à Montréal. Il se divise en trois sections. La première explique comment la pratique du ramadan est soulignée dans la vie publique et communautaire de Montréal. Les deux sections suivantes portent sur le contenu des entretiens effectués auprès de nos répondants. L'une décrit quelques traits de la religiosité des répondants, l'autre témoigne de la différence des significations du jeûne évoquées.

1) Le ramadan dans la vie publique montréalaise

Tout au long de notre enquête sur le terrain, nous avons pu constater à quel point le jeûne du ramadan est méconnu des non-musulmans. Bien souvent, lorsque nous expliquions notre sujet de recherche lors de discussions, les gens ignoraient la signification du mot «ramadan», ou bien, ils le confondaient au jeûne pratiqué par les Juifs.

À Montréal, à l'occasion du ramadan 2000, le journal *La Presse* a inclus un dossier spécial présentant un portrait de la communauté musulmane montréalaise⁶³. Côté journal télévisé, seulement les annonces du début et de la fin du ramadan ont fait l'objet des manchettes. Sinon, il n'y a pas eu d'émissions de télévision portant sur le sujet. Il n'y a pas eu de changements dans les horaires de travail, pas de marchands de pâtisseries dans les rues, ni d'imam annonçant la rupture du jeûne. Donc, à Montréal le jeûne du ramadan passe presque inaperçu pour les non-musulmans.

Bien que le ramadan soit peu visible pour la majorité des non-musulmans, il est très présent au sein de la communauté musulmane. Ce sont les mosquées qui sont responsables d'annoncer à quelle date débutera et se terminera le ramadan. Au Canada, la plupart des mosquées choisissent de commencer le ramadan en même

⁶³ BROUILLET, Sophie. «L'islam à Montréal», *La Presse*, 27 novembre 2000, cahier B, pp.1-3.

temps qu'en Arabie Saoudite. Cependant les jeûneurs ont le choix de commencer le ramadan en même temps que leur propre pays d'origine, ou bien de le commencer d'après les indications des mosquées. La plupart de nos répondants semblaient préférer suivre les mosquées. Toutefois, ce ne sont pas toutes les mosquées qui suivent l'Arabie Saoudite. Khaled, un de nos répondants, explique :

« Ici, même à Montréal entre mosquées, il y a des différences. Il y a une mosquée qui commence un jour et une autre mosquée qui commence le jour suivant. Alors on se demande où il est le problème ? Et on se rend compte que c'est juste une histoire d'affiliation. Tu as une mosquée qui va être affiliée plus à un pays ou une certaine région. »

(25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

Apparemment cette non-conformité des mosquées les unes par rapport aux autres crée beaucoup de mécontentement chez les musulmans migrants, car elle ne favorise pas le sentiment d'unité que devraient sentir les jeûneurs au début du ramadan et le jour de l'*aïd*. Selon plusieurs de nos répondants, l'information du début du ramadan n'est pas très bien diffusée à Montréal:

« Ben ici le jour de l'*aïd* ou bien la veille du ramadan, lorsqu'on téléphone dans une mosquée on n'a jamais une réponse. Des fois même la ligne est occupée toute la soirée, pour qu'ils déclinent leurs responsabilités. Donc chacun doit faire de son mieux pour connaître quand est-ce que c'est. »

(Mourad, 47 ans, commerçant, au Québec depuis 10 ans)

Il faut donc avoir recours à d'autres moyens. La façon la plus efficace est de téléphoner à tous ses amis musulmans jusqu'à ce que l'un d'entre eux ait la réponse. Dans la famille de Kebir la fin du mois de ramadan donne lieu à un jeu:

« On ne connaît jamais la date de l'*aïd*. Donc c'est comme jouer à la bourse un petit peu. On observe, on attend des nouvelles, c'est-tu demain ? C'est comme les élections, c'est un peu dans le même esprit. Aussitôt que le premier apprend la date de la fête, c'est lui le meilleur. »

(31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

Les épiceries spécialisées et les boucheries *halal* font de bonnes affaires pendant ce mois, car c'est pendant le ramadan qu'on s'efforce de manger les plats traditionnels du pays d'origine. Faute d'avoir un imam qui annonce la rupture du jeûne, les mosquées et les boucheries *halal* distribuent des calendriers sur lesquels sont indiquées les heures de prières, ainsi que les heures du lever et du coucher du soleil⁶⁴. Plusieurs activités religieuses sont organisées pour ce mois. Par exemple, l'Association Musulmane de Montréal-Nord propose à tous les soirs des veillées religieuses composées de *Tarâwîh* (prières du ramadan), de cercles d'études et de conférences avec des Oulamas invités. De nombreuses activités culturelles viennent aussi marquer ce mois: galas, soupers-bénéfices, collectes de fonds, spectacles de danse et de musique traditionnelles, rencontres avec des romanciers arabes, pièces de théâtre⁶⁵. La fête de l'*aïd* est aussi soulignée par la communauté. Au ramadan 2000, le Comité des Marocains à Montréal a organisé une fête familiale pour l'*aïd* agrémentée par un menu traditionnel et de la musique marocaine, ainsi que de divertissements pour les enfants. Le soir, le restaurant marocain *Le soleil de Marrakech* a poursuivi la fête.

Lors des deux derniers ramadans à Montréal, nous avons observé que le contenu de l'émission de radio *La voix du Maroc*⁶⁶, qui normalement n'accorde pas beaucoup de place à la religion dans ses émissions, s'est «ramadanisée». Les auditeurs appelaient pour souhaiter le «bon ramadan» à toute la communauté. L'appel à la prière a été diffusé lors de la rupture du jeûne et a été suivi de longues récitations du Coran. Les activités organisées dans le cadre du ramadan y ont été annoncées, ainsi que les adresses d'épiceries où l'on trouve les aliments typiquement marocains. On a invité les gens à être généreux et à donner aux organismes de charité qui ramassent des fonds pour le Maroc. Pour sa part, le journal *Maghreb-Observateur*⁶⁷ n'a pas accordé de place particulière au jeûne et à la religion pendant ce mois.

⁶⁴ Voir en annexe 6) un calendrier distribué par le Centre islamique du Québec.

⁶⁵ Source: le journal *Maghreb-Observateur*.

⁶⁶ Voir dans le premier chapitre dans la section 1. 3).

⁶⁷ Voir dans le premier chapitre dans la section 1. 3).

2) La religiosité des répondants

2.1) La pratique de l'islam

Tous les répondants du groupe d'étude pratiquent le ramadan. Cependant tous ne se définissent pas de la même façon en tant que musulman, et ne respectent pas les préceptes de l'islam de la même manière. Tous les répondants se définissent comme croyants. Une moitié a affirmé être croyante et pratiquante et faire les cinq prières quotidiennes (5 hommes et 2 femmes). Pour l'autre moitié, c'est plus diversifié. Ils se définissent: «croyant non pratiquant», «pratiquant pendant le ramadan», «pratiquant pas à 100%», «plus croyant que pratiquant», ou «un peu pratiquant». Parmi ces derniers, la plupart ne font pas leurs prières régulièrement (2 hommes et 5 femmes). Pour ceux qui font leurs prières, elles ne sont pas toujours réalisées aux heures précises, mais sont souvent concentrées le soir lorsque cela devient possible. Pour chacun, les études ou le travail vient en priorité. Aucun des répondants ne va à la mosquée régulièrement cinq fois par jour (pour les cinq prières), ni même tous les jours. Les mosquées les plus fréquentées sont *Masjid Assalam* (centre-ville) et *Assounnah Annabawiyah* (métro Parc). Le choix de la mosquée est guidé par la proximité du domicile ou du lieu de travail. Seulement deux hommes y vont régulièrement le vendredi. Les autres y vont parfois, quand ils ont le temps. Aucune femme ne va à la mosquée de façon régulière. Seulement deux d'entre elles y sont allées quelques fois. Tous les répondants, sauf un, ne mangent pas de porc. En ce qui concerne l'interdiction d'alcool, une femme et quatre hommes ne le respectent pas. Aucune femme ne porte le voile.

Plusieurs personnes interrogées affirment être plus pratiquantes pendant le ramadan.

«Si on veut faire un nuage des points sur une courbe, on voit qu'autour du mois de ramadan, c'est là qu'on est le plus correct, point de vue religieux. Et plus on s'éloigne de ce mois-ci, et plus on est moins correct. Donc le ramadan c'est un rappel.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

Deux hommes fréquentent davantage la mosquée pendant le mois sacré. Kahled s'y rend régulièrement deux fois par jour pendant ce mois (en temps normal il n'y va que les vendredis). Kebir, lui s'y rend de temps en temps pour les prières spéciales du ramadan qui ont lieu le soir. Pour lui, ces prières ont un attrait particulier, car on y fait la lecture du Coran en entier. L'écoute de la lecture du Coran lui permet d'essayer de comprendre davantage la parole de Dieu et de l'analyser. Trois répondants (deux femmes et un homme) font la prière seulement au ramadan. Parmi ceux qui font régulièrement les cinq prières quotidiennes toute l'année (sept personnes), six en font davantage pendant le ramadan et lisent le Coran plus souvent. Tous sauf une⁶⁸, donnent l'aumône obligatoire à la fin du mois de ramadan. Certains le donnent à la mosquée, d'autres l'envoient au Maroc ou le donnent à des proches. Pour ce qui est de la consommation d'alcool, des cinq personnes qui consomment de l'alcool, quatre d'entre elles cessent toute consommation pendant le ramadan. La personne qui consomme parfois du porc, respecte l'interdiction pendant le ramadan.

2.2) Quelques caractéristiques

La plupart des répondants font preuve de souplesse et d'ouverture par rapport à leur pratique de la religion. Plusieurs insistent sur le fait que l'islam n'est pas une religion de contraintes, mais plutôt que la religion musulmane est tolérante et ouverte.

«L'islam, c'est fait pour te faciliter la vie, pas pour te la compliquer. Tu fais de ton mieux, c'est tout.»

(Zohra, 28 ans, étudiante de 2^e cycle, au Québec depuis 1 an).

D'autres pratiquent l'islam «à leur façon»:

«Il y a des choses que je fais quand même à ma tête. C'est peut-être pas bon pour une bonne musulmane. Ce que je pense qui est bon, je le fais, même si c'est pas dicté par la religion. Et ce que je pense qui est mauvais, je ne le fais pas.(...) Je m'excuse, je fais peut-être un peu ma religion moi-même, mais c'est ma religion.» (Elle ne fait pas la prière régulièrement et ne respecte pas les tabous du porc et de l'alcool).

⁶⁸ Cette personne se considère non-pratiquante.

(Ilham, 50 ans, soins corporels, au Québec depuis 8 ans)

«Moi j'ai tendance à relativiser les choses. Il y a certaines choses sur lesquelles je suis encore sceptique. Des choses des fois que je trouve que ça n'a pas beaucoup de sens.» (se réfère à l'interdiction de l'alcool qu'il ne respecte pas.)

(Khaled, 25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

Plusieurs répondants ont su démontrer de façon spontanée une connaissance approfondie de l'islam (environ neuf répondants, majoritairement masculins : six hommes et trois femmes). Concernant ce point, il est intéressant de noter qu'il s'agit pour la plupart des répondants appartenant au groupe d'âge des 20 à 35 ans (six sur neuf, dont trois hommes et trois femmes). Leurs discours sur l'islam se différencient de ceux des 36 et plus, qui concernent les préceptes de l'islam, les règles et la Tradition du Prophète. Pour les plus jeunes, dont cinq d'entre eux vivent seuls à Montréal et tous sont célibataires, leur connaissance de l'islam exprimée dans leurs témoignages est beaucoup plus spirituelle. La foi et Dieu sont au centre de leur discours. L'islam devient «une religion du coeur» au lieu d'une religion «par coeur»⁶⁹. Ces jeunes adultes motivés par un désir personnel de compréhension ont approfondi leurs connaissances de la religion par eux-mêmes.

«J'ai horreur de croire à n'importe quoi. Si on m'enseigne la pratique, je vais essayer de comprendre ce qu'il y a derrière ça, de ne pas la prendre à l'aveuglette, de voir ce qu'il y a de bon, de positif et ce qu'il peut y avoir de négatif.»

(Khaled, 25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

Leurs principales sources sont des textes, dont le Coran, et les discours des imams (pour les hommes). Pour Souad, la lecture du Coran renforce sa connaissance:

«Auparavant (*avant d'avoir lu le Coran en entier*), n'importe qui pouvait venir me raconter n'importe quoi sur l'islam et je n'avais pas le moyen de discerner entre ce qui est vraiment prescrit par la religion et ce qui est pure invention des humains, c'est-à-dire les us et coutumes.»

⁶⁹ Babès (1997, p.122)

(Souad, 32 ans, étudiante au doctorat, au Québec depuis 7 ans)

La plupart de ces jeunes adultes vivent sans aucune famille ici. Babès (1997, p.129) a aussi observé ce trait chez les jeunes musulmans de France: «Les jeunes se démarquent clairement de la religiosité de leurs parents par une attitude que je qualifierais d'intellectualiste. (...) Il n'est plus question de pratiquer un islam de commandement sans tenter de comprendre.» Babès ne croit pas que l'«intellectualisation» de l'islam soit un phénomène spécifique à l'immigration. En effet, les pays musulmans ont aussi vécu cette tendance sous l'hégémonie de la vision réformiste. Ce courant a contribué à développer une conception plus rationnelle du rapport au sacré. Il est possible que le courant réformiste présent dans les pays musulmans mène à une religiosité tournée vers le savoir⁷⁰. Cependant, selon les personnes interrogées à Montréal, c'est le fait de se retrouver seules dans un pays étranger et non-musulman qui les a poussées à approfondir leur religion. Au Maroc, ils pratiquaient par habitude sans se poser de questions sur le sens profond de leur religiosité.

Sans que ce thème ne soit soulevé dans les questions des entretiens, la «fausse image» de l'islam diffusée dans les médias semblait préoccuper plusieurs de nos répondants et a été abordée à de multiples reprises. Le fait de s'entretenir avec une personne occidentale sur le thème de l'islam, était l'occasion pour eux d'affirmer que «leur islam » n'est pas celui qu'on voit dans les médias ou celui que les Occidentaux s'imaginent qu'il est.

«L'islam, c'est pas comme vous le voyez en Iran, le foulard, non. C'est le modernisme, la simplicité.»

(Fatin, 25 ans, étudiante 2^e cycle, au Québec depuis 1 an)

«Tout ce qui se passe dans le monde actuellement, tout le fanatisme, c'est pas ça l'islam. C'est les choses que les autres ont faites de l'islam. Parce que le Coran et l'islam n'ont jamais demandé à ce qu'on tue les autres. Au contraire, le mot islam c'est la soumission au bon Dieu, c'est la paix.»

⁷⁰ Cette idée est également partagée par Adelkhah dans son livre *Être moderne en Iran*, Paris: Karthala, 1998.

(Ilham, 50 ans, soins corporels, au Québec depuis 8 ans)

«Maintenant on est en train de nous servir un islam fabriqué de toutes pièces. C'est pas ça le vrai islam. L'islam n'a jamais été ça. Il n'a jamais été question d'obliger les gens à épouser l'islam par force.(...) L'islam c'est une religion de paix, une religion d'amour, une religion de fraternité.»

