

La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec

Ali Daher

Number 33, 2000

Religions et sociétés : après le désenchantement du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002411ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002411ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Daher, A. (2000). 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. <https://doi.org/10.7202/1002411ar>

Article abstract

The author focuses on the process of constructing a Québécois Islamity. In this article, he begins by analyzing how integration into Québec society is conceived in the discourse addressed by Muslim leaders to fellow members of their religion. This conception of integration is based on an interpretation of what the relationship between Muslims and non-Muslims ought to be, on a particular view of Canadian and Québec integration policies, and on a desire for the greatest possible consolidation of the Muslim community. The author then examines the effects of the prevailing «reasonable accommodation» policy in Québec, and reflects on its potentially perverse effects with regard to the trend towards community withdrawal.

La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec

Ali DAHER

Cet article porte sur la construction de l'islamité et sur la conception de l'intégration que véhiculent les leaders de la communauté musulmane de Montréal. Il se centre sur le discours que les leaders religieux adressent aux musulmans et aux non-musulmans dans le but de cerner leur conception de l'intégration, les types d'influence qu'ils entendent exercer sur les musulmans et sur les institutions québécoises ainsi que l'interprétation qu'ils proposent à leurs coreligionnaires en ce qui a trait aux contradictions et aux problèmes que vivent les musulmans face aux valeurs de la société d'accueil.

Les leaders religieux jouent un rôle important en tant que guides et ressources à qui peuvent s'adresser les membres de leur communauté. Indépendamment de la pratique religieuse des musulmans, les leaders religieux remplissent une fonction importante, notamment parce qu'ils sont en mesure de se prononcer sur les différents problèmes que peuvent connaître les musulmans dans la vie quotidienne en matière d'application des préceptes islamiques (vêtement, nourriture halal, droit familial islamique, etc.). La situation d'immigration récente dans laquelle se trouvent les musulmans au Québec amène également les leaders de la communauté musulmane à servir de lien entre celle-ci et la société d'accueil. Dans ces circonstances, on ne peut que supposer que ces leaders ont une conception particulière de l'intégration de leurs coreligionnaires. On peut aussi supposer qu'ils essaient de donner une certaine visibilité à l'islam afin de construire une islamité québécoise. Cette islamité, comment la forgent-ils? Cette conception de l'intégration, que contient-elle? Répondent-elles aux attentes de la société d'accueil?

La construction sociale de l'islam au Québec (une islamité québécoise) présente des traits comme: la différenciation sociale fondée sur une catégorisation nette entre les musulmans et les non-musulmans;

la tendance à établir des rapports instrumentaux avec les non-musulmans; la valorisation d'une organisation communautaire des musulmans prévalant sur l'intégration des individus à la société d'accueil (communautarisme); la volonté de rendre plus visible l'islam sur la scène sociale québécoise. Mon intention ici est de cerner les conséquences de ce type de construction de l'islamité et ses nombreuses implications sociales observables notamment dans les relations intergroupes, dans la participation sociale et dans les requêtes d'accommodement adressées aux institutions publiques.

Je propose aussi un certain nombre de réflexions critiques sur les effets pervers, eu égard à la tendance communautariste des leaders, de l'attribution de droits particuliers de nature collective aux minorités. C'est que j'ai pu constater que les accommodements obtenus ont pour effet de consolider la communauté et d'y retenir les membres, entre autres ceux qui sont en position plus fragile ou défavorisés.

Pour réaliser cette étude, j'ai entrepris un travail de collecte d'informations qui s'est fait par: *a*) une observation participante qui m'a amené à assister à différents types d'événements (fêtes religieuses, prêches, discours publics, communications orales, interventions et conférences faites par les leaders, rencontres et meetings de soutien des causes islamiques); *b*) des entrevues avec des personnes qui jouent un rôle au sein des organisations islamiques (13 leaders dont 3 femmes); et *c*) des articles écrits par des leaders et publiés dans les journaux. Au total, les données réunies proviennent de plus de 72 leaders d'importance diverse dont 18 imams (9 sunnites et 9 chiites) et 54 leaders non imams (44 hommes et 10 femmes). La plupart de ces leaders sont nés à l'extérieur du Québec. Ils sont originaires des pays suivants: Algérie, Égypte, Inde, Iran, Iraq, Liban, Pakistan, Syrie, Soudan, Tunisie, Turquie, ex-Yougoslavie, et certains étaient des Québécois convertis à l'islam. Il y avait au total 52 leaders sunnites et 20 leaders chiites.

1 Quelques caractéristiques de la population musulmane à Montréal

La population islamique au Québec se compose principalement de deux contingents: les immigrants originaires des pays arabes (Liban, Algérie, Tunisie, Maroc) majoritairement francophones et ceux qui sont originaires de l'aire indo-pakistanaise (Pakistan, Inde) principalement anglophones. Les pays francophones qui reçoivent des immigrants attirent plus les immigrants francophones, tandis que les pays anglophones attirent surtout les immigrants anglophones. Pour cette

raison, le Québec accueille des musulmans francophones pour la plupart et le Canada anglais accueille des musulmans en majorité anglophones.

La spécificité de la société québécoise où vit, bien sûr, une forte majorité francophone, mais aussi une minorité anglophone établie de longue date et disposant d'institutions économiques et culturelles, fait qu'elle attire une immigration plus diversifiée que ne le ferait une société monolingue. Ainsi, la population musulmane du Québec est plus diversifiée, de point de vue linguistique et ethnique, que celles que l'on rencontre dans les autres pays occidentaux ou même dans d'autres provinces canadiennes. La population musulmane de Grande-Bretagne est surtout d'origine sud-asiatique¹, alors que celle de la France est surtout d'origine maghrébine. Quant à la population musulmane immigrante en République allemande, elle est formée par un grand pourcentage de musulmans d'origine turque². En ce qui concerne le Québec, et plus particulièrement sa métropole, et compte tenu du bilinguisme qui n'existe réellement au Canada qu'à Montréal, l'immigration islamique provient de divers pays. Ainsi, on peut dire que la population musulmane au Québec est divisée en deux groupes: francophone et anglophone. Si l'on considère l'origine nationale, on peut aussi diviser la population musulmane du Québec en deux grandes parties qui correspondent à la division linguistique. La première se compose des musulmans arabes (d'origine maghrébine — libanaise, égyptienne, etc.). La deuxième partie, la plus anciennement installée, est indo-pakistanaise³. En plus, compte tenu d'un taux important d'immigration en provenance de certains pays comme le Liban et l'Iran, le pourcentage des musulmans chiïtes dans la population musulmane montréalaise est plus élevé que dans les autres pays du monde⁴.

Pour certains auteurs, les origines nationales ou doctrinales et, conséquemment, l'histoire particulière des sous-groupes influent sur la

¹ W. Menski, «Nationalité, citoyenneté et musulmans en Grande-Bretagne», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?*, Paris, Aube, 1995, p. 133-140.

² En République fédérale allemande, on compte 1,6 million de musulmans d'origine turque (A. Uçar, «Pratiques sociales et références religieuses», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), *ouvr. cité*, p. 226-230, 1995).

³ D'après le recensement de 1991, Statistique Canada avance les nombres suivants: musulmans d'origine maghrébine (Maroc, Tunisie et Algérie), 8030; libanaise, 6715; indo-pakistanaise (Pakistan, Inde et Bangladesh), 7645.

⁴ Le pourcentage des chiïtes à Montréal dépasse, selon les estimations des leaders de cette communauté, 30 %, alors que dans le monde il ne dépasse pas 15 %.

conception de l'intégration⁵. D'après les chercheurs qui ont étudié cette question, les musulmans originaires du Maghreb qui sont installés en France, étant donné leur expérience historique négative avec les Français dans le contexte de la domination coloniale, sont plus enclins à prendre leurs distances par rapport à la société française en affirmant leur identité islamique⁶.

