

Université de Montréal

La communauté musulmane en contexte migratoire et la réarticulation d'un
« cosmos sacré » islamique :
Le cas de l'association Bel Agir de Montréal

Par

Serge Maynard

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 Maîtrise ès sciences en anthropologie

décembre, 2009

© Serge Maynard, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

La communauté musulmane en contexte migratoire et la réarticulation
d'un « cosmos sacré » islamique :
Le cas de l'association Bel Agir de Montréal

Présenté par :
Serge Maynard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau, président-rapporteur
Deirdre Meintel, directeur de recherche
Sylvie Fortin, membre du jury

Résumé

Cette étude d'une association musulmane de Montréal explore, à travers le concept de communauté en sciences sociales, les dynamiques religieuses et sociales animant la vie des membres de l'association Bel Agir, où une enquête de terrain de plus de six mois a été effectuée. Composée en majorité d'anciens membres d'un mouvement islamiste non violent marocain et entièrement de migrants, l'association offre un espace où sont articulées les continuités et les discontinuités dans la vie religieuse et sociale de ses membres. Ainsi, notre mémoire examine en partie le rôle de la communauté religieuse dans le processus migratoire de ses membres. Par contre, notre analyse se focalise essentiellement sur le rôle de la participation des membres à la vie de la communauté dans les processus d'intériorisation de l'éthos religieux supporté par le groupe, et de réarticulation de ce même éthos dans la société québécoise. Ce faisant, nous explorons ce qui motive les membres à s'investir dans la communauté et à intégrer les enseignements du groupe dans leur vie individuelle.

Mots-clés : Anthropologie, ethnologie, islam, Québec, religion, communauté religieuse, immigration.

Abstract

My study of a Montreal Muslim association draws on the concept of community in social sciences to explore the social and religious dynamics of the Bel Agir association, where I conducted fieldwork for more than six months. Composed mainly of former members of a non violent Moroccan Islamist movement and entirely of migrants, the association offers a space where continuity and discontinuity in its members social and religious life is articulated. My analysis examines, in part, the role of the religious community in the immigration and settlement process. However at the principal aim of my thesis is to understand how the involvement of members in the association contributes to internalizing a specifically Muslim ethos and how, in return, their participation in the community articulates this ethos with the social context of Québec. In doing so, I offer an analysis of what motivate members to integrate to the community and apply the teachings of the group to their individual lives.

Keywords: Anthropology, ethnology, Islam, Quebec, religion, religious community, immigration.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Remerciements.....	vi
Introduction.....	1
<u>Chapitre I - Communauté religieuse en contexte migratoire.....</u>	6
1 - La notion de communauté en science sociale.....	7
a) À l'origine du concept : Tönnies, Durkheim et Weber	7
b) Définitions contemporaines du concept de communauté	10
2 - Le phénomène religieux et dynamiques contemporaines	17
a) Le phénomène religieux : la « réalité sociale de la religion »	18
b) Dynamiques religieuses contemporaines et l'islam « transplanté »	22
3 - Communautés musulmanes en contexte migratoire	25
a) Communautés religieuses et musulmanes en contexte migratoire	26
b) La communauté musulmane en contexte migratoire : réarticulation d'un cosmos sacré islamique	28
<u>Chapitre II - Méthodologie</u>	33
1 - Stratégie générale de recherche et terrain.....	34
a) Évolution du terrain et de la problématique.....	34
b) Négociation et ouverture du terrain	35
c) Posture du chercheur : facilités et limites du terrain	36
2 - Collecte de données	37
a) L'observation-participante	37
b) Les entrevues	39
<u>Chapitre III - L'association Bel Agir:Contextualisation et description ethnographique.</u>	41
1 - L'islam : présentation sélective	41
a) Perspective théologique et sociohistorique	41
b) L'islam marocain	45
2 - Al 'adl wal Ihsân (Justice et Spiritualité).....	49
a) Abdessalam Yassine : le mystique rebelle.....	50

b) <i>Al-'adl wal-Ihsân</i> : entre mystique et politique	52
3 - L'association Bel Agir et le contexte québécois.....	58
a) L'islam au Québec.....	58
b) L'association Bel Agir	60
<u>Chapitre IV - Vivre sa spiritualité, vivre en communauté : Dynamiques individuelles et communautaires</u>	71
1 - Dynamiques individuelles et religieuses.....	71
a) Les membres : portrait global et trajectoire d'immigration.....	71
b) Récits des trajectoires religieuses : analyse.....	74
2 - Dimension communautaire : frontières, sociabilité et religiosité.....	82
a) Frontières de la communauté et identité religieuse.....	83
b) Fraternité communautaire : sociabilité, capital social et appartenance.....	88
<u>Chapitre V - Participation et réification : Intériorisation et réarticulation d'un cosmos sacré islamique</u>	95
1 - Participation à la communauté et dynamiques religieuses	96
a) Motif d'interaction et expérience de signification	96
b) Fraternité en <i>Allah</i> : rituels et communauté	101
2 - Participation et intériorisation d'un éthos religieux et social	108
a) Intériorisation : trajectoire et vie quotidienne.....	109
b) Transmission du cosmos sacré : rituels et activités religieuses	112
3 - Réification et (re) construction de la communauté.....	118
a) Réification et structure de la communauté	119
b) Réification et réarticulation du cosmos sacré.....	124
Conclusion	130
Bibliographie.....	134
Annexes	i
Glossaire	ii
Note de terrain – Nuit du destin	iii
Les affluents de l'imân.....	xiii

The study of a religion is the study of persons. Of all branches of human inquiry, hardly any deals with an area so personal as this. Faith is a quality of men's lives. All religions are new religions, every morning. For religions do not exist up in the sky somewhere, elaborated, finished and static; they exist in men's heart.

Wilfred Cantwell Smith (1959),
Fondateur de l'Institut des études Islamiques
de l'Université McGill

Remerciements

Ce mémoire de maîtrise est l'aboutissement d'un long parcours ponctué de rencontres qui l'ont enrichi et contribué à sa réalisation. Au premier chef, j'aimerais remercier tous les membres de l'association Bel Agir qui ont participé de près ou de loin à ma recherche. Leur gentillesse, leur ouverture et leur accueil chaleureux auront permis de me faire comprendre, au-delà de leurs explications, ce qu'est le « bel agir ». Mon expérience au sein de leur communauté aura été une source d'enrichissement personnelle dépassant de loin le cadre purement académique.

J'aimerais ensuite remercier ma directrice, Deirdre Meintel, qui à travers ses judicieux conseils et son support, a su m'orienter et enrichir mes réflexions. Je lui dois également la reconnaissance de m'avoir fait confiance et de m'avoir invité à participer au groupe de recherche qu'elle dirige, le Groupe de Recherche en Diversité Urbaine. Ma collaboration aux divers projets chapeautés par le GRDU, notamment le projet « *Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec* » (CRSH, FQRSC), a grandement contribué à faire de mon parcours à la maîtrise une expérience d'apprentissage riche.

Des remerciements reviennent aux membres du jury, les professeurs Robert Crépeau et Sylvie Fortin qui ont accepté d'évaluer ce mémoire et dont les commentaires auront enrichi mes réflexions sur les thèmes qui y sont abordés.

J'aimerais également souligner le travail du personnel administratif du département d'anthropologie et plus particulièrement celui d'Andrée Dufour dont le dévouement envers les étudiants est irréprochable.

Finalement, je tiens à manifester ma reconnaissance envers mes parents dont le support se fait toujours ressentir dans tous mes projets de vie. À mes deux sœurs et mon frère, merci. Je dois également souligner l'apport d'Isabelle et Mathieu à la réalisation de certains projets académiques connexes. Francis, Sébastien, Marie-Josée et Nasser, merci surtout de m'avoir rappelé qu'il y a une vie à l'extérieur de la maîtrise! Finalement, et non la moindre, je dois remercier Christine, celle avec qui j'ai le bonheur de partager ma vie, pour ses relectures et ses corrections, mais surtout pour son support et ses encouragements qui m'auront redonné un peu de souffle dans les moments où j'en avais le plus besoin.

Introduction

La spiritualité c'est la finalité et pour y arriver, il faut avoir des moyens matériels, il faut contribuer d'une façon physique, d'une façon tangible, d'une façon concrète. Donc, c'est ça l'implication, l'objectif est là et il faut aller le chercher par les moyens qui sont mis en place [...]. Pour matérialiser la chose, pour y mettre un mot, je dirais que oui, l'implication [dans la communauté] et cet objectif sont interreliés. Qu'est-ce que ça donne? Ça donne un caractère vraiment exceptionnel, c'est que tu adaptes ton ego à donner. L'implication, c'est ça que ça donne, ça donne cette générosité d'effort. Pas nécessairement en termes d'argent, l'argent ça en fait partie, mais être capable de consacrer de l'effort et cette générosité, c'est un caractère recherché dans la spiritualité. Cette solidarité, cette entraide, disons que ce sont des enjeux recherchés dans cet objectif-là qui est la spiritualité. Donc, pour faire acte, pour adapter, pour en quelque sorte « entraîner » notre ego à ça, c'est ça l'effort.

Youssi, membre actif de l'association Bel Agir

Il y a de ces témoignages qui cristallisent en eux l'essence d'un phénomène. Celui de Youssi en est un. Il offre un condensé de l'univers religieux de l'association Bel Agir où nous avons eu l'occasion d'effectuer un terrain de plus de six mois. On y voit comment dans cet univers, la spiritualité, ou pour être plus précis sa progression, est indissociable d'une implication dans la communauté. En retour, cette implication devient la source d'une transformation de soi, ou d'un « remodelage de l'ego » pour reprendre le vocable de Youssi, qui inscrit la religiosité individuelle dans un rapport à des autrui significatifs. Ainsi, en parallèle à un travail sur soi, coupé du monde extérieur, la spiritualité doit également s'ancrer dans un effort quotidien pour améliorer le monde ici-bas, marquant d'un sceau spirituel les actions individuelles menées dans celui-ci et rapprochant du même coup l'adepte du divin.

Cet univers religieux n'est pas le fruit d'une construction *ex nihilo* : il est la continuité de celui qu'ont connu les fondateurs de l'association Bel Agir dans leur Maroc natal où ils étaient membres du mouvement *Al 'adl wal al Ishân*, fondé par Abdessalam Yassine, guide spirituel et politique du mouvement. La vision que celui-ci apporte de l'islam fait un alliage singulier du soufisme marocain et de l'islamisme. Son objectif est clair : l'instauration d'un État islamique à l'image de ceux des premiers Califats de l'islam. Le moyen pour atteindre ce but est d'autant plus clair : c'est par une réforme spirituelle des individus qui composent la société qu'un tel État pourra voir le jour. De la sorte, son mouvement rejette la violence comme source de changement social et c'est plutôt à travers un *jihad global*, celui que doit mener l'individu contre lui-même, que les conditions nécessaires à l'amélioration de la société seront créées. Le nom que le cheik Yassine donne à son mouvement, *Al 'adl wal al Ishân*, communément traduit par « Justice et Spiritualité », est d'ailleurs révélateur de l'esprit qu'il veut y insuffler : la spiritualité est source de justice. C'est dans le livre phare du mouvement, *La voie prophétique (Al-minhâj annabawî)*, que Yassine jette les bases spirituelles et sociales d'un programme guidant l'adepte dans une progression spirituelle devant le conduire vers le perfectionnement de la foi, l'*Ishân*, qui veut dire « perfection », mais que l'on peut traduire par le « bel agir ».

Si l'univers religieux de l'association Bel Agir se veut la continuité de celui soutenu par Yassine, il n'en est pas non plus la réplique. En effet, l'immigration au Québec de membres du mouvement marocain, et de l'univers religieux qu'ils portaient en eux les a conduits à reformuler le programme spirituel et social de leur guide dans cette nouvelle société, dorénavant la leur. Car ce nouveau contexte imposait d'entrée de jeu l'abandon de l'objectif politique du mouvement. Par contre, l'implication sociale ne demeure pas moins un élément intrinsèque au programme spirituel du cheik Yassine. C'est donc dans l'objectif de réarticuler cette vision de l'islam que d'anciens membres du mouvement marocain, nouvellement installés dans la Belle Province, effectuent une série de rencontres à la fin des années 1990, donnant naissance, quelques années plus tard, à l'association Bel Agir.

C'est à l'étude de cette communauté religieuse, composée en majorité d'individus d'origine marocaine et entièrement de migrants, qu'est consacré notre mémoire. En cela, il s'inscrit partiellement en continuité avec les études qui, depuis plus de dix ans, se penchent sur les dynamiques animant ce type de communauté en contexte migratoire (Warner et Wittner 1998; Ebaugh et Chafetz 2000 pour le contexte américain et Meintel et *coll.* 2009 pour le Québec). En effet, à l'instar de ces études, nous avons pu constater le potentiel de la communauté Bel Agir, en

termes de ressources matérielles et sociales, pour un immigrant au cours de son processus d'installation. Nous avons également pu observer comment la communauté religieuse en contexte migratoire permet à la fois d'instaurer une continuité dans la vie religieuse des migrants et de reconstituer un réseau social, en grande partie réduit à travers le processus d'immigration.

Toutefois, de plus petite envergure, notre étude s'écarte de ces recherches par son objectif : celui, plus spécifique, de comprendre les mécanismes au cœur des dynamiques sociales et individuelles qui émergent dans *l'une* de ces communautés. Plus précisément, nous étudions, d'une part, le processus de réarticulation de l'univers religieux du mouvement *Al 'adl wal al Ishân* dans le contexte québécois et, d'autre part, comment il est retransmis aux membres de Bel Agir. Car si beaucoup de membres actuels étaient déjà familiers avec cet univers à leur arrivée au Canada, la philosophie du mouvement demeure mal connue à l'extérieur du Maroc. Or, l'association se veut un lieu de regroupement pour les musulmans du Québec de tous horizons et cherche à transcender les différences nationales : à ces membres, la philosophie de Yassine doit être enseignée en entier. Pour ceux qui étaient déjà familiers avec le mouvement au Maroc, la maîtrise de cette philosophie est un objectif qui demande un apprentissage perpétuel, à entreprendre quotidiennement.

Afin d'asseoir nos analyses, nous interrogeons, dans un premier chapitre, la notion de communauté religieuse à la fois en tant que concept et en tant que niveau d'analyse. Pour ce faire, nous proposons d'y aborder séparément le concept de communauté et le phénomène religieux. Cette démarche nous est apparue nécessaire pour deux raisons. La première étant le peu de consensus dans la littérature sur ce qu'est une communauté religieuse. Cela nous permettra ainsi d'avancer une définition de la communauté religieuse qui servira de cadre pour notre étude de l'association Bel Agir. La seconde raison tient à ce qu'une telle démarche nous permettra également d'illustrer en quoi la communauté Bel Agir peut être considérée comme un lieu de réarticulation et de transmission d'un univers religieux particulier.

En ce qui concerne la transmission de l'univers religieux de l'association Bel Agir, notre argument de base est que la communauté se présente comme un lieu où l'individu est amené, à travers sa participation, à intérioriser un éthos religieux et social. Nous aborderons ce processus à travers le paradigme de la connaissance en science sociale en nous inspirant de Berger et Luckmann (1986), mais également d'Etienne Wenger et sa théorie des communautés de pratique (1996). En outre, l'efficacité de ce processus repose essentiellement sur les expériences (spirituelles surtout, mais sociales également) qu'offre la communauté à ses membres.

La notion d'expérience est primordiale, car sans elle, l'engagement et l'implication considérables des membres de Bel Agir dans l'association deviennent incompréhensibles. En effet, compte tenu du volontarisme qui caractérise la participation aux communautés religieuses dans le monde contemporain (Yang et Ebaugh 2001), seule l'expérience offerte par le groupe permet de la comprendre. C'est en outre ce qui se dégage de nos analyses : « spiritualité » et « communauté » sont indissociables dans le discours des membres et tous présentent leur spiritualité comme tributaire de l'existence du groupe et des expériences qu'ils y vivent.

En ce qui concerne la reformulation au Québec de la vision de l'islam véhiculée par le mouvement de Yassine, nous soutenons que la participation au groupe ne concourt pas uniquement à l'intériorisation d'un éthos religieux, mais contribue également à la production d'un savoir qui concerne à la fois la spiritualité et la société. En effet, l'association Bel Agir constitue un lieu de mise en commun des expériences et des compétences (religieuses et sociales) de tous ses membres au profit de la communauté. Par le fait même, elle participe à la réarticulation d'un éthos islamique particulier au Québec.

Or, dans l'objectif de circonscrire l'association Bel Agir et de mieux situer son univers religieux, nous proposons, dans un deuxième chapitre, une description sélective de l'islam et du mouvement *Al 'adl wal al Ishân*. Entre autres, cela permettra de comprendre de quel univers religieux la communauté Bel Agir se veut la continuité. Parallèlement, nous offrons, à la fin de ce chapitre, une brève description de l'association Bel Agir afin d'en comprendre le fonctionnement.

Finalement, nous exposons nos analyses dans deux chapitres complémentaires. Le premier (chapitre IV) se veut une exploration des dynamiques individuelles et sociales qui animent la vie de la communauté Bel Agir. Nous y mettons en relief les différents éléments constitutifs des récits que nous ont fait les membres de leur trajectoire religieuse afin de saisir ce qui les aura conduits à intégrer la communauté Bel Agir. Nous y explorons également les dynamiques sociales de la communauté, notamment en ce qui a trait à la construction de ses frontières, aux types de liens qui y sont tissés et ce que la participation à celle-ci apporte à ses membres. C'est au cours du chapitre suivant (chapitre V) que nous analysons les mécanismes conduisant à l'intériorisation et à la réarticulation de l'éthos de la communauté Bel Agir.

De façon globale, notre étude se situe au carrefour de plusieurs phénomènes qui font aujourd'hui l'objet d'une attention particulière des chercheurs en sciences sociales. D'une part, comme nous l'avons souligné, elle s'inscrit en partie dans la lignée des études portant sur les communautés religieuses en contexte migratoire et, d'autre part, elle s'intéresse également aux dynamiques

provoquées par l'immigration importante d'individus de foi musulmane vers des pays occidentaux au cours des dernières décennies. Ce phénomène fait l'objet d'une littérature scientifique riche qui fait intervenir une multitude d'approches. Des titres et des termes comme « L'islam mondialisé » (Roy 2002), « *La umma ré-imaginée* » (Mandaville 2001), « *La reterritorialisation de la révélation* » (Saint-Blancat 1997), « *L'islam transplanté* » (Dasseto 1984) pour ne nommer que ceux-là, abondent et témoignent de la complexité et de l'importance de ce phénomène. De portée plus modeste, notre étude se penche sur ce phénomène au cœur d'une communauté particulière et dans un contexte particulier, le Québec.

En cela, ce mémoire contribue à la connaissance d'une réalité qui, malgré une attention médiatique et scientifique accrue depuis quelques années, demeure encore sous explorée : celle des musulmans du Québec. En effet, à une époque où la Belle Province ouvre davantage ses portes à l'immigration, le débat sur la gestion de la diversité religieuse qu'elle apporte se fait d'autant plus ressentir. En effet, longtemps centré sur la question de l'ethnicité, ce débat s'oriente de plus en plus sur la question de la confession religieuse (Mossière 2008) et plus particulièrement sur celle des musulmans. Une meilleure compréhension de cette réalité demeure le seul moyen de faire de ce débat un dialogue sain et « raisonnable ».

Ainsi, si notre étude adopte une perspective située principalement au confluent de l'individuel et du communautaire, une attention est également portée sur les dynamiques plus globales dans lesquelles s'insère la communauté Bel Agir. En effet, le phénomène religieux à l'époque contemporaine, particulièrement lorsque l'islam est concerné, ne peut se comprendre qu'en se situant au niveau individuel ou même communautaire. Le phénomène religieux se présentant dans ce cas comme tributaire à la fois du contexte local, régional et mondial et comme l'aboutissement de phénomènes dépassant largement le cadre du simple religieux.

Chapitre I

Communauté religieuse en contexte migratoire

Peu importe la réalité sociale qu'elle recouvre, utiliser la notion de communauté en anthropologie est aujourd'hui devenu un exercice périlleux, comme le remarque si judicieusement l'anthropologue britannique Ray Pahl (2007 : 223). Cela tient surtout au caractère polysémique qu'a acquis cette notion depuis l'une de ses premières conceptualisations sociologiques sous la plume de Tonnies ([1922] 1977). Déjà en 1955, Hillery dénombreait 94 différentes définitions de ce terme dans la littérature scientifique (cité dans Brint 2001 : 5). C'est en partie ce caractère indéterminé qui fait de la communauté un symbole puissant et évocateur, fréquemment instrumentalisé pour des fins politiques (Amit 2002a; Brint 2001) et utilisé pour décrire un ensemble de réalités sociales disparates (Bauman 1996 : 14). Des termes comme « communauté imaginée » (Anderson 1991), « communauté de sentiment » (Appadurai 2001 : 7), « communauté de pratique » (Wenger 1999), « communauté écologique » (Gold 2005), « communauté de sens » (Cohen 1985) et nous en laissons, abondent dans la littérature et décrivent des groupes et des réalités hétéroclites comme la nation, la transnationalisation, les organisations et les organismes communautaires. Aux difficultés liées à cette multiplicité d'approches et de définitions, s'ajoute l'image romancée à laquelle renvoie ce terme. En effet, comme le constate Raymond Williams (1976), la communauté serait un des rares termes en sciences sociales abordant l'idée de collectivité (comme l'État, la nation, ou la société, etc.) qui ne semble jamais être utilisé de façon défavorable (1976 : 76).

Or, si le foisonnement théorique et idéologique dans lequel s'insère le concept de communauté est révélateur de la forte résonance symbolique qu'il comporte, cette même ambiguïté et cette idéalisation sont, en revanche, ce qui mènent certains à le disqualifier en tant qu'outil analytique en science sociale (Bauman 1996). Pourtant, la communauté ne demeure pas moins une notion qui touche certains aspects fondamentaux de la vie sociale contemporaine, particulièrement lorsque la religion est concernée (Laplantine 2003). C'est en outre à cette évidence que nous a conduit notre terrain au sein de l'association Bel Agir. Par contre, une revue de la littérature concernant les communautés religieuses – en contexte migratoire ou non – nous a mené à une autre évidence : peu de cas est fait sur ce qu'est une communauté religieuse. Ainsi, pour palier à cette lacune et mettre de l'avant une définition de la communauté religieuse, nous proposons, dans les deux premières sections de ce chapitre, d'aborder la notion de communauté et celui du phénomène

religieux séparément. Bien que cette première étape nous permettra d'établir certaines bases définitionnelles de la communauté religieuse, elle nous renseignera peu ou pas du tout sur ce qu'elle *fait*. C'est dans cet esprit que nous relierons, dans une troisième section, le concept de communauté et celui du phénomène religieux afin d'asseoir le postulat que nous soutenons dans ce mémoire, soit que la communauté religieuse en contexte migratoire peut être considérée à la fois comme un lieu de réarticulation et d'intériorisation d'un éthos islamique.

1 - La notion de communauté en science sociale

L'une des caractéristiques fondamentales associées à la notion de communauté dans la littérature est celle du type de lien social qui y prévaut. C'est en outre à la tâche de décrire ce type de lien que les fondateurs de la sociologie moderne se sont consacré, dont les plus influents sont Tönnies, Durkheim et Weber. Sans prétendre ici offrir une étude exhaustive de la pensée de ces auteurs, il semble pertinent, dans un premier temps, d'en esquisser une ébauche pour démontrer comment la notion de communauté – en tant que dépositaire d'un type particulier de sociabilité – et celle de religion sont intimement liées dans leurs théories respectives. Ce faisant, nous tâcherons d'aborder leurs théories de la sécularisation du monde moderne afin de saisir comment ils prédisaient non pas la disparition de la religion à proprement parler, mais la disparition ou du moins la reformulation du type de lien social qui prévaut au sein d'une communauté.

a) À l'origine du concept : Tönnies, Durkheim et Weber

i. Tönnies et la « gemeinschaft »

Ferdinand Tönnies fut l'un des premiers sociologues à conceptualiser, avec le terme « *geimenschaft* », la notion de communauté. Pour ce faire, il oppose dans son essai « *Geimenschaft und Gesellschaft* » (1977 [1912]), deux types de sociabilité dans une perspective évolutionniste, qui selon l'approche psychologique de l'auteur, reflètent deux types de volontés individuelles : la volonté organique et la volonté réfléchie (Leif 1977 : document électronique).

Au sein de la *Geimenschaft* les rapports se fondent sur les volontés organiques individuelles, dont les plus déterminants sont les liens de sang : la famille (Leif 1977). Découlant de ces premiers rapports, viennent ensuite les liens formés par la proximité géographique, soit le village ou la petite ville. C'est à l'intérieur de cette unité de base que des habitudes et des souvenirs collectifs se construisent et viennent conférer à la communauté une cohésion « organique » où « s'établissent

des relations d'échange où ne domine nullement la recherche du gain, et qui restent fondées sur les liens de la famille, de l'amitié et de la religion » (Leif 1977).

Ainsi, dans la pensée de Tönnies, la religion est intimement liée aux types de lien qui se forment au sein d'une communauté, des liens fondés sur l'affect et la moralité. À l'inverse, la volonté réfléchie – caractérisée par le calcul, la spéculation et la quête du bonheur individuel – qui domine les rapports au sein de la *gesellschaft* semble dépouillée de toute notion de religiosité (Leif 1977). Or, bien qu'il ne formule pas explicitement de théorie sur la sécularisation, sa vision de l'évolution de la société dans le monde moderne postule implicitement l'évacuation du phénomène religieux du social. En effet, pour Tönnies la progression de la modernité (avec les phénomènes d'urbanisation et d'industrialisation qui lui sont concomitantes) serait accompagnée de l'érosion graduelle de la *gemeinschaft* au profit de la *gesellschaft*. Corollaire à cette érosion est la disparition du type de groupe où le religieux joue un rôle.

ii. Durkheim et la solidarité mécanique

Bien que l'approche de Durkheim au phénomène social soit diamétralement opposée à celle de Tönnies, il reconnaît dans un article¹ qu'il consacre à l'essai *Geimenschaft und Gessellschaft*, la validité de certaines analyses de son homologue allemand. Notamment, il admet la division de « deux grandes espèces de sociétés » et la primauté de la *Geimenschaft* sur la *Gessellschaft* (Durkheim 1975 [1889] : 388). Par contre, là où Tönnies théorise une différence de nature entre les deux types de sociétés, Durkheim postule une différence de degré. Pour le père de la sociologie française, les liens qui unissent les individus au sein d'un groupe social ne peuvent pas changer de nature, ils ne peuvent que se transformer (*ibid.*).

Par ailleurs, contrairement à Tönnies et conséquent à sa vision du social, Durkheim n'associe pas le phénomène religieux qu'aux sociétés de type communautaire (que l'on peut associer à sa notion de société segmentaire), mais bien aux deux types de sociétés. En effet, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1968 [1912]) il postule le rôle que joueraient les rites et les croyances dans la constitution du social, peu importe le type de société dont il s'agit (c'est-à-dire les sociétés « segmentaires » ou « organisées » pour reprendre le vocable de Durkheim). À partir de sa distinction classique entre le sacré et le profane, il situe le phénomène religieux au cœur de la cohésion sociale, en ce sens que la transcendance propre au phénomène religieux ne serait en fait

¹ Durkheim, Émile (1889). « Communauté et société selon Tönnies », in *Revue philosophique*, vol. 27. Réimpression dans « Émile Durkheim. Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale » Paris : Éditions de Minuit, pp. 383 à 390.

qu'une forme de transcendance de la société. Son argument repose sur l'idée que le religieux procure à la société un ensemble de règles qui, pour être efficaces, doivent être reliées à un ordre moral (c'est-à-dire les représentations collectives liées aux valeurs et croyances sociales). Cet ordre moral, considéré comme le noyau sacré de la société (Tucker 1998 : 16), doit lui-même être revivifié et réactualisé à travers des actes cérémoniels et rituels.

En conséquence, Durkheim ne théorise pas la disparition du phénomène religieux, tel qu'il le conceptualise, dans le monde moderne. Plutôt, il prophétise la reformulation de l'ordre moral social suivant le même procédé que celui sous-tendant la constitution des représentations collectives dans toute société, mais reposant sur une rationalité et une logique scientifiques. En effet, pour ce dernier, « la pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse » et il en déduit qu'« il semble donc naturel que la seconde s'efface progressivement devant la première, à mesure que celle-ci devient plus apte à s'acquitter de la tâche » (1968 [1912] : 405).

iii. Weber et la communalisation

Weber est également influencé par la distinction entre les deux types de sociabilité proposés par Tönnies, mais a par contre une vision moins dichotomique que son contemporain (Gold 2005). Pour Weber, les relations sociales de type communautaires (qu'il nomme *Vergemeinschaftung*) peuvent être considérées comme telles lorsque « la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté » (1995 [1921] : 78; emphase de l'auteur). Les relations de type associatives (*Vergesellschaftung*), pour leur part, ne seraient pas caractérisées principalement par l'égoïsme comme le soutient Tönnies, mais plutôt par « la disposition de l'activité sociale [qui] se fonde sur un compromis d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivée de la même manière » (*ibid.*). Ainsi, cohérent à sa vision de l'action sociale, Weber se départ de Tönnies en focalisant l'attention sur les qualités et les motifs des relations sociales plutôt que sur les prédispositions psychologiques sous-jacentes à ces dernières (Brint 2001 : 3). Par ailleurs, le sociologue démontre dans ses analyses l'interpénétration complexe des deux formes de sociabilité adoptant ainsi une approche plus nuancée que Tönnies quant à leur compatibilité (Brint 2001).

Tout comme Durkheim, Weber accorde une importance centrale au phénomène religieux dans ses analyses du social. Il offre, en outre, dans son ouvrage classique *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (2004 [1922]), une étude de l'interpénétration des deux idéologies par un processus

d'affinités électives (*Wahlverwandtschaft*) dans laquelle il analyse « le mode et la direction générale selon lesquels, par suite de telles affinités électives, le mouvement religieux a agi sur le développement de la culture matérielle » (Weber 2004 [1922] : 90; cité dans Löwi 2004 : 93).

Sa théorie de la sécularisation du monde social dans la modernité, pour sa part, emprunte une voie très différente de Tönnies et sensiblement distincte de celle de Durkheim. Il postule, en outre, la rationalisation grandissante de la civilisation occidentale (notamment à travers la bureaucratisation) de plus en plus orientée vers l'action pratique dans le monde. Corollaire à cette rationalisation est le *désenchantement du monde* provoqué par la diminution progressive des croyances en l'action divine dans le monde.

En résumé, on peut voir comment à l'origine, la communauté a été conceptualisée d'abord et avant tout par le type de lien social qui y prévaut. Les trois penseurs que nous avons abordés définissaient ce lien par son caractère traditionnel, émotionnel (Tönnies et Weber) et moral (Durkheim). De plus, à travers leur théorie respective, ils prédisaient chacun à leur manière la sécularisation du monde moderne non pas par la disparition du phénomène religieux à proprement parler, mais par l'érosion graduelle du type de lien social prévalant au sein de la *gemeinschaft* (Tönnies) ou du moins par sa réarticulation (Durkheim et Weber). Nous reviendrons ultérieurement sur ce dernier constat pour nous concentrer, dans cette première section, sur le premier.

b) Définitions contemporaines du concept de communauté

Tönnies, Durkheim et Weber influenceront chacun à leur manière les multiples développements qu'a connu le concept de communauté jusqu'à son « apogée » avec Nisbet (1966; cité dans Pahl, 2007), son essoufflement subséquent et son retour à partir des années 1980 (Amit 2002a; 2002b). En outre, la conceptualisation de la communauté mise de l'avant par Tönnies, organiciste, axée sur la tradition et le territoire, influencera nombre d'études portant sur les communautés rurales et urbaines en Grande-Bretagne (Brint, 2001 : 5; Pahl 2007) et plus tard des études effectuées autour du concept de communauté écologique (Gold 2005). L'approche désagrégée au concept de communauté qu'a proposée Durkheim², influencera plusieurs penseurs tels Robert K. Merton, Erving Goffman et Ulf Hannerz (Brint 2001). Avec sa méthode interprétative, Weber marquera, par l'entremise de Geertz, Anthony Cohen (1985) et sa formulation des « communautés de sens ».

² L'anthropologue Steven Brint utilise le terme « désagrégé » afin de contraster la conceptualisation de Durkheim et de Tönnies et mettre en relief l'approche de Durkheim, qui consiste à isoler les différentes variables propres à une communauté et les analyser partout où elles peuvent être trouvées (2001).

Or, c'est à partir des années 1960, avec l'intérêt grandissant de l'anthropologie pour l'étude des sociétés « complexes » et des milieux urbains, que le concept de communauté, plutôt associé à l'étude des sociétés traditionnelles, apparaît aux yeux de plusieurs anthropologues comme inadapté à ce nouveau contexte d'enquête (Amit 2002a). À cela s'ajoute la remise en question grandissante de la validité de la méthodologie propre à l'anthropologie, l'observation-participante, et du biais qui en découle : la nécessité d'un terrain délimité au sein duquel il est possible d'appliquer cette méthode. En effet, comme le soulignent Gupta et Ferguson (1992), ce biais aurait mené plusieurs anthropologues à présumer, pour ne pas dire inventer, l'existence d'une unité au sein de groupes sociaux où une telle unité était peut-être absente ou du moins que partielle. Finalement, dans un monde de plus en plus marqué par les effets de la globalisation (dont la déterritorialisation et l'augmentation des flux migratoires, pour ne nommer que ces derniers), l'idée d'effectuer un terrain au sein d'une communauté « localisée » semblait de plus en plus caduque et moins apte à rendre compte des dynamiques affectant le monde social contemporain.

i. Le lien social dans le monde contemporain : la socialité sans affect?

Dans ces circonstances, plusieurs se tournent vers de nouveaux concepts perçus comme plus en adéquation avec la « nouvelle » réalité sur laquelle se penchent dorénavant leurs études, dont notamment le concept de réseau social:

Network notions seem particularly useful as we concern ourselves with individuals using roles rather than with roles using individuals, and with the crossing and manipulation rather than the acceptance of institutional boundaries. It is in this light we see the connection of network analysis both to what may be termed anthropological action theory and to the study of urban and other complex societies.

Hannerz, 1980 : 175; cité dans Amit 2002a : 19

L'avantage de cette approche est qu'elle maintient l'étude des liens sociaux au cœur des préoccupations anthropologiques tout en permettant de rendre compte de la diversité et de la complexité de la sociabilité dans un monde où les relations sociales ne sont plus confinées à l'intérieur d'une même communauté. En positionnant l'individu au centre du regard de l'anthropologue, elle a également l'avantage de rendre compte des multiples contextes où se forment les liens sociaux (travail, école, club sportif, etc.).

Ainsi conceptualisée, la sociabilité contemporaine apparaît dénuée de toute notion d'affect et caractérisée par une instrumentalisation des relations et des rôles sociaux. Tönnies et Weber auraient-ils eu raison en postulant que les relations sociales étaient destinées dans la modernité à se constituer sur des bases purement rationnelles et pragmatiques? Certes, de telles relations

existent bel et bien, mais comme le constate Maffesoli (1993), les relations sociales dans le monde contemporain, du moins celles qui auront une influence durable sur l'individu, sont tout autant empreintes d'émotions qu'elles ne l'ont jamais été et l'affect est tout aussi déterminant dans la constitution de réseaux sociaux. À cet égard, une étude effectuée par l'anthropologue Ray Pahl (2007) portant sur les réseaux individuels (amis, collègues de travail, voisins, famille) corrobore le constat de Maffesoli. En effet, ce dernier démontre comment les relations jugées les plus significatives par ses répondants et ayant le plus d'impact sur leur vie individuelle sont celles chargées d'une émotivité et envers lesquelles ils ressentent une obligation morale (Pahl 2007 : 229).

D'ailleurs, pour mettre en relief le fondement de ces relations sociales (c'est-à-dire l'affect et l'obligation morale), Pahl préfère qualifier ces réseaux de « communautés personnelles ». Il vient du même coup annexer le concept de réseau à celui de communauté. Bien que ce cela ait le mérite de réintégrer l'idée d'affect dans les relations sociales, on peut toutefois douter de cette manœuvre conceptuelle, en ce sens qu'elle semble dénaturer la notion de communauté. En effet, positionner l'individu au cœur d'une « communauté personnelle », comme c'est le cas pour la théorie des réseaux, postule du même coup l'existence d'autant de communautés qu'il y a d'individus. De plus, tout comme la théorie des réseaux, ce concept semble paradoxalement présenter l'individu comme un agent totalement libre, seul constructeur de son « soi social ».

À l'instar de l'anthropologue Michel Maffesoli (1993 : 217) et de l'anthropologue des organisations Etienne Wenger (1999), il apparaît plus fructueux d'analyser les différentes communautés (groupes sociaux) auxquelles participe l'individu, tout en portant une attention sur les dynamiques individuelles animant ces différents groupes. En effet, dans une tentative d'appréhender la socialité contemporaine, Maffesoli met de l'avant l'euphonie « lieu et lien » afin de mettre en relief l'importance de l'affect et de la proximité dans la constitution de groupes sociaux (qu'il nomme « tribus ») dans les sociétés modernes et du sentiment d'appartenance qui émerge de la participation à ces dernières (qu'il qualifie de « tribalisme ») : « par de multiples biais [...] se constituent des "tribus" sportives, amicales, sexuelles, religieuses ou autres, chacune d'entre elles ayant des durées de vie variables suivant le degré d'investissement de ses protagonistes » (Maffesoli 1993 : 210). Or, par un processus de « papillonnage » où l'individu s'investit d'une

manière variable au sein de différentes « tribus », ce dernier en vient à se construire un univers social qui lui est propre³.

Etienne Wenger, pour sa part, aborde les différentes communautés qui habitent l'univers social d'un individu (travail, école, etc. – qu'il nomme « communautés de pratiques ») comme des lieux d'apprentissage. En outre, il postule que la participation d'un individu à une communauté l'amènera à développer des compétences et une vision particulière qu'il intégrera à son identité globale. Pour Wenger, « l'appartenance à une communauté de pratique constitue de loin l'influence la plus marquée sur la transformation des personnes » (Wenger 1999 : 4), en ce sens qu'à travers sa participation à différentes communautés au cours de sa vie, l'individu se constituera un soi social. L'influence qu'auront ces différentes communautés sur l'individu dépendra pour sa part de son investissement dans chacune d'entre elles.

Ainsi, les perspectives adoptées par Maffesoli et par Wenger permettent de rendre compte de la complexité de la sociabilité contemporaine (constituée de multiples lieux d'interaction), tout en maintenant le concept de communauté comme niveau d'analyse. Elles permettent également de mieux appréhender comment la participation d'un individu au sein d'une communauté quelconque aura un impact durable ou éphémère sur ce dernier, selon les différents types de communautés dans lesquels il participe et selon son degré d'investissement au sein d'une communauté en particulier.

ii. La communauté et le territoire dans le monde contemporain : la solidarité imaginée?

Parallèlement à la théorie des réseaux, deux conceptualisations différentes de la communauté vont réémerger à partir des années 1980 afin de mieux refléter le monde social contemporain : *La communauté de sens* d'Anthony Cohen (1985) et *La communauté imaginée* de Benedict Anderson (1991 [1983]). Partant de ses travaux sur une communauté rurale en Grande-Bretagne, Cohen met de l'avant, dans son ouvrage *The Symbolic Construction of Community*, une définition de la communauté qui ne se base pas sur l'existence objective de liens sociaux particuliers ni sur l'idée du territoire comme frontière délimitant la communauté, mais plutôt sur la perception des individus de l'existence d'une telle communauté et de leur appartenance à cette communauté : « this

³ Cette manière de considérer l'univers social d'un individu comme constitué de multiples mondes sociaux à travers lesquels ce dernier se mue n'est certes pas le propre de Maffesoli et Wenger. On peut entre autre retenir le concept de champs sociaux élaboré par Bourdieu. Par contre, à l'encontre de Bourdieu et à l'instar de Maffesoli et Wenger, nous considérons que ces mondes sociaux, particulièrement ceux qui sont durables et qui ont un impact sur l'individu, ne se fondent pas uniquement sur le partage d'un intérêt commun, mais bien sur un sentiment d'appartenance qui s'ancre et se développe à partir d'une affinité qui touche une part de soi.

consciousness of community is, then, encapsulated in perception of its boundaries, boundaries which are themselves largely constituted by people in interaction » (1985 : 13)⁴. Il conclue son ouvrage en affirmant que : « People construct community symbolically, making it a resource and repository of meaning, and a referent of their identity » (1985 : 118). Ainsi, Cohen redirige l'attention sur la perception des individus d'appartenir à une communauté, sur le sens que cette appartenance a pour eux et la construction des frontières symboliques de la communauté découlant de ce processus d'identification. Or, comme le souligne Amit (2002b : 6), bien que la conceptualisation de la communauté que propose Cohen ne se fonde pas directement sur les interactions entre les individus et sur la délimitation territoriale des frontières, elle en tient tout de même compte, ce qui n'est pas le cas du concept de *communauté imaginée* que propose Benedict Anderson.

En effet, en cherchant à expliquer l'essor des nations et du nationalisme, Anderson postule le rôle central qu'aurait joué la presse écrite dans la création de liens sociaux *imaginés* entre des individus qui ne sont pas nécessairement en interaction directe les uns avec les autres. Le concept de communauté imaginée permet ainsi de conceptualiser la communauté sans que des interactions directes aient lieu entre des individus.

Les thèses de Cohen et d'Anderson ont l'avantage de penser la solidarité et la localité en l'absence d'interactions physiques et directes entre les individus et sans avoir à nettement circonscrire ces interactions à l'intérieur d'un territoire donné. Elles s'avèrent donc aptes à répondre adéquatement aux critiques soulevées plus haut sur la capacité du concept de communauté de rendre compte du monde social contemporain. C'est en outre ce qui a assuré la popularité des travaux de ces auteurs comme le constate Amit (2002b : 9), dont les traces se trouvent dans les écrits de penseurs contemporains tel Apparudai et son concept de « production de la localité » (1996).

Toutefois, malgré cet avantage, ces thèses ont fait l'objet de plusieurs critiques. L'une des plus probantes est celle formulée par Barth (1994) qui précise que la capacité de créer des liens sociaux, particulièrement ceux que l'on retrouve au sein d'une communauté, demande beaucoup d'efforts. Or, de remarquer ce dernier, dans un tel cas, une communauté ne peut pas être créée qu'à travers le simple « acte d'imaginer » (1994 : 13). Il semble, en effet, difficile de supporter l'idée que l'imagination seule soit capable de susciter et entretenir le sentiment d'appartenance à une communauté nationale ou autre sans que celui-ci soit ancré d'une manière quelconque dans le

⁴ Comme le laisse entrevoir ce passage, Cohen est fortement influencé par les travaux de Barth (1969) sur les frontières ethniques dans sa conceptualisation des communautés de sens.

quotidien et l'expérience individuelle. À titre d'exemple, dans une étude effectuée sur les réseaux transmigraires jamaïcains et néviciens, Olwig (2002; cité dans Amit 2002a) démontre comment ses répondants formulaient leur discours sur la « jamaïcité » ou la « névigéinité » en se référant d'abord et avant tout aux relations intimes qu'ils entretiennent avec leurs réseaux familiaux et amicaux. Cette étude, que l'on peut aisément appliquer au sentiment d'appartenance à toutes les communautés nationales, permet de constater le rôle que joue l'interaction interpersonnelle dans la capacité des individus d'« imaginer » leur groupe d'appartenance.

Bien que l'imagination ait un rôle important dans le sentiment d'appartenance à une communauté, nous considérons, à l'instar de Barth (1994) et d'Amit (2002b), que le simple fait d'imaginer la communauté ne suffit pas à la constituer. À cet égard, nous reprenons à notre compte les conclusions auxquelles arrive Amit dans un article sur le concept de communauté :

Community arises out of an interaction between the imagination of solidarity and its realization through social relations and is invested both with powerful affect as well as contingency, and therefore with both consciousness and choice.

2002b : 18

Cette façon d'aborder la communauté tient compte à la fois des critiques dont ce concept a fait l'objet et comble les lacunes inhérentes aux conceptualisations alternatives (dont notamment la théorie des réseaux) qui ont été mises de l'avant pour répondre à ces critiques. Cette perspective met également en relief la dynamique de réarticulation entre le global et le local dans le sentiment d'appartenance à une communauté. Par contre, elle ne dit rien sur les formes potentielles que peuvent avoir les communautés contemporaines.

iii. Structure d'une communauté et ses conséquences

Dans l'introduction de son ouvrage *The Symbolic Construction of Community* (1985), Cohen affirme que la structure ne crée pas une communauté et qu'en conséquence une définition structurelle de ce concept ne peut pas être d'une grande utilité. Cette position est certes fondée et se comprend si l'on considère l'un des objectifs de la théorisation qu'il propose de la communauté, soit celui d'en offrir une version mieux adaptée à un monde où les frontières structurelles (*structural boundaries*) sont affaiblies (Amit 2002b : 9). Par contre, ne pas tenir compte des différentes structures que peut avoir une communauté ne peut mener qu'à une compréhension partielle de cette dernière. En effet, une communauté fortement structurée où les interactions entre les membres sont fréquentes aura fort probablement une influence plus importante sur les individus qui la composent qu'une communauté où de telles interactions sont moins importantes.

C'est en outre à ce constat qu'arrive le sociologue Steven Brint dans son article *Geimenschaft revisited : A Critique and Reconstruction of the Community Concept* (2001). Il soutient, entre autres choses, que pour bien appréhender les différentes communautés dans une société contemporaine, une considération de leur forme structurelle est nécessaire. Cela permet à la fois de mieux cerner les dynamiques pouvant émerger des différents types de communautés et de mieux comprendre l'influence qu'elles auront sur la vie de ses membres.

Partant de la distinction classique établie par Melvin Webber (1963) entre les communautés « naturelles » (c'est-à-dire géographiques) et « électives » (c'est-à-dire de choix), Brint propose d'effectuer une seconde distinction, s'appliquant aux deux types de communauté, entre celles fondées sur le partage d'une activité commune et celles fondées sur le partage de croyances communes. Ainsi, si la première distinction concerne le contexte d'interaction, la seconde porte sur les motifs d'interactions (2001 : 10). Or, afin de raffiner son schéma, Brint propose une troisième distinction qui concerne les fréquences d'interaction, pour les communautés géographiques, et la localisation géographique des membres pour les communautés de choix. Dans ce qui suit, nous nous concentrerons sur cette dernière distinction, celle qui est effectuée parmi les communautés de choix fondées sur le partage d'une croyance commune, la première ne concernant que les communautés géographiques et donc se situant hors de notre propos.

Pour Brint, les communautés de choix fondées sur une croyance partagée où les membres sont concentrées géographiquement, réunissent trois variables pouvant mener à une plus grande conformité aux valeurs et aux normes du groupe : 1) la coprésence physique des membres lors des interactions est fortement liée à la capacité des membres de surveiller le comportement des autres; 2) la fréquence des interactions et l'importance accordée au maintien de ces interactions sont corrélées au degré d'investissement dans le groupe et par voie de conséquence à une plus grande conformité; 3) les motifs d'interactions sont également reliés au degré de conformité des membres, en ce sens qu'une communauté fondée sur le partage d'une activité commune (p. ex. une ligue sportive) exercera une moins grande pression sur les membres de se conformer à un ensemble de normes et de valeurs qu'un groupe fondé sur le partage d'une croyance commune (dont le meilleur exemple est celui d'une communauté religieuse) (2002 : 11). Pour mieux comprendre ce qui précède, on peut contraster ce type de communauté avec celui où les membres ne sont pas concentrés géographiquement. Dans cette configuration structurelle, que Brint associe aux communautés imaginées, l'absence ou le peu d'interaction face à face mène conséquemment à un degré de conformité aux valeurs et aux normes du groupe moins important.

L'approche de Brint a le double avantage de refléter des entités identifiables empiriquement et de prédire les dynamiques qui émergeront de chacune de ces entités selon un ensemble de variables limitées.

En somme, ces quelques considérations théoriques permettent de mieux cerner les contours et le contenu d'une communauté et démontrent l'intérêt et la pertinence que ce concept a pour l'étude des groupes sociaux contemporains. En tant que niveau d'analyse, les communautés se présentent comme des lieux sociaux intermédiaires (Maffesoli et Wenger) où la solidarité entre les membres repose tant sur la perception subjective des membres d'être unis solidairement les uns aux autres que sur l'actualisation de cette solidarité dans des interactions face à face quotidiennes (Amit). Une considération sur les différentes structures possibles d'une communauté permet de mettre en relation la coprésence physique des membres d'une communauté (territoire), la fréquence des interactions face à face (l'investissement personnel) et les motifs de ces interactions (l'affect ou l'intérêt) et de ses conséquences sur l'adhésion des membres aux valeurs et normes du groupe. Nous reviendrons ultérieurement sur le concept de communauté afin de le relier au phénomène religieux, que nous abordons dans ce qui suit.

2 - Le phénomène religieux et dynamiques contemporaines

S'il nous a semblé nécessaire de traiter le concept de communauté et le phénomène religieux séparément, c'est que les deux ont ceci de commun : peu de consensus existent dans la littérature quant à leur nature. Cette démarche nous permet donc de mieux cibler notre sujet et de mieux comprendre les dynamiques que nous avons rencontrées sur le terrain. Il est par ailleurs intéressant de constater que ces deux concepts partageront un destin similaire. En effet, si les deux ont longtemps attiré l'attention du regard anthropologique et ont été considérés comme centraux à la discipline, ils connaîtront les deux un déclin pour finalement revenir occuper une place considérable dans la littérature. Pour ce qui est du concept de la religion, suite au *désenchantement du monde* prophétisé par Weber, nous assistons à son réenchantement par le religieux (Laplantine 2003 : 11)⁵.

⁵ On peut toutefois douter d'une telle discontinuité historique, ce découpage pouvant être simplement le résultat du regard anthropologique qui a désinvesti le phénomène religieux pour y revenir en force à partir des années 1990. Pour une discussion passionnante sur le destin du concept de sécularité et du processus de sécularisation, voir : Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*.

On peut à cet égard revenir sur les théories de la sécularisation du monde contemporain proposées par Tönnies, Durkheim et Weber, que nous avons abordées dans la première partie de ce chapitre. Les trois penseurs postulaient non pas la disparition du phénomène religieux à proprement parler, mais bien l'érosion ou la réarticulation des liens sociaux (ceux caractéristiques de la *gemeinschaft*) sur lesquels repose le phénomène religieux. Or, comme nous avons pu le constater dans la section précédente, si l'on peut en effet observer une transformation des liens sociaux dans le monde contemporain, celle-ci n'est pas aussi importante qu'il ne l'avait été postulé par les fondateurs de la sociologie. Ce qui semble avoir changé, par contre, c'est la multiplication des univers d'interaction offerts à l'individu ainsi qu'un élargissement considérable des groupes d'appartenances pouvant constituer l'univers social de l'individu. Or, le phénomène religieux semble avoir suivi ce même processus de « recomposition » dans la modernité avancée (Laplantine 2003 : 18).

Toutefois, avant d'approfondir ce thème, quelques considérations sur le phénomène religieux s'imposent. Pour ce faire, nous aborderons dans ce qui suit le phénomène religieux suivant l'approche proposée par Peter Berger dans un ouvrage dont les aboutissements se font encore ressentir chez plusieurs penseurs du phénomène religieux contemporain (Woodhead 2001) : *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle* (1971).