(Aziz, 57 ans, retraité et étudiant au doctorat, au Québec depuis 9 ans)

3) Les significations du jeûne

3.1) Significations religieuses

À la question «qu'est-ce que le ramadan signifie pour vous?», chacune des personnes interrogées a exprimé une multitude de significations attribuées au jeûne du ramadan, tant sur le plan religieux que socioculturel. Pour chacun, le ramadan concerne non pas un seul domaine mais plusieurs. Les significations évoquées par le groupe d'étude concernent les prescriptions religieuses, la spiritualité, l'éthique, le mérite religieux, la purification, la sociabilité et l'identité. Chacun accorde de l'importance à l'une ou l'autre de ces significations, mais à des degrés différents.

Six répondants (quatre hommes et deux femmes) ont dit qu'ils faisaient le jeûne par obligation religieuse. Le ramadan, un des cinq piliers de l'islam, représente un devoir religieux et est obligatoire pour tous les musulmans. Une personne qui ne fait pas le ramadan n'est pas considérée comme musulmane du point de vue de l'islam.

«On le fait parce que c'est écrit dans le Coran.»

(Imane, 36 ans, femme au foyer, au Québec depuis 6 ans)

«C'est très important de faire le ramadan pour essayer de respecter les lois islamiques.»

(Omar, 31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

Pour la grande majorité des répondants (tous sauf un⁷¹) le jeûne du ramadan est lié de très près à la spiritualité, c'est-à-dire avec la foi et avec le rapport au divin. Environ quatre répondants ont insisté davantage sur cet aspect. Ce sont les plus jeunes (25 à 32 ans), deux hommes et deux femmes, tous célibataires.

Pour plusieurs répondants le mois de ramadan représente un mois sacré, le mois au cours duquel le Coran a été révélé au Prophète. Temps de recueils, de prières et de lectures du Coran, il permet un rapprochement de soi avec Dieu, car c'est pour lui qu'on le fait.

«Au ramadan tu te sens beaucoup plus proche de Dieu. Tu ressens qu'il est toujours avec toi, qu'il te protège, qu'il guide tes pas. Tu fais beaucoup plus de prières que d'habitude donc tu es beaucoup plus proche. Dieu dit dans le Coran que tout ce que fait l'être humain c'est pour lui, mais le ramadan c'est pour Dieu. Donc tu fais le ramadan pour Dieu, pas pour toi-même. Le ramadan c'est beaucoup plus spirituel, et Dieu il m'aide, il est toujours avec moi.»

(Fatin, 25 ans, étudiante 2^e cycle, au Québec depuis 1 an)

C'est un moment privilégié où l'on prend le temps de se concentrer sur Dieu.

«Le ramadan c'est l'occasion de bien s'approcher de Dieu, de lui consacrer plus de temps, de se poser des questions de ce côté-là. Parce que pendant l'année on se pose moins de questions sur la religion, on prend moins le temps de s'en rapprocher, de la connaître et d'essayer de s'améliorer.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

«Au ramadan il faut essayer de retrouver une certaine paix intérieure. Plus tu te sens bien, et plus tu vas retrouver cette paix intérieure. Ça veut dire qu'à un certain moment il y a un rapprochement vers Dieu. De mon expérience, tu te sens très bien à l'intérieur de toi. Il y a une certaine liberté. Tu accordes plus d'importance aux choses de la vie, les vraies, qu'aux choses matérielles.»

(Omar, 31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

Ce temps spirituel trouve son apogée lors de la nuit précédant le 27^e jour de ramadan (*laylat al-qadr*).

⁷¹ Pour cette personne le ramadan n'a aucune signification religieuse (nous reparlerons d'elle plus loin).

«La 27^e nuit, les portes du ciel sont ouvertes et les anges descendent sur terre»
(Souad, 32 ans, étudiante 3^e cycle, au Québec depuis 7 ans).

Pour une autre de nos répondantes, la spiritualité au ramadan ne se traduit pas par une relation avec le Divin mais plutôt avec soi-même.

«Je deviens plus spirituelle pendant le ramadan. Je deviens pas une religieuse plus pratiquante, non, mais je deviens plus spirituelle. Je me sens plus proche de moi, des bonnes choses. Je me sens bien, sereine. C'est comme si je me fais une petite coquille par rapport au monde qui m'entoure. Je peux pas vous dire si je me sens plus proche de Dieu, mais plutôt plus proche de ma propre spiritualité. Parce que la religion, euh, je crois au bon Dieu, mais il y a des choses que je fais à ma tête.»

(Ilham, 50 ans, soins corporels, au Québec depuis 8 ans)

Le jeûne du ramadan est aussi vécu comme étant une préparation pour l'au-delà. Cette idée était surtout exprimée en référence à *laylat al-qadr*.

«Juste la nuit du destin est meilleure que mille mois. Si on fait une prière, c'est comme si on faisait mille prières. Je veux le pardon de Dieu. Je veux demander pardon à Dieu de ce que j'ai fait, parce que j'ai fait des gaffes dans ma vie. Je veux mourir avec le coeur reposé. Parce que le bon Dieu lors du jugement, c'est trop tard. Il va y avoir une sorte de mur entre les bons et les mauvais. Moi je veux pas être parmi les mauvais. Donc les 10 derniers jours de ramadan, c'est pour être parmi les bons.»

(Mounir, 42 ans, gardien de sécurité, au Québec depuis 22 ans)

La nuit de *layat al-qard* est aussi mentionnée par plusieurs comme étant une nuit pour «payer les dettes (au sens religieux) qui dataient», «faire exaucer nos vœux», «effacer tes péchés».

Le thème de la purification du corps et de l'esprit n'a pas été abordé très en profondeur par les répondants. La moitié des répondants a mentionné brièvement que le ramadan est un mois de purification du corps et de l'âme. La purification du corps a aussi été exprimée au sens concret :

«Il y a des chercheurs scientifiques qui ont prouvé dernièrement que le ramadan c'est très très bon pour la santé, parce que ça donne un bon repos pour le système digestif. Ça donne un bon nettoyage pour le système»

(Karim, 39 ans, chauffeur de taxi, au Québec depuis 12 ans)

«J'ai même lu certaines études qui disent que, quand tu manges pas, tu développes de moins en moins de toxines dans ton corps, et à ce moment là tu es amené à mieux respirer et à être un peu plus à l'aise. Scientifiquement j'ai vu des rapports là-dessus.»

(Khaled, 25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

Deux répondantes nous ont dit qu'elles purifiaient leur maison (nettoyer, faire brûler de l'encens) pour le ramadan afin d'y accueillir les anges.

Le sens moral que le ramadan évoque est significatif pour plusieurs répondants. Plus de la moitié des répondants ont souligné que faire le ramadan était une façon de ressentir la faim qu'éprouvaient les pauvres. Ce sentiment pouvait les amener à être plus généreux. Une femme a insisté grandement sur cet aspect qui pour elle, semble être au centre de la signification symbolique du ramadan.

«On croit beaucoup dans la façon dont on le fait, on ressent la faim des autres, des pauvres, donc par la suite tu prends l'initiative de donner. Pour moi je le vois comme ça. Toujours mon principe c'était ça. Tu ne peux pas ne pas donner au ramadan.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

Ce sont généralement les hommes qui ont élaboré le plus sur l'aspect moral du ramadan (4 hommes). Ces hommes sont aussi parmi les plus jeunes (trois de 31 ans et moins, et un de 42 ans⁷²) et sont tous célibataires.

⁷² Mounir, 42 ans, au Québec depuis 22 ans, est un nouveau musulman. Ce n'est que depuis 4 ans qu'il est croyant et pratiquant. C'est pourquoi bien souvent son discours s'apparente à celui des plus jeunes.

Pour ces hommes, le ramadan est l'occasion de l'année par excellence pour travailler sur soi au plan personnel et moral. Vécu comme un «bilan» annuel ou un «rendez-vous», il s'agit d'un temps de réflexions, d'auto-évaluations et d'améliorations.

«C'est un mois durant lequel on essaie de faire le point sur les choses. C'est comme quand vous arrivez au nouvel an et que vous allez prendre des résolutions. Il faut s'observer, essayer le moins possible d'être négatif quoi.(...) C'est de travailler sur moi-même à chaque instant, à chaque moment et puis d'observer les lois et les principes spécifiques à l'islam.»

(Khaled, 25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

C'est une période de l'année où chacun tente d'adopter un comportement «exemplaire» selon la religion musulmane, et être «le plus parfait possible». Il faut chercher à être calme, patient, conciliant, positif, chercher à respecter ses promesses et à être bon avec soi-même et avec les autres. Les relations sexuelles pendant le jour sont bannies, ainsi que tout ce qui a trait à la sexualité (regards sur les femmes, pensées érotiques, certaines émissions de télévision et revues). Les relations interpersonnelles sont aussi très importantes. Tout ce qui nuit à autrui est à éviter: faire du mal, mentir, parler contre quelqu'un, avoir des pensées haineuses, etc. Le travail sur soi consiste aussi à se détacher des «choses de la vie» (matériel, argent) et des besoins du corps. Le jeûne permet une certaine discipline. Pour Mounir, le mois de ramadan influence ses prises de décisions de tous les jours:

«Moi sur le plan personnel ça m'apporte beaucoup. D'abord au niveau des décisions, je deviens plus précis, plus réfléchi. Quand je prends une décision, elle est liée à mes bonnes actions, pas mes mauvaises. Toujours il faut quelque chose de bon qui amène une décision. S'il y a du mauvais, on la laisse.»

(42 ans, gardien de sécurité, au Québec depuis 22 ans)

Vécu comme un défi personnel, faire le ramadan enrichit l'estime de soi:

«Du point de vue personnel, c'est très enrichissant, parce que ça nous donne un peu plus confiance en soi. On se prouve qu'on est capable de le faire.»

(Khaled, 25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

3.2) Significations socioculturelles

Seulement trois hommes ont mentionné la sociabilité comme signification importante du ramadan. Deux d'entre eux sont parmi les plus jeunes. Kebir habite avec ses parents, Khaled est seul à Montréal, et Mourad est père de famille. Kebir, le répondant du groupe d'étude ayant le plus de parenté à Montréal, s'exprime ainsi:

«Le ramadan, ça a un sens social très profond, comme chez vous l'esprit de Noël. Au ramadan, les gens s'efforcent de se rendre visite, de maintenir des contacts. On essaie pendant le ramadan de se rassembler, de réduire les distances, de se rapprocher, de se pardonner, se réconcilier, de se parler plus souvent et retracer des personnes que ça fait longtemps qu'on a vu.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

La grande majorité des répondants ont souligné que la pratique du jeûne était importante pour leur identité. Pour plusieurs, le ramadan représente un lien avec leurs origines, leurs traditions, leurs «racines»:

«Si tu nies ta religion, tu nies ta façon, donc tu nies tes racines et tu n'es plus rien. Tu n'es ni Montréalais, ni Marocain. Pour moi c'est ça, c'est une continuité de mes racines, de mes origines, de ce que je suis moi. Pas vraiment ce que sont les autres. Même si tu habites n'importe où, ta religion tu la gardes, tu ne peux pas la perdre.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

«Le ramadan c'est très important pour les musulmans et musulmanes, parce que dans nos traditions, notre culture, notre religion, notre façon d'être élevé, le ramadan est un mois assez important, sacré. C'est important de le faire ici parce que c'est en nous. Pour moi c'est en moi et cela restera en moi. Je penserais pas un jour que ça changerait.»

(Ilham, 50 ans, soins corporels, au Québec depuis 8 ans)

Le mot «continuité» était très souvent employé par les répondants. Selon eux, l'islam n'a pas de pays. Peu importe le lieu de résidence, ceux-ci poursuivent leur pratique.

«C'est question de quand tu as un principe, tu le gardes. Si on vient d'un tel milieu, on doit continuer dans cette voie. Si on ne le fait pas, on sent qu'il y a

une coupure dans tous les sens. (...) Faire le ramadan, c'est notre origine, on peut pas la changer.»

(Karim, 39 ans, chauffeur de taxi, au Québec depuis 12 ans)

Le ramadan est souvent vécu comme étant un héritage des parents et de l'éducation familiale.

«C'est une question d'éducation. On l'a eue en bas âge. Tu as une éducation qui dure depuis plusieurs années et tu continues toujours en cette voie. Si je ne fais pas le jeûne, c'est quelque chose qui me manque, je suis..., ça y est, l'éducation de mes parents elle est finie là. Comme s'ils ne m'avaient rien appris.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

D'autres répondants ont souligné l'importance du ramadan pour marquer leur différence. Aziz donne en exemple les Québécois qui soulignent leur différence avec la langue française. Lui, il souligne sa différence avec sa religion. Pour Aziz, le ramadan lui fait sentir qu'il existe:

«Quand j'entends à la télévision aux nouvelles qu'ils annoncent la fête de l'*aïd* chez les musulmans, tu sens que tu existes, que tes compatriotes, ils savent que tu es là. Ils pensent à toi pendant les 3 ou 4 secondes où c'est dit à la télé. Tu sens que tu existes pour d'autres, qu'ils reconnaissent la différence et qu'ils l'acceptent.»

(Aziz, 57 ans, retraité et étudiant au doctorat, au Québec depuis 9 ans)

Deux hommes ont mentionné que le ramadan permettait de conserver une certaine unité entre les musulmans.

«C'est une période où tous les musulmans de la terre se donnent rendez-vous pour se réunir, se sentir ensemble comme une force, comme des gens qui existent, qui ont une certaine philosophie qu'ils chérissent et qu'ils protègent. C'est un mois où l'on essaie d'être ensemble. On mange au bon moment, on arrête et commence le ramadan le même jour. Quand plusieurs personnes se comportent de la même façon, on commence à avoir le sentiment d'appartenance à quelque chose de bien définie.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

Même si de nombreux répondants ont exprimé une signification identitaire du ramadan, la plupart lui attribuait aussi une importante signification religieuse. Seulement une répondante a affirmé ne pas faire le ramadan par convictions religieuses. Pour Samia, qui se dit croyante non-pratiquante, le ramadan est vécu comme un refuge identitaire.

«C'est comme quelque chose qui est très très fort, très ancré. C'est comme un petit quelque chose de sacré là qu'on n'y touche pas jusqu'à date. Moi, je me dis que je continue à le faire même si je fais pas autres choses (*prières*), mais c'est par pur égoïsme, ce n'est pas par croyance religieuse. Parce que moi, j'ai besoin de sentir que j'appartiens à quelque chose qui me distingue. Le fait de faire le ramadan, ça renforce ce sentiment. C'est quelque chose de concret. De me dire, OK, c'est vrai, j'appartiens à la communauté marocaine musulmane. J'ai besoin de comme une sorte de référence. J'ai besoin de ça pour ma propre stabilité. C'est une sorte de recherche référentielle pour mon équilibre. Comme une référence, quelque chose à laquelle je tiens, qui va me rapprocher de mes origines, et de mes valeurs d'origine.»

(33 ans, congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

Ce chapitre nous a démontré comment les répondants de notre enquête vivent et conçoivent le rituel du ramadan dans le contexte montréalais. Nous avons vu que le ramadan à Montréal continue d'avoir de multiples significations religieuses et sociales pour les répondants interrogés. Le chapitre suivant poursuit l'analyse des entretiens.