La diversification liée à l'origine nationale, à la langue et à la tradition doctrinale des musulmans au Québec fait que la situation s'y présente différemment, par comparaison aux autres pays du monde où il y a immigration islamique. Ainsi, le Québec n'a pas un passé de nation colonisatrice et les musulmans québécois n'ont pas l'expérience historique coloniale de leurs coreligionnaires à l'égard de la société d'accueil, comme c'est le cas de ceux qui sont établis en France ou en Grande-Bretagne. Et bien qu'on relève une diversité quant à l'origine et à l'expérience historique de la population islamique de Montréal, mes observations montrent toutefois qu'en contexte d'immigration au Québec l'origine ethnique et l'expérience historique des leaders ne sont pas des variables déterminantes de la conception de l'intégration. La diversité de la communauté musulmane de Montréal ne semble pas avoir une forte incidence sur le discours des leaders, tout comme l'origine ethnique de ces derniers ne détermine pas de façon significative leur conception de l'intégration. Le discours des leaders musulmans au Québec, relativement à l'intégration, est plus influencé, comme nous le verrons, par l'expérience des autres collègues musulmans œuvrant dans les pays occidentaux d'immigration que par leur origine ethnique.

Par ailleurs, on constate une certaine faiblesse du leadership de la communauté musulmane au Québec, due à l'immigration récente des musulmans, à leur diversité ethnique, nationale et doctrinale, à une organisation encore plus structurée et à certaines caractéristiques de l'islam lui-même, par exemple l'inexistence d'une hiérarchie islamique et le principe de la relation directe entre le croyant et Dieu. Il semble que ces divers éléments se répercutent sur la définition du concept d'intégration véhiculée dans le discours des leaders musulmans.

Ainsi, pour résoudre les difficultés auxquelles fait face la communauté, les leaders musulmans du Québec sont toujours en quête d'une aide de l'extérieur. Cette aide de l'extérieur devient extrêmement importante pour eux. Les liens se tissent de plus en plus avec des leaders

⁵ J. Cesari, «Les modes d'action collective des musulmans en France: le cas particulier de Marseille», dans B. Étienne (dir.), *L'islam en France*, Paris, CNRS, 1990, p. 281-293; W. Menski, art. cité.

⁶ J. Cesari, art. cité.

islamiques d'autres pays, de sorte que le discours des leaders musulmans au Québec n'est pas tout à fait indépendant du discours islamique général tenu dans les communautés musulmanes des pays occidentaux. D'ailleurs, certains organismes islamiques internationaux, comme la Ligue islamique mondiale, semblent chercher à influencer les groupes musulmans dans les pays d'immigration et vouloir créer un organisme mondial qui veillerait à l'établissement d'un islam le plus unifié possible partout dans le monde.

2 La conception de l'intégration chez les leaders musulmans à Montréal

La conception de l'intégration chez les leaders musulmans à Montréal est grandement influencée par les expériences des musulmans français et britanniques ainsi que par leur perception des politiques d'intégration canadienne et québécoise.

2.1 L'influence des expériences britannique et française

La définition du concept d'intégration véhiculée actuellement par les leaders dans les pays occidentaux peut être située sur un continuum dont le point minimal est bien défini, tandis que le point maximal est insaisissable et dépend des circonstances. Le point minimal est l'intégration communautaire des musulmans «en tant que collectivité religieuse⁷» et non pas une intégration sur une base individuelle. Quant au point maximal du spectre des attitudes, il est ouvert sur toutes les possibilités dont celle-là même d'islamiser la société tout entière, ce qui constitue, aux yeux de certains leaders, une option à ne pas éliminer. Le chercheur Bassam Tibi traite de cette option en analysant l'islam en Europe. Il divise l'islam européen en deux catégories: l'«euro-islam» et l'«islam-ghetto». Selon lui, si l'«euro-islam», qui désigne l'adaptation de l'islam à la vie dans une société démocratique libérale, échoue, on se dirige vers un «islam-ghetto», qui traduit «le refus de l'intégration, l'incapacité de s'insérer dans un cadre pluraliste et de se considérer comme une communauté religieuse parmi d'autres⁸».

Actuellement, la stratégie des leaders musulmans consiste de plus en plus dans la création d'institutions islamiques dans les pays occidentaux. Les leaders musulmans de Grande-Bretagne sont les

⁷ F. Dassetto, «En débat: les modalités d'insertion de l'islam dans l'espace public», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), ouvr. cité, p. 124.

⁸ B. Tibi, «Les conditions d'un euro-islam», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), ouvr. cité, p. 231.

meneurs à ce chapitre. En Grande-Bretagne, certains leaders préconisent même la création d'un parlement proprement islamique qui s'occuperait des affaires des musulmans britanniques.

Compte tenu de leur origine nationale et du fait qu'ils se divisent en deux groupes — leaders arabes qui viennent essentiellement des pays de la francophonie et leaders pakistanais originaires des pays anglophones —, les leaders musulmans au Québec entretiennent des relations étroites avec leurs confrères de France et de Grande-Bretagne. Les leaders arabes connaissent l'expérience des musulmans en France et ont des liens avec ceux-ci, tandis que les leaders pakistanais connaissent l'expérience de leurs confrères actifs en Angleterre et sont en contact avec eux.

J'ai constaté que l'influence des leaders actifs en Grande-Bretagne sur leurs confrères du Québec est plus forte que celle des leaders musulmans français. Les premiers ont une conception de la société fondée sur un modèle communautaire qui divise la société en communautés religieuses habilitées à gérer les affaires de leurs membres comme elles le désirent. Selon Menski, les musulmans britanniques «ont développé et façonné une stratégie de contact minimal avec l'État. Ils vivent en Grande-Bretagne, mais dans leur propre monde, sur lequel ils ont une bien plus grande emprise⁹».

Cette «stratégie de contact minimal» avec une société non islamique semble valorisée par les leaders musulmans, quel que soit le contexte national et politique dans lequel ils se trouvent. Une telle attitude est plus répandue parmi les leaders musulmans établis dans les pays occidentaux où les communautés musulmanes sont minoritaires. D'ailleurs, cette conception est plus proche de la vision islamique traditionnelle de la société suivant laquelle le monde est divisé selon l'appartenance religieuse. Les leaders indo-pakistanais qui connaissent plus que les autres l'expérience de l'islam en Grande-Bretagne en profitent donc pour mener une campagne d'incitation à adopter ce modèle pour les autres communautés musulmanes. Ce sont d'ailleurs les leaders musulmans québécois d'origine indo-pakistanaise qui sont les artisans de la fondation des organismes islamiques tels le tribunal de la *charia*, les écoles islamiques, le village islamique, etc.

Plusieurs variables interviennent pour donner une telle prépondérance au discours des leaders musulmans pakistanais par rapport à l'ensemble du discours du leadership islamique au Québec. Premièrement, l'ancienneté de l'implantation au Québec de la

⁹ W. Menski, art. cité, p. 139.

communauté musulmane d'origine pakistanaise confère à ses leaders une certaine notoriété historique (les musulmans d'origine indo-pakistanaise ont constitué la première vague migratoire. Elle a été suivie par des vagues libanaise, iranienne et irakienne. On assiste actuellement à une vague algérienne). Deuxièmement, les leaders d'origine pakistanaise ont des connaissances plus avancées de l'expérience migratoire des musulmans dans les pays occidentaux, qu'ils ont acquises par le biais de l'expérience des musulmans en Grande-Bretagne (la langue anglaise et l'origine indo-pakistanaise sont communes, ce qui crée des relations très étroites entre eux). Enfin, les ressemblances entre les politiques canadiennes et celles des Britanniques en matière d'intégration favorisent chez les leaders musulmans d'origine pakistanaise la tendance à reproduire au Québec ce qui passe en Grande-Bretagne (les politiques tant anglaises que canadiennes et québécoises sont permissives envers l'institutionnalisation des groupes dans la société, ce qui joue en faveur de la vision communautaire de l'intégration qu'ont les leaders musulmans).