Devant la multiplicité des approches au religieux dans le corpus anthropologique, il semble nécessaire de justifier brièvement le fait d'arrêter notre choix sur un seul auteur. Tout d'abord, le point d'appui de Berger dans sa définition du phénomène religieux est la théorie de la connaissance sociale telle qu'il l'a développée dans son ouvrage coécrit avec Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (1986 [1969]). Or, il s'agit d'une grille d'analyse particulièrement appropriée pour appuyer les deux postulats que nous soutenons dans ce mémoire, soit que la communauté religieuse en contexte migratoire se présente à la fois comme un lieu d'intériorisation d'un éthos et de réarticulation d'un tel éthos. Ensuite, comme nous le constaterons ultérieurement, relier sa conceptualisation du phénomène religieux et le concept de communauté que nous avons élaboré précédemment, nous permettra d'analyser les différentes dynamiques que nous avons rencontrées sur le terrain.

a) Le phénomène religieux : la « réalité sociale de la religion »

Comme nous venons de le soulever, la théorisation que propose Peter Berger du phénomène religieux prend comme point de départ les thèses qu'il a développées en collaboration avec Thomas Lukmann dans leur ouvrage classique *La construction sociale de la réalité*. Plus précisément, il

reprend les thèses développées dans les chapitres II et III, respectivement intitulés « *La société comme réalité objective* » et « *La société comme réalité subjective* »⁶. Il s'avère donc utile d'en retracer les grandes lignes ici afin de bien comprendre l'approche qu'adoptera Berger dans sa théorisation du phénomène religieux.

i. La société comme phénomène dialectique

En lien avec les deux postulats que nous venons d'évoquer, Berger et Luckmann exposent la thèse centrale de leur ouvrage, soit que la société est un phénomène dialectique, en ce sens que l'homme est à la fois producteur de la société et le produit de cette dernière. Ce processus repose sur trois phénomènes liés dans un rapport dialectique, soit l'extériorisation, l'objectivation et l'intériorisation (1986).

L'extériorisation consiste en « l'effusion permanente de l'être humain dans le monde, à travers son activité, à la fois physique et mentale » (1971 : 25). C'est par ce processus que l'être humain produit la société. Or, en tant qu'« animal social » par excellence (l'homme ne peut pas survivre sans la société), cette construction d'un monde n'est pas le fruit d'un processus individuel, mais plutôt celui d'une création collective. Ainsi, la culture se présente, sous leur plume, comme l'ensemble des créations humaines et la société est « cette partie de la culture qui structure les relations incessantes de l'homme avec ses semblables » (1971 : 30).

L'objectivation, pour sa part, se réfère au processus par lequel la culture, une fois créée, en vient à être considérée par ses créateurs comme une réalité qui leur est externe. Ainsi, la « réalité » du monde culturel ne repose pas uniquement sur le fait qu'il soit le produit de la collectivité, mais également sur la reconnaissance collective de celui-ci comme réalité « allant de soi ». C'est, en outre, ce qui en assure la permanence et lui donne son caractère coercitif (1971 : 37).

L'intériorisation (ou la socialisation), le troisième élément du processus dialectique, consiste en la « réabsorption, à l'intérieur de la conscience, du monde objectivé d'une façon telle que les structures de ce monde en arrivent à déterminer les structures subjectives de la conscience elle-même » (1971 : 41). Autrement dit, l'individu ne fait pas qu'*apprendre* l'univers social qui l'entoure, il se l'approprie et l'intègre à sa propre identité, si bien que la réalité objective en vient à constituer

⁶ Il faut souligner que cette vision du social se veut une synthèse de Durkheim et de Weber. De Durkheim, les auteurs retiennent l'idée de considérer le social comme une chose qui est externe à l'individu et contraignante (i.e. comme un « fait social »). De Weber, ils retiennent sa compréhension du social « comme étant en permanence constitué par la signification humaine » (1973 : 24). Ils considèrent ainsi tirer avantage des deux théories tout en surmontant les lacunes propres aux deux : « Une insistance, à la façon de Weber, sur la subjectivité seule, conduit à une déformation idéaliste du phénomène social. Une insistance, à la façon de Durkheim, sur l'objectivité seule conduit à une réification sociologique » (ibid.).

une partie de son soi. Indispensable au processus d'intériorisation est l'interaction soutenue entre les individus : « l'identité subjective et la réalité subjective sont le fruit de la même dialectique [...] entre l'individu et ces *autres* significatifs qui sont chargés de sa socialisation » et « l'individu devient ce qu'il est dans la mesure où il est interpellé comme tel par d'autres » (1971 : 43)⁷.

Appréhendés dans un rapport dialectique, ces trois éléments permettent de considérer les individus à la fois comme actifs dans le processus social (comme coproducteurs) et comme agents de maintien de l'ordre social (comme reproducteurs et produits de la société). C'est sur cette base que s'appuie Berger pour élaborer sa définition du phénomène religieux, dont notamment à travers cette idée de construction d'un ordre social humain, qu'il nomme *nomos*.

*ii. Le *nomos*, le cosmos sacré et la construction d'un monde humain*

L'ordre social, ce monde humain construit, sert en quelque sorte de mise en ordre de l'expérience humaine à travers un « ordre significatif » objectif, le *nomos*. Cette dynamique est intimement liée au processus d'intériorisation du *nomos* : « c'est grâce à cette appropriation que l'individu peut parvenir à "donner un sens" à sa propre vie, à la comprendre » (1971 : 50). À l'opposé du *nomos* se trouve l'anomie, soit l'absence d'un ordre à travers lequel l'individu peut s'orienter dans l'expérience. En effet, pour Berger l'isolement d'un individu par rapport à la société n'implique pas uniquement une perte d'attaches affectives satisfaisantes, mais également la rupture du dialogue qui permet à l'individu de se situer dans le monde et par rapport au monde qui l'entoure. Or, de poursuivre Berger, ce dialogue sur lequel repose l'ordre social est en soit très fragile et certains événements de la vie, dont la mort d'un autre significatif est l'exemple le plus manifeste, constituent des rappels périodiques de cette fragilité. D'où la nécessité du *nomos* : il assure une certaine stabilité à l'individu qui, en l'absence d'un tel ordre social, serait dans un état d'angoisse constante par rapport à la fragilité du monde qui l'entoure.

Devant l'importance d'assurer une telle stabilité à l'ordre social, il est peu surprenant de voir les efforts considérables déployés pour maintenir ce dernier au statut de réalité « allant de soi ». Or, lorsque le *nomos* atteint un tel caractère d'évidence « il se produit une fusion des significations qu'il implique avec celles qui sont considérées comme fondamentales dans l'univers lui-même, inhérentes à la nature des choses » (1971 : 55). C'est dans ces circonstances que le *nomos* et le

⁷ Il faut noter que Berger et Luckmann s'inspirent directement de l'ouvrage classique de G. H. Mead (2006 [1934]), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, pour formuler leur conception du processus d'intériorisation.

cosmos en viennent à être considérés comme coextensifs et il s'agit, selon Berger, du fondement anthropologique du phénomène religieux⁸.

C'est sur cette base et en s'inspirant des définitions du phénomène religieux proposées par Rudolph Otto et Mircea Eliade que Berger propose de définir la religion comme « l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, c'est-à-dire d'un cosmos sacré qui sera capable d'assurer sa permanence face au chaos » (1971 : 94). À l'instar d'Otto, Berger considère la notion du « sacré » comme une puissance mystérieuse et terrifiante transcendant l'être humain, mais avec laquelle il peut néanmoins entrer en rapport par de multiples moyens (p. ex. rituels, prières, etc.). C'est en outre la notion du sacré, que Berger oppose à la fois à celle du profane et celle du chaos, qui distingue le monde religieux des autres mondes symboliques.

On peut à cet égard confronter la définition de Berger à celle, devenue incontournable dans l'étude du phénomène religieux, mise de l'avant par Geertz (1972 : 23) :

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

Tout comme Berger, Geertz offre une définition symbolique de la religion et attribue une fonction similaire à celui-ci. En effet, là où Berger positionne la religion comme « gardienne » ultime de l'ordre social face au chaos, Geertz lui donne essentiellement cette même fonction :

Il y a au moins trois points où le chaos [...] menace de s'abattre sur l'homme : aux frontières de ses capacités d'analyse, d'endurance et de jugement moral. La frustration, la souffrance et le sentiment de ne pouvoir résoudre le paradoxe éthique sont, s'ils deviennent suffisamment intenses ou durables, un défi radical à l'idée que *la vie est compréhensible et que l'on peut, par la réflexion, s'y orienter de façon efficace*.
1972 :33; notre emphase

Par contre, l'avantage de la définition qu'offre Berger est d'y avoir intégré la notion de sacré, en s'inspirant de Rudolph Otto et de son ouvrage classique *The Idea of the Holy* (1958). Geertz tient

⁸ Ainsi Berger s'inspire grandement de Luckmann et de la définition qu'il propose du phénomène religieux dans son ouvrage *The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society* (1970). Luckmann considère la religion comme la capacité humaine de transcender sa nature biologique par la construction d'un univers symbolique qui englobe toute sa réalité (1970). Pour Luckmann, la religion n'est pas que le phénomène social par excellence (comme le postulait Durkheim), mais le phénomène anthropologique par excellence. Là où Berger se départ de Luckmann, c'est sur la portée du phénomène religieux. Alors que Luckmann l'étend à tous les phénomènes de symbolisation, Berger fait la distinction entre les différents univers symboliques humains, notamment avec la notion de sacré qui est caractéristique de l'univers symbolique religieux (1971 : 269). En effet, pour ce dernier, la conceptualisation de Luckmann rend difficile l'analyse du phénomène religieux, en ce sens que tout aboutit dans son champ d'investigation, alors que des distinctions doivent être effectuées entre, par exemple, le phénomène de symbolisation propre au domaine scientifique et celui de la religion à proprement parler.

certes compte du caractère sacré du système symbolique religieux, mais il n'en fait pas un élément central de sa définition⁹. Intégrer l'aspect expérientiel de la religion, comme le fait Otto avec sa notion du « numineux », à une définition plus large du phénomène religieux, comme le fait Berger, permet de rendre compte de la spécificité de ce phénomène par rapport aux autres activités de symbolisation humaine. La religion n'est pas qu'un univers symbolique externe à l'individu, elle est également *vécue et ressentie* par ce dernier et c'est cet aspect qui permet à ce phénomène d'avoir une telle emprise sur les individus. Le second avantage de la définition de Berger est d'y intégrer, avec son approche dialectique au social, l'individu comme coproducteur de l'univers symbolique religieux. Cela permet, en outre, d'appréhender à la fois les continuités et discontinuités historiques que connaissent les différents univers symboliques religieux, particulièrement à l'époque contemporaine.

b) Dynamiques religieuses contemporaines et l'islam « transplanté »

La définition du phénomène religieux que nous venons d'explorer se veut d'ordre général et nous renseigne peu sur ses caractéristiques à l'époque contemporaine. Nous ne prétendons pas ici en dresser un tableau exhaustif, ce qui est hors de notre portée, mais quelques considérations s'imposent néanmoins. Nous ferons ceci en portant une attention particulière sur l'impact qu'ont ces dynamiques sur l'islam.

i. Dynamiques générales

De façon globale, la littérature sur le phénomène religieux contemporain fait état de plusieurs facteurs contribuant à ses diverses transformations, dont la plupart sont intrinsèquement liés aux phénomènes généraux qui caractérisent la modernité avancée :

Le déracinement, la rencontre des cultures, l'accélération du temps, le doute généralisé sur les certitudes de la tradition et les promesses de la modernité, le fait que les sociétés ne peuvent combler les aspirations et les angoisses qu'elles suscitent conduisent à partir des années 1975 à une « recomposition » de ce qui, dans toute société, donne signification et valeur aux comportements, *relie* les hommes entre eux : le religieux.

Laplantine 2003 : 2; l'emphase est de l'auteur

Au cœur de ce processus de « recomposition » est l'immigration massive d'individus qui a entraîné la délocalisation de certaines religions autrefois ancrées dans des territoires relativement bien délimités (Bastian, Champion et Rousselet 2001). En effet, la mobilité (de gens, d'idées, de

⁹ C'est d'ailleurs sur cet aspect que sa définition a été critiquée par certains : telle que formulée, sa définition inclut potentiellement des phénomènes non religieux comme, par exemple, l'univers symbolique du golfeur (Donovan 2003). Bien que Geertz ait rétorqué à cette critique en précisant que l'univers symbolique doit être d'une « vérité transcendante » pour être religieux, la confusion potentielle de sa définition demeure (Donovan 2003: 98).

symboles) et son corollaire, la pluralisation des univers religieux (Meintel et LeBlanc 2003), a de profondes ramifications à la fois sur ceux qui sont au cœur de cette mobilité, les migrants, sur les sociétés qui les accueillent et sur les religions qui se trouvent, à travers le processus, « transplantées ».

Si pour certains cette pluralisation des « univers » religieux devait contribuer à la sécularisation des sociétés dans le monde contemporain (Hefner 1998), elle semble dorénavant plutôt participer à sa recrudescence (Laplantine 2003 : 2)¹⁰. En effet, dans les pays occidentaux en particulier, la disponibilité d'un répertoire religieux élargi, provenant des quatre coins du globe, a conduit aux phénomènes que certains nomment le « bricolage » ou la « religion à la carte », par lesquels les individus choisissent au sein de ce répertoire les univers et les éléments religieux qui leur conviennent (Laplantine 2003 : 6). En parallèle, ce déplacement des univers religieux anciennement ancrés dans des territoires donnés vers de nouvelles localités a contribué à la transformation de ces univers. C'est notamment le cas pour l'islam (Roy 2002), dont nous traiterons plus particulièrement dans ce qui suit.

ii. *L'islam « transplanté »*

La migration massive de musulmans vers les pays occidentaux a eu un double effet. Elle a transformé les pays « receveurs » en faisant de l'islam non plus une religion étrangère à ces pays, mais une religion qui fait dorénavant partie de leurs réalités sociologiques (Kastaryano 2004). Parallèlement, comme le souligne Mandaville pour les musulmans d'Europe, cette dynamique est au cœur d'une réinterprétation de l'islam à l'aune de ce nouveau contexte : « just as Muslims are increasingly a part of Europe, so does Europe find its way into Muslim discourse more and more today » (2003 : 128). En effet, les musulmans s'étant installés dans des pays occidentaux n'ont pas cessé de participer à la construction de la *oumma imaginée* (Mandaville 2001) : « par leurs pratiques et leurs discours, les musulmans d'Occident sont devenus des acteurs centraux dans la fabrication de l'imaginaire islamique d'aujourd'hui, à l'échelle planétaire » (Cesari 2004 : 15).

Dans son ouvrage *L'Islam mondialisé*, le sociologue Olivier Roy (2002) postule que ce « passage à l'ouest » de l'islam mène, en outre, à sa déterritorialisation et sa « désethnicisation » favorisant

¹⁰ Il est par ailleurs intéressant de souligner que Berger a longtemps soutenu cette thèse de la « sécularisation par pluralisation ». Succinctement, il soutenait que la présence simultanée de plusieurs univers religieux rendait possible pour un individu, devant cette multiplicité de choix, de tout simplement choisir de n'adhérer à aucune religion. Il soutenait également que ce pluralisme provoquerait la dilution des univers religieux, en compétition les uns avec les autres pour le « réel » (1971). Par contre, en toute humilité, il fera amende honorable dans un ouvrage subséquent, *Le réenchantement du monde* (2001).

ainsi l'émergence d'une conscience islamique transnationale qui ne se confine plus à l'intérieur d'un espace traditionnel et religieusement défini. En effet, en ce qui concerne le territoire, on peut citer l'exemple du débat qui a émergé au sein des communautés musulmanes en situation minoritaire sur la distinction entre le *Dar Al-Islam* (demeure de l'Islam) et le *Dar Al-Harb* (domaine de la guerre). Cette distinction dans la tradition islamique départageait autrefois les territoires où les musulmans pouvaient vivre légalement leur foi de ceux où ils ne pouvaient pas vivre en permanence (Cesari 2004 : 232). Or, en 1994, un groupe d'*uléma'* (juristes musulmans) formé d'individus installés en Europe, se sont rencontrés à Château-Chignon, en France, et ont émis une *fatwa* (avis juridique) qui déclarait que l'Europe ne pouvait plus être considéré *Dar Al-Harb*, mais plutôt *Dar Al-Da'wa* (domaine de la prédication) (Mandaville 2001; 2003 : 127). Cela témoigne, en outre, de l'émergence parmi les communautés musulmanes en occident d'un désir de « régulariser », d'un point de vue religieux, leur situation de minoritaire en territoire non islamique. Cela démontre également l'émergence d'une élite religieuse, dans ces mêmes territoires, désireuse de réinterpréter les Écritures Saintes à l'aune de leur nouveau contexte. À cet égard, on pourrait plutôt parler, comme le fait Saint-Blancat (2002), non pas de déterritorialisation mais de « re-territorialisation de la Révélation ».

La « déséthnisation » de l'islam en contexte migratoire, pour sa part, serait en partie attribuable comme le soulignent les anthropologues LeBlanc, LeGall et Fortin (2008), à la coprésence de musulmans de différentes origines dans une même localité : « le fait de côtoyer des musulmans de différentes origines, parfois pour la première fois, entraîne chez ces migrants une prise de conscience d'un *pluralisme au quotidien* au sein de l'islam » (2008 : 12; emphase des auteures). Cette coprésence, en retour, favorise le partage de lieux de cultes ainsi que la participation interethnique aux fêtes religieuses (Ramadan, Aïd El-Fitr, Aïd El-Kebir). Cette dynamique, combinée, entre autres, au partage d'une identité porteuse de stigmates, particulièrement depuis les événements du 11 septembre, et au développement retentissant de l'islam sur le web, concoure à l'émergence d'un sentiment d'appartenance à un islam transnational, dépouillé d'un ancrage dans des traditions locales (Roy 2002).

Bien que l'émergence d'un sentiment d'appartenance à cette *oumma imaginée* semble en effet se profiler (Roy 2002; Mandaville 2001; 2003), à l'instar de LeBlanc, LeGall et Fortin (2008), nous considérons que cela ne signifie pas pour autant la disparition de liens communautaires à travers lesquels les individus vivent, interprètent et pratiquent l'islam. À cet égard, il semble pertinent de revenir sur les conclusions auxquelles nous sommes arrivés dans la première section de ce

chapitre : l'imagination ne suffit pas à susciter et maintenir la solidarité, celle-ci doit être, conjointement, réalisée à travers des interactions quotidiennes. Nous soutenons ainsi que c'est dans un rapport immédiat à l'islam, que ce soit à travers la famille, un cercle d'amis, la mosquée du quartier ou une association que se réarticulent, chez les individus de foi musulmane, les tendances globales et régionales propres à l'islam.

C'est à l'étude de cette dynamique que nous nous consacrerons dans la section suivante, où nous tâcherons de relier le concept de communauté, tel que nous l'avons abordé précédemment, à celui du phénomène religieux, tel que nous venons de le développer dans la présente section. Ce faisant, nous porterons une attention particulière sur les communautés musulmanes en contexte migratoire. Cela nous permettra de mettre en relief, d'un point de vue théorique, les dynamiques que nous avons rencontrées sur le terrain ainsi que d'explicitier en quoi la communauté que nous avons étudiée peut être considérée à la fois comme un lieu de réarticulation *et* d'intériorisation d'un cosmos sacré.

3 - Communautés musulmanes en contexte migratoire

Le phénomène religieux, tel que le conceptualise Berger, peut facilement s'appliquer au concept de communauté, tel que nous l'avons développé précédemment. En effet, si l'on considère, à l'instar de Wenger (1999) et Maffesoli (1993), le monde social d'un individu comme étant constitué de multiples lieux d'interactions, ou de communautés, l'univers religieux peut être considéré, dans ce cas, comme un monde social parmi d'autres que fréquente l'individu. D'autre part, si l'on tient compte de la typologie des communautés, tel que développé par Brint (2001), une considération de différentes variables telles que les motifs d'interaction, la proximité géographique des membres et la fréquence d'interaction, et du degré de conformité à l'idéologie du groupe qui en découle, permet de mieux cerner l'importance qu'aura la communauté religieuse dans la vie des individus qui la fréquentent.

Par ailleurs, la définition du phénomène religieux que propose Berger est particulièrement utile pour appréhender les dynamiques qui se déploient au sein des communautés religieuses en contexte migratoire. En effet, aborder la religion comme un univers symbolique construit dans un processus dialectique permet de mettre en relief à la fois les processus de continuités et de discontinuités propres à ces communautés. Cela permet également de considérer ces communautés comme un lieu de socialisation où l'individu est à la fois conduit à intérioriser un cosmos sacré particulier et de participer à la réarticulation de ce cosmos sacré. Par contre, avant d'approfondir ce thème, il

importe de faire un bref survol de la littérature sur les communautés religieuses en contexte migratoire.

a) Communautés religieuses et musulmanes en contexte migratoire

i. Contexte global

L'étude sociologique des institutions religieuses mises sur pied par les communautés issues de l'immigration a une longue histoire et c'est surtout aux États-Unis que celles-ci ont attiré une attention particulière de la part des chercheurs (Menjivar 2006). Une des approches novatrices à ce phénomène a été d'étudier le rôle de ces dernières dans l'intégration des immigrants à la société d'accueil. C'est ainsi que Will Herberg (1960) et Oscar Handlin (1973), entre autres, ont cherché à comprendre le rôle de la religion dans le processus d'intégration des immigrants à la société américaine (Hirschman 2004 : 1210). Cependant, cette approche s'est principalement focalisée sur des institutions religieuses importées d'Europe (reflétant le caractère d'une immigration antérieure à 1965¹¹) et sur les avantages psychosociaux potentiels que procure la participation à ces institutions (*ibid.*). Par contre, peu d'études subséquentes seront effectuées sur ce phénomène. Comme le déplorent Ebaugh et Chafetz (2000), les chercheurs s'intéressant aux phénomènes religieux et ceux s'intéressant à l'immigration se sont cantonnés dans leur champ d'étude respectif sans chercher à étudier la relation que pouvaient entretenir ces deux phénomènes.

Toutefois, deux projets d'envergures (Warner et Wittner 1998; Ebaugh et Chafetz 2000) ont récemment démontré le rôle central que continuait de jouer le religieux dans le parcours migratoire de la nouvelle vague d'immigration des dernières décennies. Ces deux projets permettent notamment de comprendre comment les communautés religieuses fournissent, en plus d'un support *moral*, un ancrage institutionnel (Menjivar 2003; cité dans Mossière 2006 : 46) pour les immigrants – venant ainsi surpasser la perspective psychosociale adoptée par le modèle classique de Herberg et Handlin (Hirschman 2004). En effet, les communautés religieuses se présentent comme des réseaux sociaux faciles à intégrer et offrent parfois un support matériel – tel qu'un soutien financier et conseil juridique — non négligeable pour l'installation d'un immigrant dans sa société d'accueil (Mossière 2006 : 47).

¹¹ Il s'agit d'une année charnière dans l'histoire de l'immigration étasunienne car c'est lors de cette année que fût remplacée la loi fortement discriminatoire de 1920 sur l'immigration qui imposait un quota sur le nombre d'immigrants admis par rapport au pays d'origine. En conséquence, ce sont surtout les institutions juives et chrétiennes qui ont été étudiées par les auteurs cités.

Ces mêmes dynamiques ont par ailleurs été observées au sein des communautés musulmanes installées en Amérique du Nord (pour les États-Unis : Ebaugh et Chafetz 2000; pour le Québec : Maynard accepté; Meintel et Mossière 2009). En outre, il a été constaté que la mosquée en contexte migratoire prend un rôle supplémentaire à celui qui lui est traditionnellement assigné (Gagnon et Germain 2002). Comme l'a observé Josianne LeGall (2003 : 137-138) lors de son enquête sur les femmes shi'ites de Montréal, la mosquée devient, en plus d'un lieu de culte, un lieu de haute sociabilité où les familles peuvent se rencontrer ainsi qu'un lieu de formation et d'éducation favorisant la transmission des valeurs islamiques. Il en va de même, suivant Allievi (2003), pour le rôle de l'imam en contexte migratoire : celui-ci acquiert souvent un statut et une autorité d'interprétation que ni l'islam, ni les sociétés musulmanes ne lui avaient attribué auparavant.

ii. Typologies des communautés musulmanes en contexte migratoire

Au-delà de l'étude du rôle des institutions musulmanes sur le parcours migratoire de ses membres, d'autres recherches se sont également penchées sur les dynamiques de réarticulation des Écritures Saintes en contexte migratoire sur l'attitude sous-jacente à cette réarticulation. En s'inspirant de la typologie de la religion élaborée par Danièle Hervieu-Léger (1999), l'anthropologue Jocelyne Césari (2004) a mis de l'avant quatre tendances générales qui caractériseraient de telles approches à l'islam. La première, qu'elle nomme « l'islam communautaire », serait caractérisée par l'orthopraxie et une lecture du Coran visant à arrimer la pratique à ce qui est considéré comme l'islam originel, soit celui pratiqué à l'époque du Prophète et ses compagnons. La seconde, l'« islam éthique », effectue ce même retour aux sources scripturales, avec cependant l'objectif de dégager de l'aspect normatif de l'islam, les caractéristiques morales qui lui sont sous-jacentes et devant être considérées comme fondamentales. Les deux autres tendances, l'« islam culturel » et l'« islam émotionnel », traduisent respectivement une approche attachée à la langue, aux ancêtres et au groupe ethnique (islam culturel) ou un islam dont les liens prennent source dans le partage d'émotions religieuses (islam émotionnel).

Dans une analyse similaire, l'islamologue Jon Armajani (2004), soutient que l'émergence de l'« islam communautaire » (qu'il nomme néo-traditionaliste) et l'« islam éthique » (qu'il nomme moderniste ou réformateur) seraient intimement lié au processus d'immigration des populations musulmanes vers des territoires où l'islam ne fait pas traditionnellement partie du paysage

religieux¹². Or, malgré l'incompatibilité apparente des deux approches, Armajani (2004 : 139) met en relief le fait que les deux ont ceci de commun : elles se fondent sur un retour aux sources scripturales pour en dégager une version épurée de l'islam qui transcende toutes les particularités que cette religion a acquises dans différents contextes culturels et nationaux ou à différentes époques (excluant, évidemment, l'époque du Prophète). La différence est que le néo-traditionalisme vise à reproduire, à travers la pratique, un mode de vie religieux, tandis que l'approche éthique ou réformatrice met l'accent sur le message moral que contient le Coran afin de reformuler la religiosité en terme de foi (Roy, 2002). Suivant Jocelyne Cesari (2004), le conservatisme qui caractérise la tendance néo-traditionaliste (l'islam communautaire) est l'attitude dominante qu'ont adoptée les musulmans vivant dans un contexte diasporique.

Comme nous l'avons postulé précédemment, ces différentes attitudes à l'égard des sources scripturales en contexte migratoire sont elles-mêmes le fruit d'un rapport direct des individus à l'islam, qui concerne à fois leur passé et leur quotidien. Parallèlement, nous soutenons que la famille, la mosquée de quartier ou, plus près de notre cas, l'association religieuse constituent des lieux où se réarticule l'islam en contexte diasporique. À cet égard, nous reviendrons, dans ce qui suit, sur les différents éléments que nous avons abordés tout au long de ce chapitre.

b) La communauté musulmane en contexte migratoire : réarticulation d'un cosmos sacré islamique

Peter Berger appréhende le phénomène religieux comme « l'entreprise humaine qui crée un cosmos sacré » (1971 : 56). Bien que ce cosmos sacré transcende la réalité quotidienne de l'homme, il n'en est pas non plus dissocié. Au contraire, le cosmos sacré se pose comme un ordre ultime du monde social humain à travers lequel l'individu oriente et donne sens à ses propres expériences. Ce reflet du *nomos* et du *cosmos* est en soit le fruit du processus dialectique à travers lequel les individus construisent collectivement le monde social qui les entoure. Or, ce « monde social » n'est pas conçu *ex nihilo*, mais se construit à partir d'un ordre établi au fil de l'histoire où des individus ont à la fois intériorisé et retransmis cet ordre tout en l'adaptant au contexte particulier qui caractérisait leur époque respective. À cet égard, on peut considérer que le contexte migratoire se présente comme un exemple par excellence de réactualisation du cosmos sacré et ce,

¹² Il importe de souligner qu'il s'agit là de constructions schématiques de deux approches à l'islam que l'on retrouve rarement, voire jamais, sous une forme absolue dans la réalité empirique. Notons de plus que ce ne sont pas deux catégories qui s'auto-excluent. Dire que l'approche dite moderniste met l'accent sur le message moral que contient le Coran ne veut pas pour autant dire que la pratique, telles les cinq prières quotidiennes, ne fait pas partie intégrante de la vie religieuse de ceux qui s'inscrivent dans ce courant. Inversement, l'accent mis sur la pratique et la lecture littérale faite par l'approche néo-traditionnelle, n'exclue pas que l'interprétation de certains passages du Coran ait pour objectif de confronter la nouvelle situation dans laquelle se retrouvent les musulmans en situation minoritaire.

particulièrement pour ces religions qui se trouvent dans un contexte où elles n'étaient pas implantées auparavant. En effet, pour que ce cosmos sacré puisse continuer d'englober la réalité sociale des individus, celui-ci doit être réactualisé pour refléter, de près ou de loin, cette nouvelle réalité à laquelle les individus sont confrontés. Parallèlement, ce cosmos sacré réactualisé doit également être intériorisé par les individus pour qu'ils puissent s'en servir comme grille interprétative. C'est dans cet esprit que nous abordons la communauté musulmane en contexte migratoire à la fois comme un lieu de réarticulation et d'intériorisation d'un cosmos sacré islamique.

i. Réarticulation d'un cosmos sacré islamique en contexte migratoire

Bien que cette réarticulation ou ré-interprétation puisse se faire individuellement ou du moins varier d'un individu à un autre, elle dépendra tout de même du contexte social dans lequel vivent les individus et de l'expérience qu'ils feront de l'islam au quotidien (à travers la famille, la mosquée, l'association religieuse). En effet, comme le souligne Berger, le cosmos sacré ne se crée pas *ex nihilo* dans l'esprit d'un individu et n'aura pas de conséquence si d'autres individus n'y adhèrent pas d'une manière directe ou indirecte. À cet égard, l'étude des lieux où se réarticule le cosmos en contexte migratoire s'avère utile pour comprendre les continuités et discontinuités de ce cosmos sacré à travers le processus de « transplantation ».

En ce qui concerne l'islam en contexte migratoire, nous avons déjà vu comment la présence de musulmans d'origines diverses contribue à l'émergence d'un islam détaché d'un contexte ou groupe culturel particulier (LeBlanc, LeGall et Fortin 2008). Cela tient surtout à la prise de conscience dans le quotidien de la diversité qui existe au sein de l'islam. À l'inverse, nous avons également vu comment l'islam se construit néanmoins à travers les liens communautaires que tissent les individus (*ibid.*). Si l'on tient compte de ces deux éléments, on peut, en outre, appréhender les communautés musulmanes comme des lieux de mise en commun d'un savoir sur l'islam qui prend source de plusieurs perspectives, mais qui aboutit à une synthèse particulière de ce savoir religieux. Or, comme nous l'avons également constaté, ce savoir religieux, pour permettre aux individus d'y intégrer leurs propres expériences, doit refléter d'une manière quelconque le quotidien de ces derniers. Cela implique ainsi, en parallèle, la mise en commun d'un savoir sur la société d'accueil.

Cette construction d'un savoir sur la société peut pour sa part se comprendre si l'on tient compte, à l'instar de Maffesoli (1993) et Wenger (1996), que le monde social d'un individu soit constitué de multiples lieux d'interaction ou de communautés. En effet, comme le remarque Wenger, le passage d'une communauté à une autre (le « passage de frontières » pour reprendre son vocabulaire) est au

cœur du processus de construction du savoir, en ce sens qu'il implique le transfert de connaissances d'une communauté à une autre. Appliqué à la communauté religieuse en contexte migratoire, ce processus permet d'expliquer comment les expériences vécues et les compétences acquises par les individus au sein de diverses communautés (travail, école, etc.) sont mises en commun au profit de tous.

ii. Intériorisation du cosmos sacré

L'intériorisation d'un cosmos sacré, comme nous l'avons constaté, dépend du dialogue entre un individu et ses autrui *significatifs*. À cet égard, on peut mettre ce processus en relation avec la typologie des communautés telle qu'élaborée par Brint (2001). En outre, il propose de tenir compte de trois variables structurelles qui influenceront la conformité des membres à l'idéologie du groupe, ou pour le dire autrement, au degré d'intériorisation de cette idéologie : a) le motif d'interaction; b) la proximité géographique des membres et; c) la fréquence d'interaction.

En ce qui concerne le motif d'interaction, la raison d'être de la communauté, Brint postule que les communautés fondées sur le partage d'une croyance commune (*belief based communities*), par opposition aux communautés fondées sur le partage d'une activité commune (*activity based communities*), sont caractérisées par une plus grande conformité des membres aux normes et valeurs du groupe. Cette position est certes soutenable, particulièrement dans le cas des communautés religieuses. Par contre, si l'on considère, à l'instar de Yang and Ebaugh (2001), le « nouveau volontarisme » qui caractérise la participation aux communautés religieuses contemporaines (tant en contexte migratoire qu'en général), ce postulat mérite d'être nuancé. En effet, le partage d'une croyance, à lui seul, ne semble pas suffisant pour expliquer qu'un individu s'investisse de façon régulière dans une telle communauté. Un individu peut très bien partager une croyance avec d'autres sans pour autant participer à une communauté quelconque (ce qui, par ailleurs, est le cas pour une majorité d'individus), ni même se conformer entièrement aux valeurs et aux normes du groupe.

C'est en outre ce qui mène Brint à ajouter les deux autres éléments ci-dessus énumérés pour expliquer une telle conformité. Or, en ce qui concerne la proximité géographique, celle-ci peut effectivement favoriser la rencontre d'individus, notamment lors de rituels obligatoires (telle la prière du vendredi pour les musulmans) ou lors de fêtes religieuses (ramadan, Aïd El Kebir, etc.). Par contre, la fréquentation qui découle de cette proximité n'engendre pas nécessairement une conformité à la vision particulière véhiculée à l'intérieur des lieux où se tiennent ces rituels et fêtes.

Un individu peut tout simplement fréquenter un lieu particulier pour des raisons pratiques, en l'occurrence la proximité géographique, tout en adhérant à une vision autre que celle véhiculée dans ces lieux¹³. Cela, d'autant plus si l'on considère la pluralisation des univers religieux que nous avons évoquée plus tôt, une pluralité qui, comme nous l'avons vu, existe au sein même des « grandes » religions monothéistes. Ainsi, un musulman peut fréquenter une mosquée de quartier tout en ayant une vision idiosyncrasique de l'islam ou encore en adhérant à une vision de l'islam différente de celle véhiculée par l'imam de cette mosquée¹⁴.

Ainsi, bien que le partage d'une croyance commune et la proximité géographique concourent à favoriser une plus grande fréquence d'interaction, ils ne suffisent pas, à eux seuls, à l'expliquer. Or, comme nous l'avons évoqué plus tôt, l'interaction entre les membres d'une communauté est intimement liée au processus d'intériorisation du cosmos sacré. La question de savoir ce qui motive les individus à s'investir dans le groupe demande donc d'être approfondie. À cet égard, il semble pertinent de revenir sur la définition mise de l'avant par Berger du phénomène religieux. Si l'on considère la religion à la fois sous son aspect symbolique (comme un ordre significatif sacré qui englobe la réalité quotidienne d'un individu et à travers lequel il oriente sa vie) et son aspect expérientiel (faire l'expérience du « sacré »), cela permet de mieux comprendre l'investissement (la participation) d'un individu dans une communauté en particulier et de son corollaire, l'intériorisation du cosmos sacré soutenu par cette communauté. Parallèlement, cela permet de mieux comprendre l'investissement différentiel des membres au sein d'une même communauté.

En effet, la communauté religieuse, dans cette perspective, se présente comme un lieu offrant une grille interprétative dans laquelle les membres peuvent situer et orienter leurs expériences et conjointement, comme un lieu où un individu peut faire l'expérience du religieux. C'est sous cet angle que l'on doit, à notre avis, appréhender la motivation des individus de participer à la communauté religieuse. Pour certains, celle-ci offre un ordre significatif sacré qui leur permet d'englober d'une sacralité leurs expériences et d'orienter leur vie. Pour d'autres, elle est un lieu où

¹³ Nous avons d'ailleurs pu constater cette dynamique dans une mosquée (Maynard *accepté*) où nous avons effectué un terrain approfondi dans le cadre d'un projet plus large, « PLURALISME ET RESSOURCES SYMBOLIQUES : LES NOUVEAUX GROUPES RELIGIEUX AU QUÉBEC », dirigé par Deirdre Meintel et financé par le FQRSC et le CRSH. Plusieurs individus fréquentaient cette mosquée simplement parce qu'elle était située près de leur travail ou de leur résidence.

¹⁴ À titre d'exemple, nous avons rencontré, lors de notre terrain pour le projet ci-dessus cité, un jeune homme qui fréquentait régulièrement la mosquée que nous avons étudiée, mais affirmait, par esprit d'indépendance, ne pas adhérer entièrement à la version de l'islam véhiculée par l'imam de la mosquée. Dans le cadre de notre terrain sur l'association Bel Agir, nous avons également rencontré un jeune homme, très impliqué dans une confrérie soufie dans le Mile End, qui fréquentait la mosquée de l'association Bel Agir tout simplement parce qu'elle se situait près de son travail. Lors de notre conversation, il m'a par ailleurs avoué qu'il ne connaissait rien du message véhiculé par l'association Bel Agir, ni même qu'il s'agissait d'une association.

se vivent des « expériences de signification » (Wenger 1999), que celles-ci soient d'ordre spirituel, social ou autre. Que ce soit pour l'une ou l'autre de ces raisons, ou les deux combinés, ce sont ces dernières qui motiveront l'individu à participer et s'investir dans une communauté particulière et non pas uniquement le partage d'une croyance ou la proximité géographique.

Ces quelques considérations n'invalident pas la typologie proposée par Brint, mais lui apportent des nuances. Notamment, elles permettent de considérer l'intériorisation du message religieux véhiculé par la communauté comme le fruit de dynamiques tant structurelles qu'individuelles. En effet, si le partage d'une croyance et la proximité géographique participent à la fréquence d'interaction entre les membres d'une communauté, elles n'en constituent pas l'unique moteur. Il faut, en outre, tenir compte des motivations individuelles qui mènent les membres à s'investir d'une façon plus régulière au sein d'une communauté en particulier (étant donné la pluralité des univers religieux qui lui sont disponibles), et corollairement d'intérioriser le message véhiculé par cette communauté. Cette nuance permet notamment de tenir compte des différences interindividuelles entre les membres d'une communauté. Ceux pour qui la communauté prendra une signification plus importante (pour une ou l'autre des raisons individuelles ci-dessus énumérées), s'investiront plus dans la communauté et par conséquent intérioriseront plus le message véhiculé par cette dernière. Ce sont également ces derniers qui occuperont une place plus importante au sein de la communauté. À l'inverse, ceux pour qui la communauté a une signification secondaire dans leur vie individuelle intégreront moins son message et occuperont, en conséquence, une place périphérique au sein de la communauté.

En somme, nous avons abordé dans ce chapitre le concept de communauté et le phénomène religieux séparément afin de mettre en relief les dynamiques propres aux deux. Une telle démarche nous aura permis de présenter la communauté religieuse en contexte migratoire à la fois comme un lieu de réarticulation d'un cosmos sacré et parallèlement, comme un lieu d'apprentissage d'un tel cosmos. Dans cet esprit, les analyses que nous proposerons dans ce mémoire adopteront une perspective située primordialement au confluent de l'individuel et du communautaire. En effet, nous chercherons à mettre en relief les dynamiques religieuses qui animent tant la vie individuelle des membres de l'association que la vie communautaire à laquelle elles participent. Toutefois, avant d'entreprendre nos analyses, il convient d'explicitier la méthodologie qui aura animé notre recherche et nos analyses.

Chapitre II

Méthodologie

Les recherches que nous avons effectuées pour ce mémoire sont la continuité d'une enquête de terrain menée dans le cadre du projet de recherche « *Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec* » (CRSH, FQRSC; dirigée par Deirdre Meintel) chapeauté par le Groupe de Recherche en Diversité Urbaine (GRDU). La méthodologie que nous avons utilisée pour notre propre étude a grandement été influencée par celle imposée à tous les assistants de recherche travaillant à la réalisation de ce projet. En conséquence, il convient de discuter brièvement des paramètres de ce projet afin de mieux comprendre la méthodologie qui a servi d'assise à notre propre enquête.

L'objectif général que s'est fixé le projet ci-dessus mentionné est celui d'étudier les nouveaux mouvements et groupes religieux présents au Québec depuis les années 1960. De façon globale, les groupes étudiés peuvent être déclinés selon qu'ils sont constitués essentiellement par des individus issus de la population québécoise francophone (il s'agit, pour la plupart, de mouvements associés à de nouvelles formes de spiritualité tels le spiritualisme, le néopaganisme, le néochamanisme, etc.) ou qu'ils sont composés majoritairement par des individus issus de l'immigration (il s'agit, entre autres, de groupes musulmans, sikhs, pentecôtistes, etc.). Pour chaque groupe étudié, l'assistant devait produire un nombre minimal de documents : quatre transcriptions d'entrevue (un leader et trois membres), un résumé thématique de chaque entrevue, trois notes d'observation (un rituel, une activité sociale, une observation informelle), et un rapport final (dont une première partie discute des thèmes imposés par le projet et une seconde d'un thème choisi par l'assistant). De plus, pour chaque enquête de terrain, trois fiches signalétiques offrant une image générale de trois groupes religieux devaient être produites.

Pour notre part, nous avons eu l'occasion d'effectuer deux enquêtes de terrain approfondies auprès de deux groupes musulmans (la mosquée Zitouna et l'association Bel Agir) et quatre autres groupes ont été approchés pour des enquêtes sommaires. Une telle démarche nous a naturellement conduit à poser un regard comparatif sur nos propres données et a grandement alimenté nos réflexions quant aux spécificités de l'association Bel Agir par rapport aux autres groupes étudiés.

1 - Stratégie générale de recherche et terrain

C'est après avoir complété une première enquête auprès de la mosquée Zitouna, située dans le quartier St-Michel (dont les résultats sont publiés dans un document de travail, Maynard *accepté*), que nous avons entrepris les démarches pour cibler un autre groupe musulman¹⁵. Notre objectif, dans cette période de « ciblage », était de trouver une association ou mosquée qui nous permettrait de mieux étudier la problématique générale que nous avons élaborée pour notre mémoire, à savoir le rôle que pouvait jouer la mosquée ou l'association religieuse dans le processus d'immigration d'individus de confession musulmane. C'est en marchant par hasard devant le centre communautaire de l'association Bel Agir que nous avons fait la connaissance de l'association. Rien, à l'exception d'un petit écriteau en papier collé sur une fenêtre de l'immeuble où se trouve le centre (sur lequel sont inscrits l'adresse du site internet de l'association et un numéro de téléphone), ne permet de savoir qu'il s'agit d'un lieu à vocation culturelle¹⁶.

a) Évolution du terrain et de la problématique

Un premier contact auprès du responsable des communications externes de l'association, qui s'est avéré un des informateurs clés de notre terrain, nous a permis de constater l'intérêt de cette association en lien avec notre question de départ. Entre autres, cette première rencontre de 2 h 30 aura permis de rendre compte des nombreuses activités sociales et religieuses organisées par l'association ainsi que du potentiel qu'elle représente en terme de ressources disponibles pour un immigrant. Dans les premières étapes de notre terrain, nous avons choisi de garder notre problématique aussi générale que possible afin d'en raffiner les paramètres en cours de route. De la sorte, nous avons adopté une approche de type exploratoire et inductive qui fait appel à un « modèle d'adaptation continue » (Deslauriers et Kérisit 1997 : 106) par lequel des ajustements sont apportés tout au long du parcours. Les données récoltées en début de terrain (notamment pour le projet de recherche ci-dessus décrit) ont ainsi pu servir d'assises pour des réflexions qui ont animé notre étude dans ses phases subséquentes.

En outre, une première série d'entrevues et d'observations (ayant eu lieu sur une période de trois mois : de mars 2008 à mai 2008) a permis de dégager certaines spécificités de l'association Bel Agir par rapport aux autres groupes musulmans que nous avons étudiés, et plus particulièrement par

¹⁵ Compte tenu de certaines difficultés rencontrées lors de ce premier terrain (l'imam de cette mosquée s'étant fait expulser peu après la fin de notre enquête) nous ont conduits, en consultation avec notre directrice de mémoire, à rediriger notre attention vers un autre groupe.

¹⁶ Ce type de discrétion semble par ailleurs caractéristique de plusieurs lieux de culte dont l'assistance est majoritairement d'origine immigrante (Meintel et Mossière 2010).

rapport à la mosquée Zitouna (Maynard *accepté*). Dans un premier temps, nous avons pu constater la grande conformité des membres de Bel Agir à l'« idéologie » supportée par la communauté qui, du côté des membres de la mosquée Zitouna était plutôt faible, voire parfois même absente. Dans un deuxième temps, nous avons témoigné de l'implication considérable des membres de l'association Bel Agir dans la vie de la communauté en comparaison à celle des membres de la mosquée Zitouna, dont la plupart ne fréquentaient celle-ci que pour y effectuer leurs prières. Ces premiers constats nous ont amenés à considérer le cadre que constituait la communauté (à la fois comme niveau d'analyse et comme concept) et la participation des membres dans celle-ci comme étant des éléments fondamentaux pour la compréhension des dynamiques observées sur le terrain. Cette première considération nous a naturellement conduits à interroger ce qui motivait les membres de Bel Agir à s'investir de la sorte à la vie de l'association. C'est avec ces réflexions à l'esprit que nous avons entamé la seconde phase de notre terrain, échelonnée sur une autre période de trois mois (septembre 2008 – décembre 2008).

b) Négociation et ouverture du terrain

Si notre présence à différentes activités organisées par l'association lors de la première phase de notre terrain fut généralement bien reçue, elle n'a pas manqué de susciter des questionnements quant aux motifs de notre étude. En effet, il convient de souligner qu'à cette époque, les débats entourant les accommodements raisonnables et plus précisément la couverture parfois peu flatteuse que certains médias ont fait de l'islam lors de ces débats étaient encore frais dans la mémoire de plusieurs. Dans ce contexte, une deuxième rencontre avec un membre responsable est apparue comme nécessaire pour d'une part dissiper toutes méfiances quant à notre présence et d'autre part « négocier » les termes de la seconde phase de notre terrain. C'est ainsi que nous avons fait la rencontre de Nassim, membre responsable de la coordination des comités. En outre, il nous a expliqué d'emblée que notre recherche était d'un certain intérêt pour l'association, car elle avait le potentiel de faire connaître celle-ci auprès d'un public plus large et pourrait ainsi contribuer à véhiculer une image positive des musulmans du Québec. En conséquence, il voulait s'assurer de nos bonnes intentions et que le message que tente de véhiculer l'association serait respecté. Toutefois, étudiant lui-même dans un domaine scientifique, il nous a assuré ne pas vouloir s'immiscer dans nos analyses et nous a garanti notre entière liberté quant aux conclusions de notre étude. De la sorte, nous avons offert de remettre à l'association une version de notre mémoire, lorsqu'il serait achevé et accepté.

Cette rencontre constitue l'un des moments clés de notre terrain, car c'est grâce à Nassim que nous avons eu l'occasion de participer à plusieurs événements (telles les assises et les rencontres de comités) généralement destinées exclusivement aux membres actifs de l'association. Au cours de notre rencontre, il a par ailleurs proposé de nous mettre en relation avec plusieurs membres de la communauté. Nous avons toutefois refusé son offre, à ce stade de notre terrain, pour effectuer plus d'observations afin de mieux cibler les membres qui nous permettraient de répondre à nos objectifs, en plus d'éviter que Nassim fasse lui-même la sélection de nos répondants. Par contre, une fois notre sélection effectuée, Nassim aura été d'une aide inestimable et aura servi d'intermédiaire entre nous et les membres ciblés.

c) Posture du chercheur : facilités et limites du terrain

Notre terrain a grandement été facilité par la collaboration de deux membres clés : Nassim, ci-dessus mentionné, et Assad, le premier membre que nous avons rencontré. En effet, outre le fait que ces derniers auront servi d'intermédiaires pour la majorité de nos rencontres subséquentes, c'est également grâce à ces derniers que nous avons eu l'occasion de participer à la plupart des activités organisées par l'association et que notre présence à celles-ci fut bien accueillie. En effet, ces derniers prenaient toujours soin d'annoncer aux responsables des activités que nous serions parmi l'assistance. En général, les responsables nous repéraient rapidement dès notre arrivée et venaient nous accueillir, moment où nous en profitions pour expliquer la nature de notre recherche (où celle du projet global ci-dessus cité). Selon les circonstances, les responsables, en retour, expliquaient aux autres participants la raison de notre présence.

Or, même lors des occasions où notre présence ne fut pas annoncée au préalable, nous étions généralement bien reçu par les membres présents, dont plusieurs nous abordaient soit pour nous demander si nous étions un converti (ou en voie de le devenir) ou simplement pour nous souhaiter la bienvenue¹⁷. En effet, la présence d'un nouveau visage, d'apparence « québécoise » qui plus est, ne manquait pas de susciter la curiosité de plusieurs, ce qui en retour nous permettait de nous identifier et d'explicitier la nature de notre recherche. Ce n'est que très rarement que nous avons ressenti une méfiance de la part de certains individus. Dans ces cas, nous nous sommes efforcé de garder une distance respectueuse dans l'espoir que cette méfiance se dissiperait au fil de notre

¹⁷ Par ailleurs, il semble pertinent de souligner que l'attitude des membres ne variait que très peu selon leur sexe, voire pas du tout, les femmes comme les hommes m'abordant spontanément, que ce soit pour m'accueillir ou pour s'enquérir sur la raison de ma présence. Il faut spécifier que cela ne concerne que les activités sociales, qui sont mixtes. Les activités religieuses, pour leur part, sont organisées séparément pour chaque sexe et nous avons assisté qu'à celles tenues pour les hommes.

terrain (ce qui fut le cas avec la majorité des individus chez qui nous avons ressenti cette attitude initiale).

Par ailleurs, avant d’amorcer la collecte des données, nous nous sommes engagé à respecter les normes éthiques fondamentales vis-à-vis les informateurs. En outre, notre projet de recherche ainsi que celui plus global auquel nous avons participé ont été approuvés par le CUER (Comité universitaire d’éthique de la recherche) de l’Université de Montréal. D’une part, chaque participant a été informé des objectifs et de la finalité de la recherche. D’autre part, il leur a été demandé de lire et de signer un formulaire de consentement éclairé (pour les deux projets), élaboré selon les normes du CUER. Ensuite, l’enregistrement des entretiens ne s’est fait qu’avec le consentement des participants. Lors du traitement des données et de la rédaction du mémoire, une attention particulière a été accordée au droit à la confidentialité et à l’anonymat des participants. L’identité des informateurs a été protégée par l’utilisation de pseudonymes. De cette façon, aucun nom ne figure dans les documents de terrain et dans le mémoire de recherche. Nous avons aussi fait tout en notre possible afin qu’aucune information ne puisse contribuer à l’identification d’un informateur. Finalement, avec la permission des responsables de l’association, seul le nom de l’association n’a pas été modifié¹⁸.