CHAPITRE 5: LE RAMADAN, UN RITUEL DE CHANGEMENT SOCIAL

Dans ce chapitre, quatre thèmes sont explorés. Le premier décrit comment la pratique et la signification symbolique du ramadan se transforment dans un environnement non-musulman. Le deuxième parle du ramadan à Montréal à travers les relations sociales, et le troisième porte sur l'identité. Le dernier thème expose brièvement les témoignages des deux répondants qui ne pratiquent pas le ramadan. Nous verrons les raisons pour lesquelles ces personnes ont choisi de ne pas jeûner.

1) Continuité et transformations

1.1) Les changements dans la pratique du ramadan

Tous sauf une personne⁷³ ont affirmé que leur façon de pratiquer le ramadan avait changé depuis qu'ils avaient quitté le Maroc. Pour quelques-uns, des changements sont survenus dans la pratique religieuse. Certains d'entre eux ont mentionné la prière comme étant une pratique qui avait changé. En effet, la prière doit obligatoirement faire partie du mois de jeûne. Une femme, mère de famille, affirme ne plus faire la prière (même pendant le ramadan) depuis qu'elle est à Montréal. Le milieu de travail laïc et les différentes obligations (horaires, famille) sont la cause de cet arrêt.

«Ici tu es dans un environnement vraiment francophone, tu peux pas faire la prière au travail. Tu es dans un environnement de stress, tu vas pas dire à ton patron, je ferme ma caisse, je vais faire ma prière. Ici c'est difficile. Il y a personne qui comprenne ça. Moi je vais laisser ma cliente et faire ma prière ? Non.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

Les autres répondants qui font la prière (10 personnes), ne considèrent pas que leur milieu de travail représente vraiment un obstacle. Peut-être que les cinq prières ne sont

⁷³ Mounir est à Montréal depuis 22 ans mais cela ne fait que 4 ans qu'il pratique l'islam. Pour lui, Montréal ou ailleurs c'est la même chose.

pas exécutées exactement au bon moment, mais elles seront reprises quand ce sera possible. Cela ne semble pas leur causer de problèmes étant donné que tous démontrent une grande souplesse et ouverture religieuse.

Une autre femme, quant à elle, a commencé à pratiquer la prière depuis qu'elle habite à Montréal. C'est le fait de se retrouver toute seule et loin de sa famille dans un contexte complètement étranger, qui l'a incitée à pratiquer la prière et sentir une relation plus approfondie avec Dieu.

«Je faisais des rêves bizarres et tout ça, et je me suis bien sentie dans mon for intérieur que lorsque j'ai commencé à faire la prière.»

(Souad, 32 ans, étudiante au doctorat, au Québec depuis 7 ans)

Au Maroc, elle n'avait jamais fréquenté une mosquée. C'est en dehors de son pays qu'elle a commencé à fréquenter la mosquée.

Deux femmes (Ilham et Fatin) ont cessé d'aller à la mosquée depuis qu'elles sont à Montréal. Pour Fatin, étudiante de 2^e cycle, c'est simplement le manque de temps qui lui en empêche. Pour Ilham, ses quelques expériences aux mosquées de Montréal l'ont convaincue d'y renoncer. Voici comment elle l'explique:

«Ici non, j'aime pas tellement les atmosphères des mosquées ici. Je vois qu'il y a beaucoup de, c'est pas pour juger les gens, mais je trouve qu'il y a un peu d'hypocrisie dans tout ça et puis non, je veux pas paraître une pratiquante, ou je ne veux pas paraître une fanatique. Bon, c'est pas parce que je vais à la mosquée que en sortant de la mosquée je dois garder mon voile ou porter tout le temps le pantalon. Donc j'évite ça. Il y a certaines choses qui me plaisent moins donc j'évite. Parce que je vais à la mosquée et je rencontre quelqu'un, ils savent que moi je ne porte pas le voile, et ils me disent *mais il faut porter le voile, il faut ceci*. Ça, je le fais si moi je suis convaincue de le faire, si moi je juge que je suis prête à le faire, c'est pas parce que vous me dites de le faire que je vais le faire. Alors j'évite carrément d'aller à la mosquée. Chacun est libre de faire ce qu'il veut.»

(Ilham, 50 ans, soins corporels, au Québec depuis 8 ans)

Ilham allait de temps en temps à la mosquée au Maroc et ne ressentait pas cette pression là-bas:

«Mais les gens là-bas (Maroc) sont moins..., ils ne vont pas te dire: hey, il faut que tu portes le voile, il faut que tu fasses ceci. Non, c'est le contraire, on dirait que c'est ici, ils sont plus... (*silence*)».

L'atmosphère des mosquées montréalaises ne plaît pas non plus à Souad, une autre répondante. Ses expériences lui ont laissé le sentiment de ne pas être la bienvenue en tant que femme.

«Je ne sais pas pourquoi les mosquées ici, je me sens un peu gênée. La manière dont c'est conçu, ça me dérange un peu, et la ségrégation entre les hommes et les femmes. Le fait que les femmes attendent que les hommes soient sortis pour sortir et ne pas se faire voir, ça me dérange. Une fois j'étais à la mosquée située au centre ville (*Masjid assalam*), et je sentais que j'étais quelque chose de bizarre à la sortie parmi ces hommes-là. Je me suis sentie mal et je préfère prier chez moi.»

(Souad, 32 ans, étudiante au doctorat, au Québec depuis 7 ans)

Souad a aussi fréquenté une mosquée aux États-Unis pendant un an. Elle n'avait pas ressenti ce sentiment là-bas. Les hommes et les femmes étaient disposés dans une même salle simplement séparés par un paravent.

Deux hommes vont moins souvent à la mosquée à Montréal. Le manque de temps et la non-proximité des mosquées étant donné leur rareté, sont les raisons évoquées. Un des deux a aussi mentionné ne pas aimer l'aspect «incitatif» des mosquées:

«Dans les mosquées, il y en a qui s'en servent de tribune pour communiquer autre chose, faire véhiculer des messages particuliers. À chaque fois qu'il y a un rassemblement, il y a un effet comme marketing. Celui qui a une idée à vendre, il va essayer de la vendre. Les choses qui ont rapport à droite et à gauche, je sais que c'est facultatif et ça ne m'intéresse pas. Moi je vais à la mosquée pour faire ma prière, point final.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

Khaled, un autre répondant, a remarqué une différence quant au contenu des «leçons de l'islam» diffusées pendant le ramadan. En effet, au Maroc, le ramadan est l'occasion de diffusion de multiples leçons de l'islam par la voie des médias (journaux,

télévision, radio) et dans les mosquées. Or, à Montréal, ces leçons ne sont diffusées que par les mosquées:

«Ici ça se fait comme à l'ancien temps, c'est-à-dire que quand tu vas à la mosquée, tu reçois une leçon religieuse sur un petit truc, un verset expliqué de différentes manières. Ici, les imams qui font les conférences sont moins modernes. Parce qu'au Maroc, il y a des imams internationaux qui voyagent et qui viennent faire l'enseignement, et ils discutent beaucoup des choses de la vie contemporaine. Ici on n'a pas ça.»

(Kalhed, 25 ans, services Internet, au Québec depuis 2 ans)

Ces quelques témoignages reflètent l'idée selon laquelle l'islam «communautaire» ou institutionnel à Montréal serait plus conservateur que l'islam au Maroc. Daher(1999), qui a fait sa recherche de doctorat auprès des leaders religieux musulmans de Montréal, affirme lui aussi que l'islam est très conservateur au Québec. Voici comment il l'explique:

«Nous sommes d'abord en face d'une immigration islamique récente qui essaie à tout prix de maintenir la tradition. Ensuite, cette tendance est supportée par le multiculturalisme qui favorise l'attachement communautaire et qui valorise divers accommodements pour traiter les minorités.» (p.160).

Un autre argument qui vient appuyer l'idée que l'islam institutionnel au Québec serait plus conservateur qu'au Maroc, c'est la situation politico-religieuse du Maroc. En effet, dans ce pays le pouvoir politique exerce un contrôle dans tous les domaines de la société y compris la religion. Craignant que les mouvements intégristes prennent du pouvoir, l'État régularise la pratique de l'islam. Tout mouvement ou regroupement plus traditionaliste ou conservateur est interdit par l'État et est tenu secret, d'où la présence d'un islam relativement modéré au Maroc. Au Québec, les musulmans sont libres de pratiquer et de véhiculer un islam plus conservateur et d'adhérer à un mouvement traditionaliste.

En ce qui concerne la privation de nourriture et d'eau, la majorité des répondants ont affirmé que cela ne nuisait pas à leurs activités professionnelles à Montréal (travail ou études) même si les horaires de travail ne sont pas adaptés. La durée entre le lever

et le coucher du soleil, plus courte au Québec, leur facilite la tâche⁷⁴. Les personnes qui ont affirmé avoir de la difficulté à jeûner au travail dans le contexte montréalais sont trois mères de famille. Voici ce qu'explique Samia:

«C'est très très dur. C'est surtout à l'heure du midi, tout le monde mange et là tu sens toutes les bonnes odeurs. T'as faim, c'est sûr. Et puis aussi pour la rupture du jeûne, c'était à 4 h 30 et je finissais le travail à 5 h, le temps d'arriver chez moi il est déjà 18 h 30. C'est pas mal dur.»

(33 ans, maintenant en congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

Effectivement, les mères travailleuses ont une double journée de travail, ce qui pourrait expliquer que celles-ci trouvent difficile de jeûner dans le contexte professionnel montréalais.

Les changements dans la pratique sont davantage sur le plan socioculturel que religieux. La majorité des répondants ont remarqué un changement en ce qui concerne les repas du ramadan. Le manque de temps, le rythme de la vie quotidienne, les obligations familiales et les horaires de travail, sont les raisons qui les empêchent de garder les mêmes habitudes qu'au Maroc. Bien que plusieurs d'entre eux tentent de manger plus souvent des plats marocains pendant le ramadan, pour ces gens, ce ne sera jamais comme au Maroc. Certains ne font que la *hârira* (soupe typique pour la rupture du jeûne), d'autres se limitent à manger «à la marocaine» uniquement les fins de semaine ou abandonnent tout simplement.

«En matière culinaire c'est très différent. Veux, veux pas, pendant la première semaine j'essaie de faire les petites choses qu'on fait au ramadan. Mais au bout de la deuxième semaine, je suis tannée parce que le rythme n'est pas le même. Là-bas, le travail finit à deux heures pour que tu puisses te préparer pour la rupture du jeûne. Mais ici, le système ne s'arrête pas parce que tu fais le ramadan.»

(Samia, 33 ans, congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

⁷⁴ Effectivement presque tous les répondants sont au Québec depuis moins de 12 ans. Ils n'ont pas encore vécu le ramadan en été, où les jours sont plus longs et où la température chaude occasionne la soif.

Trois répondants ont évoqué que le manque d'entourage à Montréal (famille, amis) les décourageait à préparer des repas typiques du ramadan. Pour eux, de tels repas doivent être partagés avec plusieurs personnes et n'ont plus de sens s'ils sont consommés en solitaire.

Pour certains, la rupture du jeûne peut ne pas se faire exactement à l'heure indiquée. Elle est faite après le coucher du soleil, quand c'est possible. Cependant, la plupart ont affirmé que ce n'était pas un problème, manger une datte suffit à briser le jeûne même au travail. La rupture du jeûne ne se fait plus aussi souvent en famille ou entre amis. Soit que les horaires ne concordent pas, que tout le monde est occupé, ou bien qu'on n'a tout simplement pas de famille à Montréal. Pour Samia, le fait de ne pas avoir d'obligations sociales à Montréal lui enlève toute motivation à suivre les habitudes propres au ramadan pour les repas.

«Il n'y a pas d'effet d'entraînement. Quand il y a un groupe, tu te conformes. Ici, il n'y a pas vraiment d'effet de groupe. C'est juste mon régime à moi et celui de mon mari. Quand il y a du monde, il y a une contrainte sociale, ce qui fait que tu t'arranges pour que tout se fasse bien et dans les normes, alors que quand tu es seule...*(silence)*»

(Samia, 33 ans, congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

Une autre caractéristique que la grande majorité des répondants ne réussissaient pas à retrouver à Montréal est cette fameuse «ambiance du ramadan». C'est le cas de Mariama, une femme qui vit avec son mari et ses deux enfants à Montréal:

«Si tu vis au Maroc, on va le sentir le ramadan à cause de l'organisation au niveau du travail, des familles, de l'appel de l'imam. Donc, il y a une certaine atmosphère qui fait que tu ne peux pas, pas faire le ramadan. Ça change le rythme de vie. C'est comme une fête qui dure un mois. Mais ici, non, on ne sent pas ça. Même dans la télé, on s'assit et on entend pas quelque chose par rapport au ramadan. On le fait, mais on ne le sent pas.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

Ce manque d'ambiance est souvent associé à la perception d'une certaine froideur dans les relations sociales au Québec. Le manque de chaleur humaine et de solidarité décrit

par plusieurs répondants est attribué à la fois à la société d'accueil et aux Marocains immigrants.

«Ici le ramadan d'un point de vue social, c'est froid. Tu peux pas socialiser avec n'importe qui dans la rue. Ici, dans les grandes villes métropolitaines, c'est l'individualisme, la solitude.»

(Karim, 39 ans, chauffeur de taxi, au Québec depuis 12 ans)

«Arrive le jour de la fête, tu vois un ami ou deux. Pas plus que ça. C'est vraiment froid. On n'a pas cette atmosphère de fête ici. Il y a personne qui invite. Moi j'étais pas contente de ces coutumes. Ici, les gens en général ne sont pas comme les Marocains en général, accueillants. C'est vrai, à chaque fois qu'il se ramène un couple de Marocains, ça y est, une semaine ou deux et il est Québécois. Ça me manque beaucoup cette ambiance de rencontres.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

Mariama compare Montréal avec la France où elle a vécu pendant 7 ans. En France elle ressentait l'ambiance du ramadan avec la chaleur humaine, les invitations, les échanges, tout comme si elle était au Maroc. Selon elle, les musulmans sont beaucoup plus unis en France qu'au Québec, car en France il s'agit d'une immigration d'ouvriers et au Québec, d'intellectuels.

«Ici, ils sont venus avec leur doctorat. Les immigrants ils sont venus pour l'argent. Les gens sont froids et ils sont trop matérialistes. Il n'y a pas de solidarité entre les Marocains ici. En France, les gens ils restent ensemble pour ne pas se perdre de vue.»

Le manque d'ambiance est aussi associé au fait que le ramadan passe inaperçu dans la vie publique montréalaise.

«Ici on est dans un contexte où on annonce pas la période du ramadan. Tout le monde travaille, on est dans un pays laïc et la religion ne passe pas en premier. Ce mois-là n'a aucune importance au niveau du pays. On essaie de retrouver une petite ambiance de fête et de religion comme on vivait au Maroc, mais c'est difficile.»