Pour leur part, les leaders musulmans québécois d'origine arabe sont principalement francophones (surtout les Libanais et les Maghrébins). Ils ont plus de connaissances au sujet de l'expérience française, qu'ils considèrent comme désagréable (la question du voile et son interdiction, par exemple). Les lois françaises en matière d'immigration, de citoyenneté et d'intégration sont différentes de celles qui ont cours au Canada et au Québec. La politique française est assimilationniste, ce qui est mal vu par les musulmans. Les leaders musulmans d'origine arabe dénoncent cette conception de l'intégration de type assimilationniste à la française. C'est pourquoi ils préfèrent nettement aligner leur discours sur celui de leurs confrères pakistanais qui sont plus aptes et plus expérimentés dans ce domaine.

La situation nationale Québec-Canada n'est pas sans influencer sur la perception des acteurs sociaux que sont les leaders. La controverse permanente autour de la question nationale et les revendications d'une large partie de la population québécoise qui espère l'indépendance ne peuvent qu'influencer les groupes minoritaires dans la société québécoise, dans le sens d'une certaine indépendance communautaire.

Les leaders musulmans semblent donc profiter avec aisance d'une perspective répandue au Québec, différente certes dans ses fondements, mais transposée au profit d'une vision communautariste. Cette situation n'est pas exclusive au Québec. Elle est proche de celle qui existe en Belgique où la question de séparation est omniprésente sur la scène politique. En Belgique, selon F. Dassetto, «il serait difficile de dénoncer

les musulmans qui voudraient penser leur propre séparation¹⁰» tant que la question de la séparation est toujours présente dans la société belge.

2.2 La perception des politiques d'intégration canadiennes et québécoises

Un des indicateurs susceptibles de nous renseigner sur la conception de l'intégration qu'ont les leaders musulmans est leur perception des politiques d'intégration adoptées par les gouvernements canadien et québécois ainsi que leur appréciation des chartes des droits et des libertés de la personne, tant canadienne que québécoise. Pour comprendre comment cette perception peut orienter leur conception de l'intégration, il s'agit notamment de voir ce qu'ils pensent de ces chartes et des politiques qu'appliquent les institutions gouvernementales qui encadrent les rapports sociaux entre les groupes dans la société. Signalons d'entrée de jeu que les leaders musulmans valorisent largement la Loi sur le multiculturalisme canadien et la Charte canadienne des droits et des libertés. Examinons les principales caractéristiques de ces politiques en ce qui concerne l'intégration.

Les politiques d'immigration et d'intégration au Canada et au Québec

En dépit d'une certaine limitation du taux d'immigration et des restrictions apportées aux conditions d'entrée, le Canada et le Québec demeurent jusqu'à aujourd'hui des endroits ouverts aux immigrants. L'immigration au Canada et au Québec est généralement une immigration «permanente». Elle ne consiste que rarement en un déplacement temporaire à des fins de travail, touchant les hommes seulement, comme ce fut souvent le cas en Europe. En grande partie, les immigrants qui viennent au Canada et au Québec ont l'intention d'y demeurer assez longtemps, si ce n'est définitivement.

En ce qui touche les politiques d'immigration, le Canada et le Québec convergent sur la majorité des questions. La principale différence dans ce domaine concerne la langue française. Pour la sélection des immigrants, le Québec, à la différence du Canada, donne un avantage aux candidats qui connaissent la langue française. En matière d'immigration, le gouvernement québécois vise à une «sélection des immigrants contribuant au développement d'une société francophone¹¹».

¹⁰ F. Dassetto, art. cité, p. 124.

¹¹ Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble*, Québec, Direction des communications du MCCI, 1990, p. 19.

Le nombre annuel d'immigrants au Canada est estimé à 200 000, dont un peu plus de 25 000 au Québec¹². Tant pour le Canada que pour le Québec, l'immigration a joué et joue toujours un rôle important dans la croissance de la population. Le *Rapport sur les consultations sur l'immigration pour 1991-1995*, consultations qui ont été tenues dans huit villes du Canada, fait l'éloge de l'apport de l'immigration¹³. La plupart des intervenants ont souligné que l'immigration est un levier de développement économique et démographique et qu'elle apporte une solution aux problèmes humanitaires internationaux. Pour le Québec, l'immigration est devenue, selon les représentants officiels du gouvernement, un enjeu majeur. Elle est associée à quatre défis: le redressement démographique, la prospérité économique, la pérennité du fait français et l'ouverture sur le monde¹⁴.

La définition de la citoyenneté, semblable au Québec et au Canada, repose sur le droit du sol — la personne doit avoir vécu au Canada pendant au moins trois des quatre dernières années — ou du sang. Par exemple, à la question «Qui est citoyen canadien?», une feuille de renseignement, datée de 1996, sur la citoyenneté canadienne répond en énumérant les cas suivants: une personne née au Canada, une personne née à l'extérieur du Canada après le 15 février 1977 dont un des parents était citoyen canadien au moment de sa naissance, une personne naturalisée ou qui a obtenu la citoyenneté canadienne. Une personne peut aussi être considérée comme citoyenne canadienne si elle est née à l'extérieur du Canada avant le 15 février 1977 et que l'un de ses parents était canadien au moment de sa naissance ou si elle était sujet britannique résidant au Canada avant le 1er janvier 1947¹⁵.

Les lois canadiennes et québécoises qui traitent de l'immigration et de la citoyenneté se recoupent ainsi sur plusieurs aspects, mais les politiques respectives concernant l'intégration des immigrants divergent. Je présenterai, dans un premier temps, les politiques canadiennes et, dans un deuxième temps, les politiques québécoises.

¹² Le ministère de la Citoyenneté et Immigration Canada estime que le nombre de nouveaux immigrants au Canada en 1997 varie entre 195 000 et 220 000 dont 27 000 se sont installés au Québec.

¹³ Immigration Canada, *Rapport sur les consultations sur l'immigration pour 1991-1995*, Ottawa, Affaires publiques et Direction générale du développement des politiques et du Programme d'immigration, 1990.

¹⁴ Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, ouvr. cité.

¹⁵ Citoyenneté et Immigration Canada, *Feuille de renseignement n1: Citoyenneté canadienne*. Internet, adresse:

<http://cicnet.ingenia.com/french/pub/ontario/cat.1f.html>.

Le multiculturalisme canadien

La politique canadienne en matière d'intégration des nouveaux immigrants repose sur la Loi sur le multiculturalisme canadien qui, votée en 1971, constitue la politique officielle du gouvernement du Canada. Sitôt en vigueur, ce modeste programme, qui prévoyait l'allocation de subventions aux associations communautaires des minorités ethniques, ne cesse de se transformer. En 1972, un ministère spécialement désigné, placé sous la direction du ministre d'État au multiculturalisme, entre en fonction. Enfin, en 1982, le multiculturalisme et les droits à l'égalité seront insérés dans la Charte canadienne des droits et libertés pour devenir une partie essentielle de la Constitution canadienne.

La politique canadienne en matière de multiculturalisme consiste à :

a. reconnaître le fait que le multiculturalisme reflète la diversité culturelle et raciale de la société canadienne et se traduit par la liberté, pour tous ses membres, de maintenir, de valoriser et de partager leur patrimoine culturel, ainsi qu'à sensibiliser la population à ce fait;

b. reconnaître le fait que le multiculturalisme est une caractéristique fondamentale de l'identité et du patrimoine canadiens et constitue une ressource inestimable pour l'avenir du pays, ainsi qu'à sensibiliser la population à ce fait;

c. promouvoir la participation entière et équitable des individus et des collectivités de toutes origines à l'évolution de la nation et au façonnement de tous les secteurs de la société, et à les aider à éliminer tout obstacle à une telle participation;

d. reconnaître l'existence de collectivités dont les membres partagent la même origine et leur contribution à l'histoire du pays, et à favoriser leur développement¹⁶.