2 - Collecte de données

Pour réaliser cette étude, nous avons fait appel à une triangulation des méthodes, dont principalement l’observation-participante, la réalisation d’entrevues et une collecte de données sociodémographiques sommaire, permettant ainsi d’assurer la validité des données récoltées et de compenser les limites inhérentes à chaque méthode par les forces d’une autre.

a) L’observation-participante

Notre participation aux activités religieuses et sociales aura permis d’observer plusieurs dynamiques inaccessibles par la réalisation d’entretiens uniquement. Notamment, nous avons pu témoigner de l’exaltation religieuse ayant lieu au cours de la célébration de certains rites, du comportement des membres (que cela soit entre eux, avec nous ou avec les visiteurs), de l’importance qu’a l’association dans la vie sociale et religieuse de ses membres, et de la mise en œuvre de sa vision concernant l’éducation des enfants.

¹⁸ Il faut souligner, comme nous l’avons mentionné précédemment, que l’intérêt de notre recherche pour les membres rencontrés était justement de faire connaître l’existence de l’association à un public plus large. Cela, en soit, ne nous a pas posé de problème dans la mesure où il était clair que nous étions entièrement libre dans nos analyses.

i. Les rituels

Si nos premières observations ont eu lieu lors des prières communes tenues au centre de l'association (dont essentiellement la prière méridienne du vendredi), il est vite apparu qu'en dépit de leur importance dans la vie religieuse musulmane, elles ne constituaient pas le moment idéal pour établir des contacts avec les membres ou pour observer les dynamiques propres à Bel Agir. D'une part, la fréquentation d'une mosquée pour la prière du vendredi est d'abord et avant tout déterminée par la proximité géographique. Ainsi, la majorité des « membres actifs » de l'association ne se déplacent pas nécessairement au centre Bel Agir pour y effectuer cette prière, choisissant plutôt une mosquée située près de leur résidence ou de leur lieu de travail. D'autre part, bien qu'il existe des différences dans le déroulement de ces prières selon les tendances à l'intérieur de l'islam sunnite (qui correspondent partiellement à différentes zones géographiques), elles ne demeurent pas moins établies selon un protocole relativement bien défini (Guellouz 2005). Nous avons d'ailleurs pu constater de la relative uniformité de ces prières lors de nos observations dans plusieurs mosquées de Montréal. C'est en outre dans l'objectif d'effectuer des observations plus riches que nous avons repoussé la deuxième phase de notre terrain pour qu'elle corresponde au ramadan 2008 (qui se déroulait au mois de septembre).

Point culminant du calendrier musulman, le ramadan a également été le point culminant de nos observations. En outre, lors de ce mois, nous avons assisté à un souper de levée de fonds, aux retraites organisées dans le centre communautaire de Bel Agir lors de la dernière décade du ramadan, à la nuit du destin et à l'*Aïd-el-Fitr*. C'est entre autres au cours de ces observations que nous avons pu comprendre plusieurs dynamiques entourant le financement de l'association, la participation des membres, la « hiérarchie » entre les membres et l'exaltation religieuse qui a lieu lors de certains rituels¹⁹.

En tant que rituels, les assises sont d'une importance capitale dans la vie religieuse de Bel Agir. Ainsi, nous avons également assisté à une assise pour les hommes. Par contre, la langue s'est avérée une barrière pour notre compréhension des discussions qui s'y tenaient et étant donné de l'importance qu'elles ont pour les individus, nous avons préféré aborder ces dernières lors des entrevues. En effet, lors de plusieurs événements se déroulant en grande partie en arabe, une traduction nous était offerte par l'un des membres (parfois à notre demande, mais le plus souvent

¹⁹ Nous avons mis en annexe une note d'observation que nous avons rédigée suite à notre participation à la nuit du destin. Cette nuit peut être considérée comme un « fait social total », pour reprendre le vocable de Mauss, en ce sens qu'il s'y cristallise toutes les dynamiques que nous avons rencontrées sur notre terrain. Cette observation constitue, en outre, l'apothéose de notre terrain, tant d'un point de vue anthropologique que personnel.

sur une base volontaire). Or, afin de respecter les membres et ne pas perturber leur expérience religieuse, il nous est apparu plus adéquat d'obtenir les informations au sujet des assises (leur contenu, ce qu'elles permettent de vivre comme expériences, etc.) lors des entrevues.

ii. Activités sociales

Bien que la plupart des activités qu'organise l'association Bel Agir s'inscrit dans un paradigme religieux, certaines se démarquent par leur caractère social. Entre autres, nous avons eu l'occasion d'effectuer des observations lors d'activités destinées aux enfants (une « journée d'éveil » ainsi qu'une fête soulignant la fin de l'école coranique), lors de la *Mawlid*, une fête qui commémore la naissance du Prophète (qui donne lieu à des célébrations, mais qui n'est pas soulignée rituellement) et un souper de levée de fonds.

De façon globale, notre participation à ces différentes activités nous a permis d'élargir l'éventail de membres étudiés en nous permettant de rencontrer des individus appartenant à des catégories de membres non couverts par nos entrevues (notamment, les « membres sympathisants » ainsi qu'avec les enfants de membres). Parallèlement, lors de toutes nos conversations, nous tentions d'établir, dans la mesure du possible, le profil de chaque individu (notamment leur origine, leur âge, leur positionnement vis-à-vis de l'association, leur situation familiale, etc.). Cela aura permis, en outre, de dresser un portrait général des membres de la communauté plus précis que si nous ne l'avions fait qu'à travers le profil des individus rencontrés lors d'entrevues formelles (soit 11 sur plus de 100 membres actifs que compte l'association Bel Agir).

b) Les entrevues

Une première série d'entrevues a été effectuée dans le cadre du projet « *Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec* » (CRSH, FQRSC; dirigée par Pr. Meintel). Ces entretiens semi-dirigés, d'une durée variant entre 80 à 150 minutes, couvraient cinq thèmes généraux, dont le parcours migratoire du répondant (si immigrant), son récit de vie, sa trajectoire religieuse, le rôle de la communauté religieuse dans sa vie et le rôle de la religion dans sa vie. Avec l'aval de notre directrice, nous étions également libres de poser des questions reliées à notre propre étude. Dans un souci de représentativité, le choix de répondants pour ces premières entrevues visait à couvrir une gamme de membres aux rôles différents. Notamment, nous avons rencontré deux présidents de branche (montréalaise et outaouaise), trois membres responsables (deux de la branche féminine et le responsable du centre communautaire) et deux membres actifs. Parmi ces sept membres, quatre sont des hommes et trois sont des femmes. Il convient de souligner que

pour des raisons de logistique, les trois femmes ont été interviewées en même temps. Or, si cela a pu nuire à l'expression d'opinions qui pourraient être jugées négativement par les autres, la dynamique créée par ce type d'entretien a néanmoins donné lieu à une richesse de données (nous avons eu à intervenir que très rarement au cours de cette entrevue).

Afin de compléter le corpus d'entretien, nous avons effectué une seconde série d'entrevues. Nous voulions diversifier nos données en y incluant la vision de membres (deux au total) ayant adhéré à l'association Bel Agir ici au Québec (la totalité des entrevues précédentes a été faite avec des individus qui étaient membres d'*Al 'adl wal Ihsân* au Maroc). À cela, nous avons ajouté une entrevue avec un membre qui n'est pas né au Maroc (la totalité des membres interviewés précédemment était d'origine marocaine). Un dernier entretien a eu lieu avec l'un de nos informateurs clés, Nassim, membre responsable de la coordination des comités.

Il convient également de souligner que nous avons effectué deux entrevues auprès de membres responsables (le responsable des communications externes et le responsable du comité chargé des enfants). Par contre, bien qu'elles aient été riches en information, ces entretiens n'ont pas couvert les récits de vie de ces deux membres et n'ont en conséquence pas fait l'objet d'analyses approfondies.

L'analyse des entrevues s'est grandement inspirée de la méthodologie proposée par Daniel Bertaux dans son ouvrage « *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie* » (2005). En outre, les récits que nous ont faits les membres de leur parcours religieux ont été découpés en grandes séquences représentant les différentes étapes de leur vie. Cela aura permis de mettre en relief les convergences et les divergences de leur trajectoire individuelle. Parallèlement, nous avons contextualisé leur récit en les situant, suivant la méthode proposée par Bertaux (2005), dans une ligne du temps, ce qui nous aura permis, à travers nos recherches bibliographiques, des les insérer dans le contexte social particulier qui les caractérise.

Pour ce qui est des autres thématiques abordées lors des entrevues, nous avons produit pour chaque entrevue un résumé thématique permettant, par la suite, d'analyser les convergences et les divergences sur chacun de ces thèmes.

Or, avant même d'aborder les résultats de nos analyses, il convient de dresser un portrait ethnographique de l'association Bel Agir. Une telle démarche permettra de mieux comprendre et situer nos résultats. C'est à cette tâche que nous nous consacrerons dans le chapitre suivant.

Chapitre III

L'association Bel Agir :

Contextualisation et description ethnographique

Les démarches pour créer l'association Bel Agir ont été amorcées en 1997 à l'initiative d'un groupe de 4 à 5 hommes ayant immigré à Montréal vers la fin des années 1990. Ces derniers étaient tous membres actifs du mouvement islamiste *Al-'adl wal-Ihsân* (Justice et Spiritualité) dans leur Maroc natal. Bien que Bel Agir se veuille structurellement indépendante de ce mouvement, ses bases philosophiques et spirituelles s'inspirent essentiellement des enseignements d'Abdessalam Yassine, fondateur du mouvement marocain.

Or, afin de situer l'association Bel Agir et le mouvement duquel elle s'inspire, il importe, dans un premier temps, de présenter certains éléments de l'islam en général et de l'islam tel qu'il se présente dans le contexte marocain. Ceci fait, nous tâcherons, dans un deuxième temps, de dresser un tableau à la fois du mouvement *Al-'adl wal-Ihsân* et de son fondateur. Finalement, nous offrirons, dans un troisième temps, une brève description ethnographique de l'association Bel Agir.

1 - L'islam : présentation sélective

Offrir une étude théologique et sociologique exhaustive de l'islam, tant d'un point de vue contemporain qu'historique, serait aller bien au-delà de notre propos. Par contre, quelques considérations sur ces thèmes permettront de mieux circonscrire l'association au sein de laquelle nous avons effectué notre terrain et de comprendre les dynamiques animant tant la vie religieuse que sociale de cette dernière.

a) Perspective théologique et sociohistorique

i. Le monothéisme « renouvelé »

L'islam, comme système de croyances, se cristallise dans la reconnaissance et l'affirmation, par le fidèle, de l'unicité de Dieu. C'est sur ce principe d'un monothéisme renouvelé que se constitue l'ensemble des croyances et pratiques de cette religion. S'il est possible de parler de monothéisme renouvelé, c'est que l'islam se présente, au milieu du septième siècle, à la fois comme continuation des deux autres religions monothéistes qui le précède chronologiquement (le judaïsme et le christianisme) et à la fois comme en rupture avec ces dernières. Quoique les points de rupture soient nombreux, deux se présentent comme capitaux. Le premier étant que Dieu aurait envoyé un

dernier prophète, en la personne de Muhammad, à qui il aurait *révélé* son dernier message avant la fin des temps. Le second point porte sur la réaffirmation de l'unicité de Dieu, un principe duquel se seraient éloignées les deux autres religions abrahamiques (Guellouz 2003).

Ces deux éléments sont centraux à l'islam. En témoigne la première position qu'occupe la profession de foi, la *Shahâda*, parmi les cinq piliers de l'islam : « j'atteste qu'il n'y a de dieu que Dieu et j'atteste que Muhammad est envoyé de Dieu ». Réciter cette formule simple devant un témoin, accompagné de l'intention pure et sincère de se « soumettre » à Dieu, est en principe tout ce que doit faire un individu pour devenir musulman. L'accomplissement de ce premier pilier est considéré comme la condition des autres obligations majeures, soit les quatre autres piliers de l'islam. À ce premier pilier succède la *Çalât*, les cinq prières quotidiennes (correspondant à cinq positions différentes du Soleil pendant la journée : à l'aube, à la méridienne, au moment où il est entre la méridienne et le coucher, au coucher du soleil et au moment où les dernières lueurs du Soleil disparaissent). Le troisième pilier, le *zakat*, consiste en l'aumône que doit déboursier le croyant (celle-ci est établie selon sa capacité financière). Le quatrième pilier, le *çawm* ou *çiyâm* est le jeûne du ramadan. Finalement, le dernier pilier, le *hajj*, est le pèlerinage du croyant à La Mecque, si cela est géographiquement et financièrement possible (*ibid.*).

Si ces cinq piliers énoncent la ligne de conduite que doit suivre un croyant, ils ne sont valables et recevables, en principe, que dans la mesure où leur exécution est accompagnée d'une intention (*nîyya*) pure et sincère. Il est en effet fréquent de présenter l'islam par les pratiques qui caractérisent cette religion en reléguant au second plan son aspect spirituel. Toutefois, suivant Guellouz (1993), on doit surtout retenir le principe, maintes fois mentionné dans le Coran, que ces pratiques ne sont en fait que la manifestation de la foi d'un musulman et qu'en conséquence, ces manifestations ne valent « que ce que vaut la foi qui la sous-tend » (1993 : 339). Dire que la pratique n'est que la manifestation de la foi n'est pas qu'un simple truisme, car c'est dans cette relation pratique/foi que se cristallise un autre aspect fondamental de l'islam : la primauté de la relation individuelle, sans intermédiaire, entre un croyant et Dieu. Cette relation privilégiée explique en grande partie pourquoi l'islam est foncièrement anticléric²⁰ : aucun homme ne peut prétendre s'immiscer dans cette relation à défaut de se mettre sur une sorte d'égalité avec Dieu.

Les pratiques et dogmes de l'islam se fondent sur deux sources scripturales fondamentales : le Coran et la *Sunna*. Le Coran est constitué des révélations qui ont été faites par Allah à Muhammad

²⁰ Cela fait exception du chi'isme où une certaine forme de clergé s'est constituée, mais par soucis de concision, nous n'aborderons pas cette question.

sur une période de 20 ans (612-632). La *Sunna* (qui se traduit approximativement par le terme « la Tradition ») contient les paroles et les actes du Prophète, tels que rapportés par ceux qui l'ont côtoyé pendant sa vie (les *hadiths*). Il importe de mentionner qu'il y a une nette distinction entre le Coran, qui est une transcription de la révélation divine et par conséquent la *parole* de Dieu, et la *Sunna*, qui regroupe les propos et actes du Prophète tels que collectés et relatés après sa mort par ceux qui l'ont fréquenté. Il est ainsi possible de remettre en question certains des *hadiths* en remettant en question leur degré d'authenticité – car reposant sur des témoignages d'hommes – alors qu'il est impossible de remettre en question l'authenticité d'aucune partie du texte coranique, considéré comme Texte final et total (Guellouz 1993).

En principe, ces deux sources encadrent tous les aspects de la vie d'un musulman : individuel (ses comportements dans le quotidien), familial (ses devoirs envers sa femme ou son mari, ses enfants, ses parents, etc.) et social (la façon dont il doit se comporter avec les autres et au sein des institutions humaines). Toutefois, l'évolution constante de la réalité sociale crée des situations qui ne sont pas directement abordées par le Coran et la Sunna. C'est ici qu'interviennent les deux autres sources de l'islam, soit le consensus et le raisonnement. Comme le souligne Guellouz (1993 : 294), il s'agit en fait de deux méthodes par lesquelles il est possible d'émettre une *fatwa* (avis juridique) à partir d'un raisonnement analogique, indiquant au croyant le comportement qu'il doit adopter dans une circonstance qui n'apparaît pas explicitement dans le Coran et la Sunna. Ces deux méthodes sont à la base de la jurisprudence islamique dans laquelle peut puiser un croyant afin de rendre sa vie conforme aux préceptes de l'islam. Étant donné l'aspect foncièrement interprétatif des deux méthodes sur lesquelles la jurisprudence est établie et de l'importance que l'on peut accorder à un passage du Coran plutôt qu'un autre, c'est à ce niveau que l'on voit apparaître les plus grandes divergences à l'intérieur des différentes branches de l'islam, dont les plus importantes sont : le sunnisme (90 % des musulmans), le chiisme (9,8 % des musulmans) et le kharidjisme (0,2 % des musulmans) (Guellouz 1993).

ii. Perspective sociohistorique

Ernest Gellner (1992) met de l'avant deux formes d'islam qui auraient coexisté dans la plupart des sociétés musulmanes depuis l'époque des premières grandes dynasties islamiques (Omeyyades (661-750) et Abbassides (750-1258)) : l'islam des élites (*High Islam*) et l'islam rural (*Low* ou *Folk*

Islam)²¹. La première forme, pratiquée par une élite urbanisée, lettrée et aisée financièrement, est caractérisée par une orthodoxie dans l'interprétation des textes sacrés (le Coran et les Hadiths) et par une pratique sobre de l'islam, hostile à toutes formes d'ésotérisme. La seconde, pour sa part, est ancrée dans une organisation sociale de type tribal et est caractérisée par le culte des saints. Suivant l'analyse de Gellner, l'islam rural incarne une religiosité à fort penchant ésotérique, où la magie et l'extase priment sur les textes révélés et sur l'observance stricte des règles²². Malgré les tensions qui ont animé les relations entre ces deux formes (la première voyant dans la seconde une déviation hérétique de l'islam), leur coexistence a pu être maintenue grâce au rôle social respectif que jouaient les deux dans la structure sociale traditionnelle des sociétés musulmanes. En effet, l'« islam des élites » a fourni aux populations urbaines et à la société dans son ensemble un caractère et une constitution de base et pouvait servir d'assise pour protester contre les excès de l'État (p. ex. une taxation excessive). L'islam rural, pour sa part, a servi de moyen de médiation entre les différentes tribus, a facilité le commerce entre ces dernières et a permis à une population illettrée de s'identifier à une religion profondément scripturale. Ce n'est qu'à partir du XIXe siècle que l'« islam des élites » s'est graduellement imposé sur l'« islam rural ». Plusieurs facteurs sont à la source de ce processus, dont le contexte de colonisation dans lequel se trouvaient plusieurs pays musulmans à cette époque, le contexte de décolonisation qui a suivi ainsi que les phénomènes liés à la modernisation de ces pays (*ibid.*).

Le contexte colonial, pour sa part, a donné lieu à un retour idéologique aux sources sacrées. En effet, cette situation de domination étrangère était perçue par certains comme une punition divine résultant d'un éloignement de l'islam originel (l'« islam rural » exemplifiant un tel égarement), tel qu'il était pratiqué par le Prophète et ses compagnons. En réponse à ce contexte, on voit apparaître des courants prêchant un islam « épuré » des différentes particularités régionales (déviances) qui

²¹ Bien que nous reprenions la socio-genèse de l'islam que propose Gellner, nous prenons nos distances quant aux conclusions qu'il tire de cette analyse. En effet, Gellner se fonde sur celle-ci pour illustrer comment l'islam serait une religion qui porte en elle une « essence » qui rendrait celle-ci non seulement imperméable au processus de sécularisation qui accompagne la modernisation économique mais qui de plus rendrait cette religion incompatible avec le modèle occidental. Cette conclusion, comme le souligne l'islamologue Filali-Ansary, repose sur une vision essentialiste et culturaliste de l'islam (2003 : 60). Malgré les conclusions fâcheuses de Gellner, son analyse historique ne demeure pas moins riche et pertinente pour notre propos.

²² L'islamologue Abdou Filali-Ansary reconnaît cette distinction (entre un islam des élites et un islam populaire) tout en spécifiant que celle-ci a cependant dû être fortement influencée par les recherches de terrain de Gellner au Maroc où le confrérisme et le maraboutisme sont fortement ancrés. L'islam populaire n'a pas toujours un si fort penchant pour l'ésotérisme selon A. Filali-Ansary (2003 : 58). Il faut également noter, comme le fait Gellner, que cette distinction ne constitue pas une démarcation stricte, la différence entre les deux formes étant plus graduelle que n'en laisse croire l'exposé que nous en faisons.

lui ont été greffées au fil des siècles, dont le plus important est l'idéologie de la *Salafiya*²³, que Gellner situe, entre autres choses, à l'origine du fondamentalisme islamique contemporain (1992 : 20)²⁴.

Subséquemment, dans le contexte de lutte pour l'indépendance, l'islam des élites a fourni une identité nationale – transcendant les différences locales – aux nouveaux États musulmans et, dans certains cas, leur a fourni une source endogène dans laquelle il était possible de puiser pour fonder leur constitution. Toutefois, dans plusieurs cas, cette identité ne sera pas contenue qu'à l'intérieur du cadre de l'État-Nation – ce dernier n'ayant pas pu entièrement prendre racine et légitimité –, mais en est arrivée à servir d'assise pour un projet d'un idéal retour à la *oumma* islamique (Gellner 1992 : 21; Filali-Ansary 2003 : 58). C'est sur cette trame de fond que l'on a vu apparaître, dans plusieurs pays musulmans, des mouvements islamistes contestant à la fois les nouveaux gouvernements de ces pays et le modèle occidental que ces nouveaux États tenteraient d'émuler.

Parallèlement aux mouvements d'indépendances qu'ont connus les sociétés musulmanes (et dans une certaine mesure leur corollaire), le processus de modernisation a contribué à l'érosion des structures sociales traditionnelles de ces sociétés. En effet, l'urbanisation, la centralisation politique, et la migration interne de la main-d'œuvre ont miné le système tribal qui s'est graduellement érodé sous cette pression. Ainsi, l'islam rural a perdu son emprise sur les sociétés par un double processus. D'un côté, cette forme d'islam a graduellement perdu l'une de ses raisons d'être et d'un autre elle a été dévalorisée, car perçue comme un égarement de l'islam originel et donc en partie responsable de la domination des sociétés musulmanes par l'occident²⁵.

b) L'islam marocain

Bien que le contexte marocain se distingue à plusieurs égards des autres sociétés musulmanes tant d'un point de vue historique que contemporain, l'islam y connaîtra un parcours similaire à celui décrit ci-dessus. Il importe toutefois d'ajouter certains éléments qui auront caractérisé l'islam marocain historiquement et qui auront contribué à façonner son caractère spécifique. En outre, ce

²³ Ce terme fait référence aux *salafs* qui se traduit littéralement par « les pieux ancêtres », soit Muhammad et ses compagnons (Zeghal 2005 : 21). Cette idéologie rejette, en outre, toute forme de médiation humaine (et par le fait même tous les commentaires post-coraniques qui auront été fait – les *fiqh*) et toutes les pratiques jugées comme des innovations (dont le soufisme ferait partie).

²⁴ Ce type de réaction dans le monde musulman face à une puissance dominante n'est certes pas le propre de l'époque contemporaine. C'est ainsi que Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyah, dès le XIV^{ème} siècle, a lancé un appel aux sociétés musulmanes pour se débarrasser des formes impures de l'islam (notamment le soufisme) afin de retourner à l'islam des origines en réaction à la domination de l'empire Mongol.

²⁵ Cela ne veut pas pour autant dire que l'« islam rural » a cessé d'exister, mais plutôt qu'il a perdu beaucoup de son emprise sur la vie religieuse des individus.

travail de contextualisation s'avère nécessaire si l'on veut comprendre l'émergence et le succès du mouvement *Al-'adl wal-Ihsân*, source d'inspiration pour les membres de l'association Bel Agir.

i. Quelques jalons historiques

Moins de 50 ans après la mort de Muhammad, soit en 681, l'islam s'introduit au Maroc par l'entremise d'une campagne militaire menée par le général musulman 'Uqba ben Nafi. Par contre, la présence musulmane et arabe n'est pas permanente dès ces premiers contacts et il faudra plusieurs siècles pour que le processus d'islamisation des populations locales berbères soit complété. Peu est connu sur ce processus, mais chose certaine, l'arrivée d'Idris I, un descendant de Muhammad qui s'est exilé de Bagdad pour fuir le massacre dont a été victime sa famille, y contribue grandement. En effet, son statut de "descendant" du Prophète lui vaut un accueil favorable au Maroc, tant auprès de la population musulmane installée dans la région que par plusieurs tribus berbères. C'est sous le règne de son fils, Idris II, qu'il a avec une concubine berbère, que se forme un gouvernement local viable et que l'islamisation des populations berbères prend son essor²⁶.

Les siècles suivants sont caractérisés par l'interpénétration grandissante du monde rural et urbain – notamment par l'investissement de tribus berbères (que ce soit en tant que conquérantes ou réfugiées) des différents centres urbains marocains – et considérés comme la grande époque de l'Islam Berbère, dont notamment sous les dynasties almoravides (1061 – 1147) et almohades (1130 – 1269) fondées et consolidées par des dirigeants charismatiques berbères. Cette période est par ailleurs considérée comme le balbutiement d'une nation et d'un islam marocain.

Cette époque d'essor et d'expansion est toutefois suivie, à partir du XVe siècle et avec le déclin de la dynastie des Mérinides (1146 – 1546), d'une grande période de bouleversements religieux et politiques, communément appelée par les historiens « la crise maraboutique » :

Des saints locaux, les marabouts – descendants du Prophète, chefs de confréries soufies ou, simplement, individualités marquantes ayant réalisé quelque chose de troublant –, surgissent partout dans le paysage pour gagner le pouvoir. S'ouvre alors une période d'anarchie théocratique et d'enthousiasme sectaire [...]

Geertz 1992 : 23

²⁶ Ce survol historique résume essentiellement celui offert par Dale Eickelman dans le premier chapitre de son ouvrage *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (1976 : p. 3 – 31), par Clifford Geertz dans *Observer l'islam* (1992) et finalement par la politologue spécialiste du monde musulman Malika Zeghal (2005) dans *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie* (pour la période postcoloniale). Ainsi, sauf dans le cas de citation directe, nous n'indiquerons pas les références directement dans le texte.

Les luttes pour le pouvoir, dans lesquelles le sultanat ne constitue qu'un centre de pouvoir en compétition avec d'autres, prennent fin avec la montée de la dynastie Alaouite qui réussit à ramener une stabilité somme toute relative au Maroc, particulièrement sous le règne de Moulay Ismaïl (1672 – 1727).

Bien que plusieurs événements ponctuent l'histoire de cette dynastie et, par le fait même, l'histoire du Maroc, c'est le protectorat français (1912) et l'époque de décolonisation et de modernisation subséquente qui façonne la nation et l'islam marocains contemporains. En outre, sous la domination française, le sultanat voit ses pouvoirs réduits et confinés essentiellement à la sphère religieuse. Parallèlement, une réforme de l'enseignement religieux imposé par le protectorat dans les années 1930 a pour double effet de bureaucratiser la transmission du savoir religieux dans les grands centres d'enseignement (dont notamment la prestigieuse Qarawiyyine fondée en 859 à Fès) et de discréditer les *oulémas* (savants de la loi religieuse et théologiens musulmans) qui ont collaboré avec le gouvernement dans cette entreprise.

La lutte pour l'indépendance, pour sa part, jette les bases de la nation et du système politique marocains actuels. En effet, sous Mohammed V, figure de proue du mouvement d'indépendance qui fût exilé pour revenir en vainqueur régner sur le Maroc indépendant (1956), le sultanat se transforme en monarchie. Les réformes "postindépendances" les plus importantes ont toutefois lieu sous le règne de Hassan II qui, avec la constitution de 1962, enchâsse une double sacralité à la monarchie : politique et religieuse. En effet, cette constitution redonne à la monarchie le pouvoir politique qu'elle avait perdu sous le protectorat français et consacre la personne du roi comme commandeur des croyants (*Amir el-Mouminine*).

Ce n'est qu'à partir des années 1990 qu'une brèche s'ouvre dans cette double sacralité. Côté politique, cela se traduit par une certaine ouverture démocratique (ouverture qui s'accroît sous le règne du roi actuel Mohammed VI) et côté religieux, par l'émergence de mouvements islamistes qui entrent en compétition directe ou indirecte avec le *makhzen* (terme qui désigne le gouvernement marocain et son système de pouvoir) pour occuper le champ religieux marocain.

ii. Le champ religieux marocain : lieu de compétition

Malgré les vicissitudes de l'histoire marocaine, certaines constantes la traversent, dont notamment l'enjeu que constitue l'occupation du champ religieux (Zeghal 2005). Parfois lieu de collaboration, mais plus souvent qu'autrement lieu de compétition, l'investissement de ce champ a

continuellement été l'objet d'une lutte où trois instances se sont confronté : le *makhzen* (le gouvernement), les *oulémas* (élite de savants religieux musulmans) et les marabouts (saints locaux).

Pour reprendre l'analyse de Gellner, le *makhzen* et les *oulémas* incarnent en quelque sorte cet islam des élites que nous avons évoqué. En effet, installé dans les grands centres urbains marocains, l'islam prôné par le *makhzen* et par les *oulémas* se veut sobre et ancré dans une connaissance scripturale de l'islam. L'autorité religieuse du *makhzen* trouve sa légitimité, à l'origine, dans l'appartenance généalogique des sultans à la lignée prophétique, le *chérifisme*. Les *oulémas*, pour leur part, ancrent leur légitimité dans la connaissance approfondie des sources coraniques. Il faut d'ailleurs souligner que ces deux instances ont rarement été en compétition ouverte, mais ont plutôt fait usage d'alliances stratégiques afin de s'imposer subtilement dans le champ religieux marocain²⁷. Comme le souligne la politologue Malika Zeghal (2005 : 33), ces deux instances ont toujours été relativement interdépendantes, en ce sens que l'une est source de légitimation de l'autre et vice-versa. En outre, ce sont ces deux instances qui tentent de s'approprier, chacune à leur manière, l'idéologie de la *Salafiya* évoquée précédemment. Cette idéologie, introduite au Maroc autour de 1870, prône notamment un retour à l'islam "des ancêtres pieux" (c.-à-d. Muhammad et ses compagnons) et rejette toutes formes d'innovations qui ont été introduites dans l'islam au fil de son histoire, le soufisme exemplifiant un tel écart d'un islam "pur". Cette idéologie servira notamment d'assise pour le *makhzen* dans un affrontement contre les *marabouts* (Zeghal 2005 : 44).

Le maraboutisme, pour sa part, exemplifie la forme d'islam rural décrite par Gellner. En effet, fortement ancré dans le mode de vie berbère, il s'articule autour de saints locaux, les marabouts, et des *zawiya*, centres religieux locaux. La légitimité religieuse des marabouts, leur "sainteté", repose traditionnellement sur une bénédiction divine, la *baraka*, qui leur aurait été conférée par Dieu et par leur capacité, en retour, à la dispenser aux hommes. Si l'on peut, par souci de concision, associer cette forme religieuse au soufisme, cela ne se fait, comme le souligne Geertz (1992 : 63), qu'en gommant les différentes réalités que recouvre ce terme dans les faits. Bien que toujours présent au Maroc, le maraboutisme, sous la pression de la modernisation de la société marocaine, connaîtra le même destin que l'islam rural, tel que décrit précédemment :

²⁷ À titre d'exemple, lors de l'indépendance du Maroc, le *makhzen* a grandement profité de la faiblesse des *oulémas*, dont plusieurs avaient collaboré avec le gouvernement français à l'époque du protectorat, non pas pour chasser ces derniers, mais plutôt pour les soumettre subtilement à la monarchie (Zeghal 2005 : 55).

De nouvelles générations qui sont scolarisées dans la ville et dont la famille est généralement issue du monde rural vont faire usage de la lecture et de l'écriture dans leur quotidien et dans leur rapport aux institutions de la vie sociale, économique ou politique. Ces changements vont par conséquent introduire de nouvelles manières d'aborder le rapport à la religion, car ces nouvelles générations ne peuvent plus se satisfaire de l'islam rural.

(Belal 2006: 182-183).

En résumé, cette compétition pour le champ religieux entre le *makhzen*, les *oulémas* et les marabouts traverse l'histoire du Maroc où, à différentes époques, chacun de ces centres d'autorité religieuse prend le dessus sur les autres sans pourtant pouvoir asseoir indéfiniment leur prééminence.

iii. Les "hommes fétiches"

Au cœur de cette lutte incessante se trouve une figure historique qui à différents moments surgit pour déstabiliser et changer la nature du champ religieux marocain, des individus que Geertz, à l'instar de Bel, nomme les *hommes fétiches*. Succinctement, il s'agit d'hommes qui réuniront en leur personne les deux sources de légitimité religieuse que nous avons évoquée précédemment : l'ascendance prophétique (*chérif*) et le charisme comme don individuel (c'est-à-dire qu'ils possèdent la *baraka*). En effet, si nous avons présenté ces deux sources de légitimité religieuse comme appartenant à deux différents centres d'autorités, elles se réunissent chez différents individus qui marquent l'histoire du Maroc, que ceux-ci soient marabouts ou sultans. On peut citer, entre autres, des hommes comme Hassan Al-Yousi (soufi mi berbère mi-arabe) et Moulay Ismaël, premier grand sultan de la dynastie alaouite (qui tous deux ont joué un rôle important dans la consolidation des pouvoirs sous le *makhzen* au XVIIe siècle); Mohamed al-Kettani, un soufi marocain qui, au 19e siècle, critique ouvertement le souverain de l'époque; ou plus près de nous, Mohammed V, considéré comme le « père » de la nation marocaine moderne.

2 - Al 'adl wal Ihsân (Justice et Spiritualité)

L'émergence de l'association marocaine à laquelle appartenaient les membres de Bel Agir avant de s'installer au Québec, *Al 'adl wal Ihsân* (Justice et Spiritualité), peut se lire à la fois comme en continuité et en rupture avec le contexte général que nous venons de décrire. D'une part, le fondateur de l'association marocaine, Abdessalam Yassine, s'inscrit dans cette lignée d'*hommes fétiches* qui ont ponctué l'histoire du Maroc. En effet, comme nous le verrons, ce dernier se réclame d'ascendance mohammadienne et est considéré par plusieurs comme porteur de *baraka* (Belal 2006). On peut toutefois parler de rupture en ce sens que le mouvement qu'il a fondé fait un alliage singulier du mysticisme marocain et de l'islamisme moderne et vient du même coup contredire « lieu commun de la science politique [qui] veut que ce que l'on appelle 'islamisme'

s'oppose au soufisme» (Belal 2006 : 165). Il importe donc de retracer les grandes lignes du parcours de l'homme qui a apporté cette vision originale de l'islamisme moderne et du mouvement qu'il a fondé.

a) Abdessalam Yassine : le mystique rebelle

i. Parcours religieux : entre exotérisme et ésotérisme

Abdessalam Yassine est né en 1928 à Marrakech. Bien que son père ne soit qu'un simple fermier ayant immigré tôt dans sa vie à Marrakech, selon la généalogie offerte sur le site Internet officiel de Yassine, ce dernier appartient à une ancienne famille marocaine du nom d'« Aït-Bihi », descendants idrissides du Prophète. Il fait ses premières études dans une institution religieuse et finira son apprentissage au sein de la *madrassa* Ibn Youssef (institution traditionnelle et ancienne d'enseignement religieux à Marrakech). En 1947, Yassine termine ses études dans l'école de formation des instituteurs à Rabat et entreprend sa carrière de fonctionnaire d'État qui l'amènera à effectuer plusieurs voyages à l'étranger (France, États-Unis, Algérie) et au cours de laquelle il gravira les échelons du ministère de l'Éducation (Zeghal 2005). Il sera démis de ses fonctions en 1968 (pour son activisme) et mis à la retraite en 1987 (*ibid.*).

L'année 1965 sera charnière pour Abdessalam Yassine, car c'est au cours de celle-ci qu'il dit avoir vécu une crise spirituelle qui le mènera à intégrer la confrérie soufie Boutchichiyya pour devenir disciple du maître de la confrérie, Abbas al-Qadiri. L'enseignement qu'Abdessalam Yassine y recevra marquera substantiellement sa vision de l'islam et la philosophie du mouvement qu'il fondera ultérieurement. En effet, bien que le parcours d'Abdessalam Yassine révèle la qualité de sa connaissance livresque (exotérique) de l'islam, il en minimise l'importance au profit de l'expérience mystique (ésotérique) qu'il en fait. En parlant de sa vie religieuse avant sa rencontre avec son maître soufi, Yassine met l'accent sur la pauvreté spirituelle de sa vie religieuse :

Non, je n'étais pas coupé de la religion. J'avais appris le Coran tout gosse. J'ai étudié dans la *madrassa* traditionnelle Ibn Youssef de Marrakech, et ma formation a été avant tout traditionnelle : Coran *fiqh*. [...] Mais cette formation traditionnelle veut dire que je vivais mon islam... tout doucement; c'est-à-dire que je pratiquais, je faisais mes prières, je récitais quelquefois le Coran pour ne pas l'oublier tout à fait, l'ayant appris par cœur. [...]

Propos d'Abdessalam Yassine cité par Burgat (1988)

Et il place la rencontre avec son maître, le cheikh Abbas, au centre d'une révélation personnelle et spirituelle :

Il [cheikh Abbas] n'était pas illettré, mais il n'avait qu'une formation traditionnelle, rurale. Pourtant, moi, moi qui étais imbu à ce moment-là de ma suffisance – j'étais un personnage

au ministère de l'Éducation nationale -, je suis devenu son disciple, son humble disciple, et j'ai compris ce qu'était l'islam, ce qu'était Dieu.

Propos d'Abdessalam Yassine cité par Burgat (1988)

Après la mort de son maître en 1972, Yassine quitte la confrérie. Les circonstances de ce départ sont quelque peu nébuleuses. Pour ses détracteurs, il aurait quitté la confrérie après qu'une lutte pour la succession du maître de la *zawiya* ait éclaté entre lui et les descendants du défunt (Zeghal 2005). Mais ce départ serait plus vraisemblablement le résultat de différends entre Yassine et les autres membres de la confrérie, dont notamment le refus de ces derniers d'entrer dans la sphère politique. En effet, le repli de la confrérie du monde social qui l'entoure ne cadre pas avec la vision qu'a Yassine du rôle de l'islam. L'autre raison invoquée par Yassine tient aux déviations qui auraient été introduites dans les pratiques de la *tariqa* (confrérie) par rapport à la sunna (tradition du Prophète) (Tozy 1999 : 192)²⁸.

ii. Parcours et pensée politique

Bien que Yassine ait commencé sa carrière d'activiste quelques années auparavant, c'est 1974 qu'il fait son entrée sur la scène politique, et ce, avec un coup d'éclat : il écrit une admonestation au roi de l'époque, Hassan II, sous forme d'une lettre ouverte intitulée *L'islam ou le déluge (Al-islâm aw al-tufân)*. Cette lettre d'une centaine de pages invite le roi à reprendre « la bonne voie » en tant que commandeur des croyants (*Amir el-Mouminine*). Autrement dit, Yassine déplore l'écart qui existerait entre le comportement du roi Hassan II et « l'idéal islamique » que devrait incarner un commandeur des croyants. Suivant l'analyse que fait Zeghal (2005) de cette lettre, Yassine insiste d'abord et avant tout sur la nécessaire réforme spirituelle à laquelle doit se soumettre Hassan II pour se rapprocher de cet « idéal islamique » et se conformer à l'exemple établi par les califats des premiers temps de l'islam. Faute d'une telle réforme spirituelle, le roi ne mériterait pas le titre de « commandeur des croyants », n'ayant pas la légitimité morale pour porter un tel titre.

Nous ne proposerons pas ici une analyse approfondie de cette lettre²⁹, mais il importe de souligner qu'à travers celle-ci, Yassine jette les bases fondamentales de sa pensée politique. Il y formule un

²⁸ Suivant Tozy (1999), c'est cette hypothèse qui semble la plus plausible. En effet, rien ne supporte l'hypothèse d'une lutte à la succession puisque : 1) la succession au sein de la confrérie se fait dans la lignée des descendants directs et rien n'aurait justifié qu'il en soit autrement à cette époque; 2) le cheikh Yassine n'a jamais parlé ouvertement ni contre la confrérie ni contre son maître, évoquant au contraire le respect qu'il avait pour son maître et inversement, les membres de la confrérie, malgré quelques critiques adressés à Yassine (notamment son désir d'une réforme politique), parlent avec respect de ce dernier (1999 : 192).

²⁹ Pour une analyse intéressante de cette lettre, voir : Zeghal 2005. L'auteur démontre, en outre, comment Yassine s'inscrit avec cette lettre en continuité avec plusieurs personnages marquants de l'histoire de l'islam (dont notamment, Abu Hazm, un lettré à Médine qui adresse une admonestation au calife Sulayman Ibn Abdelmalik au 8^{ème} siècle) et du Maroc (dont notamment Hassan Al-Yousi qui envoie une « lettre ouverte » à Moulay Ismaël, premier souverain de la dynastie Alaouite du

projet dont l'objectif est l'instauration d'un califat à l'image de ceux qui existaient dans les premiers siècles de l'islam (c'est dans cette optique que l'on peut qualifier Yassine et son projet d'islamiste). Par contre, l'atteinte de cet objectif passe d'abord et avant tout par la réforme spirituelle de ceux au pouvoir et non leur renversement pur et simple. En cela, sa vision du changement politique et social rejette la violence, un principe qui traverse tous les ouvrages de Yassine (Shahin 1996). En effet, ce dernier considère que l'utilisation de la violence et le travail en clandestinité ne peuvent mener qu'à un suicide politique (*ibid.*).

Cet affront direct à la monarchie vaut à Yassine trois ans de détention dans un hôpital psychiatrique et son activisme subséquent (notamment par le biais de ses articles dans les revues qu'il édite, dont l'« *Al-jâmaa* ») lui vaut un emprisonnement en 1983 et un autre en 1984. Il est assigné à résidence surveillée entre 1989 et 2000.

Plusieurs autres événements ponctuent la vie de Yassine jusqu'à nos jours (dont notamment l'envoi d'une deuxième lettre au roi Muhammad VI, successeur de Hassan II) et il publie une quantité imposante d'œuvres et d'articles à travers lesquels il développe sa pensée religieuse et politique. Par contre, l'objectif de la biographie que nous proposons ici est essentiellement celui de relever les faits qui ont influencé sa pensée et qui en conséquence ont orienté le mouvement *Al-'adl wal-Ihsân* et plus tard, les membres fondateurs de l'association Bel Agir.

b) *Al-'adl wal-Ihsân* : entre mystique et politique

L'association *Al-'adl wal-Ihsân* est officiellement mise sur pied en 1989 après que plusieurs de ses formes précédentes aient été dissoutes faute de reconnaissance du gouvernement (la première, la *Oursat al-Jama'a*, fût créée en 1981). Bien que cette association soit toujours considérée comme illégale par l'autorité marocaine, elle est néanmoins tolérée.

Le nombre de membres exact de l'association est difficile à déterminer : les évaluations les plus pessimistes (celles du gouvernement) avancent le chiffre de 5000 membres, tandis que les évaluations les plus optimistes (celles de l'association) avancent le chiffre de 500 000. Chose certaine, cette association est la plus importante en son genre au Maroc et aurait, selon des estimations neutres, de 30 000 à 50 000 membres (Entelis 1997; Zeghal 2005). Ce succès est grandement attribuable à l'importance de ses œuvres de charité dans les quartiers les plus démunis ainsi que par son militantisme au sein des universités (Zeghal 2005). Or, ce succès ainsi que le

Maroc au 17^{ième} siècle; ou plus près de nous, Mohamed al-Kettani un soufi marocain qui, au 19^{ième} siècle, critique ouvertement le souverain de l'époque).

refus de reconnaître la légitimité du roi du Maroc (Hassan II et ultérieurement Mohammed VI) sont également ce qui vaut aux membres du mouvement d'être régulièrement la cible de répression de la part du gouvernement.

Dans une typologie qu'il propose pour classer les mouvements islamistes en Afrique du Nord, Entelis (1997) situe l'association *Al 'adl wal Ihsân* parmi les mouvements « réformateurs ». Il s'agit, selon le sociologue, de groupes dont l'objectif est l'instauration d'une société « authentiquement » islamique, mais dont les moyens pour atteindre cet objectif sont foncièrement non violents (que ces moyens soient démocratiques ou qu'ils passent par une réforme spirituelle des adhérents). Les « réformistes » se situent au centre de la typologie d'Entelis, où à un extrême l'on retrouve des groupes purement religieux (qui rejettent l'autorité en place, mais qui ne posent aucun geste concret pour instaurer une société islamique) et d'un autre les groupes « radicaux » qui prônent l'utilisation de tous moyens (violents ou non) pour atteindre leur objectif.

i. Philosophie et vision du mouvement

La dénomination de l'association est en soit très révélatrice de la singularité et de la vision que Yassine veut donner à son mouvement :

Les deux concepts sont d'origine coranique, l'équité/justice [*Al-'adl*] est une revendication populaire et correspond à un commandement divin qui doit se réaliser dans tous les aspects de la vie, *al-ihsan* (le don) est un programme éducatif, le choix de la dénomination associe les deux fonctions : la prédication et la reconstruction du tissu social.

-Propos de Yassine reproduit dans le journal algérien *Al-Mounqidh*, (1989) ;
Traduit dans (Tozy 1999)

Ainsi, le programme qu'il donne à l'association joue sur deux registres : une attention est portée tant à l'individu qu'à la structure collective. C'est, en outre, l'une des clés de son succès (Zeghal 2005). Succinctement, cela se traduit par un *jihad* tourné tout d'abord vers l'individu qui, une fois accompli, mènera vers une réforme de la société.

Le volet social de son programme (*Al-'adl* ou « la justice ») s'accomplira non pas par la violence (*'unf*) mais par la force (*quwwa*) qui pour Yassine se traduit par l'idée « d'une violence canalisée, informée par la foi et par les règles divines » (Zeghal 2005 : 169). Il opère une autre distinction importante quant au type de soulèvement qui mènera vers l'idéal social islamique : celle entre « se lever » (*qâma*) et la révolution (*tharwa*) (*ibid.*), rejetant la seconde au profit de la première. Dans le livre phare du mouvement, *La voie prophétique [Al-minhâj annabawî]*, Yassine explique :

Nous utilisons le mot *qawma* (force) pour ne pas utiliser le mot de *tharwa* (révolution). Car dans *tharwa*, il y a la violence (*'unf*) et nous voulons la force (*quwwa*). La force réalise ses

actions à partir de la légalité (*mawâdhi'shar'iyya*), alors que la violence (*'unf*) se réalise suivant les critères des désirs et de la colère.

(Yassine 1989) traduit dans Zeghal (2005)

Le concept de « *ihsân* », pour sa part, correspond au volet spirituel du programme de l'association. Il est communément traduit par « excellence » ou « perfectionnement », mais le mouvement le traduit par « bienfaisance » ou « bel agir » et constitue le dernier degré de perfectionnement de la foi d'un adepte menant à la connaissance de Dieu (Tozy 1999).

ii. « *La voie prophétique* » : ascension vers l'*ihsân*

Bien que Yassine ait écrit un nombre considérable d'ouvrages à travers lesquels il élabore sa philosophie, c'est à travers le livre, *La voie prophétique (Al-minhâj annabawî)*, qu'il jette les bases du programme spirituel et politique de son mouvement. Ce programme est en soit le reflet du parcours de Yassine : il fait un alliage entre une connaissance scripturale de l'islam et une expérience spirituelle de celui-ci. Or, bien que le soufisme ait grandement influencé la pensée de Yassine, le programme qu'il propose s'en écarte à plusieurs égards, d'une telle sorte que l'on doit plutôt parler d'un islam sunnite qui intègre certains éléments du soufisme (dont le plus important est le principe de compagnonnage ou « *Çohba* »)(Zeghal 2005).

Succinctement, le programme se traduit par la progression d'un adepte à travers trois « échelons » :

L'islam est ascension, l'islam n'est pas un état stationnaire. Le premier échelon (*islam*) est celui du musulman pratiquant et soucieux de remplir ses obligations que la Loi prescrit à tout musulman. Le deuxième échelon est celui de l'*imân*, degré élevé où l'adoration et la droiture morale vont de pair. Le troisième degré, l'*ihsân*, est le tremplin et l'espace infini du grand voyage spirituel.

(Yassine 2000)

Or, la singularité du « programme éducatif » de Yassine ne réside pas tant dans son contenu, car ce dernier reprend essentiellement les préceptes de l'islam, mais bien dans la méthode qu'il propose pour organiser et mettre en pratique ces préceptes.

À cet égard, le deuxième degré, celui de l'*imân* (la foi), est fondamental. En effet, c'est à cet « échelon » que l'adepte entreprend une réelle réforme de soi à travers la mise en application d'actes de foi, que Yassine nomme « les affluents de l'*imân* ». Yassine identifie 77 « affluents » de la foi, qu'il regroupe en dix vertus. Ces dernières constituent les caractéristiques de base que doit tenter d'incarner un adepte afin de « dompter » son « moi » et ainsi se forger une personnalité islamique (*godly personality* – selon la formulation anglaise que fait Yassine de ce concept) apte à progresser vers le perfectionnement de la foi (*ihsân*) (Bienert, 2007 : 17).

Bien que ces vertus de la personnalité islamique ne soient pas à proprement parler les étapes successives d'un parcours linéaire dans lequel l'atteinte d'une étape nécessite l'accomplissement d'une autre étape au préalable, l'ordre dans lequel elles sont énumérées reflète néanmoins leur interdépendance : chaque vertu prépare l'individu à en assimiler une autre.

Il n'est donc pas fortuit que la première vertu qu'il énumère soit le compagnonnage et l'intégration à une communauté (*Essohba et la jamaa*) :

La personnalité mystique est le produit d'une éducation. Or, toute éducation commence par une rencontre, puis une Souhba (un compagnonnage), puis une imitation du modèle vivant à travers l'imprégnation psychologique, affective, intellectuelle et par la conduite.

- Résumé de *Al-minhâj annabawî [la voie prophétique]* offert sur www.aljamaa.net

En effet, ce n'est qu'à travers une relation privilégiée de maître/disciple (spirituelle) et en intégrant une communauté de croyants (en l'occurrence *Al-'adl wal-Ihsân*) que l'adepte peut entamer l'acquisition des autres vertus de la foi d'une manière solide (Bienert, 2007 : 19). Les autres vertus conduisent l'adepte à travers une progression spirituelle qui l'amène à renouveler sa foi dans tous les domaines de sa vie, englobant ainsi « son cœur, son savoir et sa pratique » (www.aljamaa.net). Au sommet de ces vertus, soit la dixième que Yassine mentionne, se trouve le *jihad*.

iii. Le *jihad* global

Le fait que Yassine place le *jihad* comme dixième vertu n'est pas aléatoire : ce n'est qu'après avoir « assimilé » les neuf premières vertus qu'un individu peut être adéquatement équipé pour entamer le véritable combat individuel et social qu'est le *jihad*. Or, contrairement au sens qu'on lui attribue communément, le *jihad* dans la pensée de Yassine fait d'abord et avant tout référence à un combat que doit mener un individu contre le « serpent à trois têtes » qui l'habite : l'ego, l'orgueil et l'hypocrisie. À cet égard, Yassine a recours à une distinction entre deux types de *jihad* que l'on retrouve dans le Coran³⁰. Le premier, celui avec lequel le grand public est plus familier, « le *jihad* mineur », concerne la lutte que doivent mener tous musulmans pour défendre l'islam contre les agressions étrangères hostiles à l'islam ou pour œuvrer au rétablissement d'un État

³⁰ À cet égard, Yassine et son mouvement viennent fournir un argument considérable dans le débat académique entourant la mise en application « réelle » d'une telle division de la notion de *jihād* dans le monde musulman (notamment au sein de mouvements islamistes). Celui-ci oppose d'un côté ceux qui considèrent que ce terme a toujours fait référence à une lutte armée et que son aspect « non-violent » n'aurait été mis de l'avant que récemment pour plaire à un public occidental (dont Bernard Lewis est l'un des plus illustres protagonistes) et d'un autre, ceux qui soutiennent que les deux acceptations ont toujours co-existé et ont été appliquées (dont le plus éminent représentant est Fazlur Ramadan) (Steusland 1997). Or, le fait que Yassine effectue cette distinction et en fasse un élément central de son mouvement démontre bien que celle-ci est non seulement opérée, mais qu'elle est également *opérationnalisée*. Par ailleurs, une discussion éclairante sur la notion de *jihād* ainsi que sur le débat ci-dessus mentionné offerte par Streusand (1997) nous permet de constater que la vision du *jihād* (notamment en ce qui concerne le « *jihād* global ») chez Yassine recoupe beaucoup celle de plusieurs confréries soufies du monde musulman.

authentiquement islamique. Le deuxième type, le *jihad* global, est celui que Yassine place au centre de son école de pensée.