(Omar, 31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

1.2) Les changements quant à la signification symbolique du ramadan

Ce sont les répondants les plus jeunes, célibataires et sans aucune famille au Québec, qui ont exprimé un changement dans leur perception symbolique du rituel. En effet, pour eux, le fait de se retrouver seul dans un contexte étranger les a poussés à se questionner et à s'investir davantage dans la religion. Souad, Zohra, Fatin et Omar, âgés entre 25 et 32 ans, sont tous venus à Montréal dans le but de poursuivre des études supérieures. Leur immigration est récente (entre un et sept ans). Ces jeunes adultes affirment avoir approfondi leur religion depuis qu'ils ont quitté leur pays. Il s'agit d'une initiative et d'un cheminement personnels, un questionnement sur soi.

L'intensification de la religiosité ne se trouve pas dans la pratique mais plutôt dans la croyance, la connaissance, les sentiments et les émotions.

«C'est beaucoup plus important, signifiant, et c'est beaucoup plus sentimental.»
(Fatin, 25 ans, étudiante à la maîtrise, au Québec depuis 1 an)

Tous les quatre ont affirmé être plus croyants depuis qu'ils ont quitté le Maroc. Pour ces jeunes adultes, le jeûne du ramadan est perçu différemment selon qu'il est vécu dans un environnement où tout le monde le fait, ou bien dans un environnement majoritairement non-musulman. Au Maroc, le sens socioculturel du ramadan prenait plus d'importance. On le fait parce que c'est la norme, c'est dans les coutumes et les traditions. Dans un contexte non-musulman, où le jeûne perd une grande partie de son sens socioculturel, le ramadan devient une pratique ayant un sens davantage religieux que culturel. C'est ce qu'expliquent Souad, Omar et Zohra:

«Le ramadan, sur le niveau spirituel, je le vis très différemment. Parce que là-bas, on est tellement pris dans le milieu social et les coutumes que je pense que le niveau spirituel, il est complètement enfoui là-dedans, on ne le distingue pas. Alors que là, je suis livrée à moi-même, donc au niveau spirituel je le vis beaucoup plus.»

(Souad, 32 ans, étudiante au doctorat, au Québec depuis 7 ans)

«À Montréal, il n'y a pas cette ambiance du ramadan. Donc le côté social et culturel de ce mois perd de sa valeur. Ça signifie que c'est plus le côté religieux qui ressort.»

(Omar, 31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

«Le ramadan au Maroc, t'es dans l'ambiance. C'est comme si tu l'as hérité. C'est inné. Alors qu'ici, t'as le choix et tu concrétises de mieux en mieux ce que tu fais. Pour moi c'est à l'extérieur, en tant qu'immigrée que je valorise le poids de ma religion. Le fait d'immigrer, c'est là où je commence dans un autre chemin.»

(Zohra, 28 ans, étudiante à la maîtrise, au Québec depuis 1 an)

Pour Omar, cette perte d' «ambiance publique» à Montréal, lui fait sentir que le rituel du ramadan devient une affaire personnelle et non plus collective.

«Comme t'as pas l'ambiance publique, quand tu fais le ramadan ici, tu le fais par toi-même, tu le fais pour toi et tu fais l'effort pour garder ces valeurs-là. Ici c'est pas une affaire publique donc ça devient de plus en plus une affaire personnelle.»

(Omar, 31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

Puisque le ramadan n'est plus une obligation sociale, faire le jeûne devient un choix personnel.

Pour ces jeunes musulmans, le fait d'être en contact avec des gens différents et non-musulmans, et de n'avoir plus aucune référence religieuse dans la vie quotidienne (famille, amis, voisins), les a encouragés à s'investir dans leur connaissances religieuses, motivés par un désir de compréhension. C'est ce qu'explique Omar:

«Je pratique le ramadan beaucoup mieux ici qu'au Maroc. C'est le fait qu'il y avait tellement de choses évidentes chez nous. C'est des choses que tu as appris sur le tas en regardant les autres. Tu as le minimum, et ça ne t'invite pas à aller plus loin. Mais ici, tu ne peux plus observer les gens, ce qui fait que tu te poses des questions. Je fais le ramadan ici et il y a plein de petits détails sur l'islam que je me rappelle plus. Donc je suis obligé de me renseigner. Je suis allé chercher de la connaissance par moi-même.»

Les répondants qui ont leur famille (enfants, parents) à Montréal n'ont pas exprimé un tel cheminement dans leur perception religieuse du jeûne. Pour eux, les changements concernaient plus la pratique (repas, horaires, sociabilité). Étant donné qu'ils sont entourés de leurs proches et qu'ils partagent le ramadan avec d'autres, peut-être n'ont-ils pas ressenti le besoin de se questionner autant sur le sens profond du ramadan. De plus, les personnes ayant une famille sont plus âgées. Comme nous l'avons vu plus haut (p.74), Babès (1997) a également remarqué ce processus d'intellectualisation de l'islam chez les jeunes musulmans de France. Leur islam se distingue de celui de leurs parents.

2) Le ramadan dans les relations sociales

2.1) Mois de sociabilité

Dans les pays musulmans, le jeûne du ramadan représente un temps fort pour la sociabilité : rencontres familiales, invitations, repas festifs, célébrations, échanges verbales, activités publiques, réconciliations, rencontres à la mosquée, etc. Les quelques études portant sur le ramadan en France mettent aussi l'accent sur le fait que le ramadan est une occasion d'augmenter la sociabilité des fidèles, de renouer ou de créer des liens entre les migrants, et de développer une solidarité communautaire. À Montréal, le jeûne du ramadan semble aussi être un moment propice à la sociabilité. Cependant, selon l'ensemble des réponses des personnes interrogées, cette sociabilité propre au ramadan est réduite par rapport à celle vécue au Maroc.

Pour environ la moitié des répondants, les repas sont davantage pris en famille ou entre amis lors du ramadan. Cependant, le rassemblement familial autour d'un repas ne se produit pas aussi souvent qu'on le voudrait. Pour la plupart, ce n'est pas à tous les soirs qu'ils réussissent à se réunir, c'est seulement quelques fois pendant le mois, ou uniquement les fins de semaine. Les invitations d'amis sont encore plus réduites. C'est ce qu'exprime Samia :

«Non, il n'y a pas vraiment de rencontres entre amis. On essaie de le faire mais c'est très rare. On essaie de créer des rotations et se réunir pour la rupture du jeûne. On l'a fait à deux reprises cette année. C'était parce que c'était le ramadan. Sinon, on aurait trouvé mille excuses.»

(Samia, 33 ans, congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

Seulement un répondant rencontre des amis à tous les soirs pendant le ramadan. Pour Khaled, un jeune homme de 25 ans, célibataire et sans famille à Montréal, le ramadan représente réellement l'occasion de créer des nouveaux liens et de développer des solidarités. Pendant ce mois, il se rend à tous les soirs à la mosquée où il y rencontre ses amis maghrébins (Algériens, Marocains, Tunisiens). Il s'agit d'amis qu'il voit presque uniquement à cette occasion. La mosquée représente pour lui un endroit de rassemblement et de discussion. Ces discussions sont de nature spirituelle et aussi personnelle. Chacun partage ses difficultés de la vie quotidienne et ils en discutent ensemble en essayant d'y trouver des solutions. Les rencontres à la mosquée se poursuivent chaque soir dans un café, un restaurant ou chez un ami. Pour Khaled, ces rencontres amicales remplacent le rassemblement familial du Maroc.

Pour Mourad, un autre répondant, marié et père de trois enfants, le ramadan représente l'occasion de se rapprocher de sa famille. Mourad est propriétaire d'un dépanneur et y travaille tous les soirs de semaine jusqu'à onze heures. Exceptionnellement, pendant le ramadan sa femme et ses trois fils l'attendent le soir pour partager ensemble un repas du ramadan.

«Le ramadan, j'espérerais que ça dure plus longtemps étant donné que pendant ce mois, on a une vie de famille. Durant le reste de l'année, chacun est éparpillé. Mais le ramadan ça nous permet de se réunir. Les parents, ça leur fait plaisir de voir toute sa famille ensemble devant la table en train de discuter et de manger. Alors que durant l'année, on ne discute pas, on vit à l'américaine. Au moins, on a ce mois pour se réunir.»

(Mourad, commerçant, 47 ans, au Québec depuis 10 ans)

Mourad et sa femme ont aussi des frères et soeurs à Montréal. Le ramadan est l'occasion de «tournées familiales» comme au Maroc. Chacun reçoit les autres familles à son domicile à tour de rôle pour y passer la soirée. Les deux répondants du groupe

d'étude ayant de la parenté à Montréal, se rapprochent de ceux-ci au ramadan. Kebir consacre beaucoup plus de son temps à ses parents :

«Au ramadan je valorise plus mes parents, je leur dis des choses beaucoup plus agréables et je m'efforce pour créer une ambiance et sortir avec eux.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

Le mois de jeûne, entretient les liens avec la famille qui habite encore au Maroc. Certains appels téléphoniques sont «obligatoires» pour le ramadan, notamment lors du commencement du mois de jeûne et lors de l'*aïd*. Les appels interurbains sont plus fréquents pendant ce mois et les nouvelles s'échangent davantage. Parmi ceux qui sont seuls au Québec, trois d'entre eux reçoivent de la nourriture par la poste venant de leurs parents. Quatre personnes sont déjà allées passer le ramadan au Maroc depuis qu'ils sont à Montréal. Pour les étudiants sans famille au Québec, ce mois est souvent l'occasion d'aller visiter leurs proches au Maroc.

La fête de l'*aïd* marquant la fin du ramadan représente aussi l'occasion de rencontrer la famille et les amis. Pour la plupart des répondants, la fête de l'*aïd* se déroule de façon intime, c'est-à-dire avec la famille immédiate ou quelques proches. Elle se traduit généralement par la visite à la mosquée le matin, et par un rassemblement chaleureux autour d'un bon repas à la maison ou au restaurant. Pour Souad, la visite à la mosquée pour les prières de l'*aïd* à Montréal, lui a permis de découvrir la diversité culturelle musulmane. En effet, des musulmans de multiples origines se rassemblent pour cette occasion. Seulement trois répondants (pères et mères de familles) cherchent à participer aux festivités organisées par la communauté marocaine pour l'*aïd*. Cette expérience ne correspondait pas aux attentes de Mariama,

«L'année passée ils ont organisé une fête à Brébeuf, mais c'est mal organisé. On veut pas ça, mais le style marocain. Pas se ramener avec nos jeans, manger n'importe quoi à l'européenne. Non, on veut des habits marocains, de la bouffe marocaine, de la musique marocaine. Mais on n'a pas ça. Je suis allée et il y avait des magiciens pour enfants, pourtant on ne fait pas ça chez nous à l'*aïd*. Même mon petit il n'a pas aimé. C'est une question d'organisation.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

Pour Ilham, une autre répondante, la participation à l'*aïd* organisée par le Comité des Marocains au Québec, lui a permis de rencontrer beaucoup de gens, de retrouver d'anciennes amitiés et d'échanger.

Pour les autres répondants, la fête de l'*aïd*, tout comme les autres rencontres du ramadan est vécue de façon privée, ce qui traduit un certain individualisme de leur part. En général, les répondants ne cherchent pas à vivre ce mois de manière communautaire et collective comme au Maroc. Pour eux le ramadan se vit avec des proches et ne s'étend pas à une collectivité quelconque. D'ailleurs très peu de personnes interrogées participent ou même connaissent les associations marocaines à Montréal. Seulement la moitié semble connaître quelques associations et être au courant des activités. Aucune personne ne s'investit pleinement dans ces associations et quelques commentaires négatifs nous ont été rapportés à propos des associations. La devise du «chacun pour soi» semble faire l'unanimité chez les Marocains de notre enquête. Lorsque nous posons la question à savoir s'ils connaissaient des Marocains qui ne font pas le ramadan, nous avons obtenu des réponses telles, «ils ne pratiquent pas tous mais c'est leur affaire», «chacun est libre de faire ce qu'il veut», «celui qui veut le faire c'est son problème, celui qui veut pas, c'est son problème», «j'ai des amis qui ne le font pas, je les respecte, ça ne me dérange pas». Vecteur d'exclusion sociale au Maroc, la non-observance du jeûne ne semble pas avoir la même portée à Montréal. Le ramadan est fait pour soi et pour Dieu, pas pour les autres. Cette idée est exprimée dans les propos de Mourad:

«Faire le ramadan par rapport à moi-même. Ça me fait plaisir. Faire le ramadan par rapport aux autres. Ça ne me fait absolument rien.»

(Mourad, 47 ans, commerçant, au Québec depuis 10 ans)

2.2) Mois de solitude

L'avènement du mois de jeûne peut également évoquer des sentiments de solitude et d'isolement. Les personnes n'ayant aucune famille à Montréal ont exprimé que leur famille leur manquaient encore plus durant ce mois et qu'elles se sentaient

encore plus seules. Être loin de leurs proches au ramadan est vécu difficilement car c'est le mois par excellence de la famille. C'est ce qu'exprime Fatin:

«C'est vraiment, je ne sais pas, tu as la nostalgie, tu veux être avec eux, cette chaleur familiale, ces sentiments. Je pense encore plus à eux pendant le ramadan. Tu te rappelles qu'au ramadan il y a des trucs spéciaux avec ta famille. C'est spécial le ramadan, et quand il y a quelque chose de spécial dans ta vie, tu veux le partager avec les autres qui sont les plus chers à toi, ta famille.»

(Fatin, 25 ans, étudiante à la maîtrise, au Québec depuis 1 an)

Le jour de l'aïd est parfois vécu avec une grande tristesse:

«En général, il y a des femmes qui pleurent. Il y a beaucoup de femmes, surtout les femmes qui viennent d'arriver. Elles pleurent beaucoup cette journée. Quand c'est la première fois qu'elle fait le ramadan toute seule. C'est normal, lors de cette fête, elle va pleurer. Moi, je ne pleure plus. J'en ai plus de larmes, c'est vidé.»

(Mariama, 37 ans, commerçante, au Québec depuis 8 ans)

Zohra, une autre étudiante seule à Montréal, trouve difficile de ne pas avoir de support de groupe lorsqu'elle jeûne.

«Ici, tu sens que c'est juste toi qui fais le ramadan, c'est plus difficile. Alors qu'au Maroc, les autres le savent que tu le fais, mais ici..., tu vois, personne ne le sait. Même des fois, tu dis à quelqu'un que tu fais le jeûne, et ils ne savent même pas c'est quoi le ramadan. Chez moi, j'ai pas besoin de leur expliquer ils sont conscients que je fais le jeûne, il y a plutôt une ambiance de solidarité.»

(Zohra, 28 ans, étudiante au 2^e cycle, au Québec depuis 1 an)

Le manque de reconnaissance du groupe social est aussi vécu difficilement par Samia, une autre répondante. Cette non-visibilité du jeûne dans la vie publique lui donne un sentiment d'exclusion.

«Le ramadan ici ça passe inaperçu, il n'y a pas d'ambiance. Ça c'est assez dur. Et au contraire, ça renforce ta solitude. C'est comme à Noël. Moi à Noël, je me sens un peu triste. J'aurais bien aimé pouvoir fêter ça à 100% comme le font les chrétiens. Et au ramadan, la même chose. Ce sont des occasions pour moi où je me sens vraiment seule. Parce que c'est "ma" fête, et puis c'est "leur" fête. Ça crée vraiment ce sentiment d'étranger.»