Le multiculturalisme canadien repose donc sur les principes suivants: prendre en considération les aspects communautaire et individuel; encourager les communautés à se maintenir, à se distinguer et à se développer; aider, tant sur le plan financier que sur le plan moral, les minorités ethniques à se structurer et à créer leurs propres institutions; reconnaître un rôle égal à toutes les cultures au Canada. Cette politique d'intégration permet à l'individu de travailler à promouvoir la culture de son propre groupe. Elle aide, selon certains

¹⁶ *Loi sur le multiculturalisme canadien*, 21 juillet 1988. Internet, adresse: <http://www.pch.gc.ca/multi/html/loi.html>.

auteurs tel Neil Bissoondath¹⁷, à la création d'une société composée de plusieurs groupes culturels, voire de ghettos culturels, et encourage l'individu à choisir sa propre identité, à lui donner le sens qu'il veut et à la valoriser aux yeux des autres¹⁸. La politique du multiculturalisme a été illustrée par l'image de la «mosaïque canadienne, c'est-à-dire d'un tout cohérent et signifiant formé d'un agencement de parcelles fort différentes¹⁹».

La politique québécoise en matière d'intégration

Le Québec, quelle que soit l'étiquette de son gouvernement (péquistes ou libéral), refuse de jouer le jeu du multiculturalisme canadien. En matière d'intégration, au moins dans la lettre du texte, le Québec se distingue du fédéral. Depuis vingt ans, l'action du gouvernement québécois est axée sur des éléments fondamentalement différents. D'abord, le Québec soutient le pluralisme en s'engageant à aider les minorités, en vertu de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne qui reconnaît à chacun la «possibilité de choisir librement [son] style de vie, [ses] opinions, [ses] valeurs et [son] appartenance à des groupes d'intérêts particuliers²⁰». Ensuite, comme le signale un énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, la politique du Québec à cet égard définit deux priorités; avoir la haute main sur la sélection des immigrants à la lumière des besoins spécifiques, tant économiques que culturels, de la société et assurer l'intégration harmonieuse des nouveaux arrivants, quelle que soit leur origine, à la communauté francophone.

¹⁷ N. Bissoondath, *Le marché aux illusions: la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 1995.

¹⁸ Cette politique a certaines affinités avec la conception de la division sociale chez les musulmans. En terre islamique, l'espace social est divisé sur une base religieuse. L'individu appartient d'abord et avant tout à sa communauté religieuse. L'appartenance à la société tout entière vient au deuxième rang. La division de la société en fonction des religions et des sectes est fondée sur le Coran qui proclame la séparation de la société des croyants d'avec les juifs et les chrétiens. Autrement dit, le musulman accepte le morcellement de la société en petites communautés qui se forment en vertu de la religion. Ces communautés, après avoir été séparées selon l'appartenance religieuse, se séparent par la suite dans l'espace géographique pour y former un habitat physique propre. Dans cet habitat, presque «purifié», le groupe exerce son autonomie dans sa vie sociale. C'est le fameux principe ottoman de *milliyat* ou *melliyat* (équivalent turc et persan de la notion de nation) qui se résume par la répartition des gens d'une même société selon leur appartenance religieuse.

¹⁹ C. Sabatier et J. Berry, «Immigration et acculturation», dans R. Y. Bourhis, et J.-P. Leyens (dir.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Mardaga, 1994, p. 277.

²⁰ Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, ouvr. cité, p. 17.

Dans ce même énoncé, le gouvernement québécois affiche une position différente de celle que défend le gouvernement canadien. Il considère comme légitime de faire «connaître ses attentes aux immigrants, si possible dès l'amorce du projet migratoire, afin que ceux-ci apprennent graduellement à les partager²¹».

Les attentes du Québec à l'égard des immigrants se résument dans les trois éléments suivants: «l'apprentissage du français et son adoption comme langue commune de la vie publique», ce qui constitue «des conditions nécessaires à l'intégration²²»; l'ouverture des immigrants et de leurs descendants au fait français et à la culture française; le respect des lois et des valeurs qui gouvernent la collectivité d'accueil et l'acquisition de connaissances sur leur nouvelle société, son histoire et sa culture²³.

Une comparaison entre les politiques canadienne et québécoise en matière d'intégration permet de dégager une similitude et une différence. La similitude est que la politique québécoise, comme celle du fédéral, reconnaît aux immigrants le droit d'appartenir à une communauté culturelle ainsi que celui «de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe²⁴». La différence est que le modèle de l'intégration au Québec vise à l'affirmation du fait français par la «convergence vers la culture francophone de la part des immigrants²⁵». Il s'agit d'une culture commune francophone qui est à la base de la construction d'un projet commun de société québécoise dans laquelle les nouveaux arrivants sont fortement appelés à s'impliquer et à participer pour répondre aux attentes du Québec. La pratique québécoise s'éloigne, en principe, de la perspective multiculturaliste fédérale.

Pour sa part, la politique fédérale ne fait pas apparaître une culture commune vers laquelle convergeraient les citoyens et surtout les nouveaux arrivants. Selon la politique multiculturaliste canadienne, toutes les cultures sont reconnues égales. La société n'a pas une culture de base commune. Chaque groupe a son propre projet pour une même société, projet qui est fondé sur sa culture particulière, tout en participant à la vie de la société canadienne.

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁵ M. Labelle et J. Lévy, *Ethnicité et enjeux sociaux*, Montréal, Liber, 1995, p. 10.

Une certaine confusion chez les leaders

L'analyse de la compréhension de la politique québécoise par les leaders musulmans met en évidence une certaine confusion entre la politique d'intégration du Québec et celle du Canada. Dans la pratique, le Québec aide les minorités à faire valoir leurs spécificités et subventionne parfois des activités ethniques. Cela pousse les leaders à interpréter la politique officielle québécoise en matière d'intégration comme une valorisation de la mosaïque multiculturelle. Il y a deux niveaux d'appréciation de la situation au Québec par les leaders musulmans: premièrement, une conception idéale découlant de leur propre interprétation des politiques québécoises, et, deuxièmement, une évaluation négative en ce qui a trait à la mise en œuvre, par les responsables québécois, de celles-ci.

Les leaders musulmans acceptent les organisations de la société d'accueil qui coïncident avec la visée fédérale multiculturaliste. Cela touche les institutions gouvernementales, les partis politiques et même les communautés et les individus de tendance fédéraliste. Les appréciations des leaders de la communauté musulmane portent principalement sur la Loi sur le multiculturalisme canadien plutôt que sur les lois québécoises. Si certaines lois québécoises en matière d'intégration sont acceptées, c'est notamment parce qu'elles s'accordent avec la Loi sur le multiculturalisme canadien.

La politique québécoise d'intégration est perçue comme potentiellement limitative par rapport à l'orientation communautariste valorisée par les leaders musulmans. L'attitude des leaders musulmans à l'égard du référendum sur la souveraineté du Québec est révélatrice de leur position relativement aux politiques québécoises officielles. Ainsi, la majorité des leaders s'est rangée derrière les forces du NON lors du dernier référendum sur la souveraineté du Québec.

L'adhésion des leaders musulmans québécois aux lois fédérales multiculturalistes, avant d'être influencée par un contexte politique particulier découlant du référendum ou de problèmes ponctuels comme la question du voile, par exemple, repose sur des principes fondamentaux et sur le leadership islamique québécois lui-même.

D'abord, le multiculturalisme semble, selon leur perception, plus susceptible de permettre à la communauté musulmane de maintenir son identité religieuse. Il répond à leurs attentes et correspond à une conception de la société civile en tant qu'entité divisée selon la religion, où chaque collectivité peut diriger elle-même ses affaires et ses membres. D'ailleurs, Neil Bissoondath a montré en quoi le

multiculturalisme canadien encourage la création des ghettos ethniques, culturels et religieux²⁶.