Dans une étude qu'il effectue sur la notion de *jihad* chez Yassine, Bienert (2007) divise les 11 types de *jihad* que le fondateur d'*Al-'adl wal-Ihsân* identifie, en trois sous-catégories : 1) l'éducation spirituelle; 2) l'idéologie et l'endoctrinement; et 3) l'établissement d'un État islamique.

Quoique la troisième sous-catégorie ne concerne pas Bel Agir, puisque celle-ci a été écartée par les membres de l'association, quelques commentaires s'imposent néanmoins. En effet, l'instauration d'un État islamique pour Yassine ne peut se faire qu'après avoir combattu au préalable le « *jihad* global », c'est-à-dire la lutte de chaque individu pour se réformer et incarner le plus possible la personnalité islamique (*godly personality*). Pour justifier la prééminence qu'il accorde au *jihad* global sur le *jihad* mineur, Yassine s'appuie sur un verset du Coran :

En vérité, Dieu ne modifie point l'état d'un peuple tant que les hommes qui le composent n'auront pas modifié ce qui est en eux-mêmes.

Sourate 13/11

Or, les deux autres sous-catégories s'adressent à cette idée de modifier ce qui se trouve dans « le cœur d'un croyant » et ce sont celles qu'ont reprises les membres de Bel Agir. En ce qui concerne l'éducation spirituelle (première catégorie), deux types de *jihad* y sont inclus : *jihad al-nafs* (lutte contre soi-même) et *jihad al-mâl* (« jihad de l'argent »).

Le *jihad al-nafs* est le plus fondamental de tous et constitue le processus par lequel la volonté de consacrer sa vie et ses biens matériels à la cause de Dieu est insufflée dans le cœur d'un adepte. Cette forme de *jihad* est intimement liée à la notion de « *tarbiya* », un terme qui peut se référer à l'idée d'éducation formelle, mais auquel Yassine confère le sens d'éducation spirituelle. La progression dans la *tarbiya* se fait à travers l'émulation de la Sunna (paroles, actes et qualités morales de Mohammed, telles que rapportées par ceux qui l'ont côtoyé) et par toutes paroles, actes ou pensées qui plaisent à Dieu (Bienert 2007). Notons que ce *jihad* ne peut jamais être totalement remporté, ce qui fait de ce dernier une lutte que l'individu doit *ré*-entreprendre quotidiennement.

Le *jihad al-mâl*, pour sa part, consiste en la dépense inconditionnelle de son argent et de ses biens matériels pour la cause de Dieu et pour le bien de la *Oumma*. Comme le souligne Bienert (2007 : 21), bien que ce type de *jihad* semble toucher un aspect foncièrement matériel du mouvement, il est classé au sein de la catégorie « éducation spirituelle » car il est intimement lié à l'idée d'apprendre à un individu à sevrer les liens qui le lient aux biens de ce monde (et par le fait même, le tiennent loin de Dieu). Il ne s'agit pas de faire vœu de pauvreté, mais d'établir un équilibre entre l'accumulation de biens d'une manière licite tout en évitant d'éveiller en soi des sentiments

d'avarices. Comme le soutient Yassine, rien ne peut réellement « appartenir » à une personne, car il est d'un principe coranique que tous biens lui sont accordés par Dieu. Bienert (2007), souligne que ce type de *jihad*, pour Yassine, est également une mesure tangible de l'engagement d'un individu. En effet, s'il est impossible de juger de la sincérité des intentions et des paroles d'un individu, sa volonté à donner ses biens et son argent permet d'apprécier la valeur de son adhésion.

La catégorie « idéologie et endoctrinement », pour sa part, comprend quatre types de *jihad* et concerne essentiellement la lutte pour rééduquer les musulmans sur l'islam et conjointement contribuer à son expansion. Le *jihad al-ta'lim* (de l'éducation) peut à cet égard être considéré comme le plus important des quatre.

Pour Yassine, le devoir d'éduquer englobe deux éléments : la propagation du message de l'islam (*tabligh*) et l'enseignement dans le sens classique du terme, dont notamment celui lié à l'apprentissage de la langue. Yassine considère que la réintégration des musulmans au rang de la *da'wa* (groupe de ceux qui œuvrent activement à l'appel du peuple au message de Dieu) comme un élément fondamental du *jihad* global. En effet, pour ce dernier, les musulmans qui enseignent la bonté (c'est-à-dire ceux de la *da'wa*) sont marginalisés dans la sphère publique, alors qu'ils devraient constituer la colonne vertébrale de la société et plus globalement, de la *Oumma* (Bienert : 27). C'est, selon Yassine, le seul moyen de (*ré*) apporter le message de Dieu à la communauté musulmane.

Le volet éducationnel formel, pour sa part, vise essentiellement à combler les lacunes importantes dans le système d'éducation marocain, notamment en zones rurales où le taux d'alphabétisation est parmi les plus faibles du monde musulman (*ibid.*). Nous laisserons de côté cet élément, car il ne concerne pas l'association Bel Agir.

Ainsi, la personnalité islamique que doit tenter d'incarner un adepte se décline en plusieurs vertus qui l'amènent à entamer une progression spirituelle qui débute par l'intégration à une communauté musulmane (en l'occurrence *Al-'adl wal-Ihsân*) et le conduit graduellement à s'outiller spirituellement et intellectuellement pour être adéquatement équipé à entreprendre le *jihad* global. Or, comme nous l'avons vu, ces vertus de l'*imân* (de la foi), sont le deuxième échelon de l'ascension spirituelle, tel que conceptualisé par Yassine. Bien que le dernier échelon, l'*ihsân*, fasse l'objet d'un ouvrage entier de Yassine, il est le plus complexe à décrire, car il concerne un état d'être « spirituel ». Nous nous contenterons ici que d'énumérer les réalités que cette notion recouvre selon Yassine (se basant lui-même sur un *hadith*): 1) adorer Dieu comme si on le voyait, car bien qu'on ne le voit pas, Lui, par contre, nous voit ; 2) se mettre au service des autres, dont

nos parents, notre famille, les orphelins, les nécessiteux, tout musulman et tous les êtres humains ;
 3) exceller dans tous ses gestes, qu'ils soient de nature spirituelle, professionnelle, personnelle ou sociale (www.yassine.net).

iv. Al-'adl wal-Ihsân dans le monde

Si le programme que propose Abdessalam Yassine a été formulé au Maroc et pour ce contexte, l'immigration de membres d'*Al-'adl wal-Ihsân* un peu partout dans le monde, mènera à sa réarticulation dans de nouveaux contextes. En effet, on voit apparaître, dès la fin des années 1980, des associations mises sur pied par d'anciens membres dans plusieurs pays occidentaux, notamment en France, en Belgique, en Italie et aux États-Unis. Dans chaque cas, le programme servira d'assise pour proposer aux communautés installées dans ces pays un nouveau rapport entre l'islam, l'individu et la société globale. Ce n'est qu'à la fin des années 1990 que d'anciens membres du mouvement marocain s'installent au Québec.

3 - L'association Bel Agir et le contexte québécois

Bien que le contexte que nous venons de décrire a fortement contribué à façonner l'association Bel Agir, la vision et la philosophie qu'elle a adoptées se sont également articulées dans un contexte particulier : celui du Québec. Il s'avère donc utile de dresser un tableau sommaire de ce contexte en lien avec les dynamiques affectant l'islam.

a) L'islam au Québec

L'islam au Québec et au Canada se distingue à plusieurs égards des autres pays où cette religion s'est implantée dans les dernières décennies. Au premier chef, l'immigration à grande échelle de musulmans y est relativement récente et remonte, pour l'essentiel, aux années 1960. Ensuite, suivant Ali Daher (2003), contrairement aux pays européens, il n'existe pas au Québec de groupe ethnique musulman « majoritaire » par rapport aux autres (comme c'est le cas en France avec les Maghrébins ou les Turcs en Allemagne). Finalement, le rapport entre la société d'accueil et les populations musulmanes n'est pas aussi fortement teinté par une histoire colonialiste comme c'est le cas dans les différents contextes européens (Fortin, LeBlanc et Le Gall 2008 : 100). Ces quelques facteurs contribuent à façonner l'islam tel qu'il se déploie tant au Québec qu'au Canada.

i. *Portrait socio-démographique des musulmans et des marocains au Québec*

Le nombre de musulmans au Québec n'a cessé de croître depuis les années 1960 de telle sorte qu'au recensement de 2001, leur nombre atteignait un peu plus de 100 000 dans la Belle Province, faisant de cette confession la deuxième en importance après les différentes dénominations chrétiennes. Dans une forte proportion (plus de 95%), la région montréalaise a été le choix de prédilection de ces immigrants (Daher 2003).

L'immigration musulmane au Québec s'est effectuée suivant plusieurs vagues qui toutes ont été tributaires de dynamiques nationales et internationales. Parmi les premières vagues, des années 1960, se trouvaient en grande majorité des individus originaires du Proche et Moyen-Orient, dont notamment la vague indo-pakistanaise et libanaise. À partir des années 1990, le Québec, avec sa politique favorisant une immigration en provenance de pays francophones, accueillera en majorité des individus originaires des pays du Maghreb. Pour la période 2001-2005, les pays de naissance des nouveaux arrivants sont, par ordre d'importance, le Maroc, l'Algérie, le Liban, l'Inde et le Pakistan (MICC, 2005).

L'immigration à grande échelle de marocains au Québec, pour sa part, est un phénomène relativement récent (42% de la population marocaine au Québec est arrivée après 1996), bien qu'une faible portion y soit installée depuis les années 1960 (en grande majorité issue de la communauté juive marocaine). Au recensement de 2001, 63% des individus d'origine marocaine se déclaraient de confession musulmane tandis qu'un autre 25% se déclaraient de confession juive (MICC 2006).

ii. *Rapport avec la société globale et leadership*

Ces quelques chiffres expliquent en grande partie les dynamiques concernant l'islam au Québec. Notamment, l'installation récente des migrants musulmans et la diversité qui caractérise cette population expliquent, d'une part, la faiblesse du leadership au sein de cette population (Daher 2003) et, d'autre part, le peu de revendications identitaires provenant d'une seconde génération comme c'est le cas en France.

Par ailleurs, ce n'est que récemment que la confession religieuse des immigrants suscite un débat au Canada et au Québec (notamment le débat entourant les accommodements raisonnables). En effet, le modèle multiculturaliste canadien et interculturaliste québécois ont longtemps contribué à mobiliser l'attention autour de la question ethnique plutôt que celle de la confession religieuse des immigrants (Mossière 2008).

b) L'association Bel Agir

L'association Bel Agir est officiellement créée, le 5 avril 2002, à la suite de discussions entamées par d'anciens membres d'*Al-'adl wal-Ihsân* installés au Québec depuis la fin des années 1990. Nous retracerons, dans les pages qui suivent, l'histoire de l'association et offrirons une brève description ethnographique de celle-ci.

i. Histoire et réarticulation du message au Québec

Les premiers membres d'*Al-'adl wal-Ihsân* à s'installer au Canada³¹ prennent rapidement contact entre eux et se rencontrent pour des « cercles de réflexion » au cours desquels le projet de fonder une association au Québec émerge. Si tous sont certains de vouloir s'inspirer de la philosophie de l'école de pensée de Yassine, la question de savoir comment l'appliquer dans le contexte québécois demeure entière. Jamel, le président actuel de l'association Bel Agir (branche montréalaise), explique ainsi ce dilemme : « *le défi était de comment enlever ce qui est dépendant du contexte marocain et laisser seulement les outils qui sont, disons entre parenthèses, 'universels'* ». En effet, comme nous l'avons vu, une partie importante du programme de Yassine concerne la justice sociale, qui, pour être atteinte, doit passer par la spiritualité. Or, le problème de justice sociale pour lequel l'école de Yassine se veut un remède n'existe pas au Canada, du moins tel que formulé originalement. Parallèlement, le programme formulé par Yassine fait de la spiritualité et de l'implication sociale une dualité de telle sorte que l'évolution spirituelle passe également et nécessairement par des actions concrètes « dans ce monde ».

C'est avec l'objectif de reformuler le programme d'*Al-'adl wal-Ihsân* au Québec que des membres, à cette époque « embryonnaire », communiquent avec Yassine pour lui demander conseil. En outre, ce dernier leur suggère de se « libérer » du contexte marocain pour appliquer l'aspect spirituel de son programme au nouveau contexte dans lequel ils vivent :

Il pousse les anciens, ses anciens élèves et ses anciens adeptes au Maroc, qui étaient au Maroc, qui se sont installés en Europe ou aux États-Unis ou ici au Canada, à se libérer du contexte social, politique du Maroc.

Jamel, président actuel de l'association, branche montréalaise

Le résultat aura été, d'une part, de diriger leur implication sociale vers des problèmes qui affectent les musulmans dans le contexte canadien. Le président de la branche outaouaise de l'association,

³¹ Nous avons eu l'occasion d'interviewer Bachir, un homme qui affirme être le deuxième membre à s'être installé au Canada. Par ailleurs, le récit de l'implantation de l'association Bel Agir que nous proposons ici repose sur cette entrevue ainsi qu'une autre entrevue effectuée avec le président actuel de la branche montréalaise de l'association.

Bachir, explique : « *donc, c'est comme si on a remplacé la justice, le « Adl », avec le travail communautaire ici* ». Entre autres, cela se traduit par l'organisation d'événements communautaires axés sur les besoins des immigrants musulmans, qu'ils soient marocains ou non. L'objectif étant essentiellement de contrer l'isolement qui touche certains nouveaux arrivants par rapport à la société globale. L'association offre également de l'aide aux nouveaux arrivants dans leur processus d'installation. Par ailleurs, l'association s'est fixée l'objectif de redéfinir la relation des musulmans avec la société globale dans le but de favoriser une meilleure compréhension mutuelle. Cela passe, d'un côté, par l'organisation d'événements dont l'objectif est de créer des ponts entre la communauté musulmane et la majorité et, d'un autre, par l'instauration d'un « pacte de solidarité » avec des composantes de la société globale partageant les objectifs de l'association.

La réélaboration du programme de Yassine fera l'objet d'un chapitre ultérieur, nous nous limiterons donc ici au constat que les discussions entreprises à la fin des années 1990 ont mené à l'articulation d'une vision reprenant les enseignements spirituels de l'école d'Abdessalam Yassine tout en reformulant le projet social de celle-ci. À cet égard, plusieurs de ceux que nous avons rencontrés ont eu recours à une analogie avec le Dalaï-lama pour expliquer le positionnement de Bel Agir par rapport aux enseignements du cheikh Yassine : pour les tibétains, le Dalaï-lama est à la fois une figure spirituelle et politique, tandis que ses adeptes ailleurs dans le monde ne voient en lui qu'un guide spirituel. Il en va de même pour les membres de Bel Agir pour lesquels Yassine est uniquement un guide spirituel.

ii. Structure, mode de gouvernance, cadre physique et financement

Structure provinciale et régionale

Au Québec, quatre cercles/branches (suivant la terminologie de l'association) sont rattachés à Bel Agir. Ces derniers se trouvent à Montréal, Québec, Sherbrooke et Gatineau. Il y a d'autres cercles/branches à travers le Canada dont notamment à Toronto et à Winnipeg. Bien que ces derniers soient unis par leur méthode et philosophies communes, chaque centre est indépendant et est dirigé localement.

Mode de gouvernance

L'association Bel Agir fonctionne sur un mode associatif et possède un président et un conseil d'administration ou conseil d'orientation, pour reprendre le vocable de l'association. Le président est choisi et élu par le conseil. À l'instar de la tradition islamique, le président ne peut pas lui-même proposer sa candidature et ce sont les membres de la communauté qui doivent le désigner et

l'élire. Cette personne est choisie selon son « mérite moral et spirituel » et sur sa capacité de rallier les gens autour d'un projet commun.

Selon le président actuel de la branche montréalaise de l'association, Jamel, son rôle est d'abord et avant tout symbolique et affirme ne pas détenir d'autorité réelle. En effet, suivant un des principes sur lequel est fondé l'association, personne ne peut détenir trop de pouvoir. L'objectif est d'éviter que l'association ne soit monopolisée par une seule personne ou que celle-ci soit dépendante d'un leader charismatique. Ainsi, les pouvoirs sont répartis d'une manière qui empêche toute personne de s'imposer aux autres. En cela, elle se distingue, d'un point de vue structurel, de son homologue marocaine où l'association est construite autour d'un leader charismatique.

Le conseil administratif, pour sa part, est composé de 9 membres : 6 hommes et 3 femmes. Ce n'est que depuis janvier 2008, avec l'adoption de la charte de l'association, que ce conseil sera élu par vote (ce ne sont que les membres actifs qui ont un droit de vote). Ce conseil surveille et coordonne le travail des différents comités travaillant au sein de l'association dont les plus importants sont les comités de communication, le comité chargé des enfants, différents comités chargés d'événements particuliers (camping, activités sportives, festival Bon Voisinage). Il y a également un comité qui s'occupe entièrement de la question féminine (composé exclusivement de femmes). À l'exception d'un comité composé entièrement d'hommes et un autre entièrement de femmes, tous les autres comités doivent obligatoirement être mixtes afin d'assurer que tous soient représentés équitablement.

Cadre physique

Si au départ les discussions et les différentes activités religieuses s'effectuaient dans les résidences des membres, l'accroissement rapide de leur nombre a rendu l'achat d'un bâtiment une nécessité, ce qui fût chose faite en 2003. Le bâtiment est situé sur la rue St-Hubert, dans le quartier Villeray, et comporte trois étages. Au sous-sol, une pièce a été aménagée pour se convertir en salle de prière lorsque des occasions spéciales (notamment des fêtes religieuses) amènent une assistance plus importante. C'est également dans cette salle que dorment ceux qui participent aux différentes retraites spirituelles organisées (soit pendant le ramadan ou à d'autres moment de l'année). Le premier étage sert de salle de prière pour les hommes tandis que le deuxième est réservé à la salle de prière des femmes. Cette dernière salle est souvent utilisée lors des activités spéciales. On retrouve également des appartements au troisième étage (dont une minorité sont occupés par les membres eux-mêmes).

Financement

Comme nous l'avons vu, pour Yassine, l'argent occupe une place importante dans la méthode qui guide l'individu à travers sa progression spirituelle. En effet, donner de manière généreuse à l'association *Al-'adl wal-Ihsân* permet à l'adepte de participer à la Cause de Dieu, car celle-ci œuvre pour cette même cause, et l'apprend à se défaire de ses biens terrestres, le rapprochant ainsi de Dieu. À l'association Bel Agir, ce rapport à l'argent est particulièrement manifeste lors des levées de fonds où l'on peut être témoin de plusieurs actes de grandes générosités, qui parfois sont de véritables mises en scène du don. À titre d'exemple, lors d'un souper charitable auquel nous avons participé, parmi les dons que faisaient les membres présents (actifs et sympathisants), nous avons pu voir des étudiants offrir des portions considérables de leur bourse d'étude à l'association et une femme possédant peu de moyens financiers offrir sa bague de mariage en don. Ce geste a donné lieu à une sorte d'enchère où des hommes se proposaient pour racheter la bague et la rendre à cette femme et remettre l'argent à l'association, au nom de cette femme.

Hani, membre responsable du centre communautaire de Bel Agir, explique que les dons se font également dans la perspective de rendre ce qu'offre l'association à ses membres, tant d'un point de vue matériel que spirituel :

Moi je l'ai donné ma bourse quand j'étais étudiant, j'ai donné 500\$ et plus, parce que je sais qu'il y a des bénéfices après, mes enfants, moi aussi, je trouve ma paix, je trouve...c'est un investissement à long terme.

iii. Les membres

L'association Bel Agir possède plus de 100 membres actifs et 200 membres sympathisants, dans une proportion égale d'hommes et de femmes. Selon l'estimation des responsables de l'association, près du 2/3 sont d'origine marocaine alors que le reste seraient originaires d'autres pays musulmans, dont principalement ceux du Maghreb (Algérie, Tunisie), mais également de pays tel que la Jordanie. À ce jour, l'association ne possède aucun membre d'origine québécoise.

Typologie

Les membres sont divisés en trois catégories : les membres sympathisants, les membres « en préparation » ou actifs et les membres responsables. Les membres sympathisants sont des gens qui suivent et participent aux différentes activités organisées par l'association sans pour autant participer à l'organisation de ces dernières. Ils peuvent contribuer sur une base volontaire au financement de l'association.

Un membre « en préparation » est une personne qui a manifesté l'intérêt d'adhérer à l'association. Ce dernier doit se soumettre à une période d'évaluation pouvant durer jusqu'à 6 mois. L'association effectue alors un filtrage préliminaire afin de s'assurer que ceux qui désirent devenir membres n'appartiennent à aucun autre organisme (notamment les organismes ayant des visées politiques ou terroristes). Pendant cette période, la personne est intégrée à des cercles d'initiation afin d'assimiler la vision de l'association (dont notamment sa lecture du Coran) et doit assister à toutes les rencontres spirituelles hebdomadaires qui ont lieu entre les membres d'un quartier. Cette manière d'initier un nouveau membre reproduit essentiellement celle utilisée au Maroc par l'association *Al-'adl wal-Ihsân* où les nouveaux membres sont fortement encadrés. On y voit d'ailleurs l'influence de l'expérience soufie de Yassine où la relation maître/disciple est essentielle pour la progression spirituelle d'un individu (Tozy 1999; Zeghal 2005).

À la fin de cette période « d'encadrement », la personne est évaluée par le conseil et est jugée sur son assiduité aux rencontres et sa « valeur morale ». Il peut alors devenir membre actif et à ce titre parler au nom de l'association, la représenter dans la société en général et doit prendre une part active aux différentes activités.

Finalement, une personne peut devenir « membre responsable » après une période de probation d'environ une année. Si, après cette période, la personne est jugée par les autres membres responsables comme ayant la capacité et la compétence requise, elle peut devenir responsable d'un comité, préparer des projets ou des activités. Notons que toutes les personnes responsables rencontrées affirment ne jamais s'être proposées à un poste : elles ont tous été approchées par le conseil administratif. En effet, à l'instar de l'association *Al-'adl wal-Ihsân* au Maroc, il est mal vu qu'un individu se propose lui-même comme candidat. Bien qu'une telle pratique ne soit pas officiellement interdite, un tel geste traduirait, d'une part, des désirs de pouvoir et une ambition personnelle selon Yassine (Tozy 1999) et d'autre part, cela contrevient à la tradition islamique (instaurée par le Prophète).

iv. Dynamiques sociales : Ethnicité, identité religieuse et genre

Ethnicité et identité religieuse

Les différentes activités organisées par l'association Bel Agir s'inscrivent dans une perspective visant à contrer l'isolement affectant plusieurs musulmans à Montréal, l'objectif étant d'offrir à ces derniers une communauté qu'ils peuvent intégrer et au sein de laquelle ils peuvent retrouver un sentiment d'appartenance. Dans cette optique, les membres responsables ne veulent pas faire

intervenir l'éthnicité dans la construction de l'identité collective du groupe. Au contraire, l'association incite ses membres à se défaire du « mythe du retour » pour briser le pont « conceptuel » qui les rattache à leurs pays d'origine et les empêche de s'ancrer dans la société québécoise. En conséquence, le référent autour duquel est construit le lien qui unit les membres de l'association est celui de la religion. En effet, l'appartenance d'un individu au groupe, à titre de membre actif, dépend de son adhésion, dans un premier temps, à l'islam et dans un second, à l'école de Yassine.

Il faut toutefois souligner que la dynamique par laquelle la « mobilité » hiérarchique au sein de l'association est déterminée fait en sorte que la plupart des postes importants au sein de l'association sont occupés par des individus d'origine marocaine. En effet, cette mobilité, qui se fait suivant un mode hybride de cooptation et de démocratie, dépend du capital religieux (c'est-à-dire la connaissance du Coran et le degré d'assimilation du programme de Yassine) et de la volonté individuelle du membre. Or, tel que nous venons de l'évoquer, la majorité des membres sont d'origine marocaine et étaient déjà membre d'*Al-'adl wal-Ihsân* avant d'immigrer au Canada et sont conséquemment plus familiers avec le programme et la vision de Yassine. Il s'agit toutefois d'une dynamique que l'association souhaite renverser ou du moins ne pas accentuer. Bachir, le président de la branche outaouaise de Bel Agir, va jusqu'à déplorer une telle situation :

S : Est-ce que la plupart sont marocains quand même ou?

B : Oui, je peux dire, malheureusement (rire). Parce que c'est une des choses que l'on essaie de combattre en fait. Parce que c'est pas...moi, j'essaie même de battre l'idée de dire, lorsqu'on se présente, de dire qu'on est marocain, moi, je suis canadien (rire). Je suis canadien de confession musulmane.

S : De confession musulmane...

B : Oui, c'est comme ça que j'essaie de [...] Et c'est pour ça qu'il faut regarder ailleurs, pas seulement se concentrer sur les marocains. Mais, on a des membres, c'est-à-dire parmi les meilleurs membres que nous avons ici, qui sont des responsables, en fait, il y a des tunisiens, il y a des algériens, il y a des jordaniens.

Ainsi, l'éthnicité n'est pas, à proprement parler, un référent le long duquel se structure la hiérarchie au sein du groupe. Cette dynamique semble plutôt être le résultat d'un mécanisme de reconstitution d'un réseau social en contexte migratoire (le premier contact se fait souvent auprès d'une connaissance qu'on avait dans le pays d'origine, en l'occurrence d'anciens membres d'*Al-'adl wal-Ihsân*).

Structure et rapport de genre

À l'instar du mouvement marocain, l'établissement d'un rapport de genre équitable est au cœur de la vision que veut inculquer l'association Bel Agir à ses membres. La structure hiérarchique de

l'association est en soit le reflet de cette vision. En effet, à l'exception d'un comité composé entièrement d'hommes et un autre entièrement de femmes, tous les autres comités doivent obligatoirement être mixtes afin d'assurer que tous soient représentés équitablement. Par ailleurs, des discussions ayant eu lieu au cours de l'année 2007 entre les membres du conseil ont mené à la conclusion que le poste de président n'était pas exclusif aux hommes et qu'une femme peut aussi être choisie pour assumer cette position.

v. Dynamiques sociales : les activités

L'association Bel Agir organise une quantité considérable d'activités sociales auxquelles sont invités non seulement ses membres, mais également tous les musulmans de Montréal. Entre autres, elle organise un camping annuel pour les familles, des pique-niques, des événements sportifs (notamment des tournois de soccer et d'arts martiaux), des soirées culturelles (où les membres sont invités à soumettre leurs œuvres), etc. Chaque samedi, des événements sont organisés pour les membres, qu'il s'agisse de conférences, de groupes de réflexion ou de repas communautaires. Plusieurs activités visent des groupes de membres particuliers, que ce soit des activités exclusivement destinées aux femmes, aux enfants (p.ex. des journées d' «éveil » pour les enfants se déroulant à chaque fois autour d'un thème particulier ou des sorties parascolaires pour les élèves de l'école) ou aux hommes.

L'association organise également des activités destinées aux québécois, dont notamment, le « festival Bon Voisinage », qui a lieu annuellement vers le début du mois d'août. Ce festival cherche à faire connaître la communauté musulmane et maghrébine à la société québécoise en proposant des activités d'informations, des jeux pour les enfants et de la nourriture typique du Maroc. Finalement, elle collabore ponctuellement avec des organisations de quartier. Par exemple, cette année, elle s'est associée à « éco-quartier » pour participer au « nettoyage annuel » du quartier Villeray.

Or, cette dynamique sociale est au cœur du double objectif que s'est fixé l'association Bel Agir: 1) combattre l'isolement dont souffrent beaucoup de musulmans à Montréal et favoriser leur participation active à la société québécoise; et 2) créer des ponts avec les membres majoritaires de la société québécoise. Par ailleurs, Bachir, président de la branche outaouaise de l'association, souligne que ces activités sont également le moment idéal pour repérer des membres potentiels :

B : [...] nous, on organise des jeux de soccer, chaque semaine, tout le monde vient, et ça c'est une...et si on remarque qu'il y a des gens qui ont au moins un minimum, c'est-à-dire que ce sont des gens qui sont bien élevés, ils utilisent pas les mauvais mots, et tout ça [...] en général des gens

comme ça, il y a plus de chances que ce soit des gens religieux, donc eux ils peuvent me...c'est-à-dire ils peuvent vite...

S : Assimiler le message?

B : Oui, c'est ça, exactement. Donc, c'est comme ça, c'est justement par ces activités communautaires que ça aide à recruter des gens.

vi. Dynamiques religieuses : les rituels

En dehors des grands rituels prescrits par l'islam (notamment ceux liés aux cinq piliers de l'islam), trois rituels particuliers caractérisent la vie religieuse des membres de l'association Bel Agir : le *dhikr*³², soit la répétition de formules coraniques d'une manière ritualisée; le *nasîha*, des conseils que les membres traduisent par le terme « assises » au cours desquels les membres discutent différents thèmes entourant l'islam et le programme de Yassine; et le *itikâf*, terme qui veut littéralement dire « retraite pieuse ». Ces différents rituels sont pratiqués à plusieurs échelles (quartier, région et province) et suivant une périodicité correspondant à chaque échelon (hebdomadaire, mensuel et trimestriel).

Les assises (*nasîha*)

Les assises de quartier regroupent de 5 à 10 membres vivant à proximité géographique les uns des autres et ont lieu les samedis dans la demeure d'un des membres du groupe. Au cours de ces rencontres hebdomadaires, présidés par un membre responsable, plusieurs aspects de la foi musulmane sont abordés et discutés en se basant soit sur le Coran ou d'autres écrits importants (dont les enseignements du cheik Yassine). Une séance collective de *dhikr* a lieu lors de ces rencontres.

Les deux autres types d'assises reprennent cette même structure tout en étant de plus grande envergure et durent du samedi soir jusqu'à la prière matinale du dimanche. Les assises mensuelles regroupent tous les membres d'une même branche (Montréal, Sherbrooke, Québec, Outaouais) tandis que les trimestrielles regroupent tous les membres du Québec. Étant donné de l'ampleur des assises trimestrielles et du temps qu'elles prennent, ce ne sont généralement que les hommes qui y participent (les femmes restant à la maison pour s'occuper des enfants). Par ailleurs, deux assises mensuelles sont habituellement tenues pour chaque sexe afin de permettre à l'un des membres de rester à la maison avec les enfants.

³² Il faut souligner que cette pratique est dans les faits commune à toute l'islam, mais que c'est dans le soufisme qu'elle prend une ampleur et une signification marquée.

À chaque assise, un membre responsable est désigné pour animer la discussion en abordant un thème de son choix. Suite à cette discussion et aux différentes prières en commun, les membres se couchent pour quelques heures, en attendant la prière du matin. L'assise se termine par un déjeuner pris en groupe. L'objectif des assises est essentiellement de renforcer la spiritualité des membres à travers la compagnie des autres.

Les retraites (*i'tikâf*)

Suivant les recommandations faites par Yassine sur le renforcement de la foi, des retraites spirituelles individuelles et collectives sont pratiquées par les membres de Bel Agir. Celles-ci peuvent être d'une courte durée (1 journée) ou d'une plus longue période (allant jusqu'à 40 jours). Selon Jamel, le président actuel de l'association, le principe d'une telle pratique est de renforcer la foi en se coupant du monde « normal » pour un temps déterminé afin de se consacrer à la prière et au recueillement.

Ces « retraites » se tiennent généralement au centre de l'association ou dans des centres de villégiature loués par l'association. À titre d'exemple, lors du ramadan, nous avons pu assister au déroulement d'une telle retraite à laquelle plus d'une dizaine de membres participaient.

Pratiques individuelles

Dans un ouvrage intitulé « *Day and night : Schedule of the believer* », Yassine élabore un programme quotidien que peut suivre un adepte pour l'amener à progresser spirituellement et qui englobe tous les domaines de sa vie. Succinctement, il propose un emploi du temps où l'adepte est appelé à se réveiller une heure avant l'aurore (*fajr*) pour faire la prière du *watr* prophétique (qui consiste en onze *ra'ka*, ou prosternations) et pour consacrer un quart d'heure à des prières surrogatoires de demande de pardon. Le temps entre la prière du petit matin (*çobh*) et celle du lever du soleil devrait être consacré à la lecture du Coran. Bien évidemment, l'adepte est incité à respecter l'horaire des autres prières avec la plus grande rigueur possible. Yassine recommande de consacrer trois séances quotidiennes de quinze minutes (dont le moment est au choix de l'individu) à la *dikr* (remémoration). Finalement, avant de dormir, Yassine recommande à l'adepte de consacrer une heure à l'évaluation des actions qu'il aura accomplies au cours de la journée et à d'autres prières surrogatoires.

vii. Dynamiques en lien avec l'immigration

De façon globale, les dynamiques en lien avec l'immigration que l'on a pu observer lors de notre terrain auprès de l'association Bel Agir corroborent en grande partie les résultats des études récentes effectuées auprès d'autres communautés religieuses en Amérique du Nord dont les membres sont, pour l'essentiel, des migrants. À titre d'exemple, on peut citer les études menées par Warner et Wittner (1998) et Ebaugh et Chafetz (2000) pour les Etats-Unis, et par Meintel *et coll.* (2009) pour le Québec. Entre autres, l'association Bel Agir se conforme à ces communautés de par sa structure congrégationnelle, où le fonctionnement de l'association est assuré par des laïcs (c.-à-d. des individus ne possédant pas de formation religieuse traditionnelle). Ensuite, de par l'implication des membres qui se fait sous une forme volontaire (Yang et Ebaugh 2001). Finalement, par le rôle qu'elle occupe dans la vie de ses membres qui va bien au-delà de simplement offrir un lieu où pratiquer sa religion mais offre, en outre, un support moral et matériel nécessaires dans le processus d'installation. À titre d'exemple, une majorité des membres que nous avons interviewés affirment avoir été accueillis par un autre membre dès leur arrivée et qu'un appartement (trouvé et meublé par les membres de l'association) les attendaient. L'association offre également un forum, disponible pour les membres uniquement, où il est possible de trouver de l'aide dans la recherche d'emploi, d'appartement ou tout simplement pour recruter des volontaires pour des déménagements.

Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la vie religieuse et sociale supportée par l'association constitue pour plusieurs une ressource capitale et est au cœur de ce qui les motivent à s'impliquer dans l'association.

Chapitre IV

Vivre sa spiritualité, vivre en communauté : Dynamiques individuelles et communautaires

Le programme spirituel et social proposé par Abessalam Yassine positionne l'intégration d'un individu à une communauté où se trouvent des « modèles vivants » d'un idéal musulman, la « personnalité islamique », comme premier échelon d'une ascension spirituelle devant mener l'adepte, à travers l'émulation de ces modèles, vers *l'ihssân*, le dernier degré de perfectionnement de la foi. Ainsi, son école de pensée fait un alliage entre la spiritualité individuelle et la pratique en groupe, de telle sorte que la progression de l'une ne peut se faire sans l'autre. Ce principe de « compagnonnage » d'un adepte, tout au long de son parcours spirituel, sera en outre repris par les fondateurs de Bel Agir. En effet, la création d'une association avait pour premier objectif de permettre aux anciens adeptes de l'école du cheik Yassine de continuer leur progression spirituelle à l'intérieur d'un groupe et d'offrir aux musulmans de Montréal une communauté dans laquelle s'intégrer pour entamer leur propre éducation spirituelle.

Cette dynamique par laquelle la spiritualité individuelle se présente comme tributaire de l'existence de la communauté parcourt les discours des membres de l'association Bel Agir que nous avons interviewés au cours de notre terrain et c'est, entre autres, cette expérience offerte par le groupe qui explique l'engagement et l'implication considérables de ceux interviewés dans l'association. En conséquence, nous analyserons dans ce chapitre à la fois les trajectoires individuelles des membres que nous avons rencontrés, en lien avec leur parcours religieux, et les dynamiques communautaires dans lesquelles s'insère l'association Bel Agir.

1 - Dynamiques individuelles et religieuses

Afin de mettre en relief les dynamiques individuelles animant la vie religieuse de l'association Bel Agir, nous proposons, dans ce qui suit, de dresser un portrait sommaire des membres que nous avons rencontrés ainsi qu'un bref résumé de leur trajectoire de vie. Nous tâcherons, ensuite, de tracer les grandes lignes communes des récits que les membres ont fait de leur trajectoire religieuse.

a) Les membres : portrait global et trajectoire d'immigration

Au cours de notre terrain au sein de l'association Bel Agir, nous avons eu l'occasion de collecter les récits de vie de 11 membres au total (8 hommes, 3 femmes) aux statuts différents au sein de

l'association (2 présidents de branche – Outaouais et Montréal, 4 membres responsables et 5 membres actifs). Parmi ces derniers, seuls 3 de nos répondants n'étaient pas membres d'*Al 'adl wal Ihsân* avant d'immigrer au Canada.

i. Profil des membres

Bien que de manière imparfaite, le profil socio-démographique des membres que nous avons interviewés reflète celui de tous les membres actifs de l'association. Âgés dans la trentaine pour la plupart (la plus jeune membre interviewée avait 28 ans au moment de l'entrevue, tandis que le plus âgé avait 39 ans), tous, à l'exception d'un membre originaire de France, ont immigré au Canada depuis le Maroc. Des 11 membres interviewés, 9 sont mariés, 1 est divorcé et un autre séparé. En grande majorité, la date de mariage coïncide à quelques années près avec la date d'immigration (6 étaient mariés avant d'immigrer et 5 se sont mariés après), seuls deux des membres rencontrés se sont mariés plus de 5 ans avant d'immigrer. À l'exception d'un membre (séparé), tous ont des enfants en bas âge (le plus âgé a 12 ans) et tout comme la date de mariage, la date de naissance des enfants coïncide à quelques années près avec la date d'immigration.

Fait exceptionnel de notre échantillon (tant par rapport à la société globale que par rapport à la population musulmane du Québec), tous les membres que nous avons interviewés formellement (11 membres au total) sont détenteurs de diplôme d'études postsecondaires ou poursuivent de telles études³³. Quoique diversifiés, les domaines d'études de prédilection sont ceux menant à une insertion professionnelle telle que l'ingénierie, la physique appliquée, l'informatique, la comptabilité, etc. Au moment des entrevues, 1 seul membre ne possédait pas d'emploi ou n'était pas aux études, alors que 4 étaient toujours aux études et 6 avaient intégré le marché du travail dans des domaines tels que l'ingénierie, l'informatique, la finance, la comptabilité, etc.

ii. Immigration : trajectoires et motifs

Les membres que nous avons sélectionnés pour nos entrevues approfondies ont tous immigrés au Canada entre 1997 et 2005. À cet égard, nous avons voulu récolter, dans la mesure du possible, les

³³ Cela ne veut pas pour autant dire que *tous* les membres de l'association Bel Agir sont détenteurs d'un diplôme postsecondaire, mais cela démontre néanmoins qu'une part non négligeable d'entre eux en détient un. En outre, en plus des entrevues formelles que nous avons effectuées, nous avons eu l'occasion d'établir le profil de 7 autres membres. Or, sur cet échantillon totalisant 18 personnes, seul un répondant ne possédait pas de diplôme post-secondaire. Notre hypothèse est que cette caractéristique s'explique en grande partie par l'ancrage considérable de l'association *Al-'adl wal-Ihsân* dans le milieu universitaire marocain. En effet, c'est lors de leurs études universitaires que la plupart des membres interviewés ont fait connaissance des enseignements du cheikh Yassine. Ce trait peut également s'expliquer par l'attrait qu'a le mouvement du cheikh Yassine auprès des jeunes professionnels et étudiants des milieux urbains marocains comme le souligne Belal (2006).

récits de vie d'individus ayant dépassé un stade d'établissement d'environ 5 ans. En outre, cela nous aura permis de recueillir des témoignages provenant d'individus ayant un certain recul sur leurs expériences d'immigration.

En forte majorité (7 sur 11), nos répondants ont tous directement immigré au Québec depuis le Maroc, sans s'être installés dans un autre pays au préalable. Pour les autres, 3 auront effectué un séjour de plus d'un an en France, tandis qu'un autre a séjourné aux Etats-Unis avant de s'installer définitivement au Québec. Par contre, en ce qui concerne la mobilité des membres, il faut souligner que tous, à l'exception d'un membre originaire de France, ont migré à l'intérieur du Maroc (la plupart dans le cadre de leurs études) et ont vécu dans des grands centres urbains marocains tels que Marrakech, Casablanca, Rabat et Fès.

Les motifs d'immigration varient d'un individu à l'autre, mais s'inscrivent pour la plupart dans une perspective d'amélioration des conditions de vie et d'ouverture de possibilités pour l'avenir. À cet égard, 5 sont venus spécifiquement pour poursuivre leurs études supérieures (dont un seul avec l'objectif spécifique de rentrer au Maroc une fois les études terminées), 2 pour des occasions de travail, 2 dans le but d'offrir de meilleures perspectives d'avenir pour leurs enfants et 2 sont venus pour rejoindre leur conjoint. Tous, à l'exception d'un membre, ont leur citoyenneté canadienne.

Le choix du Canada comme pays d'installation s'est présenté, dans presque tous les cas, comme une alternative à l'Europe et la France en particulier. En effet, conscients des problèmes affectant le contexte européen en lien avec l'immigration musulmane, la majorité de nos répondants ont opté pour un pays relativement peu affecté par cette dynamique :

On sait que l'Europe, elle est devenue un peu saturée [...] on a des amis, de la famille qui sont là et qu'on sait que ça fait longtemps et ils n'ont pas de papiers [...] donc tu cherches une alternative.

Nassim, membre responsable

Le Québec comme province de prédilection pour élire domicile s'explique, pour sa part, par la facilité de s'y intégrer en raison de la langue (tous mes répondants maîtrisaient la langue de Molière avant d'immigrer) et par la présence d'une communauté maghrébine plus importante que les autres provinces :

on est chanceux ici, c'est la cause principale pourquoi je suis revenu ici [à Montréal] de Toronto, c'est qu'on a une grande communauté ici [...] il y a des rues ou des dépanneurs ou des magasins que tu parles seulement ta langue. Du point de vue de, comment dire?, solitude, tu sens que tu n'as pas de problème d'intégration, tu interagis avec les gens.

Nassim, membre responsable

Malgré les différentes difficultés rencontrées lors du processus d'installation (dont la plus importante mentionnée est celle liée à la recherche d'un emploi satisfaisant), la plupart des membres dressent, en rétrospective, un portrait favorable de leur trajectoire d'immigration. En

effet, seuls deux considèrent ne pas avoir retrouvé une qualité de vie égale ou supérieure à celle qu'ils avaient au Maroc. Par ailleurs, en ce qui concerne le processus d'installation, beaucoup de nos répondants font mention de l'aide qu'ils ont reçu des autres membres de Bel Agir, notamment lors des premiers jours :

Et puis [à mon arrivée], je trouve mon appartement tout fait avec la chambre à coucher pour mes enfants, pour moi, avec la cuisine et tout ça, bien équipé, tout ça. Ça, c'est du jamais vu!

Youssi, membre actif

b) Récits des trajectoires religieuses : analyse

Notre analyse des récits de vie des membres interviewés s'est grandement inspirée de celle proposée par le sociologue Daniel Bertaux dans son ouvrage *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie* (2005), en ce sens qu'une attention particulière a été portée aux trois « niveaux de signification » mis de l'avant par l'auteur : structurel, individuel et intersubjectif. Les deux premiers niveaux sont ceux les plus souvent mis de l'avant par les sociologues contemporains (p. ex. le champ et l'*habitus* de Bourdieu ou la structure et l'agentivité de Giddens) et met en relation tant les différents contextes sociaux dans lesquels a vécu l'individu que les différents états psychiques et physiques dans lesquels s'est trouvé l'individu à travers ces contextes. À ces deux niveaux, Bertaux en ajoute un intermédiaire, celui qu'il nomme « les relations intersubjectives fortes », soit les relations importantes dans la vie d'un individu (famille, amis, conjoint) qui laisseront leur marque sur ce dernier et qui modifieront tant son parcours de vie que sa perception de ce parcours.

Cette méthode permet de découper les récits de vie en différents événements et *états* individuels qui tiennent compte de plusieurs éléments significatifs qui ponctuent la vie d'un individu tels : « la structuration initiale de la personnalité du sujet en *habitus*, les apprentissages culturels et professionnels, les transformations psychiques ultérieures, le type habituel de conduite, l'historique des relations du sujet avec ses proches, etc. » (Bertaux 2005 : 88). Ce premier découpage permet, par la suite, de confronter les différents récits de vie collectés pour en dégager certains éléments communs.

Dans cet esprit, bien que les récits des trajectoires religieuses de nos répondants soient tributaires de leurs parcours de vies respectifs et qu'ils soient en conséquence différents à plusieurs égards, certaines similitudes nous permettent de les découper en quatre grandes périodes/séquences : i) les premiers pas dans l'islam : le contexte social et familial; ii) la rencontre avec le mouvement *Al 'adl wal Ihsân*; iii) le militantisme et l'implication sociale; et iv) la continuité de la trajectoire au Canada. Comme nous le constaterons, ces similitudes tiennent surtout à ce que, pour la plupart des

membres interviewés, chacune de ces périodes se présente comme un carrefour ayant eu une influence subséquente sur leur religiosité.

i. Les premiers pas dans l'islam : le contexte social et familial

Parmi les répondants qui ont immigré au Canada depuis le Maroc (10 au total), tous affirment avoir été en contact avec l'islam dès leur enfance, à travers le contexte social marocain dans lequel l'islam est culturellement imbriqué. En effet, cette période peut être associée à celle de « la structuration initiale de la personnalité du sujet en *habitus* » que nous avons évoquée, en ce sens que pour certains, l'adoption de certaines valeurs et comportements « islamiques » s'y fait sans pour autant en connaître le fondement :

Tu vois que c'est des valeurs qui sont transmises inconsciemment, inconsciemment, on les a épousés et lorsqu'on est devenu plus ou moins adulte ou bien à l'âge de réfléchir, on étudie à l'école que «ah, ça, ça fait partie de l'islam, être de bons voisins. Pourquoi mes parents m'ont demandé de respecter les grands? Ah, parce que c'est une valeur de l'islam. Pourquoi mes parents font le ramadan? Ah!

Youssi, membre actif

Comme le laisse entendre l'extrait qui précède, le contexte familial est considéré par plusieurs comme un premier lieu d'apprentissage religieux. Par contre, pour une majorité, les connaissances de l'islam acquises dans ce contexte sont de nature comportementale bien plus que scripturale. À cet égard, le témoignage que fait Hani, membre responsable du centre communautaire Bel Agir, sur l'apport de son père à sa religiosité est emblématique de ceux des autres répondants :

Mon père, même s'il n'a pas étudié, il fait la prière quotidiennement, donc il m'a donné l'exemple [...] C'est toujours le comportement qui influence, c'est pas la théorie, c'est pas le bla-bla. Donc, si quelqu'un te parle de, donne une conférence pour une qualité bien définie, quelqu'un peut te donner cette qualité en une fraction de seconde par application.

Pour être bien compris, le rapport de nos répondants avec l'islam véhiculé par leurs parents doit être situé dans le contexte social de l'époque au Maroc (soit entre 1975-1985, période où ils avaient entre 5 et 15 ans). En effet, l'accès universel à l'éducation n'était, somme toute, que récente, soit en 1958 (Eliman 1986 : 82), ce qui implique qu'une majorité des parents, contrairement à leurs enfants, n'ont pas eu accès à une éducation formelle. À cet égard, la différence générationnelle créée par cette situation est soulevée par la plupart des membres :

Nos parents ont été victimes de l'ignorance et de l'analphabétisation // c'est normal parce qu'on avait la colonisation de la France, on avait...des gens qui ont suivi l'école, c'est peut-être 5% // c'est comme, on a été deux générations qui sont séparées. Toi, tu connais la religion, mais l'avantage que tu auras que tes parents n'ont pas, c'est que toi, tu vas étudier, tu as une culture différente, tu vas savoir d'où tout vient : pourquoi prier, pourquoi suivre la religion...

Nassim, membre responsable de la coordination des comités

Cela vient confirmer le constat effectué par le sociologue Youssef Belal (2006) sur le clivage entre les générations qui a été créé par la modernisation de l'État marocain, notamment en ce qui a trait à l'éducation. En effet, selon Belal, l'accès à une éducation supérieure aura conduit cette jeunesse éduquée à développer « de nouvelles manières d'aborder le rapport à la religion » (2006 :183) qui se distinguent de celles de leur parent, que l'ont peut associer, à l'instar de Belal, à cet islam rural que nous avons évoqué au chapitre précédent.

Ainsi, bien que les membres interrogés reconnaissent le rôle joué par le contexte social et familial dans le développement de leur religiosité, la plupart mettent l'accent sur son aspect individuel et volontariste. En outre, chez tous ceux interviewés, le commencement « réel » de leur religiosité est situé à partir du début d'une quête spirituelle alimentée par des recherches individuelles et par l'introspection. Chez les hommes en particulier (mais pas exclusivement), une emphase est mise sur la dynamique identitaire dans laquelle s'insère cette quête :

C'est surtout quand j'ai essayé de comprendre, j'ai beaucoup lu, je me suis intéressé à beaucoup de choses, et c'est vraiment là que j'ai compris qu'il fallait que je revienne à mes sources et que je comprenne qui j'étais [...] Donc, l'islam, c'est ça aussi, c'est une identité.

Assad, membre actif

Pour les femmes, il est pertinent de soulever l'importance que revêt le premier jour où elles ont commencé à porter le voile dans le récit qu'elles font de leur trajectoire religieuse. En effet, sans qu'une question directe ne leur ait été posée à ce sujet, elles ont toutes spontanément fait référence à ce jour en décrivant l'évolution de leur vie religieuse. À l'exception d'une femme, dont la mère a imposé le port du voile à ses filles (sa mère aurait développé sa religiosité suite à un divorce), les femmes affirment que la décision de porter le voile était la leur. Or, même chez cette femme dont le port du voile a été imposé, cet événement fait l'objet d'une réappropriation individuelle subséquente en louangeant sa mère pour avoir pris cette décision :

Oui, à l'âge de 7 ans ma mère nous a mis le voile puis ça a fait le hola dans la famille, c'était comme pas familial avec ça et personne n'a compris la réaction de ma mère, mais je la remercie aujourd'hui.