(Samia, 33 ans, mariée et un enfant, congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

La fête de Noël crée aussi un sentiment d'exclusion chez Mariama:

«À Noël parfois, je me sens jalouse, parce que j'entends de la musique chez les voisins et je vois plein de voitures à la porte. Je me dis, et pourquoi pas chez moi ? Par contre, nous, on n'a pas ça. Arrive le jour de la fête de l'*aïd* et tu vois un ami ou deux, pas plus que ça. C'est froid. Peut-être ils vont essayer à l'avenir de faire des grosses réceptions marocaines...*(silence)*»

(Mariama, mariée et deux enfants, 37 ans, au Québec depuis 8 ans)

Le ramadan n'est pas très connu à Montréal. Plusieurs répondants ont remarqué que bien souvent, les non-musulmans dans leur entourage ignorent ce qu'est le ramadan. Des répondants nous ont rapporté que parfois leurs collègues de travail avaient du mal à concevoir une telle pratique, qui leur semblait être une torture corporelle. Cependant, aucun d'entre eux, n'a reçu de commentaires méprisants ou xénophobes à propos de leur pratique religieuse. D'ailleurs, en général, ils apprécient la société québécoise car elle fait preuve de tolérance, d'ouverture, et chacun est libre de pratiquer la religion qu'il veut.

Pour d'autres, la solitude au mois de jeûne peut être recherchée. C'est le cas de Souad (32 ans, seule à Montréal, au Québec depuis 7 ans). Cette dernière, éprouve le besoin de s'isoler pendant ce mois, afin de mieux pratiquer et de se concentrer davantage sur Dieu. Pour elle, l'esprit du ramadan selon la religion ne se traduit pas par la fête et les rencontres, mais par une purification de l'âme et un recueillement personnel. Au ramadan de l'hiver 1999-2000, elle avait décidé de ne pas aller au Maroc rejoindre sa famille pour le ramadan, parce qu'elle ne voulait pas avoir à retomber dans cette ambiance de fête et se laisser distraire.

3) Ramadan et identité

3.1) Le ramadan au Maroc: un univers d'images, de nostalgie et de souvenirs

Discuter du ramadan avec nos interlocuteurs a suscité de nombreux récits racontant les bons souvenirs du ramadan au Maroc. Tous, autant les jeunes et les plus âgés, les nouveaux établis à Montréal et les plus anciens, partagent des images reliées à des émotions. Seulement un individu, Mounir (42 ans), qui est au Québec depuis 22 ans et qui affirme ne plus sentir aucun lien avec le Maroc, n'a pas démontré de nostalgie.

Autour du thème du ramadan se construit un univers commun d'images sociales, familiales, gustatives, visuelles, et olfactives. Plusieurs nous ont parlé de cette fameuse ambiance du ramadan, si particulière et magique. Une ambiance qu'on peut sentir dans les maisons et dans les rues de la ville.

«Là-bas, tout le monde à trois heures, il est dans la rue, et puis c'est les *souks*, tout le monde se promène, il y a les dattes et pas mal de choses. Surtout lorsque ça tombe l'été ou le printemps, chaque soir il y a du folklore, il y a des soirées, de la musique et tout ça. Les gens ils vont à la mosquée, ils se réveillent le soir. Il y a un bon charme.»

(Karim, 39 ans, chauffeur de taxi, au Québec depuis 12 ans)

Elle se traduit aussi par une fraternité sociale:

«Même les visages des gens, tu ressens que les gens ils n'ont pas le même comportement habituel. Parce qu'on dit que le ramadan c'est un mois pour le pardon, pour la prière, pour faire du bien, pour aider les autres. Donc là où tu passes, il n'y a que des personnes qui ont déjà l'amabilité de te rendre service sans que tu le demandes.»

(Fatin, 25 ans, étudiante à la maîtrise, au Québec depuis 1 an)

La joie, la fête, les rencontres, les préparatifs, les plaisirs, le rire, les odeurs de nourriture dans les rues (particulièrement de la *hârira*), les saveurs des plats traditionnels, sont autant de souvenirs construisant cet univers culturel commun.

La famille est au coeur de ce patrimoine symbolique du ramadan. Plusieurs nous ont décrit les repas de rupture du jeûne où toute la grande famille se réunit autour d'une même table dégustant leur bol de *hârira*. D'autres nous ont parlé des veillées familiales où l'on regarde la télé, joue aux cartes et mange jusqu'à très tard dans la nuit. Le ramadan évoque aussi les souvenirs de l'enfance comme nous le raconte Samia:

«Ce que je me rappelle le plus, c'est pendant la rupture du jeûne quand on est enfant. Ce qui est génial, c'est que c'est la période où on profite pour sortir jouer dehors, car on est sûr d'avoir la rue rien que pour nous. T'es sûr que tous les adultes sont autour d'une table en train de manger. On a vraiment la rue pour nous, pour les enfants. C'est génial, t'as la paix, il y a personne qui va venir t'embêter.»

(Samia, 33 ans, congé de maternité, au Québec depuis 5 ans)

La victoire des premiers jours de ramadan, soulignée par une fête, fait aussi partie des souvenirs de l'enfance de la plupart de nos répondants. Une pratique très commune consiste à ce que l'enfant jeûne des demi-journées. La mère lui dit alors qu'elle va «coudre» les deux demi-journées ensemble afin que l'enfant ait le sentiment d'avoir accompli une journée complète comme les grands. Cette anecdote nous a été racontée par plusieurs répondants. Seulement trois des personnes interrogées à Montréal ont présentement des jeunes enfants. Il semble que la coutume des demi-journées soit encore pratiquée par ceux-ci. Cependant, les parents n'envisagent pas d'organiser de fête spéciale pour souligner la victoire des premiers jours de jeûne.

Autour du mois de ramadan se construit alors tout un univers d'images auquel les jeûneurs s'identifient. Cet univers se nourrit de petites histoires banales, de faits divers, de récits de vie, d'anecdotes et de souvenirs.

3.2) Ramadan et appartenances

Comme nous l'avons vu, le rituel du ramadan souligne l'appartenance à plusieurs référents identitaires. En premier lieu, pour tous les répondants, la pratique du ramadan reflète une appartenance à l'islam. L'observance du ramadan, un des cinq piliers de la

religion, est obligatoire pour être un musulman. Celui qui ne jeûne pas n'est pas un vrai musulman au sens de la religion. Le rituel est lié à des pratiques et des croyances religieuses ayant un sens profond pour les jeûneurs. Vécu comme un mois sacré, le mois de jeûne a une signification religieuse guidée par la foi pour la plupart des répondants⁷⁵. Il est vécu à la fois comme une purification du corps et de l'esprit, un moyen de gagner du mérite religieux et de préparer sa mort, une occasion de se rapprocher de son Créateur, et d'adopter une éthique comportementale exemplaire. Le ramadan témoigne de l'appartenance à l'islam, et aussi de l'appartenance à la communauté musulmane. C'est ce qu'exprime Omar:

«Je fais le ramadan par conviction religieuse et donc ça fait de moi un musulman et j'appartiens à une communauté musulmane et j'y crois beaucoup. Je me sens très musulman. Je me sens pas autrement. Ça fait vraiment partie de moi et le ramadan vient juste pour confirmer cette identité musulmane. Ça me permet de me dire, oui, j'appartiens à un groupe. Et ce groupe a des valeurs religieuses, l'islam, et dont je fais partie.»

(31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

Comme nous l'avons vu au troisième chapitre de ce mémoire, dans les pays musulmans, le ramadan est producteur de culture. Le rituel reflète des spécificités reliées à un pays, une région, ou une ville. De plus, à ce mois se rattachent toutes sortes de pratiques (culinaires, corporels, vestimentaires), d'usages sociaux, de représentations mentales et de productions socioculturelles (télévision, activités, médias, spectacles) qui viennent façonner cette «culture du ramadan».

Pratiquer le ramadan à Montréal renforce aussi l'appartenance à la culture marocaine. Les rassemblements familiaux autour d'un repas copieux sont là pour «recréer l'ambiance de chez nous», et poursuivre la tradition. Les plats typiquement marocains rappellent les goûts et odeurs du pays. Une des répondantes ayant une compagnie de fabrication de meubles de salon typiques marocains à Montréal, affirme que la demande augmente énormément pendant la période du ramadan. Le fête de

⁷⁵ Comme nous l'avons déjà cité, une seule répondante ne pratique pas le ramadan par conviction religieuse.

l'*aïd* représente l'événement par excellence pour se remettre dans l'ambiance du Maroc. C'est l'occasion, bien sûr, de manger à la marocaine, mais aussi de se vêtir de façon traditionnelle, d'écouter la musique arabe, de danser, de faire des «*you you*»⁷⁶ et de faire brûler de l'encens. Les discussions lors de cette fête, portent bien souvent sur le Maroc. On s'échange les nouvelles du Maroc, car à la veille de l'*aïd*, chacun avait téléphoné au pays. C'est le moment de discuter sur les actualités au Maroc, et de se rappeler les anecdotes marocaines et les bons souvenirs.

Le mois sacré à Montréal représente aussi un temps où les appartenances sociales sont soulignées. Pour tous les répondants, le mot «ramadan» est lié au mot «famille». Tous affirment l'importance «d'être en famille» pendant ce mois. La majorité des répondants font l'effort de se retrouver en famille plus souvent durant ce mois. Pour ceux qui n'ont pas leur famille à Montréal, la distance qui les sépare semble encore plus grande pendant le ramadan, et ceux-ci souhaiteraient pouvoir partager ce moment entourés de leurs proches. Le ramadan est aussi un important élément de transmission des valeurs familiales. La plupart des répondants disent qu'ils aimeraient que leurs enfants (actuels ou futurs) fassent le ramadan. Pour eux, le ramadan se transmet «naturellement» aux enfants par imitation. Cela va de soi, si les parents le font, les enfants le feront. Cependant, presque tous ont insisté pour dire qu'ils n'obligeront jamais leurs enfants à le faire, mais plutôt qu'ils les encourageront tout en leur laissant le choix. Pour les répondants ayant des enfants en âge de le faire, ceux-ci font le jeûne. Encore une fois, les parents disent être contents que leurs enfants le fassent, mais que ce sont leurs enfants qui ont décidé eux-mêmes de le faire, sans que les parents insistent⁷⁷.

L'appartenance à un réseau d'amis est aussi très importante au ramadan, surtout chez les plus jeunes (35 ans et moins). Pour ceux qui sont sans famille à Montréal, les amitiés viennent combler le besoin de partager ces moments avec un être cher. La fête

⁷⁶ Petits cris que font généralement les femmes lors d'événements joyeux.

⁷⁷ Il est à noter que ces enfants ne sont pas nés au Québec, et qu'ils ont vécu une grande partie de leur enfance au Maroc. De plus, les parents et les enfants ne disent pas toujours la même chose sur cette question. C'est ce que nous avons pu constater en parlant à la fille (13 ans) d'un de nos répondants sur ce sujet. Elle semblait dire qu'elle faisait le ramadan uniquement pour ses parents, sinon elle ne le ferait pas.

de l'*aïd*, les fréquentations à la mosquée, les repas de rupture du jeûne, et les veillées passées ensemble renforcent les amitiés déjà en place et en créent de nouvelles.

3.3) Discuter de l'identité

Lors des entretiens effectués avec chaque répondant, nous leur avons posé la question suivante à la fin de l'entrevue: pensez-vous que le ramadan est important pour votre identité⁷⁸? Cette question a suscité des réactions bien différentes. Premièrement, quelques répondants me reposaient la question à savoir de quelle identité il s'agissait: musulmane ou marocaine. Pour eux, ces deux appartenances ne forment pas une seule identité, mais bien deux. L'identité musulmane dépasse les clivages ethniques. L'identité marocaine, elle, est influencée en partie par cette identité musulmane comme l'explique Omar:

«Toute notre culture est basée sur ce qu'on vit au quotidien, donc en même temps la religion vient comme un patch, ça alimente toutes les valeurs culturelles. Tout ce qu'on a comme valeurs culturelles est alimenté par la religion.»

(31 ans, marketing, au Québec depuis 6 ans)

Cette identité musulmane qui influence la culture n'est pas que marocaine, elle est universelle.

La majorité des répondants affirment que le ramadan est important pour leur identité religieuse musulmane. C'est le cas de Ilham:

«Oui moi je suis fière moi d'être musulmane, malgré que je ne suis pas à 100% pratiquante. C'est vrai, ça fait partie de notre identité. Je vais même plus loin, je sens que sans le ramadan, je me sentirais pas musulmane. C'est comme si ça m'enlevait cette peau de musulmane. Moi, ça fait partie de moi.»

(50 ans, soins corporels, au Québec depuis 8 ans)

⁷⁸ Cette question était posée à la fin pour ne pas influencer les autres réponses.

Pour ce qui est de l'identité marocaine, les réponses étaient plus partagées. Ce sont les coutumes qui sont rattachées au ramadan qui renforcent l'appartenance à la culture marocaine, plutôt que le ramadan comme croyance religieuse.

«Parce qu'il y a plein de choses qui entrent avec le ramadan, tu vois, l'ambiance, les fêtes, les pâtisseries, toute la nourriture spéciale pour le ramadan, alors ça rentre dans la culture.»

(Zohra, 28 ans, étudiante, au Québec depuis 1 an)

Trois répondants sont hésitants à associer le ramadan au mot identité. Fatin met plutôt l'accent sur le caractère universel de l'islam:

«En tant qu'identité je pense que le ramadan ça fait partie de l'islam et que l'islam va au-delà de l'identité de la personne. (...) Je pense que c'est universel, pour moi c'est universel le ramadan pour tous les musulmans. Ce n'est pas aspect identité. Peut-être l'identité si tu me parles de tradition. Si tu me parles du ramadan, le ramadan c'est beaucoup plus l'islam et l'islam c'est universel.»

(Fatin, 25 ans, étudiante, 1 an au Québec)

Pour Mounir, ramadan et identité ne sont pas reliés car il n'aime pas s'affirmer comme musulman pour se différencier des autres. Pour lui, la religion est une affaire uniquement personnelle:

«Le ramadan ça n'a pas de rapport avec mon identité. Ce que je fais, je ne le dis pas aux autres. Je parais comme tout le monde. Je suis musulman mais musulman parmi tous les êtres humains. Je suis juste un être humain qui voit à son affaire à lui. Pas m'identifier en tant que musulman. Non, moi je suis musulman pour moi-même, c'est tout.»

(Mounir, 42 ans, gardien de sécurité, au Québec depuis 22 ans)

Kebir, un autre répondant, se voit comme un être universel:

«Moi l'identité, je n'y crois pas beaucoup. Moi, je suis pas un gars d'association, ou de nationalisme, de regroupement. Moi je suis quelqu'un de bien universel. Je n'aimerais pas avoir de caractère particulier qui ferait de moi, pas les autres. Moi j'aimerais autant avoir un islam modéré, moderne et être ouvert d'esprit, être le plus universel possible et ne pas m'identifier comme Marocain ou musulman ou Québécois. Moi je suis contre les pancartes.»