La perception du Canada par les leaders musulmans ne se fonde pas sur une expérience ou une connaissance de la réalité canadienne. Dans le reste du Canada, les musulmans n'ont pas plus d'institutions et d'organismes islamiques qu'au Québec. Les droits et les libertés reconnus dans les autres provinces canadiennes ne sont pas différents de ceux qu'ils ont au Québec. Mais, malgré cela, et parce que les leaders perçoivent le Québec comme potentiellement limitatif, ils s'associent aux courants fédéralistes. Ils collaborent parfois avec d'autres organisations religieuses, bien que, sur le plan idéologique, ils considèrent celles-ci non pas comme des alliées, mais plutôt comme des ennemies des musulmans (je pense ici aux organisations juives de Montréal), et ce pour faire obstacle aux courants souverainistes.

Un autre élément qui pousse les leaders musulmans à défendre le multiculturalisme face à la politique québécoise a trait aux caractéristiques du leadership islamique au Québec, qui est animé par des leaders pakistanais immigrés depuis plus longtemps et qui, étant anglophones, s'inspirent de l'expérience des leaders musulmans en Grande-Bretagne. Ce leadership est influencé aussi par le discours anglophone au Québec qui se porte à la défense des minorités non francophones, ainsi que par l'expérience des musulmans en France jugée décourageante et par le rapprochement établi entre la France et le Québec.

Tous ces éléments font que l'imaginaire islamique des leaders musulmans au Québec est imprégné de l'idée que la politique du Québec et les points de vue des Québécois, tant au gouvernement que dans la population, sont, en ce qui concerne l'intégration, grandement inspirés par la France et les Français. Or la politique française en matière d'intégration n'est pas appréciée par les leaders musulmans, puisqu'elle vise, selon eux, l'assimilation de leurs coreligionnaires musulmans français.

2.3 La participation dans les organismes de la société d'accueil

Un mode néo-communautariste

La participation dans les organismes de la société d'accueil est généralement considérée, par les analystes, comme propre à favoriser

²⁶ N. Bissoondath, ouvr. cité.

l'intégration des immigrants à la vie publique et sociale, comme le souligne Kymlicka, qui a traité de la question de la participation des communautés culturelles dans les institutions de la société d'accueil. Cet auteur, qui a analysé la situation au Canada, soutient que la revendication en faveur d'une présence dans les institutions canadiennes (par exemple, la Gendarmerie royale du Canada) constitue «la preuve que les membres des groupes minoritaires souhaitent s'intégrer au sein du courant dominant de la société²⁷».

Dans le discours des leaders musulmans au Québec, j'ai noté un désir de participer dans les institutions de la société d'accueil. Les leaders invitent leurs coreligionnaires à participer, notamment sur le plan politique. Toutefois, mes données semblent indiquer que l'intégration n'est pas le premier motif qui pousse les leaders des minorités à revendiquer une participation dans les institutions de la société d'accueil. Entre autres choses, il ressort que la participation dans les organismes de la société d'accueil est vue, par les leaders, comme étant profitable pour la communauté musulmane. Pour eux, ce n'est pas l'intégration qui est visée, mais bien le profit de la communauté, en tant que communauté qui pourrait de la sorte acquérir un poids et une force supplémentaires, car elle disposerait ainsi d'un réseau de lobby plus étendu.

L'objectif principal qui sous-tend l'appel de certains leaders musulmans à un engagement actif dans les institutions de la société d'accueil n'est pas l'intégration au sens couramment admis. Les droits collectifs qu'ils revendiquent ne visent pas d'abord l'intégration, mais plutôt la construction et le renforcement de la communauté musulmane et de ses institutions pour que ses revendications soient satisfaites. Ce renforcement permettrait la régulation de l'image qu'il faut projeter, la défense, la promotion et la transmission de l'islam et, finalement, la création d'un environnement favorable à la pratique de la *charia*. Toute la société d'accueil ne pourrait que profiter, selon eux, de cette affirmation des valeurs islamiques si elles étaient adoptées par les Québécois, car elles amélioreraient la vie sociale dans son ensemble.

L'idéal que poursuivent les leaders est la construction d'un espace purement islamique possédant, s'il est possible, des institutions totalement autonomes. Mais ils savent bien que cet idéal, dans le contexte actuel et compte tenu de l'équilibre des forces entre eux et la société d'accueil, ne peut pas être atteint. Aussi font-ils, comme l'ont fait les musulmans tout au long de l'histoire, des transactions avec la

²⁷ W. Kymlicka, «Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires», dans F. Gagnon, M. McAndrew et M. Pagé (dir.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 44.

société dans laquelle ils vivent. Ils optent alors pour certaines adaptations. Ces adaptations et ces transactions avec la société québécoise laissent entendre que les leaders organisent la communauté selon un mode néo-communautariste. Par exemple, au moment de la controverse soulevée par la question du port du voile, les leaders n'ont pas exigé le repli. Ils n'ont pas demandé à leurs coreligionnaires de retirer leurs filles et leurs enfants des écoles québécoises. Cependant, ils ont brandi la Charte des droits et ont dénoncé la discrimination et les mesures interdisant le port du voile. Ils ont insisté sur l'obligation religieuse du port du voile pour obtenir des concessions de la part des autorités concernant l'acceptation du voile. Certes, les leaders savent bien qu'ils sont des musulmans parmi des non-musulmans et pour eux, en tant que musulmans, le voile et les autres signes de l'islam représentent un rempart pour différencier et séparer leurs enfants et leurs coreligionnaires des autres. Ils craignent la «contamination» (selon leur vocabulaire) qui pourrait toucher les musulmans qui sont en contact avec les Québécois non musulmans. Pourtant, l'influence qu'exercent sur les musulmans de tels contacts, que les leaders encouragent par ailleurs, est réelle. Ces contacts peuvent ouvrir des brèches dans les remparts qu'ils s'efforcent d'ériger entre leurs coreligionnaires et les autres citoyens. La valorisation du communautarisme sera donc concomitante de cette incitation à la participation sociale et elle devient le seul but valable de celle-ci. Les leaders lient ainsi la survie de la communauté musulmane et de l'islam au Québec à la force de cette communauté, à son unité et à son organisation.

Les liens avec les non-musulmans

L'intégration et la participation citoyenne des musulmans dans la société québécoise supposent des liens positifs entre les musulmans et les autres, les non-musulmans. Or les leaders tendent à réduire au minimum les relations avec la société d'accueil et à ne leur reconnaître qu'une valeur instrumentale. Les liens qu'ils encouragent servent essentiellement la défense de l'islam et ses causes, la propagande islamique et le prosélytisme.

Si les leaders incitent leurs coreligionnaires à entretenir des relations «stratégiques» avec les non-musulmans, ils multiplient en même temps les mises en garde et les intimidations à l'égard des liens durables avec eux. L'appel à la distanciation par rapport à la société d'accueil et à l'autre non musulman constitue un élément essentiel de leur discours, structuré selon une image fortement négative de l'environnement non islamique.

Les comportements de non-musulmans sont considérés comme incompatibles avec les prescriptions de l'islam et avec les comportements des musulmans tels qu'ils ont été interprétés par les leaders musulmans. Ceux-ci construisent une image de l'environnement non islamique selon une stratégie d'opposition manichéenne. Les éléments essentiels de cette image sont axés sur les valeurs morales. Il se dégage deux systèmes moraux des discours des leaders: le premier, valorisé, est islamique, le second, qu'ils assimilent à celui des non-musulmans dans la société d'accueil, est fondamentalement mauvais.

Ils construisent donc une opposition entre l'islam et l'Occident qui sert de toile de fond à la mise en place de l'islam immigré. Ce phénomène a été noté par de nombreux auteurs dans différents contextes sociaux. La référence à la famille et à ses membres, surtout les femmes et les enfants, sont les éléments les plus exploités par les leaders musulmans pour élaborer cette opposition, et ce que les leaders soient hommes, femmes, pakistanais, maghrébins ou autre. Ils insistent plus particulièrement sur ce qu'ils considèrent comme la perte des enfants, la dégradation de la famille et la liberté excessive de la femme.