Laïla, membre active

Ainsi, même s'il est articulé différemment des hommes, le récit que font les femmes du début de leur trajectoire religieuse met également l'accent sur son aspect individuel.

ii. Rencontre avec le mouvement al 'adl wal Ihsân

Un des moments qui ponctue le récit de la trajectoire religieuse de tous nos répondants est la rencontre avec l'école de Yassine. Celle-ci a lieu, pour la plupart, entre l'âge de 17 et 20 ans alors qu'ils étaient au lycée ou à l'université. Or, bien que cet événement soit d'une importance

considérable dans leur trajectoire religieuse, il ne fait pas l'objet d'une élaboration discursive plaçant cet événement à un point de bascule de leur vie (comme c'est souvent le cas dans les récits des convertis aux religions chrétiennes; Mossière 2007). En effet, dans la majorité des cas, l'accent est mis sur la progression lente de leur adhésion au mouvement. Par exemple, Youssi, un membre actif de l'association Bel Agir, dit avoir discuté pendant plus de deux ans, alors qu'il était à l'université, avec des membres d'*Al 'adl wal Ihsân* avant de se joindre au mouvement. En outre, il dit avoir été séduit par le message et la méthode originale prônée par l'école qui repose sur une approche qui se veut progressive, flexible et indulgente avec les personnes.

La motivation d'adhérer à l'association d'Abdessalam Yassine varie certes d'un individu à l'autre, mais elle tient généralement à l'attrait du message véhiculé par le mouvement et à la méthode prônée par son école de pensée. En effet, parmi les motifs cités par mes répondants se trouvent : le message de non violence d'Abdessalam Yassine et l'emphase que met sa méthode tant sur l'évolution spirituelle individuelle que sur l'implication sociale et politique.

Ici encore, une considération du contexte social de l'époque s'avère utile pour bien comprendre l'impact qu'a eu le mouvement d'Abdessalam Yassine sur nos répondants. En effet, le milieu universitaire marocain, dans les années 1990 (période où la majorité de nos répondants ont fréquenté l'université), est investi de plusieurs courants idéologiques en compétition les uns avec les autres par l'entremise de différents mouvements étudiants. En outre, à partir des années 1990, les différentes associations se réclamant de la gauche nationaliste (s'inspirant du nassérisme égyptien et présentes sur les campus depuis les années 1960-70) sont graduellement abandonnées au profit d'associations issues de mouvements islamiques marocains³⁴. Devant cette effervescence idéologique du milieu universitaire, surtout parmi les associations musulmanes, plusieurs de nos répondants considèrent que la rencontre avec l'école du cheikh Yassine aura été une source de protection. En effet, certains estiment que l'adhésion au mouvement les aura préservés d'intégrer d'autres groupes islamistes, plus radicaux, notamment en canalisant leur désir de changement social vers des voies non violentes. À ce sujet, le témoignage de Jamel, président de la branche

³⁴ Il est à noter que comparativement à plusieurs autres pays musulmans (Iran, Arabie Saoudite, Égypte), les mouvements islamistes au Maroc (prônant la violence ou autres voies) n'ont fait leur apparition dans le paysage social et politique du pays que tardivement (d'une manière significative à tout le moins). Cela s'explique, suivant la politologue M. Zeghal (2005), par la consolidation des pouvoirs religieux et politiques entre les mains du *makhzen* sous le règne de Hassan II. Comme nous l'avons vu au chapitre I, ce n'est qu'à partir des années 1990 qu'une brèche s'ouvrira dans la double sacralité de la monarchie (religieuse et politique). On voit en outre, à partir de cette époque, des groupes se réclamant pour la plupart de l'idéologie de la *Salafiya* (voir chapitre III, page 46-47) et inspirés par les Frères Musulmans d'Égypte, apparaître sur la scène politique marocaine. Le milieu universitaire se présente, pour la plupart de ces groupes, comme un terrain fertile pour le recrutement de nouveaux adeptes.

montréalaise de l'association, est révélateur de la dynamique sociale de l'époque et du rôle qu'a pu jouer l'intégration au mouvement *Al 'adl wal Ihsân* dans le parcours de certains de nos répondants, notamment à une époque où ils étaient particulièrement influençables :

Toute une génération dans la fin des années '80, dans les années '90, surtout avec l'explosion des moyens de communication, avec la chute du bloc communiste, ça a donné une grande poussée aux gens pour qu'ils puissent contester, parler. C'est à cette époque-là qu'il [cheikh Yassine] a beaucoup encadré les jeunes pour les protéger contre tout dérapage dans la violence et tout // Donc, je considère cette découverte, ou bien le fait que j'ai embarqué avec ce monsieur-là que c'était comme une protection. Et je l'ai constaté par la suite, parce que moi, durant les premières séances, je croyais qu'après un mois ou deux, ils vont me donner un kalachnikov. Puis après, j'ai compris par la suite que c'est pas ça, c'est pas comme ça qu'il faut changer les choses. // Parce que moi, je sais que, à cette époque-là, alors que j'étais jeune, c'était très facile de me recruter pour autre chose. Puis, je me dis, c'était vraiment, disons, un don que j'ai découvert ce monsieur et son groupe et son école avant que je sois pris par quelqu'un d'autre. Parce que, de toute façon, à cet âge, on n'a pas assez de maturité pour vraiment filtrer les idées [...]

Par ailleurs, pour plusieurs, la lettre que le cheik Yassine envoie au roi du Maroc, en forme d'admonestation (voir chapitre précédent), fait de lui un symbole de contestation et de prise de parole dans une société grandement affectée par certaines injustices sociales et dans laquelle la critique du *makhzen* est fortement réprimée :

Vous savez, dans mon pays, il y a un sentiment de, comment dire?, un sentiment d'échec, peut-être. Tout le monde se sent vraiment que les choses ne vont pas bien, vous savez. Il y a aussi cette façon que des gens sont extrêmement riches, des gens qui sont très pauvres. Il y a aussi que...pas de liberté d'expression. Donc, les gens, ils sont toujours en colère et ça, ça reste comme ça même aujourd'hui. Notre guide, A.Y., lui, il a été parmi les gens qui ont osé parler librement. Dire, vraiment faire une...vous connaissez la lettre qu'il a écrit au Roi? [...] Donc, c'est ça qui m'a attiré, vraiment, de trouver quelqu'un de si courageux de faire tout ça. Donc, c'est ça qui...on était impressionné, c'est devenu comme un symbole pour nous .

Bachir, président de la branche outaouaise

Par contre, au-delà du contexte social dans lequel a eu lieu la rencontre avec le mouvement du cheik Yassine, l'intégration et la familiarisation avec son école constituent également pour la plupart la source d'un changement de religiosité, notamment en intégrant à celle-ci des pratiques soufies (dont, entre autres, des séances de *dhikr*) et par un travail effectué sur la spiritualité individuelle. Le cas d'Aïcha, membre responsable de la branche féminine de l'association Bel Agir, pour qui l'adhésion à *Al 'adl wal Ihsân* s'inscrit dans une quête spirituelle, est emblématique des membres interviewés. En effet, à l'instar de plusieurs autres membres, Aïcha affirme avoir entamé sa vie religieuse avant d'intégrer le mouvement du cheikh Yassine, notamment à travers l'adoption de certaines pratiques musulmanes. Dans le cas d'Aïcha, cela s'est traduit, entre autres, par la décision de porter le voile. Or, celle-ci considère qu'il s'agissait plus de l'intégration d'une pratique que le début, à proprement parler, de son parcours spirituel :

C'était quand même juste le voile, je n'avais pas fait des recherches pour améliorer ma spiritualité, pour améliorer mon rapprochement avec mon Dieu, et tout ça. Puis après ça, j'ai connu la jamaa

[terme qui signifie « association »] de Yassine et puis ça a été le changement de ma vie, ça a été vraiment *LE* changement... (l'emphase est d'Aïcha)

Ainsi, de façon globale, les témoignages des membres ayant intégré l'association au Maroc, corroborent le postulat effectué par la politologue Malika Zeghal (2005) en ce qui a trait à la raison du succès du mouvement d'Abdessalam Yassine, soit sa capacité de mobiliser ses adeptes autour d'enjeux tant sociaux qu'individuels :

Yassine, avant même de construire un cadre politique organisé, en inscrivant sa rébellion politique dans la mystique, revient sur le caractère individuel et subjectif de la souffrance occasionnée par les distorsions d'une société en pleine mutation [...] C'est dans la conjonction de ces deux registres, l'attention à l'individu comme à la structure collective, qu'il faut comprendre le succès du mouvement [...].

M. Zeghal (2005 : 118)

iii. Militantisme et implication sociale

Si l'adhésion au mouvement de Yassine peut être considérée comme un événement significatif dans la trajectoire religieuse de ceux que nous avons interviewés, l'implication sociale et le militantisme subséquents qui en découlent, en l'occurrence à travers l'association *Al 'adl wal Ihsân*, constitueront pour leur part, une source de changement du soi. Pour la plupart, c'est au cours de leurs études universitaires qu'ils feront leurs premières expériences de militantisme. En outre, tous affirment s'être investis, en parallèle à leurs études, dans la vie associative universitaire pour faire connaître les enseignements de Yassine :

À l'université, j'étais vraiment très, très active, c'étaient LES meilleurs moments de ma vie, si on peut dire. On a appris beaucoup de choses, on a appris à s'approcher de Dieu, on a appris à se rapprocher des gens, j'ai assisté à tous les événements spirituels comme retraites spirituelles et tout ça.

Aïcha, membre responsable, branche féminine

Or, si l'on peut considérer le militantisme et l'implication sociale comme un élément de la trajectoire religieuse des membres interviewés, c'est parce que cet investissement s'inscrit pour ces derniers dans un paradigme religieux. C'est notamment à travers le concept de *da'wa* (tel qu'élaboré au chapitre précédent) que l'on peut comprendre l'importance, d'un point de vue religieux, de l'implication sociale de ceux interviewés. En effet, ce concept renvoie à l'idée de faire partie de ceux qui participent à la diffusion du message de Dieu, ce qui se fait à la fois par l'implication dans la vie de la communauté où l'on se trouve et par l'exemplarité du comportement individuel. À cet égard, Bachir, le président de la branche outaouaise de Bel Agir, explique l'importance que peut avoir ce concept dans la vie religieuse d'un individu :

Dans tous les sens, c'est grâce à cette *da'wa* que j'ai appris à communiquer avec les gens, à gérer des gens, à savoir comment faire des compromis, à réaliser des choses en équipe, à savoir comment être patient, parce que ce n'est pas toujours facile, ça. Donc, tout ce que j'ai appris dans

ma vie c'est grâce à cette *da'wa*. Donc, c'est cette *da'wa* qui m'a bâti, qui m'a construit. Donc, je suis prêt à rester pour le reste de ma vie!

iv. Continuité de la trajectoire au Canada

Comme le laisse entrevoir le témoignage qui précède, le désir de s'impliquer socialement restera avec les membres après leur installation au Canada :

En fait, au début, nous sommes venus ici, on a trouvé des personnes qui partagent le même projet, la même façon de voir les choses. Et, on devait faire quelque chose, on ne pouvait pas rester les bras croisés. Au Maroc, on était toujours impliqués dans des activités, chaque semaine, au moins une par semaine. Parfois même plus, 3 fois par semaine, 4 fois. Ici, pourquoi ne pas rester comme ça?

Bachir, président de la branche outaouaise de Bel Agir

Or, pour les femmes, l'immigration au Canada coïncide à quelques années près avec la naissance de leur premier enfant, ce qui aura considérablement changé la nature de leur implication. Bien que ces dernières demeurent actives au sein de l'association Bel Agir, devenir mère de famille les a amenées à réduire leur implication sociale pour se consacrer davantage à leur nouveau rôle familial :

Une fois ici, c'est sûr que, bien pas juste une fois ici, même avant, une fois mariée, c'est un autre rôle qu'on prend dans la vie. Ce n'est pas la même activité, on est toujours active, mais d'un autre point, d'un autre côté.

Aïcha, membre responsable, branche féminine

Au nombre de ceux interviewés lors de notre terrain, seuls deux se sont joints à l'association Bel Agir uniquement après avoir immigré au Canada. Pour ces derniers, l'adhésion à l'école de Yassine s'inscrit dans une dynamique individuelle bien plus que sociale, en ce sens qu'elle survient en réponse à des circonstances particulières de leur vie. Le premier, Omar, est membre de l'association depuis 2003. Bien qu'il affirme avoir connu l'association *Al 'adl wal Ihsân* au Maroc, ce n'est qu'à travers la rencontre d'un membre ici au Canada, alors qu'il traverse un divorce qui le bouleverse, qu'Omar dit s'être intéressé à l'association. En effet, sur l'invitation de son ami, il assiste à partir de cette période à certaines activités sociales organisées par Bel Agir. Or, c'est d'abord et avant tout l'atmosphère au sein de l'association et la convivialité de ses membres qui l'amènent à s'investir davantage dans celle-ci :

Mais au début, ce n'était pas Yassine qui m'intéressait, ce n'est pas lui qui m'intéressait, c'était ces gens-là que j'ai rencontrés. // La première chose qui m'a vraiment impressionné, c'était ça, le contact avec les gens. C'est des gens qui sont vraiment ouverts, c'est des gens qui sont très gentils, souriants, toujours le sourire. Puis, c'est des gens qui veulent te donner, qui veulent aider.

Pour Nabil, le deuxième membre que nous avons interviewé dont l'adhésion a eu lieu au Canada, la rencontre avec l'association Bel Agir s'est fait de manière fortuite. Il a eu l'occasion d'observer,

alors qu'il attendait que ses enfants terminent leur cours coranique du samedi au centre communautaire Bel Agir³⁵, une assise qui se déroulait entre des membres actifs. Il affirme avoir été impressionné par le message et par l'approche à l'islam prônée par les membres :

Quand même, c'est intéressant parce qu'on prêche Dieu...c'est une association qui est non violente, qui est contre la violence, c'est ça qu'il prêche et dans le fond qu'est-ce qu'on fait?, c'est qu'on prêche Dieu, c'est quelque chose de bon. Tu vas dire « c'est bon pour moi », tu t'y retrouves comme on dit. Doucement, doucement, tu commences à être attiré vers eux.

Or, il faut souligner que cette rencontre avec les membres de l'association Bel Agir survient à une période où Nabil cherchait à s'investir davantage dans sa vie religieuse. En effet, bien qu'il était pratiquant depuis longtemps, il ressentait un besoin d'approfondir sa religiosité³⁶.

L'analyse des récits des trajectoires religieuses des membres de l'association Bel Agir révèle leur caractère individuel tout en mettant en relief les différents contextes dans lesquels elles ont débutées et évoluées. De la sorte, nous avons voulu mettre en relief les différents éléments et événements (que ceux-ci soient au niveau individuel, structurel ou intersubjectif) que nos répondants perçoivent comme contributives au façonnement de leur religiosité actuelle. En outre, cette analyse démontre également comment la plupart des membres interviewés conceptualisent leur trajectoire religieuse comme en perpétuelle progression, notamment en ce qui concerne l'assimilation des enseignements de Yassine. Or, cette continuité dépend elle-même de l'existence du groupe, comme l'explique Aïcha, membre responsable de la branche féminine :

Donc, on essaie de progresser pour ne pas régresser, vous comprenez? Donc, la spiritualité qu'on a apprise au Maroc, on essaie de la faire progresser ici, on ne peut pas la faire progresser tout seul. Tout seul, c'est difficile, c'est difficile de maintenir ce qu'on a, de maintenir l'adoration de Dieu, puis la spiritualité telle qu'elle est tout seul, c'est vraiment difficile...

Compte tenu de l'importance qu'occupe la communauté, en l'occurrence l'association Bel Agir, dans la vie sociale et religieuse des membres que nous avons interviewés, il convient d'étudier les dynamiques communautaires qui caractérisent cette association. Cela permettra de mieux saisir les différents éléments qui concourent à motiver les membres de l'association à s'investir d'une

³⁵ Il est à souligner que ce ne sont pas uniquement les enfants des membres de l'association Bel Agir qui sont inscrits aux cours coraniques et de langue arabe offerts par le centre. En effet, plusieurs des parents d'enfants qui suivent les cours de l'école ne sont pas membres (certains connaissant peu ou pas du tout les autres dimensions de l'association). Par ailleurs, le fait de tenir des assises en parallèle avec les cours pour les enfants semble s'inscrire dans une stratégie de prosélytisme. En outre, cela permet aux membres de Bel Agir de présenter le message de l'association aux musulmans ayant inscrit leurs enfants à l'école coranique du centre qui ne connaissent pas son message et sa méthode, comme dans le cas de Nabil.

³⁶ Il est intéressant de noter que Nabil connaissait l'association *Al 'adl wal Ihsân* au Maroc, mais qu'à cette époque de sa vie, le message et la méthode de celle-ci ne lui convenaient pas : « *ça ne m'intéressait pas de me mettre dans une association, parce que c'était comme un emprisonnement alors que j'avais besoin de ma liberté pour découvrir quelque chose par moi-même* ». En outre, bien que de manière modérée, il affirme s'être plutôt investi dans une association gauchiste pendant ses études universitaires.

manière significative au sein du groupe et, par extension, à intérioriser le cosmos sacré qu'il supporte et véhicule.

2 - Dimension communautaire : frontières, sociabilité et religiosité

L'un des premiers éléments qui s'est dégagé de l'analyse de nos données est l'importance que revêt la communauté dans la vie de tous nos répondants. Outre ce que nous ont dit les membres lors d'entrevues formelles, nos observations sur le terrain et notre participation aux différentes activités sociales et religieuses organisées par l'association nous ont permis de constater la participation considérable des membres dans la vie communautaire de Bel Agir. Il faut, à cet égard, mentionner que pour être membre actif de l'association Bel Agir, une présence et une contribution régulières aux activités sont requises. Ce devoir de participation, par contre, n'est pas perçu par les membres rencontrés comme une obligation imposée de l'extérieur et ne permet pas, en soit, d'expliquer le temps que consacrent les membres à l'association :

Personne n'a d'autorité, personne ne va me retirer la carte de membre si je ne participe pas. Mais, en tant que responsabilité morale et spirituelle [...], ça c'est exceptionnel, tu vois que c'est une question de conscience qui fait qu'il faut que tu participes, il faut que tu fasses de l'effort pour que la cause de Bel Agir soit entendue.

Youssi, membre actif

Tout comme Youssi, la plupart des membres interviewés perçoivent leur participation comme découlant d'un devoir moral envers la communauté. Or, l'analyse des discours récoltés démontre comment ce sentiment d'un devoir moral s'inscrit également dans une rhétorique d'investissement, en ce sens que ce qui est « investi » dans le groupe engendre des profits pour l'individu :

Nous, on croit que c'est comme une banque dans laquelle tu déposes quelque chose, pour avoir un bénéfice, il faut que tu fasses un investissement, et l'investissement, c'est de le montrer aux gens [la méthode d'A. Yassine] et quand tu le montres aux gens, les gens vont t'aider à pratiquer, ils vont te poser des questions, tu vas t'approfondir, tu vas les aider et ils vont t'aider après, c'est comme une collaboration.

Nassim, membre responsable des comités

Ainsi, pour bien comprendre ce qui motive les membres à consacrer une part non négligeable de leur temps libre à l'association Bel Agir, nous examinerons, dans ce qui suit, ce que la communauté offre à ses membres « en retour » de ce temps investi. À l'instar du sociologue Etienne Wenger (1999), nous considérons les « bénéfices » que peuvent retirer les individus participant à une communauté en terme d'expériences de signification que vivent ses membres à travers leur participation à cette dernière. Bien que ces expériences, à l'association Bel Agir, divergent d'un membre à l'autre, nous pouvons les décliner selon qu'elles s'inscrivent dans un paradigme religieux ou social. Cette distinction que nous effectuons doit être lue comme une dualité plus que comme une dichotomie, car elle ne se présente pas comme telle dans la réalité et fait plutôt l'objet d'une

élaboration discursive, de la part des membres interviewés, faisant de ces deux éléments un tout. Elle permet néanmoins, pour notre propos, de mieux cerner l'apport de la communauté à la vie sociale et religieuse de ses membres. Or, avant même d'analyser ces deux éléments, il convient de dresser un tableau sommaire des frontières définissant les contours de la communauté. Notre analyse des dynamiques « communautaires » serait, en effet, incomplète sans une considération des différentes modalités par lesquelles se définit le « nous » collectif auquel s'identifie les membres que nous avons rencontrés.

a) Frontières de la communauté et identité religieuse

D'un point de vue structurel, les frontières délimitant les contours de l'association Bel Agir, c'est-à-dire ce qui permet d'identifier ceux appartenant à la communauté, sont bien définies. En effet, les différentes catégories de membres élaborées par Bel Agir permettent facilement de positionner un individu quelconque vis-à-vis de la communauté : les membres actifs, les membres en devenir, les membres sympathisants et les non membres. Quoique de manière imparfaite, ces différentes catégories se veulent le reflet de certains éléments permettant d'évaluer l'appartenance au groupe, dont, entre autres, l'intériorisation du message de l'association Bel Agir (qui se mesure par la connaissance d'un individu dudit message, des Écritures Saintes et des écrits de Yassine), le degré d'adhésion à la vision de l'islam soutenue par la communauté (qui se mesure de manière tangible par la présence assidue d'un individu aux rencontres et par sa participation au financement de l'association, c.-à-d. son investissement personnel) et par le désir individuel d'y adhérer (qui se manifeste tout simplement par la verbalisation d'un tel désir de la part du membre).

Par contre, bien que les frontières structurelles que l'on vient d'énumérer permettent de distinguer ceux appartenant à la communauté de ceux qui n'y appartiennent pas, c'est essentiellement autour de frontières symboliques que s'articule l'identité collective du groupe. Notre analyse de ces frontières se fonde sur l'approche situationnelle inspirée du paradigme établi par Barth dans son texte devenu un classique, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (1995 [1969]), en ce sens qu'une attention particulière est portée non pas sur les traits intrinsèques qui définissent le groupe, mais sur « ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs » (Barth 1995 [1969] : 211). Si l'on peut parler d'une approche situationnelle, c'est parce que les traits jugés comme significatifs par les acteurs sont, plus souvent qu'autrement, sélectionnés selon le contexte global dans lequel évolue le groupe et en relation aux autres groupes qui l'entourent et desquels les acteurs veulent se distinguer. À l'association Bel Agir, la structuration des frontières de la

communauté se fait en opposition à deux catégories de groupes : *i. les autres communautés musulmanes* ; et *ii. les groupes faisant partie de la société d'accueil*.

i. Frontières avec les autres communautés musulmanes

La vision de l'islam véhiculée par l'école de pensée du cheik Yassine tient son originalité à ce qu'elle fait un alliage entre deux tendances dans l'islam qui ont longtemps été considérées comme en opposition : celles que l'islamologue Anne-Marie Schimmel (1992 : 245) nomme « nomos-oriented islam » (forme normative, légaliste et orthodoxe de l'islam) et « eros-oriented islam » (forme ésotérique de l'islam, souvent associée au soufisme). De la sorte, sa méthode accorde une importance égale au développement de la spiritualité individuelle (notamment à travers des pratiques soufies) et à l'application du cadre normatif imposé par l'islam (notamment celui contenu dans la *charia*). Dans ces circonstances, il est peu surprenant que les frontières de la communauté se construisent essentiellement en relation aux groupes ou idéologies représentant, dans l'idéal, ces deux tendances.

En effet, d'un côté, les membres positionnent la spécificité du groupe par l'accent qu'il met sur la spiritualité. Cela se fait, dans la plupart des cas, en opposition aux différents mouvements et idéologies islamistes prônant un islam rigoriste où l'accent est mis sur la pratique, dont le plus souvent cité est le wahhabisme³⁷ :

C'est comme la religion, elle a connu beaucoup de déchirures au cours de 14 siècles, c'est beaucoup de choses qui se sont passées, puis cet aspect-là, spirituel, c'est comme il s'est brisé durant tous ces siècles-là [...] puis, il y a l'issue de cette école qui est rigide, si on peut dire, les wahhabites [...] Cette pensée-là qui est vraiment rigide, cet islam qui est vraiment superficiel // c'est comme, il règne sur beaucoup de musulmans.

Fadia, membre responsable, branche féminine

D'un autre côté, une distinction est effectuée entre la religiosité prônée par l'association Bel Agir et celle que l'on retrouve au sein de certaines confréries soufies où l'accent est mis sur la spiritualité et ce, parfois au détriment du respect de la Loi divine :

Parce que les soufis aussi, ils ne s'intéressent vraiment pas à ce qu'on met. On ne met même pas le voile, puis ils sont très haut dans la spiritualité, mais ce n'est pas suffisant. Il faut respecter la charia et la spiritualité [...], il faut respecter la charia, mais il faut quand même s'approfondir spirituellement pour vraiment se ressourcer.

Aïcha, membre responsable, branche féminine

Ainsi, les frontières religieuses de la communauté se définissent par son approche à l'islam qui elle-même est située au centre d'un continuum où à une extrémité l'on retrouve des groupes

³⁷ Il s'agit d'une version rigoriste de l'islam s'inspirant de l'interprétation d'Abd al-Wahhab, penseur musulman de la fin du XIXe siècle. Elle sera reprise par les fondateurs de l'Arabie Saoudite qui l'adopteront comme idéologie officielle (Furnish 2001 : 235-240).

exemplifiant une approche à l'islam ancrée dans une pratique rigoriste des prescriptions et à l'autre ceux représentant sa forme ésotérique³⁸. Or, à ces frontières religieuses, s'ajoutent celles qui définissent la relation idéale avec la société québécoise.

ii. Frontières avec la société globale

L'un des objectifs que se sont fixés les membres de Bel Agir au moment de la fondation de l'association est celui de reformuler la relation entre les musulmans et la société québécoise et canadienne, notamment à travers une relecture du Coran :

Quand on a commencé à travailler, il y avait un esprit qui règne au sein de la communauté qui appelle à l'isolement, à l'isolement de la société, à la méfiance de la société québécoise en général, et de rester à l'écart de cette société. [...], la vision avec laquelle nous on [est arrivée], notre contribution, a été [de démontrer] que tout ça est faux. Et [que] l'interprétation des textes [...] pour donner raison à ces points de vue est une fausse interprétation. [Nous], on a réinterprété les textes pour pousser dans le sens d'avoir une bonne relation avec la société, de participer dans la société, de respecter les engagements.

Jamel, président de la branche montréalaise de Bel Agir

Ainsi, la relation idéale entre les membres de l'association et ceux de la société québécoise se veut ouverte. Plusieurs éléments sont révélateurs d'une telle formulation de frontières poreuses avec la société globale, dont l'approche des membres à l'éducation des enfants et la façon que les membres de Bel Agir définissent leur relation avec les individus appartenant à la majorité francophone de la société québécoise. En effet, un grand effort est déployé pour s'assurer que les enfants des membres ne soient pas « prisonniers » de leur double appartenance. L'idée est de leur offrir un environnement dans lequel ils pourront développer leur religiosité sans pour autant les isoler de la société globale, favorisant ainsi l'émergence d'une identité qui englobe à la fois leur religion et l'univers culturel québécois :

On ne peut pas isoler nos enfants du contexte social, c'est impossible, si on le fait, on est en train de le suicider, c'est un suicide. La meilleure façon que nous on agit, c'est de laisser nos enfants dans leur milieu social.

Laïla, mère d'un fils et membre active

En ce qui concerne les membres eux-mêmes, tous admettent que leur réseau social est majoritairement composé d'individus appartenant à Bel Agir. Par contre, lorsque ce thème est abordé, tous cherchent à mettre en valeur les efforts qu'ils déploient pour ne pas limiter leur réseau qu'à des musulmans. Pour la majorité, c'est le milieu de travail qui fournit un environnement

³⁸ Il ne faut toutefois pas confondre cette construction des frontières avec un rejet, à proprement parler, des autres formes d'islam. Au contraire, la communauté, dans le cas de Bel Agir, se présente plutôt comme un lieu où se réarticule l'appartenance et une solidarité à la *Oumma*. Le meilleur exemple est le cas de la Palestine qui occupe une place importante dans les sermons offert lors de la prière du vendredi et lors des activités sociales et religieuses.

propice à établir des liens avec des individus appartenant à d'autres groupes culturels et sociaux, dont ceux de la majorité francophone québécoise.

Toutefois, cette ouverture n'est pas sans limites et certaines valeurs et certains comportements associés à la société globale sont perçus d'un œil critique et servent d'exemple à éviter, notamment en ce qui a trait aux comportements sexuels, à la consommation de drogues et aux valeurs matérialistes qui caractérisent, selon nos répondants, certains individus de la société québécoise. En effet, participer à la société n'implique pas l'adoption de toutes ses valeurs et une distance est maintenue afin d'éviter certaines « tentations » de l'environnement social québécois.

Ainsi, de façon globale, les frontières se définissent essentiellement, d'une part, sur une base idéologique en ce qui a trait aux autres communautés musulmanes et d'autre part, sur une base morale en ce qui concerne la société québécoise. À cet égard, un bref détour sur la formulation que font nos répondants de leur identité religieuse permet de mieux cerner les mécanismes jouant un rôle dans la construction des frontières délimitant les contours de la communauté Bel Agir.

iii. Identité religieuse

D'un point de vue religieux, bien que les pratiques islamiques (port du voile, prières, etc.) soient généralement considérées par les membres interrogés comme consubstantielles à leur identité religieuse, l'accent est d'abord et avant tout mis sur la spiritualité. En outre, la formulation du rôle qu'occupe la spiritualité dans la vie de nos répondants s'articule autour de deux axes discursifs principaux: *la spiritualité comme protection morale et identitaire; et la spiritualité comme grille interprétative et comme guide de vie.*

La spiritualité comme protection morale et identitaire

Cette manière de présenter la spiritualité se retrouve dans presque tous les témoignages récoltés. C'est ainsi que des termes tels que « vaccin » et « protection » sont fréquemment utilisés par les membres pour décrire le rôle de la spiritualité dans leur vie, notamment dans un environnement diasporique :

Il y a le côté spirituel, on a besoin de ce côté pour vivre dans un environnement qui est différent, dont le matérialisme est accru, c'est pas comme chez nous [...] la tentation est plus forte. Donc, on a besoin d'un vaccin pour l'identité, pour préserver l'identité. Je ne reproche pas les autres identités, mais quelqu'un qui a vécu 30 ans ou plus dans une religion dont il a découvert le bénéfice, il doit chercher les moyens pour se préserver. C'est naturel, c'est spontané.

Hani, membre responsable du centre communautaire Bel Agir

Ainsi, la notion de spiritualité comme vaccin est liée tant à l'idée d'une protection contre un environnement moral non islamique qu'à l'idée de préserver l'identité de l'individu dans un contexte

d'immigration. Par ailleurs, comme nous l'avons constaté précédemment, la spiritualité qu'ont développé nos répondants suivant la méthode du cheik Yassine sert également de protection contre l'influence négative que pourraient avoir certains groupes musulmans plus « radicaux » et ce, même dans la société d'accueil :

Bien, moi, je vois que oui, cette spiritualité ou bien d'être, de suivre cette école-là, ça aide. Parce que si tu viens ici et tu ne connais personne, il y a plein de mosquées et il y a plein de musulmans, puis il y a plein de groupes, des choses qu'on n'a pas vu chez nous [...] et si tu n'as pas acquis cette spiritualité ou bien si tu n'es pas vraiment un adepte d'une telle école, bien, tu vas suivre le premier qui va te tendre la main // parce que je connais, moi, des marocains qui sont venus ici puis qui sont devenus chi'ites. Donc, c'est ça, c'est comme si tu n'es pas bien préparé avant, ça se peut qu'il a peut-être des personnes qui vont suivre cet islam radical ou la violence...

Fadia, membre responsable, branche féminine

La spiritualité comme grille interprétative et guide des comportements

Le fait de présenter la spiritualité comme grille à travers laquelle analyser la vie est également très présent dans les discours de nos répondants. À titre d'exemple, voici comment Youssi, membre actif de l'association, perçoit l'apport de la spiritualité à sa vie :

Bien, pour moi, ce sont des balises de valeur. Le balisage de valeur. Ce sont des valeurs que j'essaie d'avoir et ça me permet d'avoir des outils d'analyses, disons, vivre ensemble, c'est ça, la spiritualité, ça te donne la vision de vivre ensemble, de traiter l'autre comme toi [...] Donc, la spiritualité ça te donne cet outil de voir les choses beaucoup plus générales, beaucoup plus vastes.

En lien avec cette dynamique, la spiritualité se présente également, dans le discours des membres comme un guide qui oriente le comportement de l'individu dans le quotidien et l'amène à un contrôle de soi. Une fois de plus le témoignage de Youssi est emblématique de ceux des autres répondants :

Écoutez, c'est un *self control* la spiritualité, c'est des valeurs, c'est des comportements qui commencent à interagir, qui orientent finalement l'acte de la personne. Avant de passer à un acte, il y a tout un calcul qui se fait, tout un examen de conscience et la spiritualité, ça permet d'orienter cette conscience.

Ainsi située au cœur de l'identité religieuse, la spiritualité constitue à la fois un prisme à travers lequel les membres posent un regard sur la vie et comme une source à laquelle ils se réfèrent pour orienter leurs comportements, de telle sorte que la spiritualité devient également ce par quoi est défini l'identité sociale. En effet, tous les rôles sociaux que peut occuper un individu (père, mère, travailleur, etc.) sont, en général, définis à partir d'un paradigme religieux par nos répondants, c'est-à-dire que leur manière d'être un « bon » parent, un « bon » conjoint, un « bon » employé ou un « bon » citoyen se fonde sur la façon dont ces rôles sont définis par l'islam (et plus particulièrement sur l'interprétation que fait l'école de Yassine de l'islam). En effet, comme

l'explique Jamel, président de l'association Bel Agir, la foi devient ce qui le guide dans tous les domaines de sa vie, notamment sa vie civique :

C'est comme cette foi, la foi, elle doit rester avec la personne dans toutes ses pratiques dans la vie. Donc, moi j'ai ma foi lorsque je participe, lorsque je vote dans les élections, lorsque je parle aux médias, lorsque je travaille pour la société, j'ai ma foi. C'est elle qui me pousse, c'est elle qui me donne cette force pour faire tout ce travail-là. C'est la raison derrière ce que j'offre à la société.

Comme nous l'avons souligné à maintes reprises, la spiritualité ou, pour être plus précis, le maintien et l'évolution de celle-ci dépend de la communauté. C'est, entre autres, ce qui motive les membres à s'investir dans l'association Bel Agir. Parallèlement, participer à la vie de la communauté s'inscrit également dans une dynamique sociale, en ce sens qu'elle se présente comme un lieu de haute sociabilité et un réseau d'entraide facilement accessible pour ses membres.

b) Fraternité communautaire : sociabilité, capital social et appartenance

Le sentiment d'appartenance à la communauté se fonde sur des rapports intersubjectifs chargés d'une forte émotivité et s'articule autour d'une double fraternité : spirituelle et sociale. La première traduit le lien établi entre les membres à travers le partage d'une foi commune et la participation aux différents rituels pratiqués au sein de l'association. La seconde, pour sa part, exprime les relations sociales qui unissent les membres, considérées comme analogues à celles que l'on retrouve dans une famille. Ainsi, les vocables de « frères et sœurs » qu'utilisent les membres pour se désigner entre eux englobent à la fois les rapports sociaux et les rapports spirituels qui les lient. Bien qu'indissociables dans le discours de nos répondants, nous les traiterons séparément, nous concentrant sur l'aspect social de ces rapports dans ce qui suit, pour revenir, dans le prochain chapitre, sur leurs aspects spirituels.

i. Les différents niveaux d'appartenance

Pour bien comprendre comment se forment les relations entre les membres de l'association Bel Agir, un rappel de la structure rituelle de la communauté s'impose. En effet, l'association compte plus de 100 membres et tous ne se connaissent pas entre eux, de manière intime à tout le moins, et l'établissement de rapports significatifs ne se fait pas de manière aléatoire. À cet égard, les différents niveaux où se pratiquent les rituels, c'est-à-dire les assises de quartier hebdomadaires, les assises régionales mensuelles et les assises provinciales trimestrielles, peuvent également se comprendre comme différents niveaux où s'articule l'appartenance à la communauté.

Les groupes constituant les assises de quartier, composés de 5 à 10 individus, dont le nom de « *oursa* » qui se traduit en français par « famille » est en soit révélateur de l'intimité qui s'établit

entre ses membres et du rôle qu'elle joue dans la vie de ces derniers, peuvent se lire comme un premier lieu de structuration du sentiment d'appartenance à la communauté plus large :

Oui, c'est des groupes de 5 à 8, ceux qui habitent le même quartier. Ça devient comme une petite famille, parce qu'on n'a pas de famille ici en plus.

Nabil, membre actif

C'est, en outre, à ce niveau que se discutent de façon fréquente les enseignements et la méthode prônée par l'association Bel Agir et que des relations affectives s'établissent entre les membres.

À ce premier niveau se superposent ceux de la communauté régionale (Bel Agir Montréal), provinciale (Bel Agir Québec) et globale (c'est-à-dire qui englobe tous les adeptes du cheik Yassine, tant au Maroc qu'ailleurs dans le monde). Il semble pertinent de mettre en parallèle ces différents niveaux à la manière dont les membres formulent leur sentiment d'appartenance à chacun de ces paliers. En effet, plus bas est le niveau de référence, plus l'appartenance se formule à travers le sentiment d'une obligation morale mutuelle et d'une affectuosité les uns envers les autres. À l'inverse, plus le niveau de référence est large (p. ex. la communauté globale), plus la formulation de l'appartenance à la communauté se fait en termes d'imaginaire. À ce sujet, le témoignage d'Assad, membre actif de l'association, est révélateur d'une telle conceptualisation du rapport global/local propre à l'association Bel Agir :

Chose importante que je tiens à signaler : le Maroc reste le Maroc, la France reste la France, le Canada reste le Canada [...] Le point commun, disons, entre le Maroc, la France, ici ou d'autres, le point commun, c'est la fraternité qu'il y a, c'est un guide spirituel, c'est une éducation, c'est une manière de travailler sur soi, c'est ça le plus important, tu comprends ce que je veux dire?

En outre, pour décrire leur adhésion à l'école du cheik Yassine (niveau global), plusieurs membres font appel à la même analogie : tout comme ce qui unit les adeptes du Dalaï Lama partout à travers le monde est le partage d'un même guide spirituel et d'une philosophie commune, les membres de Bel Agir se sentent liés, au niveau global, par ce même sentiment de partager une spiritualité et un guide commun.

De la sorte, le mode par lequel se structure l'appartenance à la communauté Bel Agir confirme le postulat émis par Amit (2002a; 2002b) en ce qui a trait à la constitution des communautés dans le monde contemporain, peu importe leur nature. Selon la sociologue, l'émergence et le maintien d'une communauté dépendent de l'interaction entre l'imagination d'une solidarité et l'actualisation concrète d'une telle solidarité entre ses membres à travers des relations sociales réelles (c.-à-d. face-à-face) (2002b : 18). À l'association Bel Agir, cela se traduit par l'appartenance, à travers l'imaginaire, à une même école spirituelle au niveau global et à une communauté d'entraide et de

pratiques religieuses au niveau local, à travers des interactions quotidiennes. Une entraide qui, comme nous le constaterons, touche à la fois la spiritualité des individus et leur vie quotidienne.

ii. Réseau d'entraide et de sociabilité en contexte migratoire

La plupart des membres interrogés ont immigré au Canada seuls ou avec leur familles immédiates (conjoint, enfants), laissant ainsi derrière eux parents, frères, sœurs et amis. Or, pour ceux qui étaient membres d'*Al 'adl wal Ihsân* au Maroc, l'existence d'une association s'inspirant des enseignements du cheikh Yassine aura permis de se reconstituer rapidement un réseau social, évitant du même coup l'isolement qui affecte plusieurs nouveaux arrivants : « disons, pour l'intégration, pour s'installer, donc si j'ai pas eu de difficulté, c'est toujours grâce aux membres de Bel Agir » (Hani, membre responsable du centre communautaire). Par ailleurs, comme nous l'avons évoqué précédemment, beaucoup des membres interviewés affirment avoir été accueillis dès leur arrivée à l'aéroport par d'autres membres et avoir été pris en charge par l'association pendant les premiers jours de leur installation où un appartement meublé les attendaient et des conseils sur les procédures à suivre auprès du gouvernement leur ont été offerts. Pour certains, comme Hani ci-dessus cité, cette aide reçue lors des premiers jours au Canada sera une source de motivation pour s'impliquer dans l'association Bel Agir : « quand je suis venu ici, j'ai commencé, j'ai trouvé des gens, donc j'aide comme on m'a aidé »³⁹.

Au-delà de l'aide matérielle reçue par l'association Bel Agir dans le processus d'installation, la communauté se présente également comme un lieu de reconstruction de liens sociaux, substituant parfois ceux laissés au pays d'origine :

On vient ici, on laisse nos parents, nos frères, nos sœurs, au Maroc, puis on vient ici, puis notre famille ça devient elle, elle (pointe à Aïcha et Fadia), puis les autres, puis les autres frères, leurs enfants, ça devient nos enfants. Donc, ça nous apporte un réconfort social, on sent qu'on est en communauté, on peut partager des choses.

Laïla, membre active⁴⁰

Par ailleurs, en organisant une quantité importante d'activités sociales, tels des pique-niques ou des vacances communes dans des centres de villégiature, l'association offre à ses membres un cadre de sociabilité hautement valorisé par ces derniers :

³⁹ Il est à noter que l'aide offerte aux nouveaux arrivants n'est pas réservée exclusivement aux anciens membres d'*al 'adl wal Ihsân* et que d'autres (souvent des connaissances des membres au pays d'origine) peuvent en profiter. Cela permet de conclure que parallèlement à l'esprit charitable qui anime cette initiative, se trouve également une stratégie de recrutement de nouveaux membres.

⁴⁰ Pour bien comprendre cet extrait, il convient de rappeler que l'entrevue d'où il provient a été réalisée avec trois femmes simultanément, Aïcha, Laïla et Fadia (voir chapitre méthodologique).

Il y a des choses que d'autres musulmans n'ont pas cette opportunité. Comme l'été, tu sais que tu vas passer 5 jours ou 6 jours dans un camping. Puis, il y a des sorties et des choses qui font s'épanouir, c'est de l'aide, moi, je considère. Parce qu'il y a des gens qui ne peuvent pas le faire, des gens qui n'ont pas les moyens, qui ne savent pas ce qu'ils vont faire pour les vacances, avec leur temps...ils ont un congé, mais ne savent pas où partir. Bien, nous, il y a des gens ici qui vont chercher des endroits où on va faire le camping ou des pique-niques.

Fadia, membre responsable, branche féminine

iii. Communauté et capital social

Selon le politologue américain Robert Putnam (2000), l'appartenance à une communauté (peu importe sa nature) constitue une source de capital social, car, postule-t-il, les réseaux qui s'y forment et la confiance qui s'installe entre ses membres peuvent servir de tremplin pour une participation plus active à la société globale. Sa notion de capital social se distingue, à cet égard, de celle mise de l'avant par le sociologue Pierre Bourdieu (1994) pour qui ce concept renvoie plutôt aux ressources sociales réelles ou potentielles qui sont liées à l'appartenance à un réseau social donné. Ainsi, l'approche de Bourdieu au concept de capital social positionne ce dernier à la fois comme une ressource permettant l'avancement social d'un individu et comme concept expliquant (partiellement) la reproduction des inégalités structurelles. Du même coup, sa théorisation du concept de capital social l'intègre à une théorie plus globale de la société où il est consubstantiellement lié à celui de « capital économique » et de « capital culturel » (Bibeau 2005 : 136)⁴¹. Toutefois, nonobstant ce qui différencie les approches des deux auteurs, les données de notre terrain tendent à corroborer (partiellement) les constats des deux. En effet, d'un côté, l'intégration à l'association Bel Agir donne bel et bien accès à un ensemble de ressources sociales et matérielles. Toutefois, d'un autre côté, la décision d'un membre d'adhérer et de s'investir dans la communauté ne se fonde pas sur un calcul instrumentaliste de ce que ce dernier peut en retirer. En outre, être membre actif de l'association implique, plus souvent qu'autrement, un investissement de la part de l'individu qui dépasse ce qui en sera retiré d'un point de vue matériel.

L'un des parcours exemplifiant le mieux ce qui précède à l'association Bel Agir, c'est-à-dire le potentiel qu'elle représente en termes de réseau d'entraide et de sociabilité pour ses membres, est celui d'Omar. Ce dernier, qui n'était pas un adepte d'*al 'adl wal Ihsân* au Maroc, intègre la communauté au Québec 9 ans après son immigration, par l'entremise d'une relation qu'il développe avec l'un des membres de l'association (à la suite d'un divorce qui aura été éprouvant moralement

⁴¹ Nous devons remercier ici Sylvie Fortin, membre de notre jury, qui à travers ses commentaires et des lectures suggérées nous a conduit à approfondir notre compréhension de ce concept (notamment en ce qui concerne les transformations qui ont été amené à celui-ci après avoir été « revisité » par plusieurs penseurs américains). Il convient d'ailleurs de souligner que nous utilisons la notion de capital social (version Bourdieu) de façon restreinte pour ne tenir compte que de son aspect lié à l'accès à un ensemble de ressources qui découle de l'appartenance à un réseau.

pour Omar). Cette rencontre avec le groupe constitue pour lui une découverte, en ce sens qu'il trouve au sein de la communauté une dynamique sociale qu'il cherchait, mais qu'il n'avait pas trouvée ailleurs à Montréal depuis qu'il s'y était installé :

J'ai fait pas mal de mosquées, et c'est ça que je cherchais, des gens qu'on se rencontre, ça veut dire, c'est comme on fait des relations d'amitiés et tout ça. // À d'autres mosquées [...] ils font la religion et tout ça, mais il n'y a pas le sourire, il n'y a pas le contact humain, il n'y a pas. Ça veut dire, tu dis à quelqu'un « bonjour » et le lendemain, il te regarde et c'est comme s'il ne te connaît pas, même si tu l'as vu juste hier [...] C'est ça qui m'a vraiment impressionné [à l'association Bel Agir], c'était le contact avec les gens⁴². Puis, c'est des gens qui veulent te donner, qui veulent aider.

Parallèlement aux relations affectives qu'il établit avec les autres membres à travers sa participation à la communauté, l'adhésion d'Omar à l'association Bel Agir lui donne également accès à des ressources auxquelles il n'avait pas accès auparavant et qui lui facilitent globalement la vie :

Avant, pour moi, c'était difficile pour moi si je veux chercher le travail, il faut que je cherche tout seul et tout ça, pour le logement aussi, il faut que je cherche tout seul et maintenant, on a un forum [internet] dans Bel Agir, un forum que tu rentres et tu mets ton annonce et après, quelqu'un va t'aider, va te dire « il y a un logement ici », pour le travail aussi, par exemple, quelqu'un a un ami et sait que tu as tel ou tel diplôme et que l'entreprise a besoin de quelqu'un, il t'appelle⁴³.

Il faut souligner que c'est également au sein de la communauté qu'Omar fait la rencontre, par l'entremise d'un autre membre, d'une femme qu'il épousera ultérieurement.

Ainsi, à travers le cas d'Omar, il est possible de constater, d'une part, le potentiel que représente l'appartenance à la communauté pour ses membres en terme de ressources matérielles et sociales, venant du même coup supporter la conceptualisation de la notion de capital social tel que mise de l'avant par Bourdieu (1994). D'autre part, son cas illustre comment la communauté se présente également comme un lieu où s'établissent des relations affectives procurant aux membres un sentiment d'appartenance et de valorisation sociale. Or, comme nous le constaterons dans le prochain chapitre, la participation à la communauté peut également favoriser la participation à la société globale, ce qui tend à supporter le constat de Putnam (2000).

iv. Communauté et valorisation sociale

Pour certains, participer à la communauté peut devenir une source de valorisation sociale qui compense le manque de reconnaissance dans leur vie professionnelle. En effet, bien que la majorité des membres de l'association considère avoir retrouvé un niveau de vie égal ou supérieur à celui qu'ils avaient au Maroc, certaines exceptions existent. C'est le cas, entre autres, de Hani qui était

⁴² Bien évidemment, le témoignage d'Omar repose sur une perception subjective et ne confirme pas l'inexistence de telles dynamiques sociales ailleurs qu'à l'association Bel Agir.

⁴³ Il est à noter que le forum internet de Bel Agir, contrairement à son site internet et son forum de discussion, n'est accessible qu'aux membres actifs de l'association.

contremaître dans une usine au Maroc. Détenteur d'une maîtrise en ingénierie industrielle au Maroc, il a dû entreprendre une seconde maîtrise au Québec, ne réussissant pas à y trouver un emploi à la hauteur de ses qualifications. Or, malgré l'obtention d'un diplôme canadien et une formation supplémentaire en langue anglaise, Hani occupe aujourd'hui un poste qui selon lui « *une personne qui a fini son secondaire peut faire* ». En effet, ce dernier travaille pour le service de support technique aux clients par téléphone dans une entreprise de télécommunication, un poste bien en deçà de ses compétences. En outre, Hani affirme parfois consacrer plus de temps et d'énergie à ses responsabilités dans l'association qu'à son emploi.

Bien qu'il ne le dise pas comme tel, sa participation et son implication dans la communauté semblent lui procurer une valorisation dépassant celui que peut constituer le milieu du travail. Son parcours au sein de l'association en témoigne : grâce à son dévouement, le conseil administratif lui a rapidement offert la responsabilité du centre communautaire Bel Agir. Parallèlement, Hani s'investit dans la vie religieuse du groupe. Entre autres, il a suivi un cours de récitation du Coran auprès d'un imam invité d'Égypte⁴⁴, des talents qu'il met à exécution lorsqu'il est choisi pour guider la prière du vendredi. Par ailleurs, nous avons pu constater de son statut valorisé parmi les membres lors de la *Mawlid* 2009 (fête commémorant la naissance du Prophète). En effet, lors du tirage au sort pour la tombola qui avait lieu au cours de la soirée, la mention de son nom, après avoir été pigé, fut accueillie par des exclamations particulièrement enthousiastes de la foule, composée d'environ 250 convives.

Il convient de rappeler que Hani ne fait pas lui-même le lien entre son implication considérable dans la communauté et la déqualification dont il a été victime, mais la mise en parallèle de la valorisation que lui procure son travail en comparaison à celui que lui procure sa participation à l'association, justifie d'établir un tel lien.

Toutefois, au-delà de l'aide matérielle que peut offrir la communauté à ses membres et de la possibilité d'y constituer des liens sociaux significatifs, sa raison d'être s'inscrit d'abord et avant tout dans un paradigme religieux, de telle sorte que les témoignages des membres accordent une priorité au lien spirituel qui les unissent. Youssi, membre actif de l'association, exprime bien cette

⁴⁴ Il est à noter que l'imam en question est venu au Canada pour le mois du ramadan. En effet, chaque année, l'ambassade égyptienne communique avec les mosquées du Québec pour leur offrir les services d'un imam d'Égypte en guise de « don » pour le ramadan. Les imams égyptiens ont une très grande renommée parmi les musulmans pour leur maîtrise de l'art de récitation du Coran, d'où l'offre de l'ambassade.

hiérarchisation des relations liant les membres en effectuant une distinction entre celles considérées comme profanes et celles dotées d'une sacralité :

Il n'y a pas de problème si on fait des choses entre nous, disons, promouvoir certains produits ou vendre des choses, il y a pas de problème. Mais attention! La relation, c'est sacrée, il faut pas jouer avec [...] la spiritualité, il ne faut pas jouer avec ça [...]. On est là pour un cheminement spirituel. S'il y a des choses qui risquent d'altérer ou bien de bousculer cet objectif, mieux vaut les retirer maintenant.

C'est dans cet esprit que nous explorerons, au prochain chapitre, la vie religieuse des membres en lien avec les dynamiques communautaires qui la supportent.