(Kebir, 31 ans, médecin, au Québec depuis 5 ans)

4) L'expression d'un autre choix: ne pas jeûner au ramadan

Nous avons également interrogé deux Marocains musulmans (un homme et une femme) ne pratiquant pas le ramadan, afin de connaître leurs motivations à ne pas jeûner. Ces deux personnes ne pratiquaient plus le ramadan même lorsqu'ils habitaient au Maroc. Le changement de pays n'est donc pas la cause de cette non-observance. Cette décision est plutôt motivée par le fait qu'ils n'ont plus la croyance en cette pratique et en la religion musulmane. Najib, se sent musulman sur le plan culturel et non religieux. Il se construit sa propre spiritualité:

«Je ne crois pas aux religions. Les convictions religieuses, ça ne m'intéresse plus. Mais je crois en Dieu. Normalement les religions servent à se rapprocher de Dieu, mais moi j'ai mon modèle.»

(Najib, 28 ans, étudiant finissant et en recherche d'emploi, au Québec depuis 4 ans)

Pour Najib, le ramadan a une signification uniquement culturelle: «Le côté traditionnel, une fête, la solidarité sociale, un moment de retrouvailles en famille.» Sihem, elle, rejette le ramadan pour plusieurs raisons. Premièrement, elle ne considère pas que jeûner la rapproche de Dieu. Pour elle, la foi et l'approche intérieure sont plus essentielles. De plus, Sihem a développé une aversion pour cette pratique, qui, selon elle, véhicule l'hypocrisie et qui est coercitive.

«Le ramadan me sort par la tête ! Je connais un homme d'affaire marocain qui mange en cachette de ses fils afin qu'ils continuent de faire le ramadan. Et eux, mangent en cachette de leur père. L'absurdité totale ! Il y a des gens avec qui je me sens obligée de dire que je le fais afin d'éviter leurs insultes. Je n'aime pas l'ampleur qu'a pris cette coutume, alors qu'il est préférable de faire des actions plus profondes. Au Maroc, on va en prison si on ne jeûne pas. Je hais toutes ces hypocrisies. J'ai trop vécu dans cette hypocrisie, comme celle d'hommes qui draguent ouvertement toute l'année et qui font la prière et le ramadan.»

(Sihem, 46 ans, professionnelle, au Québec depuis 3 ans)

Lorsqu'elle va dans sa famille au Maroc, aucun de ses frères et soeurs ne font le jeûne, mais ils mangent en cachette de leurs parents même si ceux-ci le savent.

Dans ce chapitre nous avons vu comment le ramadan est un rituel de changement social. Dans un environnement non-musulman, les pratiques religieuses et socioculturelles du ramadan se transforment tout comme ses significations symboliques. Le rythme de la vie quotidienne et le contexte socioculturel n'étant plus les mêmes, les habitudes liées au ramadan n'ont plus leur place autant qu'au Maroc. Les façons de vivre le ramadan dans les relations sociales changent aussi. Bien que le ramadan soit généralement un temps fort de sociabilité, ce mois peut accentuer le sentiment de solitude chez certains. Les différentes appartenances que le ramadan souligne sont aussi modifiées. Pour certains, la conscience de leur identité religieuse est plus marquée depuis qu'ils ont quitté leur pays. La valorisation de la famille et des proches est aussi accentuée dans un contexte de migration. De plus, nous avons vu qu'il se crée autour du ramadan tout un univers d'images et de souvenirs rattaché à une culture, des habitudes, un pays.

En conclusion de ce mémoire, nous comparerons nos résultats de recherche par rapport à la littérature traitant du ramadan dans les pays musulmans, ainsi que par rapport aux études faites en France concernant le ramadan et la migration. Ensuite, nous ferons le lien entre notre analyse et les différents concepts discutés au premier chapitre. Nous terminerons avec une réflexion concernant la problématique de l'étude de l'islam en contexte migratoire et proposerons quelques avenues de recherche.

CHAPITRE 6 : CONCLUSION

L'analyse thématique des entretiens avec nos répondants démontre que le rituel du ramadan a pour eux différentes significations religieuses et socioculturelles. Bien que retiré de son contexte musulman d'origine, le ramadan à Montréal conserve les pratiques et les symbolismes religieux et sociaux qui lui sont propres, tout en subissant diverses transformations. Si au Maroc le ramadan est vécu de manière publique, communautaire, obligatoire et collective, à Montréal il devient une affaire privée, individuelle et libre. En effet, à Montréal le mois sacré n'a presque aucune portée publique et politique. Cela s'explique par le fait que l'immigration musulmane au Québec est récente et que le nombre de musulmans demeure restreint. D'après les réponses de nos répondants, à Montréal, le mois de jeûne n'est pas vécu de manière communautaire. Aucun des jeûneurs n'a jamais ressenti une pression venant de l'entourage musulman. Seulement une répondante, celle qui ne fait pas le jeûne, ne se sent pas libre d'affirmer son choix, même à Montréal. Les autres disent se sentir libres de jeûner ou de ne pas jeûner, et qu'ils le font par choix personnel. Socialement, le ramadan se vit avec les proches et ne s'étend pas à une collectivité quelconque. Bien que la famille soit davantage valorisée pendant ce mois, les jeûneurs ne ressentent pas l'obligation de se conformer à une norme sociale. D'ailleurs très peu de nos répondants ont mis de l'importance sur l'aspect socialisant du ramadan. De façon générale, les personnes interrogées insistaient davantage sur l'aspect religieux de la pratique.

Selon les témoignages des répondants de notre enquête, le ramadan apparaît réellement comme un acte de piété religieuse guidé par la foi. Cette pratique religieuse nous est apparue comme étant une «pratique du Soi», concernant la spiritualité, l'éthique comportementale, le savoir et la santé, et elle est individualisée. Il semble cependant que le phénomène de l'individualisation de la religion ne soit pas uniquement le propre des musulmans issus de l'immigration. Comme nous l'avons vu au troisième chapitre, la dynamique de «réflexivité du Soi» caractéristique du monde moderne a aussi sa place dans une société islamique comme l'Iran. Selon Adelkhah (2000), la popularité grandissante de la pratique du jeûne dans les pays musulmans s'explique en partie par cette tendance à l'individualisation héritée de la modernité. Ce regain de

popularité de la pratique ne reflète pas un retour aux sources, mais bien une entrée dans le processus de globalisation: «C'est aussi parce qu'il est vecteur éminent de *self reflexivity* dans les sociétés musulmanes que le ramadan est une pratique moins traditionnelle que globale.»(p.149). En effet, comme nous l'avons vu au chapitre trois de ce mémoire, la pratique du ramadan d'un point de vue religieux est une véritable «pratique du Soi». Vivre le ramadan à Montréal, dans un milieu non-musulman, pourrait sans doute accélérer ce processus global d'individualisation de la religion. Détachée de son contexte socioculturel musulman, la pratique perd sa signification sociale normative et se concentre vers une signification religieuse dirigée vers soi et vers Dieu.

L'analyse de notre enquête de terrain à Montréal ne concorde pas avec celles des études portant sur le ramadan en France (Bariki, 1984; Étienne, 1986; Swedenburg, 1998; Boudier, 1999). Rappelons que ces auteurs constatent que le ramadan en France est une pratique davantage culturelle que religieuse. Selon eux, le jeûne serait motivé par une recherche de sociabilité, d'identité et de continuité de la tradition, plutôt que par de réelles convictions religieuses. Swedenburg (1998) décrit le ramadan en France comme étant le reflet des «nouvelles formes ethnicisées» des pratiques islamiques. En effet, l'islam, au même titre que la langue, la musique et la nourriture, serait une composante de l'identité ethnique plus qu'un véritable acte de piété religieuse. Or, selon les entretiens que nous avons effectués à Montréal, la pratique du ramadan apparaît d'abord et avant tout comme une pratique religieuse. La majorité des répondants insistent sur la dimension spirituelle du jeûne et non pas sur la dimension culturelle et sociale, bien que celles-ci soient aussi mentionnées. Quatre répondants ont même affirmés être plus religieux depuis qu'ils ont quitté le Maroc. Dans un contexte non-musulman, où le jeûne n'est plus accompagné de son «ambiance» (festivités publiques et familiales, activités nocturnes dans les rues, fraternité sociale, etc.), le ramadan devient une pratique ayant un sens davantage religieux que culturel selon eux.

Cet écart entre nos propres données de terrain et celles portant sur le ramadan en France peut s'expliquer par différents facteurs. Tout d'abord, l'immigration musulmane au Québec est plus récente et moins importante. En France, le ramadan y est pratiqué depuis longtemps. Il est plus visible et mieux organisé communautairement.

L'esprit festif et socialisant du jeûne ressort donc d'avantage. De plus, les jeunes musulmans de France et du Québec ne sont pas les mêmes. En France, bien souvent les jeunes sont les enfants d'immigrants de deuxième ou de troisième générations. À Montréal, les jeunes adultes interrogés dans le cadre de ce mémoire sont au Québec depuis moins de sept ans, ce qui peut expliquer leur plus grand attachement à l'aspect spirituel du ramadan.

À travers les témoignages de nos répondants, nous avons vu que la pratique du ramadan est significative pour marquer l'appartenance à différents référents identitaires (religieux et ethnoculturelles). Leurs discours reflètent bien le caractère dynamique des concepts d'identité, d'ethnicité et de religion, discutés au premier chapitre. En effet, plusieurs de nos répondants ont mentionné eux-mêmes qu'ils ont plusieurs identités (religieuse, culturelle, personnelle) et que celles-ci ont changé depuis qu'ils ne vivent plus dans leur pays et qu'ils sont loin de leur famille et du contexte socioculturel marocain. Leurs façons de se percevoir et de percevoir les autres ne sont plus les mêmes depuis qu'ils sont en contact avec des cultures différentes de la leur, que ce soit des non-musulmans ou des musulmans d'autres cultures. Ils se sont construits des identités à travers leurs nouvelles relations sociales. De plus, leurs façons de pratiquer et de concevoir leur religion ont aussi changé.

Les témoignages disparates recueillis sur la question de l'identité démontrent à quel point ce concept peut être perçu différemment pour chacun. Le ramadan, n'est pas rattaché à «une» collectivité bien définie, mais plutôt à plusieurs qui s'entremêlent : musulmane, marocaine, et universelle. Nous observons aussi que l'identité religieuse ne rime pas nécessairement avec identité ethnique. Du point de vue des répondants, le sentiment d'appartenance à l'islam ne réfère pas automatiquement à des sentiments ethniques ou nationaux. L'identité musulmane se traduit par une spiritualité qui va au-delà de l'identité ethnique.

Notre projet de recherche suscite également des réflexions plus générales concernant l'islam en contexte de migration. En effet, l'islam est une religion en pleine expansion et gagne de plus en plus de terrain au fil des mouvements migratoires.

Ajouté à cela, il faut souligner le fait que la force ascendante de l'affirmation islamique remarquée un peu partout dans le monde (même dans les pays d'immigrations)⁷⁹ retient l'attention des médias et des chercheurs, et suscite de nombreux débats et interprétations. On remarque que l'islam inquiète. Il est souvent associé à l'intégrisme, au fanatisme, à la violence et à la domination des hommes sur les femmes. Les recherches portant sur l'islam en contexte de migration abordent très souvent cette problématique en des termes de contradiction, d'adaptation, de conflits, ou d'incompatibilité entre deux cultures jugées totalement différentes⁸⁰.

Notre recherche a voulu se démarquer de cette tendance à aborder l'islam uniquement en des termes négatifs. Au-delà de certaines réalités sociales, existe une religion avec ses croyances, sa spiritualité, ses valeurs, ses conceptions de la vie et de la mort, sa culture, etc. Notre but a été de comprendre comment un événement religieux (le ramadan) est perçu et vécu par les acteurs sociaux eux-mêmes. Ce qui ressort de cette recherche est un portrait positif. Nous avons vu comment des gens demeurent très attachés à l'islam dans un contexte non-musulman, tout en participant pleinement à la société d'établissement, sans qu'il y ait de conflits majeurs. De plus, nous avons pu constater à quel point la pratique religieuse du ramadan en tant que «pratique du Soi», est «moderne» et n'échappe pas au processus de globalisation⁸¹.

À travers ce mémoire nous avons essayé de démystifier quelque peu cette religion qui est l'objet de plusieurs incompréhensions et préjugés. De plus, nous avons apporté une contribution à l'étude de deux thèmes qui demeurent encore peu étudiés : le ramadan et l'islam à Montréal. À notre connaissance, notre travail est le seul à les articuler dans le cadre d'une recherche de terrain.

Ce mémoire comporte cependant quelques lacunes. Étant donné qu'il s'agit d'une recherche de niveau maîtrise, nous étions limitée par le temps et par les contraintes concernant l'espace. Cette restriction nous a empêchée d'effectuer notre enquête de terrain auprès d'un plus grand nombre de participants, et par conséquent

⁷⁹ Voir Daher, 1998: p.2.

⁸⁰ Voici quelques exemples: Barclay, 1978; Hadad, 1978; Waugh, 1983; Naïr, 1984; Hamdani, 1992.

⁸¹ Voir dans le chapitre trois, le point 2.7).

d'avoir un portrait plus représentatif de la population concernée. Il faut aussi signaler que dû au fait que l'immigration musulmane est récente au Québec, il n'a pas été possible de rencontrer des Marocains de deuxième ou de troisième génération. Il serait intéressant d'ici quelques années de reprendre cette étude et de voir si les futures générations seront autant attachées que leurs parents à cette pratique religieuse. Également, une autre avenue de recherche intéressante serait de mener la même étude auprès de musulmans d'origines ethniques variées afin de pouvoir en comparer les similitudes et les différences dans leur façon d'observer le ramadan.

BIBLIOGRAPHIE

Monographies et articles de périodiques:

ABDOU DAOUDA, Boureima. Préceptes du jeûne du ramadan. Paris: Essalam, 1998, 157 p.

ABRAMSON, Harold J. «Migrants and cultural diversity: on ethnicity and religion in society», Social Compass, vol. 26, no 1, 1979, pp. 5-29.

ABU-ZAHRA, Nadia, «Ramadan in Cairo», in The pure and powerful. Studies in contemporary muslim society, Berkshire: Ithaca Press, 1997, pp.289-302

ABDELAZIZ, Mansoura. Le drainage des cerveaux : le cas des étudiants marocains à Laval. Mémoire de maîtrise, Université Laval, 1987.

ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, 153 p.

ADELKHAH, Fariba. Être moderne en Iran, Paris: Karthala, 1998.

ADELKHAH, Fariba. «Le ramadan comme négociation entre le public et le privé: le cas de la République islamique d'Iran» in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 97-111.

ANDEZIAN, Sossie. «Du «religieux» dans les réseaux sociaux féminins», Archives de sciences sociales des religions :l'Islam en France et en Europe, vol. 68, no 1, 1989, pp.65-77.

ANTOUN, Richard. «The Social Significance of Ramadan in a Arab Village», Muslim World, vol. 8, 1968, pp. 36-42, 95-104.

BABÈS, Leila. «Recomposition identitaire dans l'islam en France. La culture réinventée», Archives des Sciences Sociale des Religions, no 92 (octobre-décembre 1995), pp. 35-47.

BABÈS, Leila. L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France. Paris: Les Éditions de l'atelier / Éditions Ouvrières, 1997a, 224 p.