3 La construction d'une islamité québécoise

3.1 Traits distinctifs du Québec par rapport à l'Europe

Après la Seconde Guerre mondiale, le nombre des musulmans au Québec était infime²⁸. Ce n'est que dans les années soixante que leur nombre commence à augmenter. On voit alors apparaître les premières institutions islamiques. Ainsi, la première mosquée au Québec, celle du Centre islamique du Québec, fut fondée en 1965. Elle était située rue Laval, à Saint-Laurent.

À partir des années soixante-dix, l'immigration islamique monte en flèche, le nombre des musulmans devient significatif, leurs institutions, diversifiées, se multiplient²⁹ et leur présence est remarquée. Ces changements, qualitatifs et quantitatifs, dans la présence des musulmans m'incitent à affirmer que le Québec actuel assiste à la construction d'une islamité québécoise. Cette affirmation se fonde sur certains

²⁸ En 1951, le nombre de musulmans dans tout le Canada ne dépassait pas 3 000 et, en 1970, on n'y recensait que 33 370 musulmans (Q. Husaini, *Muslims in the Canadian Mosaic*, Edmonton, Muslim Research Foundation, 1990). Les musulmans québécois représentaient alors à peine 15 % de ce nombre, c'est-à-dire 450 musulmans québécois en 1951 et 5000 en 1970.

²⁹ On dénombrerait 40 mosquées, selon *Le Forum*, bulletin de liaison du Forum musulman canadien, vol. 1 no 0, printemps 1996.

critères, décrits par F. Dassetto concernant la construction du fait islamique dans les sociétés européennes, que j'ai exposée plus haut.

Rappelons brièvement que pour Dassetto³⁰, qui s'est intéressé à l'islam en Europe, la construction du fait islamique commence quand les musulmans s'organisent et affichent les symboles islamiques. On note alors une forte tendance à l'institutionnalisation de l'islam et des efforts pour rendre plus visibles les signes islamiques sur la scène publique. En appliquant ces éléments à la réalité islamique au Québec, on peut dire qu'effectivement l'islam québécois s'organise et que les leaders musulmans sont en train de construire une islamité québécoise. La construction de cette islamité n'est pas définitivement accomplie. Mes données me permettent d'affirmer qu'un travail est en cours pour la construction d'une islamité québécoise et que les leaders musulmans, qui sont très actifs dans ce domaine, jouent un rôle important dans cette construction, un rôle qui va définir les modalités de cette islamité québécoise ainsi que la conception de l'intégration des musulmans dans la société québécoise.

Sous certains aspects, la construction de l'islamité québécoise ne diffère pas beaucoup de ce qui se fait en Europe, c'est-à-dire que, comme dans les pays européens, les leaders musulmans demandent à leurs coreligionnaires de mettre en pratique les prescriptions islamiques dans leur vie quotidienne, de travailler à mettre sur pied des organismes et des institutions islamiques dans tous les domaines et de rendre l'islam visible sur la scène publique québécoise, par la multiplication des signes et des symboles islamiques tels que le voile, la barbe, les noms et les vocables islamiques.

Toutefois, la construction de l'islamité québécoise se distingue par un certain nombre d'éléments particuliers à la communauté musulmane au Québec. L'implantation très récente des musulmans dans cette province, l'absence de prédominance d'une communauté ethnique par rapport aux autres groupes (comme c'est le cas des Maghrébins en France, des Turcs en Allemagne, des Indo-Pakistanaïens en Grande-Bretagne), la faiblesse et la dépendance du leadership, tous ces éléments, ainsi que le contexte québécois qui donne plus de latitude aux groupes ethnoculturels, expliquent cette différence qui se manifeste essentiellement sur trois points.

1. Malgré une grande diversité des leaders et une forte concurrence entre eux, la référence à l'islam et à sa doctrine est très uniforme et de type traditionnel. La construction de l'islamité québécoise s'accomplit à

³⁰ F. Dassetto, *La construction de l'islam européen*, Paris, L'Harmattan, 1996.

la faveur d'une extension et d'une intensification des références islamiques qui se traduisent par le recours très fréquent aux textes coraniques comme source de légitimation. En outre, la situation canado-québécoise, qui fait que les politiciens se préoccupent grandement du poulx de l'électorat que constituent les minorités, donne à ces minorités une bonne marge de manœuvre dans la négociation de droits collectifs et de revendications. Elles ont plus de latitude pour défendre leurs particularités et se cantonnent davantage dans leur identité collective. On assiste alors à une surenchère, dans le discours des leaders, de conceptions plus traditionalistes, et à la valorisation d'une politique de la différence, une surenchère qui risque de mener à une cristallisation identitaire.

2. Dans la construction de l'islamité européenne, l'accent est mis sur le social et le vécu quotidien, par exemple la famille, la sexualité, l'éducation, l'habit, plus que sur l'idéologie et le politique³¹. La construction de l'islamité québécoise s'appuie simultanément sur ces deux volets. Ainsi, les leaders musulmans jouent un rôle politique en exhortant les membres de leurs organisations à devenir actifs dans les rangs des partis politiques au Québec, en leur recommandant de voter pour les candidats qui sympathisent avec les musulmans, en organisant des rencontres politiques avec les partis québécois. Cette tendance est aussi encouragée par les partis politiques au Québec.

3. En contexte québécois, les adaptations que les leaders font de l'islam sont qualitativement et quantitativement moins importantes, parce qu'ils ne sont pas dans l'obligation de procéder à de telles adaptations. L'islam québécois se construit plus sur un fond traditionnel de repli que sur un mode d'affrontement ouvert.

Ces éléments spécifiques engendrent un modèle particulier d'intégration. C'est une intégration «communautaire» plutôt qu'individuelle, une intégration par insertion qui peut favoriser le repli communautaire.

3.2 Différenciation et visibilité

F. Dassetto, en décrivant la construction de l'islam européen, avance que «les populations qui activent leur référence à l'islam n'acceptent pas dans les pratiques et dans le quotidien ainsi que dans les discours, l'inclusion pure et simple comme l'ont fait pratiquement toutes les

³¹ *Ibid.*

autres migrations³²». Dans ces conditions, les leaders, qui sont les musulmans les plus hardis pour ce qui est d'activer leur référence à l'islam, ne favorisent pas une participation citoyenne des musulmans. Dans la société québécoise, les leaders sont portés à soutenir la cohésion interne de la communauté musulmane, sur les plans tant intellectuel, spatial qu'institutionnel. Ils développent une identité culturelle islamique fondée sur leur propre schéma culturel islamique, puisé dans le Coran, la sunna et la tradition, mais qu'ils nourrissent aussi de l'existence de l'autre sur la place publique — surtout l'autre majoritaire qu'est le groupe québécois. Le contexte politique québécois, malgré la définition de l'intégration adoptée par le gouvernement, favorise, sans le vouloir, les efforts faits par les leaders pour consolider la communauté musulmane.

Les leaders tiennent à l'égard des musulmans un discours centré sur la différenciation, la distinction, la visibilité et la distanciation des musulmans par rapport aux autres membres de la société québécoise. En même temps, ils exhortent leurs coreligionnaires à une participation dans l'espace public commun. Mais, dans le discours des leaders, le but de cette participation est le renforcement et l'expansion de l'espace social islamique et l'affirmation des différents aspects de l'islamité. Or les leaders ont entrepris un grand travail pour la construction et l'institutionnalisation d'une communauté musulmane au Québec, un espace qu'ils veulent créer pour qu'il englobe tous les aspects de la vie de leurs coreligionnaires. Un processus semblable a été observé ailleurs par des chercheurs britanniques³³, belges³⁴ français³⁵ et hollandais³⁶.

Dans une telle perspective de différenciation, l'intégration comprend, pour la majorité des leaders, les traits suivants:

a) nourrir un sentiment d'appartenance à une communauté islamique mondiale, la *umma*, ce qui confère une identité selon laquelle l'individu

³² *Ibid.*, p. 298.