Les analyses que nous avons proposées dans ce chapitre avaient pour objectif, dans un premier temps, de mettre en relief les parcours individuels des membres, en lien avec leur trajectoire religieuse, afin d'offrir un cadre à travers lequel comprendre comment le façonnement de leur religiosité actuelle est à la fois le fruit du contexte social dans lequel ils ont évolués, de questionnements individuels qu'ils ont eu et de rencontres significatives qui ont ponctué leur parcours de vie. Comme nous le démontrerons dans le chapitre suivant, les récits que les membres ont fait de leur trajectoire peuvent se lire, entre autres, comme un processus d'intériorisation d'un éthos religieux spécifique. Pour l'instant, limitons nous au constat qu'une telle approche offre la possibilité de comprendre ce qui a conduit les membres à poursuivre leur participation à une communauté religieuse, ici au Québec. Il est en effet fréquent de présenter une telle participation de la part des musulmans récemment installés dans la province comme allant de soi, alors même que, statistiquement, les musulmans pratiquants sont minoritaires (Daher 2003).

Dans un deuxième temps, nous avons illustré à travers nos analyses en quoi l'association offre à ses membres un lieu où sont vécues des expériences de signification s'articulant conjointement à l'intérieur d'un paradigme social et religieux. Ces expériences doivent être considérées, à notre avis, comme source première de motivation de l'investissement des membres à la vie de l'association. C'est dans cet esprit que nous débuterons le prochain chapitre en explorant cette notion d'expérience de signification. En effet, pour mieux comprendre en quoi la communauté peut être considérée comme un lieu d'intériorisation d'un cosmos sacré, il est nécessaire de comprendre ce qui motive les individus à s'y investir et, par extension, à intégrer ce cosmos sacré à leur vision du monde.

Chapitre V Participation et réification : Intériorisation et réarticulation d'un cosmos sacré islamique

L'interprétation des données nous a permis de situer le phénomène religieux, tel qu'il se manifeste à l'association Bel Agir, au confluent de l'individuel et du communautaire. Parallèlement, les analyses que nous avons proposées ont mis en relief les différents modes par lesquels s'articulent l'appartenance à la communauté et se structurent les frontières de cette dernière. Finalement, nous avons positionné l'investissement et la participation d'un individu à la communauté Bel Agir comme découlant des expériences de signification qui sont vécues au sein de celle-ci. De la sorte, nous avons voulu proposer un cadre à travers lequel la constitution et le maintien de la communauté se présentent comme tributaires de dynamiques conjointement subjectives et intersubjectives. Cette première étape nous est apparue comme un préalable essentiel à la démonstration des hypothèses que nous avons présentées au premier chapitre. Pour mieux comprendre, il convient de revenir sur ces dernières.

Succinctement, nous avons positionné la communauté religieuse en contexte migratoire comme un lieu de réarticulation et d'intériorisation d'un cosmos sacré islamique. En effet, de par sa participation à la communauté, l'individu est amené à intérioriser l'éthos soutenu et véhiculé par le groupe. Parallèlement, cette participation n'étant pas passive, elle implique également la contribution de l'individu à la construction de cet éthos. Autrement dit, la communauté religieuse, dans notre cas, peut être perçue comme un lieu de mise en commun de connaissances (que celles-ci soient de nature religieuse ou sociale) et de partage d'expériences individuelles au profit de tous. Or, comme nous l'avons souligné, compte tenu du rôle central que joue la « participation » dans ces deux processus et du caractère volontariste de cette participation, une considération de ce qui motive un individu à sacrifier son temps, son argent et une part non négligeable de soi au groupe est indispensable. Cela, d'autant plus si l'on veut comprendre les différents degrés d'implication de chaque membre.

Or, si l'intériorisation et la réarticulation du cosmos sacré peuvent être comprises, pour l'essentiel, dans une perspective focalisée sur des dynamiques intersubjectives, les motifs de participation, pour leur part, ne peuvent être réellement compris sans porter une attention sur les dynamiques subjectives propres à chaque membre. D'où la nécessité de dégager à travers nos analyses en quoi les processus propres à la communauté Bel Agir doivent se comprendre à l'interstice de ces dynamiques. Dans cet esprit, nous tâcherons, dans ce chapitre, d'aborder successivement chacune

des hypothèses ci-dessus énumérées tout en portant une attention particulière à l'interaction entre l'individuel et l'interindividuel, entre le subjectif et l'intersubjectif.

1 - Participation à la communauté et dynamiques religieuses

Nous avons abordé, dans le chapitre précédent, certains éléments que nous considérons comme centraux à la motivation des membres de s'impliquer dans la communauté, notamment en ce qui concerne les dynamiques sociales propres à l'association Bel Agir. Or, s'il s'agit certes d'une source de motivation importante, elle ne demeure pas moins intimement liée à la vie religieuse supportée par la communauté. D'ailleurs, comme nous l'avons souligné, ce n'est que pour des fins analytiques que nous abordons séparément les phénomènes sociaux et religieux tels qu'ils se manifestent à Bel Agir, les deux constituant, dans les faits, une dualité inséparable. Cela dit, avant même d'analyser la vie religieuse de la communauté Bel Agir et de ses membres, quelques considérations sur ce qui a incité les individus à intégrer la communauté et à poursuivre leur participation à la communauté s'imposent.

a) Motif d'interaction et expérience de signification

Selon le sociologue Steven Brint (2001), la conformité des membres aux valeurs et aux normes d'une communauté est modulée selon différentes variables structurelles, dont entre autres, les motifs d'interactions et les fréquences d'interactions. En outre, les communautés fondées sur le partage d'une croyance commune (motif d'interaction) et qui exigent une implication soutenue des membres (fréquence d'interaction) réunissent les variables structurelles les plus propices à assurer une grande conformité de leurs membres aux valeurs et normes du groupe. Notre terrain nous a permis de constater que la communauté Bel Agir réunit ces deux variables et corrobore ainsi les postulats de Brint. Les membres partagent une foi commune et adhèrent à la vision de l'islam soutenue par le cheik Yassine. Parallèlement, être membre actif exige de la part de l'individu un investissement personnel et une conformité au message de l'association. Comme l'explique Nassim, membre responsable de la coordination des comités, cette conformité est d'ailleurs ce qui permet, objectivement, de départager les membres actifs des membres sympathisants :

Oui, des fois, il y a des gens qui ne veulent pas s'adapter à l'organisation, à la hiérarchie, à la structure générale, bien, ils peuvent choisir de vivre tout seul, parce que vivre avec un groupe, il faut une structure, de l'organisation et un minimum de respect et d'adaptation à l'organisation. Sinon, tu n'es pas notre ennemi, tu ne l'es pas, mais tu ne peux pas suivre l'organisation. Tu peux rester avec nous, mais à la marge de l'organisation.

Cependant, ne s'en tenir qu'à ces considérations structurelles limite grandement la compréhension du lien qui unit les membres entre eux et occulte les motifs individuels menant certains à joindre l'association et à se « conformer » à son message.

i. *Être ou ne pas être membre? Entre adhésion et participation*

Bien que nous n'ayons pas eu l'occasion d'interviewer formellement des individus appartenant à la catégorie de « membres sympathisants », nous avons néanmoins eu des conversations avec certains d'entre eux lors d'événements organisés par l'association Bel Agir. Naturellement, lors de ces conversations, la question de leur position vis-à-vis de l'association était abordée. À titre d'exemple, lors d'un souper de levée de fonds organisé pour le financement de l'association Bel Agir, nous avons fait la rencontre d'Amhed, un homme d'origine marocaine qui se déclarait membre sympathisant. Pour expliquer son statut, il a affirmé adhérer à la philosophie de l'association et appuyer la plupart de ses démarches, mais préférer demeurer indépendant dans sa foi. À ce sujet, il a également dit suivre de près les activités d'une autre association montréalaise, soit celles organisées par le Centre Islamique Badr (CIB). Pour Ahmed, l'association Bel Agir et le CIB constituent deux des associations musulmanes de Montréal qui se démarquent tant par le travail qu'ils effectuent dans la communauté musulmane de la métropole que par les activités qu'elles organisent et le message positif qu'elles véhiculent.

Le cas d'Amhed illustre comment l'adhésion au message, ou pour le dire autrement, le partage d'une croyance, n'engendre pas nécessairement une participation active (c'est-à-dire qu'elle n'implique pas une augmentation des fréquences d'interaction), ni même une relation exclusive avec une seule association. À ce sujet, cet esprit d'indépendance et ce désir de ne pas être lié officiellement à une organisation ou une association ponctuent le discours des membres sympathisants de Bel Agir. Cela illustre bien la nécessité de ne pas uniquement tenir compte du partage d'une croyance commune pour comprendre les motivations individuelles menant à une participation active. L'existence même d'une catégorie de membres sympathisants impose d'ailleurs un questionnement sur ce qui pousse certains à vouloir s'investir davantage dans la communauté et d'autres de tout simplement demeurer en marge de celle-ci. Nos analyses ont fait ressortir deux éléments permettant de répondre à cette question : le premier concerne le processus d'adhésion aux enseignements du cheik Yassine, et le second relève des expériences vécues au sein de la communauté.

ii. *Premier contact avec le message : moment fondateur de l'intégration à la communauté*

Pour Peter Berger (1971), le phénomène religieux se définit, entre autres, comme un ordre sacré qui englobe la réalité sociale (le *nomos*), elle-même construite à travers le rapport dialectique entre les processus d'extériorisation, d'objectivation et d'intériorisation. Ainsi, suivant sa définition, l'appropriation individuelle d'un univers religieux, ou pour reprendre ses termes d'un « ordre sacré », découlerait essentiellement du processus d'intériorisation de la triade, qui est lui-même intrinsèquement lié à la socialisation d'un individu. Or, les données de notre terrain permettent de mettre en relief certaines limites de cette thèse.

En effet, si la plupart de nos répondants ont effectivement vécu la plus grande partie de leur socialisation dans une société où l'islam est omniprésent et ont ainsi « intériorisé » une partie de cet univers symbolique, cela n'explique en rien leur adhésion à la vision particulière que propose le cheik Yassine de l'islam ni même, d'ailleurs, le fait qu'ils soient encore aujourd'hui croyants et pratiquants tout court. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette adhésion, pour la plupart, est le fruit d'un processus complexe qui englobe à la fois des éléments individuels (questionnements/quêtes individuels, rencontres significatives, etc.) et sociaux (contexte spécifique dans lequel ils ont été mis en contact avec cette vision de l'islam). Par contre, pour tous, ce sont les premiers contacts individuels avec le message du cheik Yassine qui les conduiront à intégrer son mouvement.

Le cas qui permet le mieux d'illustrer le processus individuel d'adhésion au message est celui d'Assad, un membre actif originaire de France. Un bref détour sur le récit qu'il fait de l'évolution de ses croyances et de sa spiritualité permettra de mieux comprendre ce mécanisme. Bien que ses parents soient eux-mêmes musulmans (d'origine marocaine) et que, par voie de conséquence, il ait été élevé dans un environnement où l'islam était présent, Assad affirme que son « entrée » dans l'islam est plutôt le fruit de questionnements individuels. En effet, lorsqu'il décrit l'évolution de ses croyances, il tend à minimiser le rôle qu'aurait joué le milieu familial au profit d'une quête individuelle et identitaire :

Non, disons que pour une famille d'origine maghrébine, on a certaines traditions qui sont empreintes de l'islam, mais il y en a d'autres, des traditions, qui n'ont rien à voir avec l'islam. Disons, que globalement, ma jeunesse, c'était une jeunesse normale, je dirais. Puis, ça c'est affirmé après. C'est surtout quand j'ai essayé de comprendre, j'ai essayé de, j'ai beaucoup lu, je me suis intéressé à beaucoup de choses, et c'est vraiment là que j'ai compris qu'il fallait que je revienne à mes sources et que je comprenne qui j'étais. Donc, l'islam, c'est ça aussi, c'est une identité. C'est mon identité, il fallait que je comprenne plus, pas appliquer, mais comprendre et appliquer pour savoir où je vis, c'est ça, c'est mon identité. Donc, voilà, ça c'est fait naturellement, je dirais.

C'est au cours de cette période de questionnements qu'Assad découvre, à travers ses lectures, l'école de pensée du cheik Yassine et qu'il décide d'intégrer celle-ci à sa propre vision de l'islam :

C'est aussi parce que j'ai lu beaucoup sur ce qu'il [A. Yassine] a écrit, sur ce qu'il a fait, que j'ai compris qu'il était différent et qu'il pouvait m'aider aussi à cheminer. Quand je dis cheminer, ça veut dire comprendre où que je mets les pieds, ce que je dois faire, comprendre ma destination et qu'est-ce que je dois faire. Donc, ça, ça s'inscrit dans un cheminement. [...] Donc, je m'inscris surtout dans cette dynamique-là, essayer de comprendre pourquoi je fais ça? Je ne fais pas ça pour faire ça. Normalement, la société dans laquelle on vit, on fait des choses pour des raisons économiques et c'est pas ce que je voulais. Je voulais comprendre pourquoi je fais ça, trouver un sens.

Ainsi, l'adhésion de Assad à l'école de pensée de Yassine s'inscrit d'abord et avant tout dans une dynamique individuelle. On pourrait certes être porté à attribuer au jumelage qu'il effectue entre son intérêt pour l'islam et sa « quête identitaire » (retour à « ses sources ») à sa situation particulière, soit celle d'un Maghrébin de deuxième génération en France. En effet, c'est à cette dynamique identitaire que Khosrokhavar (1999) attribue en partie le phénomène du retour à l'islam de la « deuxième », voire parfois la « troisième » génération de Maghrébins de France :

À leur tour, les jeunes [reconvertis à l'islam] cherchent à se créer d'autant plus ostensiblement une identité spécifique qu'ils croient avoir échoué à se faire reconnaître comme Français à part entière.

(1999 : 30).

Toutefois, la description qu'il fait de l'évolution de ses croyances reflète, pour l'essentiel, celle des membres nés au Maroc et peut être considérée comme représentative de celle-ci. Nous ne cherchons pas ici à occulter le rôle qu'a pu jouer le contexte social particulier dans lequel a vécu Assad sur ses questionnements individuels, au contraire : nous nous sommes efforcés, au chapitre précédent, de mettre en relief les parcours religieux des membres en lien avec le contexte social dans lequel ces parcours ont eu lieu pour en illustrer l'influence. Par contre, nous soutenons qu'au-delà de ce contexte, l'adhésion d'Assad à la vision de l'islam soutenue par Yassine s'inscrit dans un rapport subjectif aux enseignements du guide spirituel. Par ailleurs, si nous avons choisi le cas de Assad, c'est justement parce qu'il se situe à l'extérieur du contexte social marocain et constitue ainsi un exemple d'une adhésion faite dans un cadre où le volet politique ou social du programme du cheik Yassine (qui s'adresse à la réalité sociale marocaine) a logiquement eu peu d'incidence sur la décision d'adhérer au volet spirituel de ce même programme.

Bien qu'il s'agisse d'un cas exceptionnel, ce même rapport subjectif initial au message est présent dans la majorité des récits que les membres interviewés ont fait de l'évolution de leurs croyances et peut se lire comme l'événement fondateur de leur intégration subséquente au sein de l'association, que celle-ci ait eu lieu au Maroc ou au Québec. Toutefois, cet événement ne constitue pas l'unique

moteur derrière la motivation de participer à la communauté. En effet, certains auraient pu tout simplement adhérer à la vision de l'islam véhiculée par l'association, sans pour autant s'impliquer activement dans celle-ci. Ce fut en outre le cas d'Ahmed, ci-dessus décrit. Pour le cas d'Assad, il est à cet égard intéressant de souligner que malgré la présence d'associations mises sur pied par d'anciens membres d'*Al-'adl wal-Ihsân* en France, ce n'est qu'à son arrivée au Québec qu'il décidera d'intégrer une association composée d'adaptes du cheik Yassine. Cela illustre comment les premiers contacts avec la philosophie de Yassine n'engendrent pas automatiquement la participation d'un individu. Ainsi, si le premier rapport subjectif au message peut expliquer ce qui a poussé les membres que nous avons interviewés à vouloir s'investir dans la communauté Bel Agir (ou son homologue marocaine, *Al-'adl wal-Ihsân*), ce sont les expériences de signification subséquentes vécues au sein du groupe qui les ont motivés à poursuivre et parfois même à augmenter leur implication.

iii. *Expériences de signification et participation*

Dans la philosophie du cheik Yassine, la progression spirituelle et la participation à une communauté de croyants vont de pair. Ainsi, il vient du même coup inscrire la religiosité d'un individu dans un rapport intersubjectif à des autrui significatifs. C'est, entre autres choses, la nature et la qualité de ce rapport que citent les membres de Bel Agir comme élément les motivant à participer activement à la communauté. L'une des notions les plus aptes, à notre avis, à expliquer cette dynamique est celle d'expérience de signification mise de l'avant par Etienne Wenger (1999). Malgré le fait que sa formulation du concept ne s'applique pas *a priori* aux communautés religieuses, mais bien à ce qu'il appelle « les communautés de pratiques », soit toutes les communautés auxquelles participent les individus dans le monde contemporain (travail, école, etc.), ce concept recèle plusieurs éléments pertinents pour comprendre l'investissement individuel des membres à la communauté Bel Agir.

Comme le laisse entrevoir la formulation « expérience de signification », ce concept touche à la fois au vécu et au sens. Plus précisément, il englobe deux pôles d'une dualité que Wenger (1999) situe au cœur du processus de négociation de sens ayant lieu dans toute relation typique entre individus au sein d'une communauté : la participation (expérience) et la réification (signification). Au-delà du sens commun que l'on attribue à la « participation », ce terme renvoie également, selon Wenger (1999), à l'« expérience sociale de vie dans le monde, d'appartenance à des communautés sociales d'engagement dynamique dans des projets collectifs » (1999 : 61). Autrement dit, la participation est le moyen par lequel un individu entre en contact avec le monde social qui l'entoure et y négocie

sa place. La réification, pour sa part, touche au « processus qui consiste à donner une forme à notre expérience en créant des objets qui la cristallisent en une "chose" » (1999 : 63). Le produit de la réification « couvre un éventail de processus tels que fabriquer, concevoir, représenter, nommer, codifier, décrire, percevoir, interpréter, réutiliser, décoder et remanier » (*ibid.*). Autrement dit, la réification concerne ce qui est créé (le sens) à travers l'interaction d'individus (la négociation) au sein d'une communauté. Or, si l'auteur parle de dualité, c'est parce que l'une ne peut se faire sans l'autre. Participer à une communauté implique l'apprentissage, dans un premier temps, et l'utilisation, dans un second, du répertoire symbolique du groupe (c'est-à-dire le produit de la réification). À l'inverse, la réification ne peut pas avoir lieu sans la participation des individus. Pour Wenger, cette dualité est au cœur de l'expérience humaine, en ce sens qu'à travers celle-ci l'individu se constitue un soi dans un rapport intersubjectif à des autrui significatifs⁴⁵.

Or, comme nous l'avons postulé au chapitre précédent, bien qu'indissociables dans la réalité, les expériences de signification à la communauté Bel Agir peuvent se décliner, pour des fins analytiques, selon qu'elles s'insèrent dans des dynamiques sociales ou des dynamiques religieuses. Comme nous l'avons vu, d'un point de vue social, la communauté se présente comme un lieu d'entraide à travers le processus d'installation, de reconstruction de liens sociaux, d'acquisition de capital social et de valorisation sociale. Par le fait même, la participation à la communauté contribue à la construction mutuelle d'un soi social en contexte d'immigration. En ce qui concerne les dynamiques religieuses, la communauté se présente comme un lieu où les membres se rapprochent du divin à travers une fraternité en Dieu dans laquelle ils contribuent mutuellement à leur progression spirituelle par le partage d'expériences spirituelles et de connaissances religieuses. Ainsi, au-delà du partage d'une croyance commune, c'est cette fraternité en *Allah* qui est au cœur de la motivation des membres à s'investir dans la communauté et y participer activement.

b) Fraternité en *Allah* : rituels et communauté

Malgré le fait que la spiritualité touche un aspect foncièrement individuel de la vie religieuse des membres, elle ne demeure pas moins intimement liée à la vie en communauté. La perspective de vivre sa foi en solitaire est synonyme, pour ces derniers, de stagnation spirituelle et impliquerait de condamner l'esprit à un état stationnaire. Nos analyses ont fait ressortir deux niveaux où la communauté joue un rôle dans la vie spirituelle des membres : le premier a trait aux pratiques religieuses en groupe (les rituels), tandis que le second concerne les pratiques individuelles dans la

⁴⁵ On voit ainsi la griffe de George Herbert Mead (1934) et de son élève Herbert Blumer (1969) et leur théorisation de l'interactionnisme symbolique dans la pensée de Wenger.

vie quotidienne. D'une part, le dispositif rituel mis en œuvre par la communauté est considéré par les membres comme une source de redynamisation spirituelle, d'approfondissement de la foi et de reformulation de leur relation avec le divin. D'autre part, la présence du groupe, à travers des interactions fréquentes, met en branle un esprit d'émulation poussant chaque individu à une assiduité dans l'application des rites individuels quotidiens (à la fois ceux concernant l'islam globalement et ceux spécifiques à la méthode de Yassine) et à un surpassement de soi dans l'effort quotidien nécessaire au maintien et à l'approfondissement de la foi.

i. *Communauté et vie religieuse individuelle*

Nous avons vu au chapitre III que l'école spirituelle d'Abdessalam Yassine propose un programme quotidien à ses adeptes qui, à travers l'accomplissement des rites individuels qui y sont suggérés, favorise leur progression spirituelle. Il s'agit, en outre, d'un emploi du temps qui incorpore au quotidien plusieurs pratiques tels que le respect strict de l'horaire des 5 prières obligatoires quotidiennes, des prières surrogatoires, des séances de *dhikr* et une séance d'évaluation des actions faites au cours de la journée par l'adepte. Il est certes difficile de déterminer dans quelle mesure les membres de Bel Agir se conforment à cet horaire, mais, chose certaine, le fait d'appartenir à l'association joue un rôle déterminant dans le respect de ces rites.

En outre, selon les membres interrogés, être en interaction régulière avec des autrui significatifs partageant la même foi et le même désir d'un rapprochement vertical avec le divin permet, d'un côté, d'évaluer sa propre progression spirituelle et d'être accompagné à travers celle-ci :

Du point de vue accompagnement, les âmes vont être accompagnées par l'amour et le groupe, ça bâtit, c'est quelque chose de matériel qui va vraiment garantir la pratique de ce que tu vis, l'approfondissement. Théoriquement, [la spiritualité] ce n'est pas quelque chose qu'on peut toucher, qu'on peut évaluer, mais avec le groupe, tu l'évalues, avec le groupe, tu peux arriver à donner une évaluation à toi-même et à tout le groupe.

Nassim, membre responsable de la coordination des comités

D'un autre côté, la relation horizontale entre les membres permet d'améliorer leur relation verticale avec le divin, en ce sens que la première permet de vivre en présence de « modèles vivants » desquels on peut s'inspirer afin de s'améliorer dans la seconde. Hani, membre responsable du centre communautaire, explique : « *avec le groupe, on apprend, on voit des modèles, ils disent « voilà comment j'ai appris ceci, comment j'ai réussi à faire cela » et ça donne des expériences, on s'entraide* ». Pour mieux illustrer ses propos, Hani, à l'instar de plusieurs autres membres, a recours à une analogie de course : quelqu'un qui court seul arrivera toujours le premier, peu importe la qualité de sa performance, alors que s'il court avec plusieurs personnes il peut se faire dépasser, ce qui peut l'amener à se surpasser.

En lien avec cette dynamique, une pratique commune au sein de la communauté est celle qui consiste à l'engagement mutuel, entre deux membres, de performer un nombre « x » d'actes de piétés (p. ex., répéter la formule contenue dans la *Shahâda* 100 fois par jour⁴⁶, au lieu des 10 fois recommandées par le programme du cheik Yassine) au cours d'une période déterminée (habituellement une semaine).

Toutefois, au-delà du surpassement dans la piété individuelle créée par ces pactes mutuels, l'assiduité dans les rites quotidiens est également assurée simplement par l'interaction quotidienne entre les membres. Comme l'exprime Aïcha, membre responsable de la branche féminine :

Juste le fait de téléphoner à une sœur ou de lui parler, ça me rappelle que je fais partie d'un groupe et « hop! il ne faut pas oublier ça, il ne faut pas oublier mon programme de la journée. Attention, je fais partie d'un groupe qui insiste sur le fait qu'il faut faire sa prière à l'heure, qui insiste sur le fait qu'il faut lire son Coran, qui insiste sur le fait qu'il ne faut pas perdre ses repères ».

Finalement, le rôle de la communauté dans la vie religieuse individuelle des membres peut être mis en relation avec l'effort et le travail nécessaires qui sont liés, selon ces derniers, au maintien et à la progression de la spiritualité, notamment à travers l'accomplissement des rites individuels quotidiens. En effet, comme nous avons pu le constater à travers les différents témoignages, entretenir sa spiritualité est considéré par plusieurs comme une tâche trop ardue, voire impossible, pour être accomplie seul. Pour plusieurs, l'énergie et la persévérance nécessaires à une telle tâche sont puisées à même la communauté en laquelle ils trouvent un support.

ii. *Rituels : renouvellement de la foi et pratique en contexte migratoire*

Comme toute communauté religieuse, les rituels occupent un rôle central à l'association Bel Agir. Or, tel que nous l'avons constaté au chapitre III, parmi les rituels pratiqués par les membres de l'association, il y a ceux caractéristiques du mouvement d'Abdessalam Yassine (pour la plupart d'inspiration soufie tels le *dhikr*, les retraites individuelles et en groupe et les assises) et ceux communs à l'ensemble des musulmans (dont ceux liés aux 5 piliers de l'islam et aux grandes fêtes du calendrier musulman). Pour des fins analytiques, nous aborderons ces deux types de rituels séparément afin de mettre en relief l'apport de la communauté dans la vie religieuse de nos répondants. Cette distinction est d'autant plus pertinente qu'elle est effectuée par les membres eux-mêmes (de manière consciente ou inconsciente). En outre, cela permettra de constater

⁴⁶ Il s'agit, en fait, d'une des manières de pratiquer le *dhikr* qui consiste en la répétition de certains versets du Coran ou de certaines formules spécifiques, dont celle contenue dans la *Shahâda*, le premier pilier de l'islam : « j'atteste qu'il n'y a de dieu que Dieu et j'atteste que Muhammad est envoyé de Dieu ».

comment les rituels propres à l'association ont une signification, aux yeux de nos répondants, s'inscrivant d'abord et avant tout dans un registre individuel et spirituel, tandis que la pratique des rituels communs à tous les musulmans touche à un aspect social de leur religiosité et répond à un besoin de recréer dans un contexte d'immigration l'univers rituel laissé derrière au pays d'origine.

Les assises et le renouvellement de la foi

L'attrait du dispositif rituel préconisé par l'école de Yassine tient, pour les membres interrogés, à ce qu'il se pose comme remède à la routinisation du religieux (tel que l'avait prédit Weber il y a près de 100 ans!). Les assises jouent, à cet égard, un rôle prépondérant. Pour mieux comprendre, un petit rappel en quoi elles consistent s'impose. Succinctement, il s'agit de rencontres effectuées à trois niveaux (quartier, région et province) et suivant une périodicité propre à chaque niveau (respectivement, à chaque semaine, mois et trois mois). Au cours de ces rencontres, certains aspects de la foi musulmane ainsi que certains enseignements du cheik Yassine sont discutés et mis en relation avec le quotidien des membres. Généralement, ils s'y déroulent également des séances de *dhikr* collectives, des recueils individuels et des prières collectives (tout dépendant du type d'assise).

Or, l'attrait de cette pratique, selon les membres, tient à ce qu'elle vient, avec les discussions qui s'y tiennent, offrir un cadre de réflexion plus libre que celui, plus formel, offert lors des prières à la mosquée. En permettant à chaque participant d'offrir ses propres interprétations des enseignements (de l'islam ou de Yassine) et de suggérer des moyens concrets d'intégrer ces enseignements à la vie quotidienne, elles permettent une appropriation individuelle des préceptes islamiques. Pour Hani, membre responsable du centre communautaire, ce rituel rend plus facile l'incorporation des préceptes de l'islam à sa vie quotidienne :

C'est un cercle, par exemple, [on parle] des extraits du Coran et quelqu'un, comme une conférence, il explique pour voir ce que les savants on dit. Et puis on discute, et on essaie de rapprocher ça de la réalité, à notre vie quotidienne, pour en bénéficier, pour en tirer profit

Par ailleurs, il est intéressant de constater comment les assises sont présentées comme un élément empêchant la vie religieuse de devenir routinière, notamment en ajoutant aux rituels fondamentaux de l'islam un élément de profondeur spirituelle :

Parce que quand tu fais juste la prière, ça devient comme un mécanisme, c'est comme une pratique, mais spirituellement, ça ne te rapporte pas grand-chose. Par contre, quand tu fais des leçons sur les choses bonnes de Dieu [c'est-à-dire les assises], ça te donne plus envie de faire de l'effort dans la vie.

Nabil, membre actif

Il convient de souligner que ce type d'élaboration discursive concernant les prières se trouve dans la majorité des témoignages récoltés, où une distinction est effectuée entre l'acte lui-même et l'intention et l'émotion qui le sous-tendent. Comme l'illustre le témoignage de Hani, cela reflète les trois échelons de la foi (*islam, imam, Ihsân*) tels que nous les avons présentés au troisième chapitre :

La religion, il y a trois niveaux principaux : le premier niveau, c'est l'islam ordinaire, tu fais ta prière, c'est l'apparence, vous pouvez voir, par exemple, deux personnes qui font la même prière, ils prient, mais c'est juste des gestes apparents que vous voyez, mais le cœur, c'est autre chose. C'est le deuxième niveau qui vient. Donc, il y a deux personnes qui font la prière en même temps, mais la récompense n'est pas la même, parce qu'un, il a un bon cœur qui après la prière, il va appliquer pas mal de choses, et il y a d'autres, par exemple que c'est juste la prière pour lui et après, il peut voler, il peut faire n'importe quoi. Et puis, il y a le niveau de Bel Agir, c'est le symbole, c'est notre slogan qu'on essaie d'avoir, c'est le Bel Agir, c'est le troisième niveau, c'est la bienfaisance. Dans ce niveau, qu'est-ce qu'Il dit le Prophète, Il dit « tu adores Dieu comme si tu le vois ».

Ainsi, en offrant un cadre moins formel s'ajoutant à celui des pratiques fondamentales de l'islam, les assises sont perçues comme source de renouvellement de la foi, en ce sens qu'elles empêchent qu'une monotonie et une routinisation s'installent dans la vie religieuse des membres interrogés. Cette dynamique, à notre avis, doit être mise en relation avec le fait que les participants à ce rituel ne sont pas que de simples acteurs passifs, mais des coproducteurs, ce qui par extension favorise l'appropriation et l'intériorisation de l'éthos du groupe et son application dans la vie quotidienne des membres. Cette analyse des assises semble par ailleurs être supportée par le postulat de la sociologue Catherine Bell (1992) pour qui les rituels, au-delà de la lecture traditionnelle que l'on puisse en faire (p.ex. celle de Durkheim voyant dans les rituels une forme de réaffirmation des valeurs d'un groupe), comportent un processus d'appropriation individuelle *négociée* de l'univers symbolique du groupe. Un processus qui implique nécessairement la participation active de tous les acteurs du rituel.

En tant que rituel, les assises se conforment, parallèlement, à lecture anthropologique traditionnelle des rituels ci-dessus mentionnée. En effet, en revenant périodiquement sur certains aspects fondamentaux de l'islam et, plus particulièrement, sur certains aspects des enseignements du cheik Yassine, les assises se posent également comme source de maintien de la foi et de remémoration de l'éthos du groupe : « *les assises qu'on fait ce sont des choses où on se rappelle toujours, parce que l'être humain ça oublie* » (Hani, membre responsable du centre communautaire).

Le « dhikr » et l'expérience du divin

Malgré l'importance qu'occupe la relation verticale avec *Allah* dans la vie religieuse des membres de l'association Bel Agir, l'aspect expérientiel de leur religiosité, paradoxalement, fait l'objet de peu

d'élaboration discursive de leur part. Nos répondants, lorsque le sujet est abordé, soulignent l'impossibilité pour un non-initié de réellement comprendre ce type d'expérience : « *c'est pas un sentiment qu'on peut transcrire facilement, c'est un comportement qu'il faut vivre. On ne peut pas dire, 'viens, viens, tu vas avoir la solution magique'* » (Youssi, membre actif).

On peut toutefois soulever le rôle central que joue la pratique du *dhikr* dans l'établissement d'un rapport direct avec le divin. Cette pratique, qui peut être effectuée en groupe lors des assises ou individuellement, consiste entre autres, en la remémoration des 99 attributs de Dieu (*asma' Allah al-Husnâ*) ou de la formule de la *Shahâda*, répétés d'une manière ritualisée. Bien qu'il s'agisse d'une pratique généralement associée au soufisme, les éléments les plus "ésotériques" que plusieurs confréries soufies y ont ajoutés (c'est-à-dire celles visant à altérer l'état de conscience des adeptes⁴⁷) ne sont pas présents dans la manière dont elle est réalisée par les membres de Bel Agir. Par contre, le *dhikr* ne demeure pas moins une pratique menant à un état de méditation et d'adoration du divin qui alimente la vie religieuse, comme en témoigne Nabil, membre actif de l'association : « *le dhikr, quand tu commences à dire le nom de Dieu, ça, c'est comme la nourriture pour mon âme* ». En outre, il est intéressant de soulever l'analogie récurrente avec une autre pratique, propre à la spiritualité indienne, qui ponctue le discours des membres lorsqu'ils tentent de décrire ce que représente pour eux la pratique du *dhikr* : « *c'est comme le yoga, disons, vous devez être assis d'une façon, vous devez répéter des formules qui ont été prescrites par le Prophète* » (Jamel, président actuel de l'association).

Si l'on peut considérer les assises comme un mode par lequel est transmis et incorporé le cosmos sacré du groupe, touchant ainsi l'aspect symbolique du phénomène religieux, les séances de *dhikr*, pour leur part, peuvent être considérées comme un mode d'accès au sacré, touchant ainsi l'aspect expérientiel de ce même phénomène. Or, comme nous l'avons postulé précédemment, ce dispositif rituel, propre à l'association Bel Agir, est ce qui constitue l'un de ses attraits principaux aux yeux des membres que nous avons interrogés.

Les fêtes religieuses en contexte migratoire

Beaucoup des activités religieuses organisées par l'association Bel Agir sont liées à la célébration des grandes fêtes religieuses musulmanes dont, entre autres, le ramadan, l'*Aïd-el-Fitr* (littéralement « la petite fête », elle a lieu à la fin du ramadan pour souligner le bris du jeûne), l'*Aïd el-Kebir* (littéralement « la grande fête », il s'agit de la fête du mouton remémorant le sacrifice d'Abraham)

⁴⁷ Par exemple, l'utilisation d'instruments de percussion pendant la récitation.

et la nuit du destin (une nuit de prière qui se déroule au courant de la dernière décade du ramadan qui commémore les premières révélations qu'a reçues Muhammad de l'ange Gabriel). Une part considérable de nos observations ont été effectuées au cours de ces fêtes en raison de l'importance qu'elles occupent dans la vie de l'association et de la haute sociabilité qu'on y retrouve entre les membres. Nous avons pu constater, lors de ces observations, la participation importante des membres de l'association dans l'organisation de telles fêtes ainsi que le regroupement imposant qu'elles occasionnent, composé parfois à parts égales de membres et de non-membres (pour certaines fêtes, nous avons pu évaluer l'assistance à plus de mille individus, alors que l'association Bel Agir ne détient officiellement qu'une centaine de membres actifs).

Les entrevues formelles et informelles que nous avons effectuées auprès des membres révèlent que l'organisation de tels événements constitue non seulement une occasion d'accomplir un rite religieux parmi ses coreligionnaires, mais permet également d'établir une continuité dans la vie religieuse des membres en contexte migratoire. En effet, pour plusieurs, ces fêtes permettent de recréer, bien que partiellement, l'atmosphère fébrile qui caractérisait ces fêtes au pays d'origine. À cet égard, on peut citer l'exemple de la nuit du destin au cours de laquelle nous avons eu l'occasion d'assister à un moment d'exaltation religieuse où, au cours d'une des nombreuses prières collectives ayant lieu lors de cette nuit, l'imam mène l'assistance aux larmes par sa récitation du Coran :

[...] C'est alors que les trémolos [de l'imam] ont donné lieu à des pleurs, que je discernais bien maintenant, l'imam récitant avec grande difficulté la prière tant il était pris d'une émotion forte. À ce moment, plusieurs hommes se sont mis à sangloter dans l'assistance, jusqu'à ce qu'on entende des pleurs provenant d'un peu partout de la salle. S'ensuivit un crescendo d'émotions où l'intensité se fit de plus en plus prenante : l'imam arrivait à peine à réciter la prière, sa voix craquait, faussait, puis s'éteignait pour laisser place au silence. Les moments de silences où l'on entendait l'imam sangloter au micro permettaient d'entendre les pleurs de l'assistance avec plus de netteté, créant ainsi une atmosphère d'émotions fortes.

Notes de terrain, « Nuit du Destin », nuit du 26 au 27 septembre 2008⁴⁸

En outre, pour la plupart, avoir la chance de reconstituer partiellement en groupe cette atmosphère est une source de réconfort et offre la possibilité de faire vivre cette expérience aux enfants nés au Québec :

Donc, ça nous apporte un réconfort social, on sent qu'on est en communauté, on peut partager des choses. Exemple, il y a des fêtes, mon fils je ne peux pas dire qu'il ne vit pas l'*aïd*, non il la vit l'*aïd*, il reçoit des cadeaux et c'est tu vas chez les amis, c'est tout décoré, il sent la joie de l'*aïd* comme moi je l'ai vu chez moi avec mes parents et tout ça. Donc, ça apporte un confort social à nous et à nos enfants.

Laïla, membre active

⁴⁸ Nous avons mis en annexe l'intégralité de cette note de terrain.

En résumé, les pratiques propres à l'association Bel Agir sont présentées par les membres comme contribuant à la dimension individuelle et spirituelle de leur vie religieuse. À l'inverse, en offrant un cadre à l'intérieur duquel il est possible de célébrer et d'effectuer les rituels importants de la foi musulmane, la communauté répond à un besoin propre à la dimension sociale de leur religiosité, notamment celui de reproduire (bien qu'imparfaitement) la haute sociabilité qui caractérisait ces rituels au pays d'origine, dans un contexte d'immigration.

Dans cette section, nous avons mis en relief les différentes dynamiques qui concourent à la motivation des membres de participer à la communauté. Ne pas tenir compte de cet élément aurait eu pour effet d'occulter la subjectivité des membres et aurait rendu notre analyse incomplète. Car s'il est difficile, voire parfois impossible pour l'anthropologue de toucher ou de pénétrer le quotidien et le subjectif d'un individu, cela ne veut pas pour autant dire qu'il y a absence de ces dynamiques. Pour certains, l'investissement d'une part non négligeable de soi (ou le « don de soi », pour reprendre le vocable de l'association) doit répondre à quelque chose qui contribue corollairement au façonnement d'un soi. À l'association Bel Agir, cela passe, entre autres, par une constitution mutuelle de la spiritualité.

2 - Participation et intériorisation d'un éthos religieux et social

Nous avons abordé, dans la section précédente, la dualité mise de l'avant par Wenger (1999) pour expliquer les dynamiques ayant lieu au sein de ce qu'il nomme des « communautés de pratiques ». Or, il convient ici d'établir un parallèle entre la théorisation de Wenger et celle de Berger et Luckmann sur la construction de la réalité sociale (1986). En effet, là où Berger et Luckmann parlent d'une triade dialectique entre l'extériorisation, l'objectivation et l'intériorisation, Wenger parle d'une dualité entre la participation (que l'on peut associer à l'extériorisation et l'intériorisation) et la réification (ou l'objectivation). La différence notable est que les premiers appliquent leur postulat à la société dans son ensemble tandis que le second en réduit l'application aux communautés. C'est en partie en raison de cette distinction que nous avons abordé les thèses de Wenger : celles-ci semblent être plus en adéquation avec notre étude, car elle se focalise sur l'étude d'une communauté. Toutefois, combiner cette approche avec celle de Peter Berger et son approche au phénomène religieux (qui a pour prémisse les théories qu'il a élaborées en collaboration avec Luckmann) s'avère fructueux pour nos analyses. En effet, si nous avons souligné à travers nos données certaines limites de son approche, cela ne vient pas pour autant invalider celle-ci. En outre, si l'on reprend le cadre conceptuel de Berger et qu'on l'applique au niveau communautaire, on vient du même coup ajouter l'élément religieux qui fait défaut au concept de

communauté de pratique de Wenger. Le résultat étant que la communauté Bel Agir peut ainsi être appréhendée comme un lieu de socialisation religieuse où l'individu est amené à intérioriser un cosmos sacré qui englobe d'un ordre sacré sa réalité quotidienne.

a) Intériorisation : trajectoire et vie quotidienne

L'intériorisation de la philosophie du cheik Yassine comporte plusieurs aspects. En outre, celle-ci peut être considérée sous l'angle d'une trajectoire de socialisation en ce sens que l'apprentissage de son message est présenté par les membres eux-mêmes comme un processus continu. À cet aspect diachronique s'ajoute celui de la mise en application, dans la vie quotidienne, de ce même cosmos sacré. On pourrait, en effet, difficilement parler d'intériorisation d'un cosmos sacré sans que celui-ci ait une influence concrète dans la vie d'un individu.

i. Trajectoire de socialisation religieuse

Dans notre exploration, au chapitre précédent, des récits des trajectoires religieuses des membres, nous avons vu comment la rencontre avec le mouvement du cheik Yassine y constitue un événement majeur. Pour certains, cette rencontre et la participation subséquente à l'association sont présentées comme une source de changement de soi :

[...] pour matérialiser la chose, pour y mettre un mot, je dirais que oui, l'implication [dans l'association] vis-à-vis ces objectifs [la spiritualité] sont interreliés. Bien, ça, qu'est-ce que ça donne? Ça donne un caractère vraiment exceptionnel, c'est que tu adaptes ton ego à donner. L'implication, c'est ça que ça donne, ça donne cette générosité d'effort.

Youssi, membre actif de l'association

Pour d'autres, celle-ci les amènera à modifier leur comportement, notamment dans l'application des prescriptions coraniques :

Ça évolue ma croyance, parce que ce système-là, les assises, ça veut dire, on travaille beaucoup sur nous aussi, c'est une autre éducation, ça veut dire, la personne doit être une personne bien éduquée, bien élevée, ça veut dire la façon qu'elle parle et tout ça. Ça veut dire, on évolue, on ne revient pas en arrière, il ne faut pas que je recule, mais que j'avance. Ça veut dire, quelque chose que je faisais avant, je ne le fais pas maintenant. Quelque chose que je faisais, par exemple, à Paris, je ne le fais pas maintenant, ça évolue.

Omar, membre actif qui a adhéré à l'association au Québec

Pour appuyer ses propos, Omar affirme avoir cessé d'enfreindre certaines interdictions, dont notamment la consommation d'alcool, et d'avoir mis plus de rigueur dans l'application des prescriptions, tel que le respect de l'horaire des prières, depuis qu'il a intégré l'association Bel Agir. Tout comme Youssi et Omar, la plupart des membres mettent l'accent sur l'influence qu'aura eu leur implication dans l'association sur leur vie religieuse et spirituelle. Toutefois, elle jouera également, chez certains, un rôle considérable dans l'évolution d'autres aspects de leur vie. C'est le

cas notamment de Fadia, pour qui la participation aux différentes activités organisées par l'association *Al 'adl wal Ihsân*, alors qu'elle était enfant au Maroc, aura influencé certains aspects de sa personnalité :

J'étais vraiment impliquée, je faisais du théâtre, je faisais des chants, oui, parce que j'étais petite quand même (rires), mais j'ai aimé ça, c'est comme si je m'étais réalisée. Il y a des choses dans ma vie que je pense que si je n'étais pas avec l'association, je ne vais pas les connaître. Parce que de par ma nature, je suis un peu timide, mais avec eux j'ai ressorti toutes mes capacités... surtout théâtrales (elle le dit en effectuant un geste théâtral).

Si les récits des membres sur leur participation à la communauté peuvent être considérés comme des récits de socialisation religieuse, c'est que l'apprentissage des enseignements du cheik Yassine s'y présente comme un processus continu :

Il [le cheik Yassine] a bâti tout un projet et c'est un projet pour l'être, la personne, et le groupe, la société. Et moi, j'ai appris ce projet en fait, je suis encore en train de l'apprendre. Ça prend beaucoup de temps pour le saisir, ce projet.

Bachir, président de la branche outaouaise

Or, à l'instar de Charlotte Linde (1993), nous pouvons également considérer les récits de vie non pas dans leur aspect factuel, mais plutôt comme des récits d'identité dans lesquels la vie est réinterprétée en établissant une continuité entre le passé, le présent et le futur et créant ainsi un système de cohérence dans lequel on insère le soi : « *Life stories express our sense of self – who we are, how we are related to others and how we became that person* » (1993 : 219). L'accent mis par plusieurs membres sur le rôle qu'a joué leur participation à la communauté (celle au Maroc ou au Québec) dans leur parcours (tant d'un point de vue social que religieux) laisse comprendre à quel point elle a été déterminante dans leur parcours social, religieux et personnel.

ii. Intériorisation et vie de tous les jours

Dans son ouvrage novateur « *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life* » (2008), Meredith McGuire met de l'avant le concept de « religion vécue » afin de proposer une grille d'analyse qui va au-delà de l'étude du phénomène religieux à l'intérieur d'un cadre institutionnalisé. L'accent ainsi mis sur le subjectif et le quotidien permet de mettre en relief les différentes formes de religiosités individuelles faisant ainsi preuve de créativité dans l'application et l'interprétation individuelles de normes et valeurs religieuses (provenant parfois de plusieurs univers religieux). Or, bien que nous n'ayons pas pu observer le quotidien des membres de Bel Agir, et qu'en conséquence nous n'ayons pas pu constater une telle créativité⁴⁹, cette notion de « religion vécue » ne demeure pas moins

⁴⁹ Une créativité qui serait, à notre avis, plutôt limitée étant donné la conformité des membres actifs que nous avons interviewés aux normes et valeurs véhiculées par la communauté.

pertinente pour notre analyse. En effet, d'une part, nous avons rapidement constaté que cette idée bien occidentale de la laïcité où l'individu est appelé à effectuer une « compartementalisation » de sa vie religieuse (privée) et de sa vie civique (publique), n'est pas opérée par les membres que nous avons interviewés, comme le fait comprendre le témoignage de Jamel, président de l'association Bel Agir :

Je ne peux pas être musulman à la maison et citoyen laïc à l'extérieur. Je dois être citoyen musulman à l'intérieur et à l'extérieur. Et c'est possible d'avoir ce consensus entre ma foi et entre ma participation dans la société, dans la société civile avec la population, qu'elle soit musulmane ou non musulmane, en respectant les lois en place tout en vivant ma foi. Il n'y a pas de contradiction.

Ainsi, le cosmos sacré de la communauté ne se confine pas qu'à l'intérieur de celle-ci, mais englobe la réalité quotidienne de ses membres. En outre, chez la plupart, c'est à travers un paradigme religieux qu'un sens est donné à tous les autres aspects de leur vie :

L'emploi c'est pas un simple boulot qu'on va faire pour gagner de l'argent, c'est plus que ça. On travaille pour ne pas voler, on travaille pour nourrir nos enfants, on travaille pour donner des aumônes, on travaille pour aider nos parents [...] on travaille pour, toujours, on a une vie dans l'horizon, ailleurs, on doit se préparer. Donc, tout ce qu'on fait, on doit le lier à cette vie [...] donc, tout ça, on le lie à une cause, c'est qu'on va voyager à l'au-delà. Ça oriente nos œuvres et ce qu'on fait ici.

Hani, membre responsable du centre culturel Bel Agir

Au-delà de ces témoignages à caractère plus général sur le rôle de la religion dans la vie de tous les jours, nous avons également récolté quelques exemples plus concrets de l'application des préceptes de la communauté dans la vie quotidienne des membres. En effet, lors des entrevues, nous demandions à nos répondants d'aborder des cas précis où ils appliquaient les enseignements religieux du groupe. Entre autres, on peut citer celui du « bon voisinage », un concept que nous approfondirons ultérieurement, mais que nous pouvons succinctement décrire comme un principe qui a été repris par l'association Bel Agir comme valeur islamique ayant une importance capitale dans un contexte pluraliste. En effet, le « bon voisinage » doit guider les membres dans leur interaction non seulement avec les musulmans, mais avec tous leurs voisins. Or, à titre d'exemple, lorsque nous avons demandé à Fadia, membre responsable de la branche féminine, de parler de ses interactions avec des non-musulmans, elle a spontanément abordé sa relation avec ses voisins :

J'ai une voisine québécoise qui, par exemple, à notre fête l'Aïd, l'autre Aïd, celui du ramadan [...] j'ai mis un plat avec des gâteaux et je lui ai dit que c'était notre fête, et ils étaient vraiment contents. Et avant hier, son mari est venu frapper à la porte, puis il a apporté plein de gâteaux et il a dit « c'est des gâteaux de Noël »⁵⁰ [...] Oui, puis ça leur fait vraiment un grand plaisir, parce que lorsque j'étais au Maroc cet été, je lui ai apporté un cadeau pour son bébé, et moi quand j'ai accouché...[ne termine pas sa phrase]

⁵⁰ L'entrevue a eu lieu le 24 décembre 2008.

Un autre exemple vient de Hani qui, lorsque nous lui avons posé la même question, a mentionné que sa femme et lui se faisaient un devoir d'aider leurs voisins à pelleter leurs entrées et leurs escaliers à chaque tombée de neige pendant l'hiver. Pour Hani, cela permet à sa femme et lui de tisser des liens avec leur voisin et d'établir des relations amicales avec des non-musulmans.

À travers ces quelques exemples, il est possible de constater comment la participation à la communauté mène non seulement à l'apprentissage du message qu'elle véhicule, mais également à son application dans la vie de tous les jours, ou pour le dire autrement, comment ce message est « vécu » par les membres. À cet égard, il est arrivé à plus d'une reprise qu'un membre nous souligne, alors que nous l'interviewions, que le fait même de participer à notre étude constituait un acte religieux. Le témoignage de Nassim, membre responsable de la coordination des comités, est éloquent à ce sujet :

Moi, je travaille, mais ma spiritualité je la vis dans mon cœur, dans ma vie personnelle, j'essaie de vivre ma spiritualité 24 sur 24. [...] Comme maintenant, je te donne une partie de moi-même, je partage, je ne sais pas 25-30% de ce que je suis avec toi...Pour moi, tout est spirituel, comme en ce moment, on pourrait dire que je te sacrifie du temps, mais pour moi, je ne le considère pas comme un sacrifice, mais c'est mon devoir de donner un peu de ce que je suis [...] pour moi c'est une heure (durée de notre rencontre), mais j'ai une récompense après, c'est vraiment une occasion de faire la preuve que j'aime Dieu, c'est une occasion que tu me donnes pour t'aider, peut-être ça ne va pas t'aider toi-même, mais ça va aider les études, vos études.