BABÈS, Leila. «L'identité culturelle de l'islam et l'expérience du pluralisme en France», Mélanges de sciences religieuses, vol. 54, no 2, 1997b, pp. 5-17.

BABÈS, Leila. «Introduction» du numéro «Identités religieuses: culture, communauté pluralisme», Mélanges de sciences religieuses, vol. 54, no 2, 1997c, pp. 3-4.

BAHGAT, Ahmad. Mémoires de ramadan, Paris: L'Harmattan, 1991, 175 p.

BARCLAY H. «The muslim experience in Canada», in Coward H. et L. Kawamura (eds), Religion and ethnicity, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1978, pp.101-114.

BARIKI, S.E. «Identité religieuse, identité culturelle en situation immigrée», Annuaire de l'Afrique du Nord, no 23, 1984, pp.427-445.

BARTH, F. «Les groupes ethniques et leurs frontières», in POUTIGNAT P. et J. Streiff-Feinart. Théories de l'ethnicité. Paris: Presse Universitaire française, 1995, pp. 203-249.

BEAUCHEMIN, R. Culture en Fragments: L'ethnicité et la religion chez les migrants indo-trinidiens de Montréal, Mémoire de maîtrise en Anthropologie, Université de Montréal, 1995.

BENKEIRA, Mohamed Hocine. «Jouir du rite : remarques sur l'Islam populaire urbain dans l'Algérie indépendante», Peuples méditerranéens, no 34, 1986, pp. 37-47.

BENNANI-Chraïbi, Mounia. «le ramadan au Maroc: sacralisation et inversion», in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 41-53.

BERGER, P. et T. Luckmann. La construction sociale de la réalité. Paris: Méridiens et Klincksieck, 1986, 288p.

BOUDIER, Séverine. «Le ramadan serait-il contagieux ?», Autres temps, no 62 (été 1999), pp.21-25.

BOUGAREL, Xavier. «Le ramadan, révélateur des évolutions de l'islam en Bosnie-Herzégovine» in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 83-95.

BOUHDIBA, Abdelwahab. La sexualité en Islam. Paris: Presse Universitaire de France, 1975.

BOUKKOURI, Mohammed. La situation sociolinguistique de la communauté marocaine musulmane de Montréal. Mémoire de maîtrise en linguistique, Université du Québec à Montréal, 1996, 257p.

BUITELAAR, Marjo. Fasting and Feasting in Morocco. Women's Participation in Ramadan. Oxford : Berg Publishers, 1993.

CAMPEAU, Karen. Islam-Occident: les Musulmans du Québec à Montréal. Mémoire de maîtrise en sciences politique, Université du Québec à Montréal, 1996, 126p.

CÉAD, Centre d'études arabes pour le développement, Regard sur les Arabes, Montréal: Dossier du CÉAD, 1992.

CESARI, Jocelyne. Être musulman en France aujourd'hui. Paris: Hachette, 1997.

CHERIF-CHEBBI, Leïla. «Islam minoritaire: du rituel communautaire à la mobilisation des musulmans chinois» in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 125-137.

CHOUIKHA, Larbi. « Le patrimoine familial dans le ramadan «télévisuel»: le cas des familles «modernes» de Tunis », Communication, vol.16, no 2, 1995, pp.107-129.

CHRISTMANN, Andreas. «Une piétée réinventée: le ramadan dans les mass media syriens» in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 55-81.

CICERI, Coryse. Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone. Mémoire de maîtrise en éducation comparée et internationale, Université de Montréal, 1998.

DAHER, Ali. La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders, Thèse de doctorat en sociologie, Université du Québec, 1999, 400 p.

DAUNAIS, J-P. «L'entretien non directif», *in* Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données, B.Gauthier (éd.), Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1986, pp. 247-275.

DESLAURIERS, Jean-Pierre. «L'analyse en recherche qualitative», Cahiers de recherche sociologique, no 5, vol. 2, 1987, pp.145-152.

DESLAURIERS, Jean-Pierre. Recherche qualitative. Guide pratique. Montréal: McGraw Hill, 1991, 142 p.

DEVEREUX, G. «L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions», Ethnopsychiatrie complémentariste, Paris: Flammarion, 1972, pp.131-168.

DIOURI, Abdelhaï. «Symbolique et sacré: les mets levés du ramadan au Maroc», *in* L'islam pluriel au Maghreb. Ferchiou S. (dir), Paris: CNRS Éditions, 1996, pp.93-112.

DRUMMOND, L.. «Analyse sémiotique de l'ethnicité au Québec. Une perspective de recherche», Questions de culture II, 1982, pp.139-153.

EICKELMAN, D.F. Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin: University of Texas Press, 1976, 303p.

ELLYAS, Akram B. «Le ramadan en Algérie» *in* ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 139-145.

ETIENNE, Bruno. «L'Islam à Marseille : à moi compte deux mots », Sociologie du Sud-Est, no 49-50, 1986, pp. 95-99.

FALLERS, L.A. «Notes on an advent ramadan», Journal of the American Academy of Religion, 42 (1), 1974, pp.35-52.

FARRELL, Eileen. «The Poetics of renunciation: form and content in ritual fasting», The Journal of Psychoanalytic Anthropology, vol. 8, no 4, 1985, pp.249-264.

FISCHER, M.J. «Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory», in Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Clifford and Marcus (eds.), Berkeley/L.A.: University of California Press, 1986, pp. 194-233.

FONER, Nancy. «The immigrant family: cultural legacies and cultural changes», International migration review, vol. 31, no 4, 1997, pp. 961-974.

FRANKL, P.J.L. «The observance of ramadan in Swahili-Land», Journal of religion in Africa, vol. 16, no 4, 1996, pp. 416-434.

GANS, H.J. «Symbolic Ethnicity: The futur of Ethnic Groups and Cultures in America.», Ethnic and Racial Studies, vol. 2, no 2, 1979, pp. 1-20.

GEORGEON, François. «Les usages politiques de ramadan, de l'Empire ottoman à la république de Turquie» in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 21-40.

GIDDENS, A. Modernity and Self-Identity, Stanford: Stanford University Press, 1991.

GORDON, Joel. «Becoming the Image: Words of Gold, Talk Télévision, and Ramadan Nights on the Little Screen», Visual Anthropology, vol. 10, 1998, pp.247-263.

GOYETTE, Chantale. L'établissement résidentiel des nouveaux immigrants arabes: un processus de regroupement ethnique. Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 2000.

GRUNEBAUM VON, G.E. Muhammadan festivals, Londre: Curzon Press, 1977.

GUTWIRTH, J. «Ethnologie du Fait Religieux», Revue Française de Sociologie, no 19, 1978, pp.563-569.

HADAD, Y. Y. «Muslims in Canada: a preliminary study» in Coward H. et L. Kawamura (eds), Religion and ethnicity, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1978, pp.71-100.

HAMDANI, D.H. «Muslims and Christian Life in Canada», *in Islam in North America: a sourcebook*. Koszegi, M.A. et Melton J.G. (eds), New York :Garland Publishing inc., 1992, pp. 253-263.

HASSAUN, Ali Jones-Bey. Better Than a Thousand Months: An American Muslim Family Celebration, Fremont: Ibn Musa Publishing, 1996, 168p.

HERVIEU-LÉGER D. «La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche», Social Compass, vol. 44, no 1, 1997, pp.131-143.

HUSAINI, Zohra. Muslims in the Canadian Mosaic. Socio-cultural and economic links with their countries of origin, Edmonton: Muslim Reaserch Fondation, 1990, 132 p.

ISAMBERT, François-André. Le sens du sacré. Fête et religion populaire. Paris: Les Éditions de minuit, 1982, 314p.

JACOBSEN, Kate Ostergaard. «Ramadan in Morocco. An analysis of the interaction of formal and local traditions», Temenos, no 32, 1996, pp.113-135.

JOMIER J. et CORBON J. «Le ramadan au Caire en 1956», Mélanges: institut dominicain d'études orientales du Caire, no 3, 1956, pp.1-74.

LAMBERT, Suzanne. L'islam en contexte québécois: le cas des étudiants musulmans de l'Université Laval. Mémoire de maîtrise en théologie, Université Laval, 1994, 150 p.

LE RAY, Eric. Islam et modernité en Amérique du Nord francophone: les téléspectateurs de sensibilité musulmane face à la télévision au Québec: perception, réactions et interprétation: le cas de la communauté maghrébine au Québec: (Algérie, Tunisie et Maroc), Mémoire de maîtrise en communication, Université du Québec à Montréal, 1994, 205 p.

LUX, Mireille. L'intégration vue par des leaders religieux et laïcs de la communauté musulmane du Québec. Mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal, 1997.

MACHOUF, Anousheh . Port du voile et profils d'appartenance chez des adolescentes musulmanes à Montréal, Mémoire en Psychologie, Université de Montréal, 1991, 126 p.

MARTINIELLO, Marco. L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines. Paris: Presse Universitaires de France, 1995, 127p.

MEINTEL, D. « L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée », Sociologie et Société, vol.24, no 2, automne 1992, pp. 73-89.

MEINTEL, D. «Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité», Culture, no 13, 1993, pp. 5-9.

MILOT, J-R. L'islam et les musulmans. Montréal: Éditions Fides, 1993.

MILOT, M. «Les musulmans au Québec. Religion et affirmation identitaire», Cahiers de recherches en sciences de la religion, 1997, vol 15.

Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles. Profils des communautés culturelles du Québec. Gouvernement du Québec, 1995.

Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration. Portraits statistiques de la population immigrée, 1996 : Québec, régions métropolitaines de recensement, régions administratives - Recensement 1996 : données ethnoculturelles. Collection études, recherches et statistiques, N° 5, Édition septembre 2000.

MONTIGNY, Anie. «Retour à la tradition au mois de ramadan», Techniques et culture, nos 31-32, 1998, pp. 89-104.

MOROKVASIC, M. «Women in Migration: Beyond the reductionist Outlook», in One Way Ticket: Migration and Femal Labor, A.Phizaclea ed., London: Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 13-32.

NAÏR. Sami. «Du référent d'origine aux nouvelles identités», in Les Nord-Africains en France, Magali Morsy (dir.), Paris: CHEAM, 1984, pp.153-164.

ORIOU, M. Les variations de l'identité: Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal, vol. II, IDERIC, Université de Nice, 1988.

PENRAD, Jean-Claude. «L'autre face de la lune. Figures politiques du ramadan en Afrique orientale» in ADELKHAH, F. et F. Georgeon (dirs). Ramadan et politique. Paris: CNRS Éditions, 2000, pp. 113-123.

PRENTICE, A.M. et al. «Metabolic consequences of fasting during ramadan in pregnant and lactating women», Human nutrition: Clinical nutrition, vol 37c, 1983, pp.283-294.

RAMADAN, Tarek. «Le jeûne du ramadan», Autres temps, no 62, été 1999, pp.19-20.

SALAMANDRA, Christa. «Moustache Hairs Lost: Ramadan Television Serials and the Construction of identity in Damascus, Syria», Visual Anthropology, vol.10, 1998, pp. 227-246.

SGHIRI, Mahjoub. «Environnement social, trajectoires familiales, stratégies individuelles et réussite scolaire», in WALLET, J-W et al. Les perspectives des jeunes issus de l'immigration maghrébine. Paris: l'Harmattan, 1996, pp.29-129.

STATISTIQUE CANADA. Les religions au Canada, Recensement de 1991, cat 93-319, Gouvernement du Canada, 1993.

SWEDENBURG, Ted. «Arab noise and ramadan nights: rai, rap, and franco-maghrebi identities», in Displacement, diaspora and geographies of identity, Lavies S. et Swedenburg T. (eds), Durham: Duke University Press, 1996, pp. 119-155.

TABOADA-LEONETTI, I. «Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue», in Stratégies identitaires (Camilleri et al), Paris: PUF, 1990, pp. 43-83.

TAYLOR, C. L'identité aujourd'hui, Exposé de Charles Taylor, Groupe d'études interuniversitaire sur le postmodernisme, Montréal: Cahiers de recherche, 1991, 51p.

WAARDENBURG Jacques, L'islam: une religion. Genève: Labor et Fides, 1989.

WAFI, Ali abd el-wahid. Le jeûne et le sacrifice dans l'islam et les religions antérieures à l'islam. Le Caire: S.O.P. Presse, 1974, 79p.

WAGTENDONK, K. Fasting in the Koran, Leiden: E. J. Brill, 1968, 154p.

WAUGH E.H. et al (eds). The muslim community in North America. Edmonton: University of Alberta Press, 1983.

WAUGH, E.H. et al (eds), Muslim families in North America. Edmonton: The University of Alberta Press, 1991, 369 p.

YOCUM, Glenn. «Notes on an Easter Ramadan», Journal of the American Academy of Religion, no 60, 1992, pp. 201-230.

YOUSIF, Ahmad F. Muslim in Canada. A question of identity. Ottawa: Legas, 1993.

ZAKI YAMANI, M.A. «Fasting and feasting: some social aspects of the observance of ramadan in Saudi Arabia », in The diversity of the muslim community. Anthropological essays in memory of Peter Lienhardt. London: Ithaca Press, 1987, pp.80-91.

Articles de journaux:

ALAOUI, Ahmed. «La zakat, un acte sacré et un devoir national», Le matin du Sahara et du Maghreb, 21 janvier 1999, no 10226.

A.N.S. «Jeûneurs d'ici et d'ailleurs», Le matin du Sahara et du Maghreb, 16 décembre 1999, no 10 556.

AYOUD, Asmâa. «Des moeurs ancestrales», Le matin du Sahara et du Maghreb, vendredi 25 décembre 1998, no 10199.

BROUILLET, Sophie. «L'islam à Montréal», La Presse, 27 novembre 2000, cahier B, pp.1-3.

KHOUIBABA, A. «Vagabondage dans la Communauté marocaine du Canada», Maghreb-Observateur, septembre 2000, p.18.

LAHBABI, Bouchra. «Jeûne et sérénité», Le matin du Sahara et du Maghreb, lundi 20 décembre 1999, no 10 560.

MOULAY, Mustapha. «Mois sacré: les vertus du jeûne», Le Temps du Maroc, 10-16 décembre 1999, no 215.

NAIT SIBAHA, Aziza. «Le ramadan en terre d'Islam», Le matin du Sahara et du Maghreb, lundi 4 janvier 1999, no 10 209.

N.I.a) «Ramadan d'ici et d'ailleurs. Comment vit-on le mois sacré en France?», Le matin du Sahara et du Maghreb, 26 décembre 1999, no 10 566.

N.I. b) «S.M. le Roi lance à Bouknadel l'opération de solidarité du mois de Ramadan», Le matin du Sahara et du Maghreb, 13 décembre 1999, no 10 553.

ANNEXE 1

Guide d'entretien pour les répondants qui pratiquent le ramadan

Questions d'introduction

1) Depuis combien de temps êtes-vous ici ? Dans quelles circonstances, quels buts ?

Religiosité et significations du ramadan

2) Avant de commencer à parler du ramadan j'aimerais que vous me parliez un peu de votre religiosité. Comment vous situez-vous par rapport à l'islam, ou comment vous vous définissez en tant que musulman?

3) Qu'est-ce que cela signifie pour vous de faire le ramadan par rapport à l'islam? Est-ce important et pourquoi ?