³³ W. Menski, art. cité; D. Joly. «Les musulmans dans les écoles de Birmingham», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 5, no 1, 1989, p. 127-135; J. Nielson, «En débat: quelles valeurs en partage», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), *ouvr. cité*, p. 154-170.

³⁴ F. Dasseto, art. cité; F. Dasseto, *ouvr. cité*.

³⁵ G. Kepel, *Les banlieues de l'islam*, Paris, Seuil, 1997; R. Leveau, C. Withol De Wenden et G. Kepel, «Introduction», *Revue française de science politique*, vol. 37, no 6, p. 765-781; D. Schnapper, «Conclusion: communautés, minorités ethniques et citoyens musulmans», dans B. Lewis et D. Schnapper (dir.), *Musulmans en Europe*, Paris, Actes Sud, 1992, p. 181-198.

³⁶ R. Peters, «Statut juridique de l'Islam», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), *ouvr. cité*.

se considère d'abord et avant tout comme musulman avant d'être citoyen de l'État dans lequel il vit;

b) donner la primauté aux lois islamiques, considérées comme immuables et éternelles, se soumettre d'abord et avant tout à ces lois et refuser les lois qui ne correspondent pas aux exigences de l'islam, en vertu de l'interprétation que font les leaders de cette tradition;

c) déstabiliser le processus d'un établissement définitif des musulmans en gardant vivant le mythe du retour au pays d'origine dans les esprits des musulmans québécois;

d) créer des réseaux d'insertion islamiques à travers lesquels les musulmans puissent s'impliquer dans la société en organisant et en institutionnalisant l'islam sur la scène québécoise, tant publique que privée, par la multiplication des organisations, des institutions ainsi que des signes considérés comme islamiques;

e) multiplier les activités et les événements proprement islamiques en vue d'attirer les musulmans, de les regrouper et de les attacher à des symboles islamiques.

Les conséquences logiques de ces traits sont d'isoler les musulmans du reste de la société et de réduire au minimum les relations entre eux et la société d'accueil, de les amener à s'impliquer dans la société seulement par leurs propres réseaux, mais s'ils le font autrement, leurs buts doivent toujours être la défense et la promotion de l'islam et des intérêts des musulmans.

L'affirmation publique de l'appartenance à l'islam et l'appui des musulmans permettent de «positionner» les musulmans et de leur donner un rôle particulier sur la scène sociale québécoise, de manière à augmenter les chances d'obtenir des réponses favorables aux demandes qui jugées comme nécessaires à la survie de la communauté musulmane au Québec (malgré la faiblesse et la division qui règnent au sein de leur groupe). Un tel processus a cours dans plusieurs pays. Il est animé par les leaders dans la plupart des sociétés occidentales où l'islam s'implante. Mais ce processus peut se trouver favorisé par un contexte social particulier. Et c'est dans des sociétés comme la société québécoise démocratique et pluraliste, qui permettent et encouragent l'organisation sur une base religieuse ou ethnique, que les leaders des communautés minoritaires intensifient leurs revendications et tendent, plus que les autres, à définir leur identité en fonction de la variable religieuse ou ethnique. Mes données sur les leaders musulmans, ainsi que les données

des chercheurs britanniques, soulignent cette attitude, plus marquée dans les sociétés multiculturelles³⁷.

Ces éléments, qui entrent dans la conception de l'intégration qu'ont les leaders, signifient que ces derniers appliquent une stratégie défensive à l'égard de toute tentative d'acculturation et d'assimilation de l'islam dans la société globale au Québec.

4 La politique de l'accommodement raisonnable et les risques d'effets pervers

L'accommodement raisonnable est, selon plusieurs auteurs, une manière indiquée d'intégrer les groupes minoritaires dans les sociétés multiculturelles. Au Québec, l'accommodement raisonnable est même une obligation, comme le stipule la Commission des droits de la personne:

L'obligation d'accommodement signifie l'obligation de prendre des mesures en faveur de certaines personnes présentant des besoins spécifiques en raison d'une caractéristique liée à l'un ou l'autre des motifs de discrimination prohibée par la Charte québécoise des droits et libertés de la personne (l'état civil, les convictions politiques, la religion, le sexe, la race, la couleur, l'orientation sexuelle, etc.). Ces mesures visent à éviter que des règles en apparence neutres n'aient pour effet de compromettre, pour elles, l'exercice d'un droit en toute égalité. Il ne s'agit toutefois pas d'une obligation illimitée de se plier inconditionnellement à tous les particularismes, et encore moins à toutes les intransigeances, puisque selon l'ensemble de la jurisprudence en vigueur, l'accommodement doit être «raisonnable», en ce sens qu'il ne doit pas représenter une contrainte excessive pour l'organisation qui en a l'obligation³⁸.

Les sociétés démocratiques libérales ne peuvent contraindre les libertés fondamentales de conscience et de religion sans ébranler les principes sur lesquels elles se fondent. Cependant, ne peut-il pas y avoir des effets pervers à l'accommodement raisonnable? L'accommodement raisonnable peut-il nourrir le communautarisme, même si cela n'est pas son objectif?

³⁷ J. Rex, «L'islam dans les dynamiques multiraciales et multiculturelles», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), *ouvr. cité*, p. 142-146; W. Menski, *art. cité*; J. Nielson, *art. cité*.

³⁸ Commission des droits de la personne du Québec, *Le pluralisme religieux au Québec: un défi d'éthique sociale*, Montréal, 1995, p. 12-13.

Je reprendrai ici quelques thèses qui me semblent intéressantes par leur qualité et leur pertinence et, en les appliquant à mon étude, je montrerai certaines limites de l'accommodement raisonnable et mettrai en lumière un certain nombre d'effets pervers qu'il est susceptible d'entraîner.

La protection des minorités, par la reconnaissance de droits spécifiques, peut favoriser, sans que cela soit le but visé, le communautarisme. F. Dassetto cite un cas qui révèle les effets pervers d'une politique d'accommodement. Il mentionne que les immigrants musulmans en Belgique ont réussi à amener les autorités belges à abandonner leur neutralité en matière religieuse³⁹. Des textes relatifs au droit familial ont été soumis pour ratification au Parlement belge. L'un d'eux, qui concerne le mariage, «implique dans une certaine mesure la reconnaissance de la répudiation⁴⁰». Cette situation, selon Dassetto⁴¹, soulève la question suivante: «Introduit-on dans notre conception du droit, jusqu'ici fondée sur un principe individuel, un principe de droit communautaire?»

Si la situation que Dassetto mentionne est avalisée par une instance gouvernementale, nous rencontrons quotidiennement d'autres cas non officiels d'accommodement qui peuvent soulever les mêmes questions. Je citerai à mon tour un cas qui s'est produit au Québec. Il s'agit d'un procès pour divorce entre deux personnes musulmanes. Le juge qui a présidé ce procès a demandé l'avis d'un imam de la communauté musulmane au Québec pour trancher la question de la distribution des biens. Finalement, les biens ont été distribués selon la *charia* islamique qui désavantage la femme. Ainsi, et bien que la communauté musulmane au Québec n'ait pas obtenu un droit semblable à celui qui est reconnu aux musulmans de Belgique, la «compréhension» qu'ont certains responsables donne lieu à des pratiques dont les effets convergent. L'intégration des musulmans dans la société québécoise et leur implication dans le projet commun à construire doivent-elles se faire suivant une différence sur le plan des droits⁴²?

³⁹ F. Dassetto, art. cité, p. 118.

⁴⁰ B. Vinikis, «En débat: les modalités d'insertion de l'islam dans l'espace public», dans R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), ouvr. cité, p. 122.

⁴¹ F. Dassetto, art. cité, p. 123.

⁴² Je suppose que ce questionnement pourrait s'étendre à d'autres groupes, mais les données dont je dispose ne permettent pas de le démontrer.