Cet extrait illustre comment le quotidien et, de façon plus globale, toutes les actions d'un individu peuvent en venir à être englobées par ordre sacré et se posent du même coup comme signe d'une forte intériorisation du cosmos sacré soutenu par la communauté. Or, afin de mieux comprendre ce processus d'intériorisation, il convient d'étudier les différents modes par lesquels sont transmises les valeurs et normes du groupe.

b) Transmission du cosmos sacré : rituels et activités religieuses

La transmission du cosmos sacré soutenu par la communauté se fait suivant différentes modalités dont chacune interpelle le membre dans sa subjectivité. En effet, bien que plusieurs activités religieuses s'adressent à l'ensemble des membres, il se tient, en parallèle, des assises et des activités s'adressant spécifiquement à certaines catégories de membre (membre en devenir, membre actif, etc.), au différent rôle social que peut occuper un membre (mère/épouse, père/époux) et finalement à certaines catégories d'âge (enfant en bas âge, adolescent, etc.). Un tel dispositif permet à chaque membre d'effectuer un rapprochement entre les enseignements de la communauté et sa situation particulière favorisant ainsi l'intériorisation individuelle de ces enseignements.

i. Les assises : lieu d'apprentissage d'une vision du monde

Nous avons vu précédemment comment les assises, par un processus de négociation de sens, favorisent l'appropriation individuelle des enseignements du cheik Yassine et leur application dans la vie de tous les jours. Or, l'efficacité d'un tel processus repose également sur le fait que des assises soient organisées afin de répondre aux situations particulières des membres, dont essentiellement leur statut au sein de l'association ou les différents rôles sociaux qu'ils occupent.

Les assises pour les nouveaux membres

Selon l'estimation de Aïcha, responsable de la branche féminine de Bel Agir, près du tiers des membres de l'association ne faisaient pas partie de l'école de Yassine avant d'arriver au Canada. Comme nous l'avons vu, ces nouveaux membres sont initiés à l'école de Yassine et à la vision de Bel Agir lors d'assises spécialement conçues pour ces derniers. La méthode qu'emploie l'association envers les nouveaux membres se veut progressive, flexible et adaptative. En cela, cette initiation à l'école de pensée de Yassine se fait suivant les mêmes modalités qu'au Maroc. Youssi, un membre actif, décrit la méthode avec laquelle il a été abordé au Maroc :

Mais c'est ça leur particularité, ce qu'ils sont, ils sont quand même élégants, ils te demandent des choses, mais poliment, plus de gentillesse, plus de respect, surtout ça, ils ne violentent personne...ils sont flexibles avec le temps, ils changent, quand ça ne va pas [pour toi], ils changent. Mais, ils sont constants, dans le fond de leur pensée.

Dans l'extrait qui suit, Laïla, une membre active, explique l'approche de l'association à l'aide d'un exemple qui illustre également la nature adaptative de celle-ci :

C'est ça, on ne va pas embarquer une personne d'une seule *shot* dans un message où elle ne comprend ni le début, ni la fin. Il va y avoir des cours préparatoires qui vont enseigner le truc basique, parce que, par exemple, j'ai une ancienne collègue de travail, elle est née en France, elle est musulmane et marocaine, mais née en France, elle ne connaît pas du tout l'arabe, beaucoup de difficulté à parler l'arabe. Donc, on a une assise spécialement qui est préparatoire, pour les francophones.

Comme nous l'avons vu, cette période d'initiation et de probation peut durer jusqu'à six mois et permet d'évaluer le membre « en devenir » par son assiduité aux rencontres et son assimilation du message.

La branche féminine et les assises pour les femmes

Le rétablissement du rôle de la femme occupe une place importante dans la pensée du cheik Yassine. En effet, selon le guide spirituel, la femme musulmane contemporaine serait la proie d'une double menace, l'une provenant du monde musulman même et l'autre du monde occidental :

L'infortune de la femme musulmane de nos jours est double. Vivant déchirée entre la situation malheureuse que lui fait l'injustice masculine locale et le modèle occidental attirant par sa liberté apparente, elle se métamorphose en une imitation d'Européenne sitôt qu'elle en trouve le moyen. Ceci si elle appartient à une couche « évoluée » que l'enseignement manqué ou la scolarité dans un établissement étranger ont façonnée; le reste de la population féminine végète dans l'ignorance et n'ose même pas penser à la moindre transformation qui soit.

(Yassine 2000 : consultation Internet)

D'où la nécessité de réaffirmer certains droits que le Coran accorde à la femme, mais qui ont été bafoués par les traditions locales :

La femme musulmane a le droit, dans la Loi islamique, droit que les traditions rétrogrades lui confisquent, de choisir son mari, de n'accepter un prétendant que sous conditions (y compris la condition de ne pas épouser une seconde femme), de demander le divorce, de travailler et de prendre des responsabilités sociales et professionnelles, de disposer librement et en toute indépendance de ses revenus. Son droit à l'instruction est sans limites, ainsi que son devoir de participer à l'effort de sa société pour s'émanciper elle-même et pour libérer la nation musulmane des entraves coutumières et de la dépravation morale. En d'autres termes, elle a le droit d'être un être humain à part entière : digne et vivant dans la décence ! Nombreux sont les droits de la femme musulmane prescrits par la Loi ; le premier de ces droits est celui d'avoir les moyens et le temps d'adorer le Seigneur en participant pleinement à l'oeuvre pie collective après s'être acquittée de ses devoirs personnels.

(ibid.)

Comme le laisse entrevoir l'extrait qui précède, c'est à travers une éducation spirituelle que la femme musulmane peut faire face à la double menace qui pèse sur elle. D'une part, cela lui permettra de reprendre la place qui lui a été enlevée par les traditions locales et d'autre part, cela la préservera de la tentation d'adopter le « modèle occidental » de la femme, source d'un autre type d'injustice.

L'importance qu'accorde Yassine au rétablissement du statut de la femme, tant d'un point de vue religieux que social, explique en grande partie le rôle considérable qu'occupent les femmes dans son mouvement. On peut, à ce sujet, souligner le fait que Nadine Yassine, la fille du guide spirituel, est la porte-parole officielle du mouvement. Par contre, si au départ les activités religieuses et sociales au Maroc s'adressaient conjointement aux hommes et aux femmes, il est vite apparu nécessaire de créer une branche féminine. Laïla, qui était déjà membre au Maroc, nous a expliqué pourquoi :

Avant que la section féminine naisse, ce qu'on avait, c'est un seul programme. Les femmes et les hommes, on avait le même programme. Exemple, dans une assise, on va parler de sujet «X» et puis c'était donné tant aux femmes qu'aux hommes. Par la suite, ils se sont rendu compte que les femmes, bon, c'est bien beau l'adoration, c'est bien beau, mais elles ont un peu délaissé leur rôle de mère, elles n'ont plus la vision... pour elles, être un bon musulman, c'est 'j'assiste aux assises', puis 'ma maison si elle est bien rangée, si ma bouffe est bien faite, si je suis bonne avec mon mari', ça c'est un peu délaissé. Donc, ils ont vu que les femmes n'ont pas très bien compris leur rôle, puis elles n'ont pas bien compris parce qu'elles n'avaient pas les outils pour. D'où le besoin qui s'est fait ressentir d'avoir une section féminine.

Ainsi, bien que dans le programme de Yassine, la femme musulmane soit appelée à s'impliquer socialement et à se réaliser tant d'un point de vue religieux que social, cela ne doit pas pour autant se faire au détriment du rôle que lui accorde le Coran en tant qu'épouse et mère : celui de pivot de la vie familiale. D'où la création d'une branche féminine et la tenue d'assises où les femmes apprennent les rôles d'épouses et de mère, suivant le modèle coranique:

Donc, le programme, au début de l'année, quand il est tracé au début de l'année, on a un programme commun où les deux activités se mélangent, puis on a des programmes spécifiques. Les hommes, ils ont leur propre programme [...] et il y a des assises qui sont spécialement faites pour des femmes, comment être chez elle, comment éduquer ses enfants, parce que c'est son rôle après tout... comment être avec ses voisins et tout ça, donc il y avait le côté social [et] il y avait le côté mère et éducatrice...

Laïla, membre active

Les assises pour les hommes

Tout comme c'est le cas pour les femmes, des assises sont organisées pour répondre à la réalité spécifique des hommes et plus particulièrement dans leur rôle de père et d'époux. En effet, au cours de ces assises, les devoirs du père et de l'époux sont discutés en s'appuyant, d'une part, sur le Coran et, d'autre part, sur les enseignements de Yassine. Entre autres, certaines de ces assises visent à rétablir un équilibre dans le rapport entre les hommes et les femmes. Or, cette notion d'équilibre repose non pas nécessairement sur un concept d'égalité des sexes « à l'occidentale », mais renvoie plutôt à l'idée d'établir une équivalence qui se fonde sur la vision coranique qui accorde des droits et impose des devoirs différents pour chaque sexe, selon l'âge et le statut. Comme le souligne Jamel, président de Bel Agir, ce « rééquilibrage » du rapport entre hommes et femmes peut parfois être ardu et demande souvent un travail de rééducation sur certains hommes :

La relation entre l'homme et la femme, chez nous, les Arabes, a dérapé. Si on dérape, c'est pas à cause de notre religion, c'est à cause de traditions qui sont ancrées dans l'histoire d'une population. Puis, la personne, même s'il vient ici, même si c'est un intellectuel, même si c'est un universitaire, il pense comme quelqu'un qui est illettré, qui est, je dis parfois et je ne généralise pas, mais il y a des gens qui sont comme ça, c'est un universitaire, mais il essaie, par exemple, de contrôler sa femme. Alors, ces personnalités-là, pour les refaçonner, c'est pas un travail qui est facile.

En parallèle aux assises, l'association organise également des activités portant spécifiquement sur les rôles respectifs que doivent occuper les hommes et les femmes dans l'islam. À titre d'exemple, lors du camping annuel 2008, une conférence fut tenue sur ce sujet.

ii. Transmission aux enfants

La plupart des membres de Bel Agir ont immigré il y a moins de dix ans au Québec et presque tous n'ont fondé leur famille qu'après leur immigration (alors que les enfants ayant immigré avec leurs

parents étaient tous en bas âge – moins de cinq ans – au moment de l’immigration). En conséquence, la dynamique intergénérationnelle est affectée tant par le désir des parents que leurs enfants s’adaptent au contexte québécois que leur désir de transmettre l’islam à ces derniers. Ainsi, la vision qu’ont la plupart des membres à l’égard de leur enfant s’oriente vers l’idée d’en faire des « Canadiens de confession musulmane », comme l’explique Bachir, président de la branche outaouaise de Bel Agir :

Parce que moi, mes enfants, ils sont nés ici, ils vont rester ici, ils sont des... par exemple, mes enfants, parce que j’habite Ottawa, ce sont des francos ontariens de confession musulmane! (rires).

Pour effectuer ce travail, l’association Bel Agir a mis sur pied un comité entièrement chargé de l’éducation religieuse des enfants (Comité chargé des enfants, l’un des plus importants de Bel Agir). Celui-ci supervise l’école coranique et l’école de langue dédiées aux enfants (les cours se tiennent les samedis et dimanches). Il s’occupe également de l’organisation d’événements spéciaux pour les enfants lors des fêtes religieuses et de la tenue, sur une base régulière (presque mensuelle) des « Journées d’éveil ». Ces journées ont pour objectif d’attiser la curiosité des jeunes sur plusieurs thèmes différents, allant de la science (dans une perspective religieuse) à l’histoire et à la politique (au mois de février 2008, le comité a organisé une journée consacrée au conflit palestinien).

Ali, le responsable de ce comité, nous a expliqué qu’un des objectifs que s’est fixés l’école est celui de permettre aux enfants de vivre sainement leur religion tout en les ancrant dans la réalité québécoise. Pour les enfants nés à l’extérieur du Québec, l’idée est d’éviter qu’une sorte de « schizophrénie » se développe chez eux par laquelle ils se sentiraient toujours à cheval entre les deux contextes (celui d’origine et celui du Québec). Cela s’applique également pour les enfants nés au Québec, mais dont les parents sont originaires d’un autre pays. Dans ce cas, l’enfant pourrait également souffrir du fait qu’il vit dans deux contextes parfois bien différents : celui à la maison et celui à l’école. Autrement dit, l’objectif est de permettre à l’enfant d’effectuer une rupture avec le contexte d’origine pour s’ancrer pleinement dans le contexte qu’il vit tous les jours sans pour autant rompre avec l’islam. C’est dans cet esprit qu’Ali a mis de l’avant l’idée d’offrir un « contenu islamique dans un contenant québécois ». En effet, l’approche pédagogique de Bel Agir reflète, selon Ali, celle que l’enfant connaît à l’école publique québécoise, alors que ce qu’il apprend dans le centre a un contenu islamique.

Toutefois, cette ouverture n’est pas sans risque et l’enfant peut potentiellement être amené à une certaine dérive morale s’il n’est pas bien éduqué. En effet, nous avons illustré au chapitre précédent comment la spiritualité se présente chez certains membres comme un vaccin moral dans une

société où les « tentations » sont omniprésentes. Or, comme l'explique Laïla, membre active, les enfants n'ont pas cette même protection spirituelle :

Nous, oui, on est effectivement vacciné, mais on vient d'une culture où on a appris des choses et avec l'association... Par contre, nos enfants ne sont pas si vaccinés que ça, je trouve. Dans le sens où ils sont venus dans un pays différent. Ils ne sont pas nés au Maroc, donc ce n'est pas la même référence, ni culturelle, ni géographique, ni spirituelle. C'est sûr qu'il y a un travail à faire.

D'où l'importance d'offrir un lieu de socialisation religieuse aux enfants. L'approche des parents à l'éducation religieuse des enfants se veut flexible, indulgente et progressive (comme c'est le cas, d'ailleurs, avec tout nouveau membre). À ce sujet, le témoignage de Jamel, président de l'association est emblématique de celui des autres membres que nous avons rencontrés :

Mes deux filles [plus âgées], elles font la prière avec nous, puis on laisse ça très... on les laisse à leur jugement, disons. On leur donne les principes essentiels et puis on les incite, puis ça prend beaucoup de temps. Parce que vous avez deux façons de faire. Il y a une façon, c'est de les forcer, vous comprenez? Puis en général ça donne des résultats négatifs après, lorsqu'ils deviennent plus conscients, à l'âge de l'adolescence, puis après 18 ans ils lâchent tout. Donc, nous on fait une autre façon de faire. C'est eux qui prennent la décision, est-ce qu'ils veulent mettre le voile ou non⁵¹? Même dans sa prière. On lui dit 'normalement, la fille doit mettre le voile lorsqu'elle fait sa prière'. Mais, si elle dit 'non, je ne veux pas mettre le voile', je lui dis 'O.K., il n'y a pas de problème, on va faire la prière sans voile'. Parce que le plus important, c'est qu'elles commencent à construire cette relation avec Dieu.

Au-delà de l'éducation religieuse des enfants, l'association contribue également à l'inculcation d'une certaine vision du monde qui dépasse parfois le cadre purement religieux. À titre d'exemple, nous avons eu l'occasion d'assister à une pièce de théâtre organisée par les enfants et présentée lors du *Mawlid* (fête qui commémore la naissance du Prophète Mohammed). S'inspirant des enseignements reçus lors d'une « journée d'éveil » au cours de laquelle ils ont fait l'apprentissage sommaire du conflit palestinien, les enfants ont fait une reconstitution dramatique d'une journée vécue au cœur de ce conflit. La pièce mettait en scène une famille palestinienne victime de l'une des pires atrocités dont est responsable ce conflit, soit la perte d'un enfant. On y voit, à la fin, la « mère » agenouillée devant son enfant inerte, s'exclamant « ILS L'ONT TUÉ, ILS L'ONT TUÉ! » suivi de « UN JOUR NOUS VAINCRONS! »⁵². Cet exemple illustre, entre autres, comment l'association peut servir d'un lieu de prise de conscience politique des dynamiques affectant l'*Oumma*.

De façon globale, nous avons vu comment la transmission de l'éthos religieux du groupe se fait par l'entremise de différentes activités religieuses et sociales que l'on peut considérer comme autant d'espaces de socialisation qui interpellent l'individu dans sa subjectivité en s'adressant à sa situation

⁵¹ Lors de l'entrevue, ses trois filles étaient dans une autre pièce, mais nous les avons vu et aucune ne portait le voile. Elles étaient âgées de moins de 12 ans. La femme de Jamel, quant à elle, portait le voile.

⁵² N'ayant pas noté les mots exacts, nous paraphrasons les propos tenus par cette fille.

particulière. C'est en partie cette dynamique qui assure l'intériorisation individuelle du cosmos sacré du groupe.

Dans cette section, nous avons exploré les différentes dynamiques entourant l'intériorisation du cosmos sacré soutenu par la communauté. Notamment, nous avons démontré comment les trajectoires religieuses des membres peuvent être considérées comme des trajectoires de socialisation. Parallèlement, nous avons abordé quelques exemples illustrant l'application, dans la vie quotidienne, des valeurs et normes véhiculées par la communauté. Finalement, nous avons analysé les différents modes par lesquels sont transmises ces mêmes valeurs et normes. Au cœur de ce processus se trouve, comme nous l'avons constaté, la participation des membres à la communauté. Or, celle-ci n'est pas uniquement source d'intériorisation, mais également source de création de la communauté et de son répertoire spécifique. C'est à l'étude de cette dynamique que nous nous consacrerons dans la prochaine section.

3 - Réification et (re) construction de la communauté

Suivant Wenger (1999), la réification se réfère au processus par lequel un répertoire est créé à travers la participation d'individus à une même communauté. Les produits de la réification sont divers et concernent à la fois des objets physiques et des objets symboliques. En ce qui concerne les premiers, il ne s'agit pas, à proprement parler, que de simples objets matériels, mais « ils représentent plutôt des réflexions sur les pratiques, des symboles de la portée considérable des significations humaines » (1999 : 67). Comme nous le constaterons, pour les membres de Bel Agir, cela s'est traduit, dans un premier temps, par la création d'une association (c'est-à-dire la structure de la communauté) et, dans un deuxième, par l'acquisition d'un immeuble.

En ce qui concerne les seconds, il convient ici de revenir brièvement sur quelques éléments de l'approche de Berger (1971) au phénomène religieux. Pour ce dernier, la religion englobe l'ordre social d'un ordre sacré et constitue, d'une part, un univers symbolique transcendant la réalité sociale et, d'autre part, un mode par lequel les individus accèdent au divin. Ainsi, sa définition de ce phénomène postule l'interdépendance du monde social et du monde religieux : bien qu'il transcende le *nomos*, ou l'ordre social, le cosmos sacré doit tout de même être, de près ou de loin, le reflet de celui-ci. Or, qu'advient-il lorsque ce cosmos sacré est transposé dans une nouvelle réalité sociale comme c'est le cas, entre autres, de la philosophie du cheik Yassine au Québec? Comme nous le constaterons, la participation des membres de Bel Agir à la communauté concourt à

reformuler l'univers symbolique religieux soutenu par le cheik Yassine pour qu'il s'adresse au contexte québécois.

a) Réification et structure de la communauté

Bien que l'objectif ultime des membres de l'association Bel Agir soit celui d'un rapprochement avec le divin, s'inscrivant ainsi dans un paradigme spirituel et individuel, l'atteinte de celui-ci ne peut se faire sans interaction avec des autrui significatifs partageant ce même but, nécessitant du même coup l'élaboration d'une structure permettant l'établissement de tels liens. C'est dans cet esprit que fut créée l'association Bel Agir le 5 avril 2002, venant ainsi :

donner corps légal à un engagement de longue haleine empreint dans le fait quotidien de la communauté musulmane; elle est venue, en effet, poser le cadre institutionnel à un travail d'envergure entrepris tout au long des années précédentes.

www.belagir.ca

D'un point de vue structurel, en lien avec le thème de la réification, la création et le maintien de la communauté comportent plusieurs éléments. Tout d'abord, l'acte fondateur de l'association doit être lu comme s'inscrivant à la fois en continuité et en discontinuité avec le contexte d'origine. Ensuite, le maintien de la communauté est assuré par la mise en commun des expériences et compétences (religieuses ou autres) des membres de la communauté. Finalement, c'est grâce à une structure bien définie qu'une unité et conformité est maintenue parmi les membres et que les luttes de pouvoir sont facilement résorbées et résolues, assurant ainsi la pérennité de la communauté.

i. Structure et reconstruction de la communauté

Dès le départ, les discussions entre les membres fondateurs mènent à la décision d'établir certaines continuités, et parallèlement, certaines discontinuités avec le mouvement d'*Al-'adl wal Ihsân*. D'une part, ils décident, comme nous l'avons vu, de s'inspirer de l'école de pensée du cheik Yassine pour jeter les bases philosophiques de la communauté Bel Agir. Parallèlement, d'un point de vue organisationnel, ils reprennent les trois principes d'*Al-'adl wal-Ihsân*, soit la non violence, la transparence totale et le refus de tout financement étranger. D'autre part, il a été convenu que l'association au Québec serait indépendante de celle au Maroc, comme l'explique Nassim, membre responsable de la coordination des comités :

On s'est demandé 'OK, d'un point de vue organisation, est-ce qu'on est liés au Maroc?', on a dit 'non, on n'est pas liés parce que ce n'est pas à leur profit et ce n'est pas à notre profit et ça ne sert à rien, parce que ce qu'on a besoin ici, c'est le point de vue religieux, spirituel plus'.

Il convient de souligner l'importance qu'a eue, aux yeux des membres fondateurs rencontrés, l'inscription légale de leur association dans les registres gouvernementaux. En effet, dans plusieurs entrevues auprès de ces membres, un accent particulier est mis sur le statut légal qu'ils voulaient donner à leur communauté. Lors des analyses préliminaires, ce thème nous est apparu comme secondaire, alors même que dans les faits, il est d'une importance symbolique considérable. Pour mieux comprendre, il faut considérer le contexte marocain où l'association, bien que tolérée, est illégale et fait l'objet de plusieurs actes de répression de la part du gouvernement marocain. Pour ne nommer qu'un exemple, on peut citer le fait que le site internet officiel d'*Al-'adl wal-Ihsân* fut bloqué aux internautes marocains au début de l'année 2009. De la sorte, l'inscription légale de l'association représente bien plus qu'une simple démarche administrative auprès du gouvernement. À un niveau symbolique, celle-ci traduit une redéfinition de la relation qu'entretiennent les membres de l'association avec leur nouveau gouvernement. C'est notamment à travers le témoignage de Nassim que nous avons pu comprendre l'importance d'un tel événement :

On a vu que c'est un pays démocrate, il faut être légal. On a compris la société un peu, avec le temps, on a appris que ce pays, c'est pas comme le nôtre, ce qui veut dire que si on a une idée, c'est mieux de le faire légalement//Alors ici, même si on sait que la GRC peut venir, ça ne fait rien parce qu'ici on n'a rien à craindre d'eux, parce que ce qu'on fait... on parle librement dans le téléphone, on parle librement dans notre centre parce qu'on sait qu'on est dans un pays démocrate et ce qu'on dit n'a aucun lien avec le terrorisme ou la politique... bien, on peut participer à la politique parce qu'on sait que c'est notre droit. Je ne sais pas comment expliquer, c'est tout à fait différent, il faut le vivre, bien, je ne te souhaite pas de vivre dans un pays où il n'y a pas de démocratie (rires), mais pour comprendre, c'est tout à fait différent, tu ne peux pas te l'imaginer, tu n'arrives pas à t'imaginer que maintenant c'est ton droit de me parler, mais je ne peux pas parler comme ça dans mon pays. C'est pas comme... tout le monde a peur de l'autre, parce que les gens veulent seulement rester calmes, ils veulent pas... Ça, c'est un autre avantage de rester ici, de ne pas retourner au Maroc. C'est pas seulement le Maroc, mais tout pays qui n'a pas de démocratie.

Par ailleurs, fonder une association symbolise également la permanence de leur installation dans la société québécoise, en ce sens que cet acte créateur traduit le désir d'assurer la pérennité de leur vie spirituelle dans cette société. En outre, comme nous l'a souligné Nassim, le manque d'organisation et de leadership au sein de la communauté musulmane de Montréal serait en grande partie attribuable au « mythe du retour ». En effet, entretenir le projet de rentrer au pays mène, selon Nassim, un immigrant à ne pas s'investir dans des projets inscrit dans le long terme et de ne pas participer à la construction d'un cadre de vie permanent dans sa société d'accueil. Comme il nous l'a expliqué, c'est en partie pour remédier à cette situation de précarité que les membres fondateurs ont voulu mettre sur pied une association dont la vision s'inscrit dans le long terme :

Bien, on s'est rencontré au début, parce que dans le processus d'installation, on voit qu'il y a de plus en plus de marocains, de musulmans, on les voit dans les mosquées et tout, mais presque tous les musulmans ne sont pas regroupés, il n'y a pas de force, il n'y a pas d'exemple et presque tout le monde qui vient ici a le même problème, il vient ici pour régler un problème économique plus que social, mais on a vu qu'à long terme, on ne peut pas vivre seulement comme ça.

Parallèlement, le désir d'offrir un cadre légal à la communauté répond également au contexte plus global affectant l'islam depuis le 11 septembre 2001 :

On s'est dit 'si on veut une mosquée, il faut de l'argent, il faut se regrouper, il faut être légal' et ça, ça été comme clair après les attentats de 2001, on a dit, il faut vraiment avoir une source et on a choisi A. Yassine, parce que son historique ne s'est pas bâtie sur le terrorisme.

Nassim, membre responsable de la coordination des comités

Toutefois, au-delà de ces considérations, mais toujours sous un angle symbolique, la création de l'association et l'acquisition d'un centre représentent d'abord et avant tout un moyen matériel d'atteindre une fin spirituelle :

Finalement, pourquoi ils font tout ça? Pourquoi on a bâti un centre? C'est pas pour dire finalement 'ah! Bel Agir il a un centre'. Non, c'est pour constituer, pour bâtir cet environnement-là où on va se développer spirituellement. Donc, la spiritualité c'est la finalité et pour y arriver, il faut avoir des moyens matériels, il faut contribuer d'une façon physique, d'une façon tangible, d'une façon concrète.

Youssi, membre actif

Ainsi, la création d'une structure associative pour la communauté s'inscrit dans un paradigme dépassant le simple cadre matériel et représente, pour ses membres, la redéfinition de leur relation avec la société d'accueil en y inscrivant la permanence de leur installation et parallèlement la constitution d'un environnement devant leur permettre de vivre leur spiritualité.

ii. Bel Agir : encadrement de la spiritualité

L'importance accordée à la structure organisationnelle de la communauté doit se comprendre en lien avec l'objectif ultime de l'association : celui d'offrir un cadre efficace à l'intérieur duquel les membres peuvent vivre leur spiritualité et s'approprier la philosophie de Yassine. Il est, à ce sujet, surprenant de voir comment l'association met en application un modèle de « management » corporatif pour atteindre un tel but. Encore une fois Nassim, le « gardien » de la structure de l'association, explique :

Je sais que ce n'est pas facile, mais il faut que tu vois qu'on essaie d'être comme UNE compagnie bien organisée, ça veut dire qu'on a des consultations, des votes, tout ce qu'on peut utiliser comme outil pour avoir une association bien organisée. C'est comme une compagnie, on essaie d'avoir des comités, des conseils, tout ce qu'on peut faire, on le fait, ça veut dire tout ce qui va nous aider à pratiquer, à vivre notre foi...

Comme tout modèle managérial, l'organisation structurelle de Bel Agir a pour fonction, dans un premier temps, de mettre au profit de l'association les compétences individuelles des membres. Dans un deuxième temps, elle doit assurer à ses membres d'atteindre leur objectif (la progression spirituelle). Dans un troisième temps, elle permet à l'association de garder un contrôle sur son

message (et sur son image). Finalement, une structure bien définie assure le bon fonctionnement de l'organisation en créant des mécanismes de résolution de conflits.

Communauté et mise en commun des compétences

L'organisation d'activités religieuses et sociales, le fonctionnement quotidien de l'association (entretien de l'immeuble, accueil des visiteurs, etc.), la planification financière annuelle et l'entretien du site internet sont toutes des tâches qui font intervenir des compétences particulières. Or, dans un souci d'efficacité, chaque membre actif est appelé à contribuer à l'accomplissement de ces tâches selon ses compétences individuelles, souvent acquises dans le milieu professionnel :

Quand tu es membre tu ne peux pas tout faire comme tu veux, ce que tu veux faire, tu le fais, non...Oui, tu peux le faire si on a besoin et si tu as le temps, mais d'un point de vue organisation, tu vas faire ce qu'on a besoin et pour tout ce qui est l'organisation générale. Ça veut dire, si tu as le temps ou l'argent et tu veux faire quelque chose, alors on va voir 'OK, est-ce que tu fais quelque chose de spécial qui peut nous aider?'. Par exemple, si je suis informaticien et que je veux aider l'association, nous on dit 'OK, si tu es prêt et tu veux, combien de temps tu veux nous sacrifier de temps? Une, deux heures par semaine? Quatre heures? OK, on a un besoin du côté informatique, on a un site, on a besoin de quelqu'un pour aider l'équipe informatique, est-ce que tu peux nous aider?'.

De la sorte, la communauté devient un lieu où sont mises en commun les compétences « profanes » de chaque individu au profit de la collectivité religieuse. À titre d'exemple, ce sont des comptables professionnels qui rédigeront les bilans financiers mensuels et annuels, des informaticiens formés dans le domaine qui veilleront à l'entretien et à la mise à jour du site internet et des chefs cuisiniers qui s'occuperont de préparer les repas lors des occasions spéciales. Du même coup, chaque membre se voit valorisé par ses compétences acquises à l'extérieur de l'association. Toutefois, si ce système de « placement » assure que chaque membre trouve sa place dans l'organisation, ce sont les compétences religieuses qui déterminent la place qu'il occupe dans la structure hiérarchique de l'association.

Hiérarchie et progression spirituelle

Bien que tous les membres actifs de la communauté soient considérés comme égaux dans leur foi, la communauté ne demeure pas moins hiérarchisée selon le capital religieux des membres. En outre, la mobilité hiérarchique se fait suivant un mode hybride de cooptation et de démocratie, par lequel le comité central de l'association (lui-même élu par les membres actifs) choisit par vote les candidats pour combler les différents postes au sein de la structure (comité responsable des enfants, comité de communication, branche féminine, etc.). Le choix d'un candidat potentiel se fait selon le capital religieux de ce dernier (c.-à-d. sa connaissance du Coran et du programme de

Yassine), l'exemplarité de son comportement (son implication dans les différentes activités) et sa volonté d'assumer un rôle de responsabilité. Parallèlement, ce sont également les membres responsables qui s'occupent d'animer les assises en alternance.

Or, comme nous l'avons vu, l'intégration à une communauté de croyants constitue, dans la philosophie de Yassine, le premier pas d'un adepte dans son évolution spirituelle. Celle-ci permet, en outre, de vivre en présence de modèles vivants que l'on peut émuler. De la sorte, la structure et la hiérarchie de la communauté permettent d'encadrer la progression spirituelle des nouveaux membres par des membres plus expérimentés.

Contrôle du message

Être membre actif de l'association Bel Agir signifie être en mesure de parler en son nom et d'être porteur de son message. Dans cette optique, il semble peu surprenant qu'un long parcours initiatique soit imposé à un individu avant qu'il puisse devenir membre officiel de la communauté. En effet, un tel processus permet à l'association de s'assurer qu'un candidat potentiel intériorise la vision du groupe et qu'il puisse en être un représentant « légitime » auprès des autres musulmans et de la société globale. D'où, entre autres, la distinction effectuée entre membres actifs et membres sympathisants.

Résolution de conflit

Comme toute association, Bel Agir fonctionne avec des ressources limitées (tant d'un point de vue financier que physique, soit les locaux disponibles) et compte tenu du nombre considérable de comités qui organisent des activités en parallèle, des mécanismes de planification ont été mis en place. En effet, l'accès aux ressources peut potentiellement être le lieu d'une lutte entre certains comités, comme l'explique Jamel, président de l'association :

Puis, on est arrivé à trouver des mécanismes pour résoudre, disons, les conflits entre les différentes parties. Par exemple, entre la branche féminine et la branche des hommes, parce qu'il y a toujours des confrontations à cause des... c'est comme des conflits pour avoir plus de pouvoir. Les femmes, elles veulent avoir plus de pouvoir et les hommes aussi. Puis, on essaie de rallier tout le monde pour, par exemple, on fait des réunions de coordination pour harmoniser le plan de travail à chaque trois mois.

Ainsi, d'un point de vue structurel, l'association Bel Agir effectue un alliage original de deux univers que l'on aurait plutôt tendance à situer aux antipodes l'un de l'autre : l'univers corporatif et l'univers spirituel. En effet, elle tente de tirer profit de l'efficacité que peut avoir un système de management pour l'appliquer à la progression spirituelle, adoptant du même coup une approche « moderne » à l'encadrement de la religiosité.

De façon globale, nous avons présenté dans cette section les différentes dynamiques structurelles de l'association afin de mettre en relief comment celles-ci s'insèrent dans un processus de réification de la communauté. D'une part, la création d'une association et l'achat d'un immeuble avaient pour objectif de « construire » un cadre à l'intérieur duquel les membres pouvaient vivre et mettre en application les enseignements de leur guide spirituel. D'autre part, ces actes symbolisent une redéfinition de leur relation avec la société qui les entoure.

b) Réification et réarticulation du cosmos sacré

Bien que les fondations philosophiques de l'association Bel Agir reposent sur les enseignements du cheik Yassine, ces derniers n'ont pas pour autant été repris intégralement. En effet, la philosophie de Yassine comporte, comme nous l'avons vu, plusieurs éléments politiques qui visent à faire du Maroc un État islamique, par des voies non violentes, à l'image des premiers califats de l'islam. Naturellement, cet élément fût laissé de côté par les membres fondateurs de Bel Agir. Toutefois, comme le veut le nom du mouvement marocain *Al 'adl wal al' Ishân* (Justice et spiritualité), la spiritualité ne demeure pas moins indissociable de la recherche d'une plus grande justice sociale dans la philosophie du guide spirituel, de telle sorte que la progression dans l'une ne peut se faire sans une implication dans l'autre. C'est dans cet esprit que le principe de justice sociale fut réorienté, dès la fondation de l'association Bel Agir, vers une implication dans la communauté musulmane du Québec. En outre, nous avons vu comment la communauté Bel Agir se présente, entre autres, comme un lieu d'entraide lors du processus d'installation, de reconstruction de liens sociaux et de valorisation sociale. Or, au-delà de ce travail tangible auprès de la communauté musulmane, Bel Agir se veut également un lieu où est redéfinie la relation entre les musulmans et leur société ambiante, notamment en cherchant à faire de la foi d'un individu un tremplin vers son implication sociale (que celle-ci se fasse auprès de la communauté musulmane en particulier ou dans la société québécoise en général). Pour ce faire, elle offre un cadre de réflexion religieux, notamment à travers les assises, où les préceptes de l'islam et des enseignements du cheik Yassine sont discutés afin d'en favoriser l'application concrète dans la vie de tous les jours.

Ce mécanisme est au cœur de la reformulation de l'islam et de l'univers religieux véhiculé par Yassine dans le contexte québécois. C'est dans cette perspective que l'on peut considérer Bel Agir comme un lieu de réification d'un cosmos sacré islamique particulier. Dans les pages qui suivent, nous explorerons cette dynamique en offrant quelques exemples concrets de réaménagement de certains rites et de reformulation de certains concepts islamiques. Ce faisant, nous montrerons

également comment la communauté devient un point d'articulation entre la citoyenneté et la foi, d'une part, et entre la philosophie de Yassine et le contexte québécois d'autre part.

i. Réaménagement des rites

Si la communauté permet de reproduire collectivement en contexte migratoire certains rites importants de l'islam, cela ne se fait pas sans y apporter quelques réaménagements. En effet, certaines fêtes occupent, dans les sociétés à majorité musulmane comme le Maroc, tout l'espace social pour des périodes pouvant aller jusqu'à deux mois. À titre d'exemple, l'Aïd el-Kebir (fête du sacrifice) fera l'objet de longs préparatifs, certaines familles au Maroc achetant un mouton vivant plusieurs mois avant de le sacrifier. Bien que le sacrifice lui-même se fait en famille ou en petit groupe, les rues des villes et villages marocains n'en sont pas moins marquées par la présence du sang des bêtes et par les différentes célébrations entourant ce rituel. Or, reproduire intégralement de telles pratiques s'avère impossible au Québec où cette fête est célébrée dans un espace plus restreint comme la famille ou l'association religieuse. Le sacrifice rituel du mouton, pour sa part, se fait dans des abattoirs loin des maisons et des appartements des fidèles. Pour les membres de Bel Agir, l'aspect collectif de la fête ne demeure pas moins présent au Québec, entre autres grâce à la présence de la communauté, qui devient un lieu de rassemblement important qui permet également, d'un point de vue logistique, la célébration de ce rituel (p. ex. en ce qui a trait à l'abatage des moutons). Or, l'association assure la pérennité de ce rituel notamment en offrant un cadre à l'intérieur duquel il est réaménagé, tant d'un point de vue technique que symbolique, donnant du coup naissance à une forme particulière de l'Aïd el-Kebir qui s'inscrit en continuité et en discontinuité avec le contexte marocain.

Là où cette dynamique est la plus manifeste, sont les différentes fêtes destinées aux enfants dans le cadre de l'Aïd el-Kebir. L'organisation de tels événements a pour objectif d'initier individuellement les enfants à cette fête en cherchant, d'une part, à recréer celle-ci telle que célébrée au Maroc, mais, d'autre part, en y ajoutant des éléments qui tiennent compte du contexte québécois. À titre d'exemple, lors de l'Aïd el-Kebir 2008 (qui se déroulait au mois de décembre, peu avant Noël), un membre a suggéré aux autres membres de l'association de faire un échange de cadeaux pour souligner l'occasion (pratique qui ne se fait pas au Maroc) afin que les enfants ne se sentent pas lésés par leur religion par rapport aux enfants québécois qui reçoivent des cadeaux de Noël. Par ailleurs, la proximité de cette *aïd* avec la fête de Noël a donné lieu à d'autres « aménagements » :

C'est très beau les décorations. J'admire les décorations, là, je trouve qu'ils ont vraiment un sens créatif incroyable pour la décoration (elle rit en le disant). Le pire, c'est que je m'inspire de la décoration pour la fête de l'Aïd...

Aïcha, membre responsable de la branche féminine

Il s'agit certes d'aménagements mineurs qui n'altèrent pas la nature de la fête, mais ils témoignent néanmoins d'une dynamique nouvelle entourant sa célébration en contexte migratoire. De la sorte, nos données corroborent le postulat de Gerd Bauman, dans son article « Ritual implicates 'Others' : Rereading Durkheim in a plural society » (1992). Entre autres, l'auteur soutient qu'une lecture trop étroite de l'approche durkheimienne au rituel aura mené certains anthropologues à considérer les rituels uniquement dans leur rôle de reproduction des valeurs d'un groupe et, parallèlement, que la performance du rituel concerne uniquement les participants à ce dernier. Corollaire à cette lecture étroite, selon Bauman, est l'occultation du rôle que peut avoir le rituel dans le processus de changement culturel et de la présence que peut avoir l'« Autre » dans la réalisation du rituel. Le cas de l'Aïd illustre bien l'existence de cette dynamique. En l'occurrence, on y voit des transformations qui incorporent certains éléments de l'univers culturel de l'« Autre » majoritaire au rituel.

Or, outre les grands rites musulmans, les assises comme rituel propre à Bel Agir doivent également être comprises, à l'instar de Bauman (1992), comme source de transformation culturelle et de dialogue avec l'« Autre ».

ii. Les assises et la production d'un nouvel éthos

Il convient de souligner que les transformations de l'univers religieux propre à la communauté Bel Agir, telles que celles ci-dessus discutées, sont souvent le fruit de discussions entamées lors des assises. En effet, ces dernières se présentent comme des espaces créateurs où le cosmos sacré du groupe est autant produit que reproduit à travers les interactions qui s'y déroulent. Laïla, membre active, donne un exemple au sujet de cette dynamique :

On va avoir, par exemple, une assise avec le thème ouvert "l'éducation des enfants", puis chacun va *pitcher* c'est quoi son idée, puis chacun y va donner l'expérience qu'il a vécue avec ses enfants, qu'ils soient petits ou grands, et c'est quoi le résultat que ça a donné et on partage.

En cela, la participation aux assises permet non seulement l'intégration des expériences quotidiennes à l'intérieur d'un paradigme religieux, mais également l'élaboration de moyens d'appliquer les enseignements de Yassine à la vie en général. L'objectif des assises n'est pas celui de trouver des moyens d'arrimer les croyances et les pratiques du groupe à ceux de la société globale, mais bien de questionner et de réinterpréter cette société à partir d'un paradigme islamique particulier (celui de Yassine). Du même coup, elles s'insèrent au cœur du processus de

production continue d'une vision particulière sur la façon d'être musulman au Québec et de la création d'un répertoire spécifique à la communauté. Pour illustrer ce qui précède, nous proposons, dans ce qui suit, d'examiner quelques exemples concrets du répertoire de la communauté Bel Agir.

iii. Le bon voisinage et le pacte de solidarité : deux exemples de réification

C'est à travers les assises que furent formulés deux des principes phares de la communauté Bel Agir, avant même sa création officielle : le pacte de solidarité et le bon voisinage. Ces concepts se veulent une réponse aux problèmes que les membres fondateurs de Bel Agir ont identifiés au sein des communautés musulmanes au Québec :

Quand on a commencé à travailler, il y avait un esprit qui règne au sein de la communauté qui appelle à l'isolement, à l'isolement de la société, à la méfiance de la société québécoise en général, et de rester à l'écart de cette société. [...], La vision avec laquelle nous on [est arrivé], notre contribution, a été [de démontrer] que tout ça est faux. Et [que] l'interprétation des textes [...] pour donner raison à ces points de vue, est une fausse interprétation. [Nous], on a réinterprété les textes pour pousser dans le sens d'avoir une bonne relation avec la société, de participer dans la société, de respecter les engagements.

Jamel, président de l'association Bel Agir

Entre autres, c'est à travers la notion de pacte de solidarité qu'ils ont cherché à corriger cette interprétation. Selon ces derniers, ce pacte oblige à tous les musulmans à participer à la vie sociale québécoise. En effet, par le fait même d'avoir immigré au Canada et ainsi avoir demandé un statut quelconque dans ce pays, un musulman immigrant contracte un contrat avec le pays receveur qui l'oblige à se soumettre aux lois en vigueur dans ce pays et à participer à la vie sociale de ce pays. Bien plus qu'un contrat écrit, ce pacte définit moralement la relation idéale que doit entretenir le croyant avec sa nouvelle société.

À ce concept s'ajoute celui du « bon voisinage ». Bien qu'il s'agisse plus d'une valeur que d'un concept à proprement parler, le « bon voisinage » ne demeure pas moins une notion fondamentale de l'islam, selon les membres fondateurs, qui impose une ligne de conduite à tout musulman, que celui-ci vive dans une société à majorité musulmane ou non. En effet, l'islam fait du comportement avec ses voisins l'expression de la foi d'un individu. Or, selon les membres fondateurs, cette valeur devrait en conséquence réguler la relation des musulmans avec tous leurs voisins, peu importe leur appartenance religieuse. De la sorte, ils ont fait d'une valeur « islamique », un prisme à travers lequel les membres doivent percevoir la relation idéale qu'ils doivent entretenir avec les membres de la majorité non musulmane. Il convient de souligner que le bon voisinage s'applique à deux niveaux : dans les relations de communauté à communauté et dans les relations interindividuelles.

En ce qui concerne les premières, deux exemples sont révélateurs de la mise en application d'une telle valeur. Le premier consiste en l'organisation annuelle du festival « bon voisinage » au parc

Maisonneuve, où les membres préparent des plats typiquement marocains et mettent sur pied des kiosques d'information sur l'islam et sur la communauté Bel Agir. Cet événement a pour objectif de créer des ponts entre les musulmans et le reste de la société québécoise. Le deuxième consiste en la participation de l'association Bel Agir, en collaboration avec l'organisme éco-quartier, à un nettoyage printanier des rues et ruelles du quartier où se trouve le centre communautaire Bel Agir. L'objectif d'un tel événement est de participer concrètement à l'amélioration de l'environnement où se trouvent les membres de Bel Agir. Pour ce qui est du niveau individuel, nous avons déjà exploré, à travers le cas de Hani et de Fadia, comment certains membres s'y prennent pour mettre en action une telle valeur.

Or, il convient de souligner que les notions de « pacte de solidarité » et de « bon voisinage » ont été formulées spécifiquement dans et pour le contexte québécois et constitue ainsi des exemples concrets de la production d'un éthos musulman sur la vie au Québec. En outre, l'esprit animant ces principes est celui :

[...] d'insister sur la priorité d'une spiritualité qui doit nécessairement faire place à une application en phase avec l'environnement social, sans quoi nous ne pourrions raisonnablement prétendre à vivre une spiritualité vraie, complète et profonde.
(Résumé d'une conférence donnée par Jamel, président de l'association, intitulée « L'éducation spirituelle dans un pays non musulman », à Ottawa, le 11 juin 2006).

En résumé, nous avons exploré, dans cette section, les dynamiques entourant le processus de réification d'un éthos musulman spécifique en contexte migratoire. Nous avons illustré, dans un premier temps, comment la création même d'une association et l'élaboration structurelle de celle-ci se veulent la représentation de la vision soutenue par la communauté. Dans un deuxième temps, nous avons exploré, à travers quelques exemples, comment la participation à la communauté est au cœur de la reformulation d'un cosmos sacré islamique au Québec dans lequel la vie et la participation à la société globale y sont repensées à travers un paradigme islamique.

Dans ce chapitre, nous avons offert une analyse de l'association Bel Agir à travers laquelle la création, le maintien et la pérennité de la communauté doivent se lire comme résultant de dynamiques subjectives et intersubjectives. Le processus d'adhésion et la participation subséquente à la communauté ont été présentés comme le fruit, dans un premier temps, d'un rapport subjectif initial au message du cheik Yassine qui mène l'adepte, dans un second temps, à inscrire sa religiosité dans un rapport intersubjectif à travers son intégration à une communauté de croyants. C'est dans cet esprit que nous avons présenté les dynamiques animant la vie religieuse de la

communauté Bel Agir où le rapport à des autrui significatifs devient source d'approfondissement de la foi individuelle. Nous avons ensuite exploré comment la communauté Bel Agir devient un lieu d'intériorisation d'un cosmos sacré, notamment en offrant des espaces de socialisation religieuse à chaque type de membre et selon les différents statuts sociaux des membres. Finalement, nous avons étudié comment la création de la communauté, dans un premier temps, et la production d'un répertoire qui lui est spécifique, dans un deuxième, est le fruit d'un processus de réification s'ancrant dans l'interaction des membres au sein du groupe.

Conclusion

S'il est vrai que le phénomène religieux dans les sociétés modernes est de plus en plus traversé par une « individualisation du croire », cela n'implique pas pour autant la disparition de lieux de communalisation religieuse ou, pour reprendre les termes de la sociologue Danièle Hervieu-Léger de « régimes de validation communautaire du croire » (2002). En effet, notre étude a positionné le concept de communauté au cœur de l'analyse du phénomène religieux tel qu'il se manifeste à l'association Bel Agir, illustrant à la fois la vitalité de tels lieux et la validité, pour nos analyses, d'une approche se focalisant sur les dynamiques communautaires.

Par contre, une telle entreprise ne pouvait se faire sans tout d'abord interroger le concept de communauté en sciences sociales. En effet, devant l'ambiguïté théorique de ce concept, un travail de clarification s'imposait. En outre, cela nous a permis de situer la communauté, à l'instar de Amit (2002b), comme résultant à la fois de la perception des membres d'appartenir à une communauté et de la réalisation, à travers des interactions quotidiennes, d'une solidarité. À l'association Bel Agir, cela se traduit, entre autres, par le sentiment d'appartenance à une même communauté spirituelle au niveau global, et par l'appartenance à une communauté d'entraide et de pratiques religieuses au niveau local.

Cette exploration du concept de communauté nous a également conduit à considérer l'univers social d'un individu, à l'instar de Maffesoli (1993) et de Wenger (1999) comme étant constitué de multiples communautés ou de lieux d'interaction, dont l'influence sur l'individu dépend de son degré d'investissement dans chacun. Parallèlement, grâce à sa participation à différentes « communauté de pratiques » (Wenger 1999), l'individu acquiert des connaissances et des compétences diverses (selon le type de communauté) qu'il peut, par la suite, mettre au profit d'une communauté en particulier. Selon Wenger, ce processus contribue au façonnement d'un individu, en ce sens qu'il intègre chaque expérience de participation dans une communauté à son identité globale. Par ailleurs, la possibilité de mettre au profit d'une communauté en particulier ses compétences et son savoir individuel peut être une source de valorisation sociale (Wenger 1999). Nos analyses ont illustré comment à l'association Bel Agir ce processus passe par la mise en commun des compétences et expériences individuelles des membres acquises dans différentes sphères de leur vie (professionnelle, familiale, etc.) au profit du groupe. En effet, d'un côté, la communauté se présente comme un lieu de partage des expériences de vie de chaque membre, en tant que travailleur, migrant, mère/père ou époux/épouse, qui servent d'exemple à tous les membres. Cette

dynamique est particulièrement manifeste dans le processus d'installation d'un nouvel immigrant qui profite des expériences des autres membres dans les premiers moments suivant son arrivée. Ce partage d'expérience se fait également lors des assises, où par exemple les membres relatent leurs expériences en tant que père ou mère dans le but de porter conseil aux autres membres pour l'éducation des enfants.

D'un point de vue structurel, cette mise en commun se traduit par la valorisation des compétences profanes de chaque membre en leur conférant des tâches et des responsabilités connexes à leur domaine professionnel. De plus, nous avons exploré comment les compétences et les connaissances religieuses des membres servent à établir la hiérarchie religieuse de la communauté : les membres les plus expérimentés encadrent ainsi les nouveaux membres dans leur éducation religieuse et spirituelle. Finalement, toujours en lien avec l'influence de la participation à de multiples lieux d'interaction, l'appartenance à la communauté contribue également à l'acquisition de valeurs et de normes qui rejaillissent dans tous les domaines de la vie d'un membre.

Or, afin de mieux comprendre le rôle potentiel de la communauté dans la vie de ses membres, notamment en ce qui concerne l'adhésion aux valeurs et normes du groupe, nous avons complété notre étude en considérant les différentes variables structurelles pouvant caractériser les communautés contemporaines. Cela nous a permis, en nous inspirant de Brint (2001), d'identifier la structure de l'association Bel Agir comme réunissant les variables les plus propices à la création d'une conformité aux valeurs et aux normes du groupe, soit le partage d'une croyance commune, la proximité géographique des membres et une grande fréquence d'interaction. Toutefois, cela n'offre qu'une explication partielle de l'adhésion des membres à l'éthos du groupe, car elle ne nous renseigne peu sur ce qui motive un individu à s'investir dans la vie de la communauté.

C'est dans l'objectif de mieux appréhender la participation des membres à l'association Bel Agir que nous avons relié le concept de communauté, tel qu'élaboré ci-dessus, à la définition du phénomène religieux mis de l'avant par Peter Berger (1971). Cela nous a permis de considérer la communauté Bel Agir comme un lieu qui réarticule, supporte et véhicule un cosmos sacré particulier et, parallèlement, comme un lieu d'accès au sacré. C'est à travers ce double aspect (symbolique et expérientiel) du phénomène religieux que l'on peut comprendre la motivation des membres de s'investir dans la communauté. En effet, comme nous l'avons illustré, l'élément fondateur de l'intégration d'un individu à la communauté doit être compris, dans un premier temps, comme découlant d'un rapport subjectif initial au « cosmos sacré » soutenu par le cheik Yassine. Pour la majorité des membres, ce rapport initial s'effectue au Maroc et, comme l'a montré notre analyse de

leurs récits de vie, s'insère à la fois dans un contexte social et individuel particulier. Par contre, au-delà de ce rapport initial, ce sont les expériences individuelles subséquentes vécues au sein du mouvement *Al- 'adl wal Ihsân* ou de l'association Bel Agir qui, dans un deuxième temps, expliquent l'engagement des membres. En effet, si l'intégration à une communauté de croyants constitue le premier échelon du programme spirituel du cheik Yassine, c'est en raison de ce que cette communauté offre à ses membres qu'ils y restent. Or, cela tient à ce que *Al-'adl wal Ihsân*, tout comme son homologue québécoise, offre à ses membres un espace de réalisation sociale de soi et, plus important, d'une constitution mutuelle de la spiritualité. Comme nous l'avons soutenu, s'investir dans une communauté, ou faire « don de soi », doit corollairement contribuer, d'une manière ou d'une autre, à la constitution d'un soi. À l'association Bel Agir, cette constitution mutuelle passe par une double fraternité : sociale et spirituelle.