Le jeûne et la migration

4) Qu'est-ce que cela signifie de faire le ramadan à Montréal ?

5) En quoi le ramadan à Montréal est-il différent du ramadan au Maroc ?

6) Est-ce que votre propre expérience est différente depuis que vous habitez Montréal ?

7) Y a-t-il certains aspects du ramadan au Maroc qui vous manquent particulièrement ?

Avez-vous des souvenirs spécifiques du ramadan vécus au Maroc ? Pouvez-vous en invoquer certains ?

8) Avez-vous toujours pratiqué le ramadan? Comment cela a commencé ? Comment c'était lorsque vous étiez enfant ?

9) (*Si la personne a des enfants*) Quel âge ont-ils, et font-ils le jeûne ? (*Si non*) Allez-vous les inciter à faire le jeûne ? À quel âge ? Pensez-vous qu'ils vont éprouver des difficultés ?

(*Si pas d'enfants*) Est-ce quelque chose que vous allez enseigner à vos enfants ?

La pratique à Montréal

10) Pouvez-vous me décrire comment se passe une journée de ramadan ici pour vous ?

a- Brisez-vous le jeûne exactement à l'heure du couché du soleil ?

b-- Combien de repas par jour prenez-vous, lors du ramadan ? Vous levez-vous la nuit pour prendre un repas avant le lever du soleil (*suhoor*) ?

c- s'il y a des jours de jeûne manqués, les reprenez-vous après le mois du ramadan?

11) De quelles façons vous préparez-vous à la venue du mois du ramadan ? Est-ce que le mois du *shaban* a une signification pour vous ?

12) Préparez-vous ou consommez-vous des plats spéciaux pendant le ramadan?

S'agit-il de plats nationaux marocains ?

13) Comment vous sentez-vous durant le mois du ramadan ? (niveau physique et psychologique)

14) Éprouvez-vous certaines difficultés à faire le jeûne à Montréal ?

Le jeûne et les relations sociales

15) Prenez-vous vos repas en famille ou entre amis lors du ramadan ? Est-ce important pour vous ?

16) Est-ce que le mois du ramadan est pour vous l'occasion de rencontres entre amis et parents comme c'est la coutume ? Si oui, quel genre de rencontres s'agit-il ? Que faites-vous ? Avec qui (Marocains ou non) ?

17) Participez-vous aux festivités de la fin mois de ramadan (*aid al-fitr*) ? Si oui, de quelle façon, avec qui ? Pouvez-vous me décrire un peu ces festivités (activités, lieux, cadeaux, enfants, nourriture, ambiance) ? Qu'est-ce que signifie la participation à ces festivités pour vous ?

18) Connaissez-vous d'autres gens dans votre entourage qui font eux-aussi le jeûne du ramadan ? Qui sont-ils ? Pensez-vous que vous le feriez même si vous étiez seul à le faire ? Pourquoi ?

19) Si vous avez de la famille au Maroc, est-ce que le ramadan est l'occasion de se rapprocher de ceux-ci ? Comment ?

20) Comment conciliez-vous le jeûne à vos activités professionnelles ? Éprouvez-vous certaines difficultés ? Comment réagit votre entourage, votre employeur ?

Le jeûne et la pratique religieuse

21) Fréquentez-vous la mosquée lors du ramadan ? À quelle fréquence ? Y allez-vous en dehors du mois du ramadan ?

22) Consacrez-vous plus de temps à la prière durant le ramadan ? Faites-vous les cinq prières quotidiennes pendant tout l'année ?

23) Que faites-vous durant la nuit de *Laylat al-qadr* ? Est-ce que cette nuit a une signification particulière ?

24) Faites-vous des actes de générosités (aider les pauvres) durant le ramadan ?

25) Observez-vous les interdictions religieuses (porc, alcool) durant le ramadan ? En dehors du ramadan ?

Question réservée à la fin

26) Pensez-vous que faire le ramadan est important pour votre identité ?

Questions d'ordre socio-démographiques

27) Êtes-vous sur le marché du travail ? Si oui, quel est votre emploi?

28) Êtes-vous marié, avez-vous des enfants ?

29) Quel est votre âge ?

30) Avez-vous vécu ailleurs qu'au Québec et au Maroc ? Où et combien de temps ?

31) De quelle ville du Maroc êtes-vous originaire ?

ANNEXE 2

Guide d'entretien pour les répondants qui ne pratiquent pas le ramadan

- 1) Comment vous définissez vous en tant que musulman ?
- 2) Depuis combien de temps vous ne faites plus le jeûne ? Est-ce que cette décision s'est prise au moment où vous êtes arrivé dans le pays d'immigration ?
- 3) Quelles sont les raisons qui vous ont amené à ne plus jeûner ?
- 4) Comment vous sentez-vous par rapport à ce choix ?
- 5) Faisiez-vous le jeûne lorsque vous étiez au Maroc ?
- 6) Si vous avez vécu le ramadan dans les deux pays, en quoi est-ce différent , ou sinon en quoi pensez-vous que c'est différent ?
- 7) Si vous connaissez des musulmans dans votre entourage à Montréal (famille, amis, conjoint), font-ils le ramadan ?
- 8) Observez-vous les autres obligations religieuses (alcool, porc, les 5 prières)?
- 9) Y a-t-il certains interdits auxquels vous vous conformez, autre que le jeûne spécialement durant le ramadan (alcool, cigarette, porc...), et y a-t-il d'autres obligations que vous suivez (aider les pauvres) ?
- 10) Participez-vous quand même aux festivités marquant la fin du ramadan (*aid al-fitr*) ? Pourquoi ?
- 11) Assistez-vous quand même à des rencontres familiales et amicales qui ont lieu spécifiquement durant le mois ramadan ? Pourquoi ?

12) Malgré le fait que vous ne jeûnez pas, est-ce que le mois du ramadan a un sens religieux pour vous. Consacrez-vous plus de temps à des activités spirituelles qu'en temps normal ?

Questions d'ordre socio-démographique

13) Êtes-vous sur le marché du travail ? Si oui, quel est votre emploi?

14) Êtes-vous marié, avez-vous des enfants ?

15) Quel est votre âge ?

16) Depuis combien de temps êtes-vous au Québec?

17) Avez-vous vécu ailleurs qu'au Québec et au Maroc ?

18) De quelle ville du Maroc êtes-vous originaire ?

ANNEXE 3

Répartition du groupe d'étude selon l'âge, le sexe, et l'état civil

	Hommes	Femmes
<u>Célibataires entre 25 et 35 ans</u>	1) Khaled	1) Zohra
	2) Omar	2) Fatin
	3) Kebir	3) Souad
<u>Mariés avec enfants, entre 25 et 35 ans</u>		4) Samia
<u>Mariés ou divorcés avec enfants, entre 36 et 57 ans</u>	4) Mounir	
	5) Aziz	5) Mariama
	6) Karim	6) Ilham
	7) Mourad	7) Imane

ANNEXE 4

Profil du groupe d'étude (14 personnes)

âge	25 à 57 ans
sexe	7 hommes et 7 femmes
occupation	<ul style="list-style-type: none"> - 3 étudiants - 1 étudiant et retraité - 2 s'occupent des enfants à la maison - 2 dans les services (taxi, caissier, gardien de sécurité) - 6 travailleurs autonomes (Internet (2), commerçant (3), médecin)
nombre d'années au Québec	1 à 22 ans
parcours migratoires	<ul style="list-style-type: none"> - 5 sont venus seuls ici (étudiants) - 3 sont venus en couple et ont eu des enfants ici - 6 sont venus en familles
	<ul style="list-style-type: none"> - 9 ont vécu en France avant de venir ici. - 5 sont venus directement.
ville de résidence au Maroc	<ul style="list-style-type: none"> - 7 Casablanca - 7 Rabat
scolarité	<ul style="list-style-type: none"> - 12 ont complété des études universitaires au Maroc - dont 7 ont fait des études supérieures au Québec

réseau familial à Montréal	-5 n'ont aucune famille au Québec. -2 sont ici avec leurs parents, frères et soeurs. -5 sont ici avec leur conjoint et enfants uniquement. -2 sont avec leur conjoint et enfants, en plus d'un frère ou d'une soeur.
état civil	<ul style="list-style-type: none">- 6 célibataires- 6 mariés avec des enfants- 2 divorcés

ANNEXE 5

Profils des répondants1) Quatorze répondants pratiquant le ramadan

nom	âge	scolarité	nombre d'années au Québec et ailleurs	état civil et présence familiale au Québec	occupation	raisons de la migration
Khaled	25 ans	maîtrise polytechnique (Montréal)	2 ans + France:8 ans	célibataire, seul ici	services Internet	pour faire des études supérieures
Omar	31 ans	maîtrise H.E.C. (Montréal)	6 ans	célibataire, seul ici	marketing	pour faire des études supérieures
. Aziz	57 ans	doctorat géographie (Montréal)	9 ans + France:2 ans	divorcé et remarié, 6 enfants.	retraité, étudiant doctorat, chargé de cours	
Mourad	47 ans	universitaire (Maroc)	10 ans + France: 1 an Suisse: 2 ans	marié avec une Marocaine, 3 enfants 2 belles soeurs et un frère ici	commerçant	pour assurer un meilleur avenir à ses enfants
Karim	39 ans	universitaire (Maroc)	12 ans + France: 4 ans	marié avec une Marocaine, 2 enfants dont 1 né ici, Belle-soeur ici	chauffeur de taxi	
Kebir	31 ans	médecine (France) spécialisation (Montréal)	5 ans + France: 2 ans	célibataire, vit avec sa famille ici (parents, frères et soeurs, cousins, oncles et tantes)	médecin	acquérir une formation spécialisée
Mounir	42 ans		22 ans	divorcé d'une québécoise, 2 enfants nés ici, avec de la famille ici: mère, frères	gardien de sécurité	est venu avec sa mère et son frère, ce n'est pas lui qui a pris la décision
Souad	32 ans	doctorat H.E.C. (Montréal)	7 ans	célibataire, seule ici	étudiante	pour faire des études supérieures
Fatin	25 ans	maîtrise H.E.C. (Montréal)	1 an	célibataire, seule ici	étudiante	pour faire des études supérieures
Samia	33 ans	maîtrise H.E.C. (Montréal)	5 ans	mariée à un Marocain, 2 enfants nés ici, une soeur ici et la famille de son mari	congé de maternité	pour des raisons politiques et idéologiques
Zohra	28 ans	maîtrise biologie (Montréal)	1 an + France: 2 ans	célibataire, seule ici	étudiante	pour faire des études supérieures

Ilham	50 ans	école d'administration (Maroc) institut privé (Montréal)	8 ans	divorcée, trois filles dont une ici	soins corporels	pour assurer un meilleur avenir à ses filles et qu'elles soient plus libres
Mariama	37 ans	universitaire comptabilité (France)	8 ans + France: 7 ans	mariée à un Marocain, 2 enfants nés ici.	commerçante	pour travailler et faire des enfants
Imane	36 ans	secondaire (Maroc)	6 ans	mariée à un Marocain, 2 enfants, une soeur ici	femme au foyer	

Ion-pratiquants

1. Sihem	46 ans	universitaire en France	3 ans + France 23 ans	mariée à un Marocain, 3 enfants	professionnelle	
2. Najib	28 ans	baccalauréat H.E.C. Montréal	4 ans + France 1 an Russie 1 an	célibataire, seul ici	en recherche d'emploi	pour faire des études

ISLAMIC CENTRE OF QUEBEC



2520 Laval Road
St. Laurent, QC
Canada H4L 3A1
Tel: (514) 331-1770
Fax: (514) 331-8182

Ramadan Calendar 2000 (1421 H)

Date	Day	Hijri	Fajr Begins	Sunrise	Zuhr Begins	Asr Shdw1	Asr Shdw2	Maghrib & Iftar	Isha Begins	Isha & Taraweeh
27 Nov	Mon	1* Ramadan	5:26	7:10	11:48	1:54	2:31	4:19	5:58	7:45
28	Tue	2	5:27	7:11	11:48	1:54	2:31	4:19	5:58	7:45
29	Wed	3	5:28	7:12	11:48	1:54	2:30	4:18	5:58	7:45
30	Thu	4	5:29	7:12	11:48	1:54	2:30	4:18	5:58	7:45
01 Dec	Fri	5	5:30	7:14	11:49	1:53	2:30	4:17	5:57	7:45
02	Sat	6	5:31	7:15	11:50	1:53	2:29	4:17	5:57	7:45
03	Sun	7	5:32	7:16	11:50	1:53	2:29	4:17	5:55	7:45
04	Mon	8	5:33	7:18	11:50	1:53	2:28	4:16	5:55	7:45
05	Tue	9	5:33	7:19	11:51	1:52	2:28	4:16	5:55	7:45
06	Wed	10	5:34	7:20	11:52	1:52	2:28	4:16	5:55	7:45
07	Thu	11	5:35	7:21	11:52	1:52	2:28	4:16	5:55	7:45
08	Fri	12	5:35	7:21	11:52	1:52	2:28	4:16	5:55	7:45
09	Sat	13	5:36	7:23	11:53	1:52	2:28	4:16	5:55	7:45
10	Sun	14	5:37	7:24	11:53	1:52	2:28	4:16	5:55	7:45
11	Mon	15	5:38	7:24	11:54	1:53	2:28	4:16	5:55	7:45
12	Tue	16	5:39	7:24	11:54	1:53	2:28	4:16	5:55	7:45
13	Wed	17	5:39	7:26	11:54	1:53	2:28	4:16	5:56	7:45
14	Thu	18	5:40	7:27	11:55	1:53	2:28	4:16	5:57	7:45
15	Fri	19	5:40	7:28	11:55 *	1:53	2:28	4:16	5:58	7:45
16	Sat	20	5:41	7:28	11:56	1:54	2:28	4:17	5:58	7:45**
17	Sun	21	5:41	7:29	11:57	1:54	2:29	4:17	5:58	7:45
18	Mon	22	5:42	7:30	11:57	1:54	2:29	4:17	5:58	7:45**
19	Tue	23	5:42	7:30	11:58	1:55	2:29	4:18	5:58	7:45
20	Wed	24	5:43	7:31	11:58	1:55	2:30	4:18	5:59	7:45**
21	Thu	25	5:43	7:32	11:58	1:56	2:30	4:19	6:00	7:45
22	Fri	26	5:44	7:32	11:59	1:56	2:30	4:19	6:01	7:45**
23	Sat	27	5:44	7:32	11:59	1:56	2:31	4:19	6:01	7:45
24	Sun	28	5:45	7:33	12:00	1:57	2:32	4:20	6:01	7:45**
25	Mon	29	5:46	7:33	12:00	1:58	2:32	4:20	6:02	7:45
26	Tue	30	5:46	7:34	12:01	1:58	2:33	4:21	6:03	7:45
27	Wed	1* Shawal	Eid-ul-Fitr ***							

* Subject to moon sighting.

** Possible Laila-tul-Qadr

*** Fitra \$6 Per Person

Khatem ul Quran will be on 29th of Ramadan

Eid-ul-Fitr Prayer will be held at Vanier College Sports Complex.
821 Ste-Croix Avenue
Saint-Laurent, Quebec
(Near Metro Cote Vertu or Du College)