C'est dans cet esprit que nous avons analysé les dynamiques sociales animant la communauté Bel Agir. Nous avons vu, entre autres, comment celle-ci se présente comme un réseau d'entraide et de sociabilité se substituant à ceux laissés derrière, au pays d'origine. Parallèlement, elle offre un espace de sociabilité hautement valorisé *par* les membres et valorisant *pour* les membres. C'est également dans cet esprit que nous avons exploré la vie religieuse supportée par l'association Bel Agir. Nous avons ainsi exploré l'importance qu'a, aux yeux des membres, le dispositif rituel spécifique à l'association. En effet, les assises, entre autres, constituent un mode par lequel est incorporé le cosmos sacré du groupe, tandis que la pratique du *dhikr* et les retraites spirituelles représentent des modes d'accès au divin et d'approfondissement de la foi. De même, la communauté offre la possibilité de reconstituer en groupe les grands rites du calendrier musulman et d'en faire des moments d'exaltation religieuse.

Ce n'est qu'après avoir analysé ce qui motive la participation des membres qu'il a été possible de comprendre l'importance que la communauté religieuse a dans leur vie et, corollairement, de l'intériorisation du cosmos sacré particulier du groupe. En effet, notre étude a illustré comment les valeurs et normes acquises au sein du groupe rejaillissent sur tous les domaines de la vie des membres, englobant du même coup la réalité d'un ordre sacré. Comme nous l'avons vu, l'efficacité de ce processus tient également à ce que la communauté offre autant d'espace de socialisation religieuse qu'il y a de catégorie de membres ou de rôle social que peut occuper un individu dans la vie. Cela favorise, en outre, le rapprochement entre le cosmos sacré du groupe et la situation particulière qui caractérise la vie d'un individu.

Enfin, nous avons montré comment cette participation, en retour, est également responsable de la réarticulation d'un cosmos sacré particulier. Car pour que le cosmos sacré englobe d'un ordre sacré la réalité sociale, il doit refléter, de près ou de loin, le contexte social dans lequel il est vécu. Il convient de rappeler que l'esprit animant cette réarticulation n'est pas celui d'arrimer les croyances et les valeurs de la communauté à celles de la société globale, mais bien celui de questionner éthiquement, à partir d'un paradigme islamique particulier, cette société. En cela, l'approche des membres de Bel Agir fait écho à la distinction effectuée par Tariq Ramadan (2009) sur les différentes approches à l'interprétation des textes islamiques dans un contexte occidental : celle entre l'adaptation et la fidélité. Nos analyses ont illustré comment l'approche de l'association Bel Agir s'insère dans une dynamique de fidélité aux valeurs et normes véhiculées par l'école de pensée du cheik Yassine. Or, cela n'implique aucunement un retrait de la société globale. Au contraire, cette approche inscrit dans un paradigme religieux la participation à cette société, contribuant du même coup à la construction, pour ses membres, d'un soi musulman au Québec.

Par ailleurs, bien que notre étude aura permis d'analyser le processus de réarticulation de la philosophie religieuse du cheik Yassine au Québec, elle a néanmoins été limitée par un manque de connaissance empirique du contexte d'origine. En effet, comment comprendre la réarticulation de cette vision sans en connaître son application dans son contexte d'origine? Cette lacune n'est pas le propre de notre recherche, mais celle d'une majorité des études portant sur l'islam en Occident (Vertovec 2003). La méthodologie classique en anthropologie, qui privilégie des études centrées autour d'une seule localité est en partie responsable de cette limite. Or, afin de mieux comprendre les mécanismes agissant sur la transformation de l'islam en contexte diasporique, Vertovec (2003), en s'inspirant de l'approche de l'« ethnographie multi-sites » élaborée par Marcus (1995), propose une « délocalisation » du terrain pour ainsi permettre de suivre les gens, les idées et les symboles qui sont au cœur des processus de ces changements. Une telle approche permettrait de mieux comprendre les mécanismes jouant un rôle dans la recomposition de l'univers religieux islamique engendrée par la mobilité croissante des musulmans dans le monde. À l'inverse, l'approche « multi-sites » permettrait, de surcroît, d'évaluer l'effet de cette mobilité en sens inverse, une thématique peu explorée jusqu'à maintenant.

Bibliographie

ALLIEVI, S. (2003). Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-communities, *in* S. ALLIEVI et J. S. NIELSON (dir.), Muslim networks and transnational communities in and across Europe. Leiden, Brill: 1-27.

ALLIEVI, S. (2005). "How the Immigrant has Become Muslim. Public Debates on Islam in Europe." Revue Européenne des Migrations Internationales **XXI**(2): 135-163.

AMIT, V. (2002a). An Anthropology Without Community, *in* V. AMIT et N. RAPPORT (dir.), The trouble with community : anthropological reflections on movement, identity and collectivity. London; Sterling, Va., Pluto: 185.

AMIT, V. (2002b). Reconceptualizing community, *in* V. AMIT (dir.), Realizing community : concepts, social relationships and sentiments. New York, Routledge.

ANDERSON, B. (2002 [1983]). L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. Paris, La Découverte.

APPADURAI, A. (2001 [1996]). Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation. Paris, Payot & Rivages.

ARMAJANI, J. (2004). Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age. Lanham, University Press of America.

ASAD, T. (2003). Formations of the secular : Christianity, Islam, modernity. Stanford, Ca., Stanford University Press.

BARTH, F. (1994). Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity, *in* H. VERMEULEN et C. GOVERS (dir.), The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries. Amsterdam, Het Spinhuis: 11-32.

BARTH, F. (1995 [1969]). Les groupes ethniques et leurs frontières, *in* P. POUTIGNAT et J. STEIFFENART (dir.), Les théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de F.Barth. Paris, PUF: 203-249.

BASTIAN, J.-F., F. CHAMPION, et al. (2001). La globalisation du religieux. Paris, L'Harmattan.

BAUMANN, G. (1996). Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London. Cambridge, Cambridge University Press.

BAUMAN, G. (1992). Ritual implicates 'Others' : Rereading Durkheim in a plural society, *in* D. COPPET (dir.), Understanding rituals. Londre, Routledge.

BELAL, Y. (2006). "Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes." Archives de sciences sociales des religions **135**(2): 165-184.

BELL, C. (1997). Ritual : perspectives and dimensions New York, Oxford University Press.

BERGER, P. (1971). La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle. Paris, Éditions du Centurion.

BERGER, P. et T. LUCKMANN (1986). La construction sociale de la réalité. Paris, Méridiens Klincksieck.

BERGER, P. (2001). Le réenchantement du monde. Paris, Bayard.

BERTAUX, D. (2005). L'enquête et ses méthodes : le récit de vie. Paris, Colin

BIENERT, D. A. (2007). The Concept of jihâd in the Writings of Abdessalam Yassine. Faculty of Oriental Studies. Oxford, Oxford University (Worcester College). M.Phil Theses In Modern Middle East Studies.

BOURDIEU, P. (2007 (1979)). La distinction : critique sociale du jugement. Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU, P. (1994). Raisons pratiques sur la théorie de l'action. Paris, Éditions du Seuil.

BRINT, S. (2001). "Gemeinschaft Revisited : A Critique and Reconstruction of the Community Concept." Sociological Theory **19**(1): 1-23.

BURGAT, F. (1988). L'Islamisme au Maghreb. Paris, Karthala.

CESARI, J. (2004). L'Islam à l'épreuve de l'Occident. Paris, Éditions la Découverte.

COHEN, A. (1985). The symbolic construction of community. London, New York, Tavistock Publications.

DAHER, A. (1999). "La construction de l'Islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec." Cahiers de recherche sociologique(33): 149-180.

DAHER, A. (2003) Les Musulmans au Québec. Centre culturel islamique de Québec. [consulter en ligne 11/01/08: www.iccq.ca].

DASSETTO, F. et A. BASTENIER (1984). L'Islam transplanté : vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique. Anvers, Édition Epo.

DESLAURIERS, J.-P. et M. KÉRISIT (1998). Le devis de recherche qualitative, *in* J. POUPART (dir.), La recherche qualitative : diversité des champs et des pratiques au Québec. Montréal, Morin.

DONOVAN, J. M. (2003). Defining Religion, *in* S. GLAZIER et C. FLOWERDAY (dir.), Selected readings in the anthropology of religion : theoretical and methodological essays. Westport, Conn., Praeger: 61-98.

DURKHEIM, É. (1968 [1912]). Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, Les Presses universitaires de France.

DURKHEIM, É. (1975 [1889]). Communauté et société selon Tönnies. Émile Durkheim. Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale. Paris, Édition de Minuit.

EBAUGH, H. R. et J. S. CHAFETZ (2000). Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations. Walnut Creek, CA, AltaMira Press.

EICKELMAN, Dale F. (1976). Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin, University of Texas Press.

EID, Paul (2004). Être "Arabe" à Montréal : réceptions et ré-appropriations d'une identité socialement compromise, *in* J. RENAUD, A. GERMAIN and X. LELOUP (dir.), Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable. Québec, Presses de l'Université Laval: 148-171.

ELIMAN, A. (1986): "Choix de modèle de développement et glotto-politique", Langages **83** : 75-85.

ENTELIS, J. P. (1997). Political Islam in the Magrheb: The Nonviolent Dimension, *in* J. P. ENTELIS (dir.), Islam, Democracy and the State in North Africa. Indianapolis, Indiana University Press: 43-74.

FILALI-ANSARY, A. (2003). Réformer l'Islam? Une introduction aux débats contemporains. Paris, Éditions la découverte.

FORTIN, S., M-N. LEBLANC et J. LEGALL (2008). "Être musulman en Occident après le 11 septembre: présentation." Diversité Urbaine **8**(2): 5-12.

FURNISH, T. R. (2001). Islamic Fundamentalism, *in* B. BRASHER (dir.), Encyclopedia of Fundamentalism. New-York, Routledge: 558

GAGNON, J. E. et A. GERMAIN (2002). "Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaire de la région de Montréal." Cahier Géographique du Québec **46**: 143 - 163.

GEERTZ, C. (1992). Observer l'Islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie. Paris, La Découverte.

GEERTZ, C. (1972). La religion comme système culturel, *in* R. BRADBURY, C. GEERTZ, et coll. (dir.) Essais d'anthropologie religieuse. Paris, Gallimard.

GELLNER, E. (1992). Postmodernism, Reason and Religion. Londre, Routledge.

GOLD, A. G. (2005). Conceptualizing Community: Anthropological Reflections : a background paper for "The Collaborative Initiative for Research Ethics in Environmental Health", Departments of Religion and Anthropology - Syracuse University.

GUELLOUZ, A. (1993). L'islam, *in* J. DELUMEAU (dir.), Le fait religieux. Paris, Éditions Fayard.

GUPTA, A. et J. FERGUSON (1992). "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference." Cultural Anthropology **7**(1): 6-23.

HANDLIN, O. (1973). The uprooted. Boston, Brown and Company.

HANNERZ, U. (1980). Exploring the city : inquiries toward an urban anthropology. New York, Columbia University Press.

HEFNER, R. W. (1998). "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age." Annual Review of Anthropology **27**: 83-104.

HERBERG, W. (1960). Protestant, Catholic, Jews: An essay in american religious sociology. Garden City, NY, Anchor Books.

HERVIEU-LÉGER, D. (2002). "La transmission des identités religieuses." Sciences Humaines (Hors-série no. 36).

HERVIEU-LÉGER, D. (1999). Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement. Paris, Flammarion.

HILLERY, G. A. (1955). "Definitions of Community : Areas of Agreement." Rural Sociology **20**: 111-123.

HIRSCHMAN, C. (2004). "The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States." International Migration Review **38**(3): 1206-1233.

KHOSROKHAVAR, F. (1999). "Vers une nouvelle citoyenneté." Ville-École-Immigration (118): 56-67.

KASTORYANO, R. (2004). "Religion and Incorporation: Islam in France and Germany." International Migration Review **38**(3): 1234-1255.

LAPLANTINE, F. (2003). "Penser anthropologiquement la religion." Anthropologie et sociétés **27**(1): 11-33.

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

LEIF, J. (1977). Introduction, *in* F. TÖNNIES, Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure. Paris, PUF.

LINDE, C. (1993). Life stories : the creation of coherence. New York, Oxford University Press.

LÖWY, M. (2004). "Le concept d'affinité élective chez Max Weber." Archives de sciences sociales des religions **127**(juillet-septembre): 93-103.

LUCKMANN, T. (1970). The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. New York, Macmillan.

MAFFESOLI, M. (1993). Le quotidien et le local comme espaces de la socialité, *in* M. AUDET et H. BOUCHIKHI (dir), Structuration du social et modernité avancée : autour des travaux d'Anthony Giddens. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

MANDAVILLE, P. (2001). Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma. Londre, Routledge.

MANDAVILLE, P. (2003). Towards a Critical Islam: European Muslims and the Changing Boundaries of Transnational Religious Discourse, *in* S. ALLIEVI et JORGEN (dir.), Muslim Networks and Transnational Communities in and Accross Europe. Boston, Leiden: 127-145.

MARCUS, G. (1995). "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", Annual Review of Anthropology **24**: 95-117.

MAYNARD, S. (accepté). Vivre sa foi sous le regard de l'« autre ». Étude d'une mosquée à Montréal. Document de travail. Montréal, Groupe de Recherche Diversité Urbaine.

MEINTEL, D. et M.-N. LEBLANC (2003). "Présentation : La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation." Anthropologie et Sociétés **27**(1): 5-10.

MEINTEL, D. et MOSSIÈRE, G. (2010). Tradition and Transition: Immigrant Religious Communities in Urban Contexts (Québec), *in* R. HECHT, et V. BIONDO, Religion in the Practice of Daily Life. Santa Barbara, CA, Praeger.

MENJÌVAR, C. (2006). "Public religion and immigration across national contexts." American Behavioral Scientist **49**(11): 1447-1454.

MERIDITH, M. (2008). Lived religion : faith and practice in everyday life. Oxford/Toronto, Oxford University Press.

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) (2005). Immigrants selon le pays de naissance, Québec, 2000-2004, Institut de la statistique du Québec.

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) (2006). Portrait statistique de la population d'origine ethnique marocaine, recensée au Québec en 2001, Gouvernement du Québec.

MOSSIÈRE, G. (2008). "Reconnue par l'autre, respectée chez soi: la construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'islam en France et au Québec." Diversité Urbaine **8**(2): 37-60.

MOSSIÈRE, Géraldine (2007). "Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal", Anthropologica 49:113-124.

MOSSIÈRE, G. (2006). "Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays. Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire de ses membres." Diversité Urbaine **6**(1): 45-61.

NISBET, R. (1966). The Sociological Tradition. London, Heinemann.

OTTO, R. (1958). The Idea of the Holy : An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. New York, Oxford University Press.

PAHL, R. (2007). "Toutes les communautés sont-elles imaginées?" Ethnologie française **37**(2): 223-232.

PUTNAM, R. (2000). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York, Touchstone.

RAMADAN, Tariq (2009). Islam and Modernity, communication présentée lors du congrès annuel AAR (American Academy for Religion), Montréal, 7 novembre 2009.

ROY, O. (2002). L'Islam mondialisé. Paris, Éditions du Seuil.

SAINT-BLANCAT, C. (1997). L'Islam de la diaspora. Paris, Bayard.

SCHIMMEL, A.-M. (1994). Deciphering the Signs of God : A Phenomenological Approach to Islam. Albany, State University of New York Press.

SHAHIN, E. E. (1996). Secularism and Nationalism: The Political Discourse of 'Abd al-Salam Yassin, in J. RUEDY (dir.), Islamism and Secularism in North Africa. Washington St.Martin's Press: 167-186.

SMITH, W. C. (1959). Comparative Religion: Whither and Why?, in M. ELIADE et J. KITAGAWA (dir.), The History of Religions: Essays in Methodology. Chicago, University of Chicago Press.

STREUSAND, D. E. (1997). "What does Jihad Mean?" The Middle East Quarterly **IV**(3): [consulter en-ligne 11/03/09: <http://www.meforum.org/article/357>].

TÖNNIES, F. (1977 [1922]). Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure. Paris, Les Presses universitaires de France.

TOZY, M. (1999). Monarchie et islam politique au Maroc. Paris, Références académiques.

TUCKER, K. (1998). Anthony Giddens and modern social theory. London, Sage Publications.

VERTOVEC, S. (2003). Diaspora, transnationalism and Islam : Sites of change and modes of research, in S. Allievi et J. Nielsen (dir.), Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. *Leiden et Boston, Brill*.

WARNER, S. R. et J. G. WITTNER (1998). Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration. Philadelphie, Temple University Press.

WEBBER, M. (1963). Order in Diversity: Community without Propinquity, in L. WINGO, Jr. (dir.) Cities and Space: The future of Urban Land. Baltimore, Johns Hopkins Press.

WEBER, M. (1995 [1921]). Économie et société. Paris, Pocket.

WEBER, M. (2003 [1922]). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris, Gallimard.

WENGER, E. (1999). Communities of practice : learning, meaning, and identity. Cambridge, Cambridge University Press.

WILLIAMS, R. (1976). Keywords : a vocabulary of culture and society. London, Fontana/Croom Helm.

WOODHEAD (2001). Introduction, *in* L. WOODHEAD, P. HEELAS et D. MARTIN (dir.), Peter Berger and the study of religion. Londre, Routledge: 1-9.

YANG, F. et H. R. EBAUGH (2001). "Transformations in New Immigrant Religions and their Global Implications." American sociological review **66**(2): 269-288.

YASSINE, A. (2000). Winning the modern World for Islam. Iowa, Justice and Spirituality Publishing.

ZEGHAL, M. (2005). Les islamistes marocains : le défi à la monarchie. Paris, Éditions La Découverte.

Annexes

Glossaire

Al-'adl wal-Ihsân : Mouvement islamiste marocain duquel s'inspire l'association Bel Agir. Son nom est communément traduit par « Justice et Spiritualité ».

Al-jâmaa : Terme que l'on peut traduire par « l'association ». Il s'agit également du nom d'une revue qu'éditionait le Abdessalam Yassine.

Al-minhâj annabawî : La voie prophétique, livre programme d'Al-'adl wal-Ihsân.

Amir el-Mouminine : Ce titre servait à désigner les califes dans les premiers temps de l'islam.

Baraka : Concept très complexe, mais qui peut être traduit simplement par « bénédiction divine ».

Çalât : Deuxième pilier de l'islam, soit les cinq prières quotidiennes.

Çawm (ou çiyâm) : Le jeûne du ramadan, quatrième pilier de l'islam.

Da'wa : L'appel à Allah, diffusion de son message.

Dhikr : Évocation, répétition des attributs de Allah.

Hajj : Pèlerinage à la Mecque, cinquième pilier de l'islam.

Oulémas : Théologiens de l'islam, plus souvent associé au sunnisme.

Oumma : Communauté des musulmans, au-delà des clivages internes et géographiques.

Oursa : Famille. À l'association Bel Agir, ce terme désigne les assises de quartier.

Nîyya : Intention pure et sincère devant animer un acte de foi.

Makhzen : Mot utilisé pour désigné l'appareil étatique marocain.

Qâma : Se lever, soulèvement.

Quwwa : Force.

Shahâda : Profession de foi, premier pilier de l'islam.

Tharwa : Révolution.

`Unf : Violence

Zawiya : Littéralement, ce terme veut dire « coin » ou « angle ». Il désigne à la fois une petite mosquée ou « petit coin » aménagé pour la prière et parallèlement le lieu où réside le cheik d'une confrérie soufie.

Note de terrain – Nuit du destin (Réalisée pour le GRDU)

OBJET DE L'OBSERVATION : NUIT DU DESTIN

LIEU DE L'OBSERVATION : CENTRE BEL AGIR (VILLERAY)

DATE DE L'OBSERVATION : Nuit du 26 au 27 septembre 2008

HEURE ET DURÉE : DE 21H À 4H A.M. (7 HEURES)

MOTS-CLEFS ET PSEUDONYMES	DESCRIPTION
------------------------------	-------------

	<p>La nuit du destin est une fête qui se déroule au courant de la dernière décade du ramadan (la date diffère selon les régions du monde, mais se tient toujours au cours d'une nuit impaire de la dernière décade). Cette nuit de prière commémore les premières révélations qu'a reçues Muhammad de l'ange Gabriel. Il s'agit probablement de la fête la plus suivie par les musulmans (même pour les moins pratiquants et les non pratiquants). À titre d'analogie, l'un de mes interlocuteurs lors de la soirée a comparé cette nuit à la messe de minuit des chrétiens, où plusieurs non pratiquants se rendent à cette messe.</p> <p><u>1) CONTEXTE:</u> Lieu de l'observation : centre Bel Agir, Quartier Villeraï Langue de l'observation : Arabe et français Description du lieu : L'événement s'est déroulé sur les trois étages de l'immeuble, chaque salle de l'immeuble ayant été convertie en salle de prière afin d'accueillir le nombre inhabituel de personnes présentes. Mes observations se sont déroulées au sous-sol et à l'étage (là où étaient situées les salles de prière réservées aux hommes).</p> <p>Nombre : près de 1000 Sexe : environ homme 60%, femme 40% Origine ethnique : Majoritairement maghrébine et principalement marocaine. Mais présence de personne d'origine africaine subsaharienne.</p> <p><u>2) DÉROULEMENT</u></p> <p>À mon arrivée au centre, vers 21h, la salle de prière était comble jusqu'à la porte d'entrée. Dans cette salle se trouvaient environ 500 hommes. N'ayant plus de place, je me suis dirigé vers le sous-sol, où se trouvait une autre pièce qui avait été convertie en salle de prière pour l'occasion. La prière était relayée par vidéo sur un grand écran situé devant la salle. Cette pièce était aussi remplie jusqu'à la porte (entre 150 et 200 hommes). Un tapis avait</p>
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Azziz <u>Rôle</u> : ? <u>Âge</u> : début vingtaine <u>Statut</u> : Célibataire <u>Origine</u> : Marocaine <u>Métier</u> : ?</p>	<p>été disposé sur le sol devant l'entrée de cette pièce pour ceux qui n'avaient pas pu se faire une place dans l'une des deux salles de prière.</p> <p>Dans le petit groupe qui priait sur ce tapis de fortune se trouvait Aziz, un jeune homme de mon âge que j'avais rencontré lors d'une visite antérieure, mais avec lequel j'avais eu peu d'échanges. Ce dernier m'ayant brièvement traduit, lors de cette visite, les propos tenus en arabe par le président de l'association. Alors qu'un homme me demandait si je voulais me joindre à eux pour la prière (me prenant pour un converti), Aziz s'est dirigé vers moi, en disant en arabe à l'autre homme que je n'étais pas musulman (je présume). Aziz est allé me chercher une chaise pour que je puisse m'asseoir à l'arrière de la petite pièce (genre d'antichambre de la salle du sous-sol) et m'a offert à boire, ce que j'ai poliment refusé.</p> <p>C'est à ce moment que j'ai remarqué un groupe d'hommes, auquel s'était joint Aziz, occupé à la préparation du repas qui allait être servi plus tard dans la soirée (lavage des fruits, préparation des boissons gazeuses, etc.). Ces derniers effectuaient plusieurs allers-retours entre la pièce où était entreposée la nourriture et la salle de bain afin d'y laver la nourriture (salle qui sert également de salle d'ablutions). Cette opération ne s'est pas fait sans laisser sa trace auditive tant dans la salle de prière « de fortune » où j'étais que dans la salle de prière à proprement parler. J'ai par ailleurs été surpris que tous ceux qui priaient dans la pièce restent impassibles devant un tel vacarme.</p>
<p>Première prière</p>	<p>L'atmosphère à ce moment de la soirée (entre 21 h et 22 h 30 environ) est devenue étouffante tant par la chaleur et l'humidité qui s'accumulaient avec le temps, que par le nombre de l'assistance (au moins 700 personnes sur les deux premiers étages, soit plus du double d'une assistance régulière à la prière du vendredi). D'ailleurs, entre les cycles de prière (ra'ka) certains hommes sortaient de la salle de prière et allaient à l'extérieur prendre un peu d'air ou s'arroser le visage à l'abreuvoir. Il faut souligner que durant cette période de la soirée, c'est surtout Aziz qui s'occupait de moi (sans que cela ne lui ait été demandé par un autre). Ce dernier m'ayant offert, malgré mon refus initial, une assiette de fruits, un verre de jus et même l'une de ses paires de sandales (les plus confortables</p>

<p>« entracte »</p> <p>Abdelfeta <u>Rôle</u> : Comptable de l'association <u>Âge</u> : début trentaine <u>Statut</u> : Marié, 2 enfants <u>Origine</u> : Marocaine <u>Métier</u> : Comptable</p> <p>Deuxième prière</p>	<p>des deux!)⁵³.</p> <p>C'est à ce moment (22h -22h15) qu'a pris fin la première prière de la soirée et qu'une bonne partie de l'assistance a quitté la salle pour aller à l'extérieur quelques instants ou pour aller discuter avec des connaissances. C'est pendant cette période qu'a eu lieu une collecte de fonds où des hommes se promenaient avec des sacs pour recevoir les dons. Des hommes se relayaient le micro afin de souligner l'importance de faire des dons, particulièrement lors de cette nuit. Pour l'anecdote, il y avait également un homme qui se promenait avec un guichet interac sans fil (du genre que l'on retrouve dans les restaurants), ce qui permettait aux gens d'effectuer leur don avec leur carte de débit ou de crédit sans même avoir à se lever!</p> <p>Un homme que j'avais rencontré plus tôt dans la semaine, Abdelfeta, s'apercevant que j'étais seul à l'arrière de la pièce, est venu me rejoindre et s'est excusé du peu d'attention qu'on me portait, en expliquant que plusieurs tâches devaient être effectuées avant le repas (en effet, nourrir autant de convives n'est pas une petite tâche!). On a brièvement discuté du déroulement de la soirée et de quelques sujets hétéroclites (mon lieu de résidence et le sien, ma situation de famille et la sienne, etc.).</p> <p>À partir de ce moment, l'ambiance dans la pièce où je me trouvais donnait de plus en plus dans l'anarchie, car environ la moitié de l'assistance quittait la salle de prière. Plusieurs hommes discutaient entre eux tandis que d'autres restaient l'air perplexe devant une énorme pile de souliers située devant l'entrée de la salle de prière en tentant désespérément de retrouver leurs chaussures dans ce fouillis (environ 150 paires de souliers pour cette salle de prière uniquement!). C'est à ce moment que j'ai pris congé d'Abdelfeta pour aller prendre un peu d'air (vers 22 h 45).</p> <p>À mon retour, à environ 23h00, la deuxième prière venait tout juste de débiter. Cette fois-ci, j'ai réussi à me faufiler dans la salle de prière située à l'étage, car l'assistance était un peu moins nombreuse (bien que la salle était remplie jusqu'à l'arrière). Je suis allé m'installer dans le seul coin</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁵³ Les chaussures devant être enlevé à l'entrée de la salle de prière, plusieurs sandales sont mises à la disposition des gens pour qu'ils puissent aisément se promener de la salle de prière à une autre pièce sans avoir à se salir les pieds où avoir à se rechausser.

<p>Paroxysme émotionnel de la soirée...</p> <p>(A) Il est à noter que l'imam en question était un égyptien venu au Canada pour le mois du ramadan. En effet, chaque année, l'ambassade égyptienne communique avec les mosquées du Québec pour leur offrir les services d'un imam d'Égypte en guise de « don » pour le ramadan. Les imams égyptiens ont une très grande renommée parmi les musulmans pour leur maîtrise de l'art de récitation du Coran, d'où l'offre de l'ambassade. Amin, un de mes informateurs pendant la soirée m'a informé que l'association lui offrait l'hébergement et ses repas pour la durée du mois (au centre même).</p> <p>« Pleurez lorsque vous lisez le Coran! »</p>	<p>inoccupé situé à l'arrière de la salle. Il y avait tout près de moi, une dizaine d'enfants, parfois très bruyants. Il est à noter qu'un seul homme a manifesté sa frustration envers ces enfants (en les intimant de se joindre à la prière ou de se taire).</p> <p>Alors que la seconde prière se déroulait devant moi, l'humidité, les enfants bruyants et la fatigue m'ont progressivement mis dans un état de torpeur où j'étais devenu peu attentif à ce qui m'entourait, quand soudainement des trémolos dans la voix de l'imam m'ont arraché aux songes où je me trouvais. Au début, je n'étais pas certain de bien entendre. Était-ce des pleurs? J'ai alors scruté l'assistance pour voir la réaction des gens et tenter de confirmer ou infirmer mon hallucination auditive. C'est alors que les trémolos ont donné lieu à des pleurs, que je discernais bien maintenant, l'imam récitant avec grande difficulté la prière tant il était pris d'une émotion forte. À ce moment, plusieurs hommes se sont mis à sangloter dans l'assistance, jusqu'à ce qu'on entende des pleurs provenant d'un peu partout dans la salle. S'ensuivit un crescendo d'émotions où l'intensité se fit de plus en plus prenante : l'imam arrivait à peine à réciter la prière, sa voix craquait, faussait, puis s'éteignait pour laisser place au silence. Les moments de silences où l'on entendait l'imam sangloter au micro permettaient d'entendre les pleurs de l'assistance avec plus de netteté, créant une atmosphère d'émotions fortes (A).</p> <p>J'avais toutefois l'impression d'une certaine théâtralisation des émotions, d'une mise en scène où certains hommes se forçaient pour pleurer avec le reste de l'assistance. Certains s'essuyaient les larmes ou penchaient leurs têtes vers l'avant en recueillement. Tous étaient debout avec les paumes tournées vers le plafond. Cette scène a duré pendant près de 20 minutes et se déroulait en cycles où l'on ressentait des gains d'intensité suivis de périodes de relâchement. Malgré mon impression d'une certaine théâtralisation, j'ai été extrêmement impressionné et ému par cet événement, mon cœur se resserrant et mon souffle se coupant à chaque point culminant d'émotions.</p> <p>À la fin de cette prière, la plupart des hommes sont restés assis dans un silence contemplatif (pour se remettre des émotions?) dans la salle de</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Jamel <u>Rôle</u> : Président de l'association <u>Âge</u> : début trentaine <u>Statut</u> : Marié, 2 enfants <u>Origine</u> : Marocaine <u>Métier</u> : Informaticien *déjà interviewé</p> <p>Assad <u>Rôle</u> : participe selon les circonstances (je l'ai vu effectué plusieurs tâches au courant de la soirée, dont nettoyage de nourriture), mais dit ne pas avoir de rôle particulier <u>Âge</u> : début vingtaine <u>Statut</u> : Célibataire <u>Origine</u> : Française (de parents tunisiens) <u>Métier</u> : Étudiant *je l'ai déjà interviewé</p> <p>Remise de « diplôme »</p>	<p> prière (bien que certains se sont levés pour se diriger vers la sortie). C'est à ce moment que le président de l'association, Jamel, a brisé le silence en prenant le micro et s'est adressé pour la première fois de la soirée en français. Il a affirmé faire ceci pour que les enfants qui ne parlent pas arabe puissent comprendre ce qui venait de se passer (utilisant d'ailleurs les termes « <u>la scène</u> à laquelle nous venons d'assister »). Il a toutefois demandé à un « frère » qui s'exprime mieux que lui en français de venir leur expliquer. Malheureusement, le seul qui pouvait l'aider, Assad, un homme que j'ai interviewé et qui a immigré de France, se trouvait dans la salle du sous-sol. Ne le voyant pas arriver, Jamel a entrepris l'explication lui-même (son français étant d'ailleurs très bon!). En outre, il a expliqué que le prophète dans un <i>hadith</i> encourage les musulmans à pleurer lorsqu'ils lisent le Coran, et ce, même s'ils doivent se forcer pour le faire. Cela a pour but de démontrer la charge émotionnelle du Coran et de ce qu'il devrait provoquer chez les croyants. C'est à partir de ce moment que Assad a repris le relais pour parler des bienfaits de prier lors de cette nuit : une prière pendant cette nuit est dite valoir mille prières « normales »; prier pendant cette nuit permettrait de se faire pardonner pour tous les péchés commis durant l'année précédente; c'est également lors de cette nuit que les anges descendent sur terre pour accompagner les hommes, le temps d'une nuit.</p> <p>Pendant que Assad continuait sa petite leçon aux enfants, des hommes ont commencé à disposer des nappes en plastique un peu partout dans la salle de prière en prévision du repas qui allait être servi sous peu. Des groupes se sont alors formés autour de ces nappes en attente du repas. Abderaziq, un jeune père de famille que j'ai croisé à plusieurs reprises et avec lequel j'ai eu plusieurs conversations informelles, m'a alors invité à me joindre au groupe dans lequel il était, situé près d'où j'étais assis. Le groupe dans lequel je me trouvais était composé d'Abderaziq, sa fille, un autre homme que je ne connaissais pas et ses deux garçons, un homme noir d'origine africaine (je présume compte tenu de son accent), Amin, un homme avec lequel j'ai discuté à plusieurs reprises, et deux autres enfants.</p> <p>Pendant que le service du repas (couscous aux légumes et à l'agneau servi dans une grande tajine, disposé au milieu de la nappe), l'imam égyptien</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Amin (Il s'agit de mon premier contact dans l'association). Âge : trentaine Origine : Marocaine Profession : Informaticien Fonction : un des responsables du comité de communication de l'association Bel Agir. *je l'ai interviewé sur les différentes activités qu'organise l'asso.</p> <p>Hani Rôle : Responsable du centre Âge : début trentaine Statut : Marié, 2 enfants Origine : Marocaine Métier : Service à la clientèle, Bell. *déjà interviewé</p> <p>(B) Il est à noter que Hani n'a pas pu être là pour le début de la remise des certificats, car ce dernier n'avait pas encore fini son quart de travail (service technique par téléphone pour Bell). Il n'est arrivé qu'après la remise.</p>	<p>a repris la parole (en arabe) pour s'adresser à la foule. Amin, alors assis à ma gauche, m'a informé qu'il s'agissait en fait d'une remise de diplôme à trois hommes ayant suivi un cours sur la récitation du Coran auprès de l'imam. Amin m'a expliqué que chaque année les imams invités offraient la possibilité aux fidèles possédant une bonne connaissance du Coran de suivre un cours sur l'art de réciter le Coran. Ce n'est cependant pas chaque année que des diplômes sont décernés puisque ce n'est pas chaque année que des hommes suivent ce cours.</p> <p>Le discours de l'imam était empreint d'humour, car l'assistance a ri à plusieurs reprises. Amin m'a expliqué que l'imam donnait essentiellement quelques règles de base à l'assistance dans la récitation du Coran. Côté impression, l'imam paraissait très soucieux de son apparence (il replaçait fréquemment son habillement et semblait très conscient de ses mouvements, mais ce n'est peut-être qu'une impression).</p> <p>Des trois hommes recevant un diplôme lors de cette cérémonie, deux m'étaient familiers (ayant interviewé l'un d'entre eux et ayant croisé le second à plusieurs reprises). Pour les deux hommes connus, il s'agit d'individus pieux et fortement impliqués dans l'association. En ce qui concerne Hani, j'ai pu constater ceci par le biais de l'entrevue que j'ai eu avec lui (B). Pour ce qui est de l'autre, Muhammed, je l'ai croisé à presque toutes les occasions où j'ai visité le centre Bel Agir. Malgré cela, je le connais très peu car je n'ai jamais eu de conversation avec Muhammed. Depuis le début de mon terrain, ce dernier se fait par ailleurs quelque peu distant à mon égard, ne m'ayant jamais approché (contrairement à ceux dont j'ai eu l'occasion de croiser lors de mes visites qui sont tous venus me parler à un moment ou un autre). Toutefois, je ne ressens aucune hostilité de sa part, ce dernier me souriant et me saluant de loin lorsqu'il m'aperçoit. Son attitude à mon égard peut en outre s'expliquer soit par la timidité ou par une certaine méfiance, mais il est impossible de le savoir. Il faut souligner que Muhammed a fait le <i>Hajj</i> (pèlerinage) l'an dernier accompagné du président de l'association, Jamel. Ces derniers offrent par ailleurs des ateliers hebdomadaires pour préparer ceux qui souhaitent l'effectuer cette année (début décembre).</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Repas</p>	<p>La cérémonie terminée, tous se sont mis « à table » pour manger. Il est à noter que tous mangeaient à même la tajine placée au centre du groupe. Amin m'a par ailleurs expliqué qu'il en était ainsi au Maroc, la seule différence étant qu'au Québec beaucoup utilisent des fourchettes. En effet, il m'a dit qu'au Maroc, on avait plutôt l'habitude de manger avec ses mains (ce qui était le cas de deux hommes dans le groupe où j'étais) dans un plat commun, lorsque cela était possible. Les échanges étaient plutôt rares dans le groupe où je me trouvais (ce qui me donne l'impression que la plupart de ceux présents dans mon groupe se connaissaient peu ou pas du tout). J'ai tout de même été surpris lorsqu'un des enfants (6-7 ans peut-être) m'a interpellé en me demandant « tu es quoi, toi? (en référence à mon appartenance religieuse...il m'avait demandé auparavant si j'étais musulman) ». Si j'ai été surpris, c'est que j'ai réalisé que c'était la première fois qu'on me posait la question de mon appartenance religieuse. En effet, cela faisait plus de six mois que je fréquentais régulièrement le centre (tant pour mon mémoire que pour le projet) et jamais la question de mes croyances n'a été abordée par mes interlocuteurs, ce qui m'est soudainement apparu comme incongru compte de la nature de mes recherches. J'ai été tout autant surpris par ma réponse, « je suis chrétien »!...je crois qu'il s'agit de la première fois que je m'identifie comme tel...</p>
<p>Mise en scène des dons</p> <p>Nassim* <u>Rôle</u> : Responsable de la coordination entre les différents comités. Un des fondateurs de l'association. <u>Origine</u> : Marocaine <u>Âge</u> : début trentaine.</p>	<p>Le repas terminé, plusieurs hommes ont entamé le nettoyage de la salle de prière, tandis que d'autres sont restés assis pour discuter ou se sont levés pour aller prendre un peu d'air à l'extérieur. Quelques hommes ont alors repris le micro pour inciter les gens à faire des dons (c'est Amin qui me l'a traduit). Des hommes se sont ainsi relayé le micro pendant une quinzaine de minutes, quand tout à coup, un homme est sorti d'une porte située à l'arrière de la salle de prière (cette porte donnant sur l'escalier reliant le premier étage et le second, où se trouve la salle de prière des femmes) en tenant dans ses mains une bague. L'homme en question était Nassim, un de mes informateurs principal avec Amin. Ce dernier parlait fort (en arabe) et a par le fait même attiré l'attention de tous. Amin m'a alors expliqué que la bague en question appartenait à une femme possédant peu d'argent, mais qui souhaitait contribuer à la collecte en offrant sa bague de mariage. Nassim</p>

<p><u>Métier</u> : Étudiant à la maîtrise en science de l'environnement *Déjà interviewé</p> <p>(C) Ces Livres appartiennent en fait à la librairie islamique de Montréal. J'imagine qu'il y a une répartition des bénéfices des ventes (mais la question n'a</p>	<p>s'est dirigé vers l'avant de l'assistance et a pris la parole au micro (en arabe). Des interactions ont eu lieu entre Nassim et l'assistance. À ma demande, Amin m'a brièvement expliqué le contenu de ces interactions : lorsque Nassim est entré dans la salle, il a dit à l'assistance qu'une femme avec peu de moyen venait d'offrir une bague à l'association en guise de « don ». Il y a ensuite eu une sorte d'enchère où des hommes se proposaient pour racheter la bague et la remettre à cette femme et remettre l'argent à l'association, au nom de cette femme. Ce qui est intéressant, est le fait que ce n'est pas la première fois que je suis témoin de ce type scène. En effet, lors d'un souper bénéfice auquel j'ai assisté, un événement très similaire a eu lieu, où une femme a offert sa bague de mariage comme don. On nous a annoncé par la suite au micro (une vingtaine de minutes plus tard) qu'un homme « riche » avait offert de racheter la bague à la dame pour lui rendre. Cet homme avait demandé de garder l'anonymat. Lors de ce premier événement, j'avais été très ému par cette scène. En revanche, cette fois-ci, je l'étais moins, réalisant qu'il s'agissait sûrement d'une pratique courante (ce qui m'a été confirmé par un ami par la suite), ce qui n'enlève toutefois rien à l'esprit charitable du geste.</p> <p>Une fois le calme revenu, Amin m'a proposé d'aller voir la petite « librairie » (il s'agissait en fait d'un petit kiosque temporaire) que l'association a disposé dans une pièce adjacente à la salle de prière des hommes (pour la durée du ramadan). Il s'agissait d'un espace situé à côté des escaliers où se trouvaient un groupe d'homme assis à même le sol en train de manger. Plusieurs visages m'étaient familiers, ayant eu des conversations formelles et informelles avec certains d'entre eux ou les ayant croisés au fil de mes visites. Le groupe était essentiellement composé des « organisateurs » de la soirée (ceux qui ont préparé et servi le repas) ainsi que ceux ayant reçu leur diplôme lors de la cérémonie (c'est ce qui explique que ces derniers mangeaient encore alors que le reste de l'assistance avait déjà mangé et que la salle avait été nettoyée).</p> <p>Amin m'a alors montré quelques ouvrages qui se trouvaient dans la petite « librairie » de l'association (tous portaient sur l'islam) (C). Nous avons eu une petite conversation sur des penseurs arabes, dont notamment Ibn Khaldoun (penseur arabe du 14^{ième} siècle, considéré comme l'un des</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>pas été abordée).</p> <p>Rencontre avec l'imam égyptien</p> <p>(D) J'ai croisé à quelques reprises cet homme, âgé dans la vingtaine, sans jamais avoir discuté avec ce dernier. Il était habillé d'un t-shirt et de jeans.</p> <p>(E) On m'a d'ailleurs taquiné à plusieurs reprises au courant de la soirée à ce sujet : j'ai une intolérance à la chaleur et à l'humidité et la sudation qui vient avec...ce dont plusieurs ne se sont pas gênés de me faire remarquer!</p>	<p>précurseurs de la sociologie, entre autres domaines).</p> <p>Alors que nous discutions, j'ai senti une main se poser sur mes épaules. En me retournant, j'ai été surpris par l'imam égyptien qui m'a pris par les bras et m'a donné deux becs sur les joues en me disant quelque chose en arabe (une formule me souhaitant « bonne nuit du destin » ou me bénissant ou quelque chose de la sorte). Ce à quoi je n'ai pu rétorquer qu'avec un regard de confusion totale, un regard qu'il m'a rendu à son tour. Devant cette scène, certains des hommes situés dans le groupe près de nous ont éclaté de rire et se sont vite exclamés à l'imam, en arabe « français! français! » et puis « il n'est pas musulman (en arabe et en français) ». Réalisant sa méprise, l'imam s'est retourné vers moi en lançant un « ahhh... » accompagné d'un regard qui contenait 1 part de mépris et 3 parts d'indifférence (un cocktail plutôt amer!). Il a rapidement intégré le groupe assis au sol, sans rien ajouter.</p> <p>De suite, un des hommes (D) assis dans le groupe s'est levé et s'est dirigé vers moi en m'interpellant : « tu es québécois? », ce à quoi j'ai répondu « oui », et lui de dire en me serrant vigoureusement la main « tu es le bienvenu mon ami, le bienvenu! ». Il a ensuite ouvert la porte donnant sur la salle de prière, a feint de chercher quelque chose ou quelqu'un et est allé se rasseoir dans le groupe. Si je dis « feint », c'est que j'ai plutôt l'impression qu'il se soit levé spécifiquement pour venir me voir et dissiper l'inconfort provoqué par la réaction de l'imam (inconfort qui n'était pas énorme, mais qui devait tout de même être palpable).</p> <p>Amin, remarquant mon front perlé de sueur (ou du moins je présume qu'il l'ait remarqué), m'a ensuite invité à aller à l'extérieur pour prendre un peu d'air (E). En chemin, nous avons croisé le président de l'association, que j'avais salué plus tôt dans la soirée, sans pour autant lui avoir parlé. Nous avons entamé une petite discussion sur la soirée. Lorsque je lui ai mentionné à quel point j'étais impressionné par le nombre de personnes présentes, il a vite fait de rétorquer que l'association aurait pu en accueillir plus et mieux, si ce n'était du manque de financement. L'argent a été le sujet du reste de la conversation. En outre, Jamel m'a souligné qu'il était fier du travail communautaire et religieux effectué par l'association et ses membres, mais que beaucoup plus pourrait être fait si les moyens étaient là. J'ai eu</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>« Les anges sont parmi nous »</p>	<p>l'impression qu'il cherchait essentiellement à « passer le message » du sous-financement des associations musulmanes, dont notamment Bel Agir.</p> <p>Amin et moi avons continué notre chemin vers l'extérieur et l'air frais! Nous avons eu une petite discussion sur la soirée et sur son importance. En outre, Amin m'a expliqué qu'en général même les musulmans peu ou pas pratiquants participent à cette soirée (ce qui explique l'importance de l'assistance). Il a par ailleurs fait le parallèle avec la messe de minuit chez les Chrétiens. Il m'a également parlé du déroulement de cette soirée au Maroc, où les rues autour des mosquées comblent se remplissent tant il y a des gens qui célèbrent cette nuit. J'ai particulièrement été impressionné lorsqu'il m'a expliqué, en regardant autour de lui et vers le ciel, le visage illuminé, que les anges descendaient du ciel et étaient parmi les hommes le temps d'une nuit : l'atmosphère qui régnait à l'extérieur (brouillard épais) et son expression concouraient à créer l'impression en moi qu'il y avait effectivement des anges qui nous entouraient! Nous avons terminé en discutant des événements qui auraient lieu jusqu'à la fin du ramadan. Amin a alors pris congé, devant s'occuper de la suite de la soirée avec les autres bénévoles.</p> <p>J'ai pris une courte marche et je suis retourné pour la troisième prière, qui a été suivie d'un thé à la menthe et d'une collation. L'assistance à ce point était beaucoup moins importante (même s'il devait encore y avoir entre 300 et 400 personnes). En effet, Amin m'a expliqué que plusieurs prenaient des « pauses » pendant la nuit et rentraient chez eux pour quelques heures de sommeil et revenaient pour le petit-déjeuner, servi avant le lever du soleil. C'est après avoir terminé mon thé que je suis rentré chez moi (il devait être 4h ou plus).</p>
---------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Les affluents de l'imân

1- **Essohba et la jamaa** (compagnonnage et association)

Cette vertu est à la base du programme d'éducation spirituelle d'un individu et est une étape nécessaire dans la progression de la foi. Elle se traduit par la reproduction d'une relation maître/disciple. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que la quasi totalité de ceux interviewés ont mentionnés que leur relation avec les autres membres de Bel Agir était centrale à leur vie spirituelle et à leur évolution spirituelle.

Cette vertu comprend 11 affluents.

2- **Dhikr** (la « remémoration de Dieu » ou « présence constante avec Dieu »)

Bien que la dhikr ou invocation est une pratique partagée par tous musulmans, c'est dans le soufisme qu'elle occupe une place prépondérante où elle se fait régulièrement en groupe. Cette pratique a pour objectif la purification de l'âme en répétant la formule « ilâha illa Allâh » (il n'a de dieu que Dieu).

Par contre, pour Yassine, la dhikr ne se résume pas qu'à la répétition d'une formule, mais également à un comportement individuel et collectif que l'on doit appliquer dans tous les domaines de la vie et qui consiste à accorder la primauté de la Loi divine sur toutes autres règles de conduites sociales (notamment là où la loi positive a supplantée cette dernière) (ibid.).

Cette vertu comprend 13 affluents.

3- **Sidk** (bonne foi ou sincérité de la foi)

Cette vertu concerne primordialement la sincérité de la foi de l'adepte (dont notamment sa croyance en Dieu et « l'invisible ») et touche donc la vie interne de ce dernier. Par contre, cette « bonne foi » doit se manifester à travers ses paroles (p.ex. dire la vérité), ses convictions et ses actions concrètes.

Cette vertu regroupe 11 affluents

4- **Le don**

Cette vertu recouvre non seulement la zakat (aumône obligatoire), mais également l'idée d'une justice sociale qui passe par une redistribution équitable de la richesse, condition nécessaire à l'ascension spirituelle :

Vertical progress towards God will never be achieved in its most perfect form without horizontal progress towards man through serving him as an individual, a citizen of a society, and a member of

the international community. Social equality, economic prosperity, and political stability are atop the priorities of the services to be rendered to him in order to facilitate his moral and spiritual ascension.

Résumé de Al-minhâj annabawî [la voie prophétique] offert sur www.yassine.net

Cette vertu regroupe 5 affluents.

5- La connaissance

L'éducation est au cœur du programme de Yassine. Elle se décline en deux types de connaissances ou savoirs : spirituelles et scientifiques. La première s'acquière à travers une relation de compagnonnage (1^{ère} vertu) au sein d'une association d'individu et concerne la connaissance de la Vérité contenue dans le Coran et autres Écritures saintes. C'est par celle-ci que l'adepte peut entreprendre une véritable réforme de soi lui permettant de se forger une personnalité islamique. Le savoir scientifique et technique permet, pour sa part, à la communauté islamique d'avoir des membres détenant les compétences nécessaires pour assumer les responsabilités de leader (que ce soit pour diriger l'État ou pour diriger la communauté).

Il est par ailleurs intéressant de souligner que la totalité de ceux rencontrés au cours de mon terrain sont tous détenteurs de diplôme d'études supérieurs dans diverses domaines (dont notamment l'informatique et l'ingénierie).

Cette vertu comprend six affluents.

6- L'action (ou le travail)

Cette vertu concerne à la fois l'effort constant que doit déployer un adepte dans sa vie individuelle pour se « réformer » et dans sa vie professionnelle.

Il y a six affluents compris dans cette vertu

7- Le paraître

Il s'agit d'une caractéristique de la personnalité islamique qui consiste à donner l'exemple aux autres à la fois par son comportement et par la façon qu'un individu et une communauté se présentent au reste du monde. Cette vertu comporte huit affluents.

8- La constance ou la « maîtrise de soi »

Cette vertu met l'accent sur la nécessaire maîtrise de soi pour « dompter » les mauvais penchants qui habitent tout être humain, dont notamment l'égoïsme. Elle comporte huit affluents.

9- L'économie

Cette vertu met l'accent à la fois sur le sens coranique de l'économie qui pousse l'individu à établir un juste équilibre entre la possession de biens matériels et la relation d'un individu à Dieu et l'au-delà, et sur le sens moderne de ce terme, soit l'économie d'un État. Dans cette deuxième acceptation du terme, Yassine postule la nécessité de maîtriser l'économie pour la mettre au service du bien commun et ainsi constituer une société véritablement islamique.

10- Jihâd

Voir chapitre III. Cette vertu comporte 6 affluents.