4.1 Le renforcement potentiel du communautarisme

Carens traite de la problématique des minorités culturelles dans les pays pluralistes de démocratie libérale. Cet auteur conseille, par exemple, de maintenir un équilibre entre ce que revendiquent les minorités culturelles et ce qu'accorde la société d'accueil. Il semble, selon lui, qu'il est «soutenable et souhaitable d'offrir un soutien financier aux journaux des diverses communautés et aux activités culturelles, d'offrir certains services essentiels [...] dans la langue d'origine des immigrants⁴³» et d'accorder, dans certains cas, des exemptions aux immigrants. Il lui semble aussi acceptable «d'établir plusieurs formes de pluralisme institutionnel⁴⁴». Il accepterait même certaines formes de représentation spéciale des minorités ethniques, quoiqu'il estime que «chaque forme de représentation spéciale risque de cristalliser les identités sociales en ignorant les conflits au sein des groupes⁴⁵». Je pense, d'après le discours des leaders musulmans au Québec, que les services, le soutien, les droits et les exemptions que Carens préconise d'attribuer aux immigrants tout en maintenant l'équilibre ne sont pas sans avoir un effet pervers, car ces services et ces soutiens sont susceptibles de renforcer chez les immigrants le communautarisme, de neutraliser le processus d'intégration et de favoriser la cristallisation des identités sociales, ce que Carens appréhende par ailleurs.

La volonté de renforcer le communautarisme est manifeste dans les demandes que formulent les leaders musulmans pour obtenir le type de services que Carens conseille d'attribuer aux minorités culturelles. Il semble que les leaders des communautés culturelles dans les pays démocratiques — le discours des leaders musulmans au Québec nous en donne un exemple — comptent beaucoup sur ce genre de services. Dans mon étude, j'ai constaté que ce type de services figure dans le répertoire de revendications des leaders musulmans qui, grâce aux soutiens accordés par l'État, arrivent exactement à créer leur propre monde et à donner à leurs coreligionnaires le sentiment qu'ils sont plus forts et obtiennent plus s'ils sont liés à la communauté musulmane. Par la même occasion, les leaders raffermissent leur position et exercent ainsi une influence sur ceux qui n'ont pas de liens très forts avec la communauté musulmane en prouvant que la réussite dans la société d'accueil repose sur leur appartenance à la communauté.

⁴³ J. Carens, «Immigration et démocratie libérale», dans F. Gagnon, M. Mc Andrew et M. Pagé (dir.), *ouvr. cité*, p. 111.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 118.

Pour construire l'islamité au Québec, les leaders de la communauté musulmane prennent appui sur des politiques qui fondent l'obligation d'accommodement raisonnable ainsi que sur le soutien et l'aide que certains chercheurs et les gouvernements apportent aux minorités culturelles. Par l'accommodement raisonnable et le soutien aux communautés, les gouvernements et les chercheurs visent sans doute l'intégration des communautés culturelles à la société globale et non pas leur renforcement et le cantonnement dans celles-ci. Mais la conception de l'intégration des leaders fait qu'ils exploitent ces accommodements et le soutien de façon à concrétiser leur conception de l'intégration.

Mes observations rejoignent certaines conclusions d'enquêtes européennes selon lesquelles les services et le soutien accordés aux communautés culturelles ont amené les leaders à en demander encore plus et à renforcer les rangs de leurs communautés. Ainsi, selon J. Rex⁴⁶, les organisations islamiques en Grande-Bretagne, encouragées par les droits que l'État leur reconnaît, ont choisi de doter la communauté musulmane des organisations politiques et juridiques nécessaires à l'institutionnalisation d'une société parallèle et capables d'inciter les musulmans à pratiquer un mode de vie islamique.

4.2 L'attribution de droits collectifs et le contrôle interne

La question de l'attribution de droits collectifs aux groupes minoritaires prend de plus en plus d'ampleur dans les sociétés multiculturelles. Pour résoudre les problèmes que posent les groupes minoritaires et favoriser leur intégration dans les sociétés multiculturelles, certains auteurs préconisent l'attribution de droits collectifs. Par exemple, selon W. Kymlicka, une des grandes préoccupations des groupes minoritaires en Occident est de se protéger contre les «pressions externes» plutôt que de «contrôler le degré jusqu'où leurs propres membres adoptent des pratiques non traditionnelles ou non orthodoxes⁴⁷». L'auteur divise les droits collectifs en «restrictions internes», qui servent à «protéger le groupe contre l'impact déstabilisant de la dissension interne⁴⁸», et en «protections externes», qui servent à «protéger le groupe de l'impact des pressions externes⁴⁹». Il recommande d'aider les groupes minoritaires à se

⁴⁶ J. Rex, art. cité.

⁴⁷ W. Kymlicka, art. cité, p. 40.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁹ *Ibid.*

protéger contre «l'impact des pressions externes» en leur accordant des droits collectifs. Il soutient qu'«aucune de ces protections externes n'entre en conflit avec les droits individuels⁵⁰» et que les protections externes n'influent pas sur l'autorité qu'exerce le groupe sur ses membres. Selon lui, les protections externes règlent uniquement les relations qui existent entre les groupes dans la société.

Il est possible que les protections externes accordées aux groupes minoritaires règlent les relations entre ceux-ci et qu'ils utilisent les protections externes pour faire face aux pressions externes. Mais n'est-il pas possible que les groupes minoritaires utilisent les protections externes qu'on leur accorde pour prévenir la dissension interne et contraindre les droits individuels de leurs membres? Je pense que plus les groupes et leurs leaders se sentent protégés de l'extérieur, plus ils peuvent exercer sans risque leur autorité et plus sont grands l'influence et le pouvoir de contrainte qu'ils ont sur leurs membres. L'analyse du discours de leaders musulmans au Québec montre que leurs principaux soucis concernent la rétention de leurs membres au sein du groupe et les dissensions internes. Les protections externes que Kymlicka suggère d'accorder aux minorités, et que les leaders eux-mêmes revendiquent, sont utilisées en réalité pour régler ces dissension internes.

Le cas des divorcés musulmans que j'ai rapporté plus haut illustre comment les protections externes, les droits additionnels ou même certains accommodements raisonnables que les groupes minoritaires demandent peuvent contribuer à la rétention des membres et accroître le pouvoir des leaders. Dans le cas de ce divorce, le juge «civil» a invité, à titre d'expert, un imam de la communauté musulmane à lui donner son point de vue sur les prescriptions religieuses concernant la distribution des biens des époux. Ce juge, en se référant à l'opinion de l'imam qui est fondée sur la *charia*, a prononcé un jugement favorisant le mari. La femme, furieuse, a regretté d'avoir payé un avocat pour se voir, en fin de compte, obligée de revenir à la case départ et de se soumettre à la *charia*, interprétée par cet imam! Un tel précédent peut décourager les autres femmes musulmanes de recourir aux tribunaux civils. Dans ce cas-ci, le message envoyé aux musulmans est que les prescriptions islamiques sont normatives, même s'ils se trouvent dans une démocratie où les chartes ont la primauté. L'attribution de droits collectifs ne devient-elle pas un argument convaincant sur lequel peuvent s'appuyer les leaders des groupes minoritaires pour démontrer aux membres de leurs communautés l'inutilité de recourir à l'aide de l'extérieur? La reconnaissance de droits différents à un groupe peut favoriser la pression communautaire sur les membres.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

Plusieurs autres exemples peuvent être donnés pour démontrer comment les groupes minoritaires et leurs leaders tirent profit des droits collectifs pour retenir les membres. Qu'on pense à l'*affirmative action* ou la «discrimination positive» dans les universités, dans les milieux de travail et dans les autres domaines où l'on accorde un certain nombre de postes aux membres des groupes minoritaires. Certes, ces politiques visent à rendre justice aux groupes minoritaires en général sous-représentés. Mais, à côté de l'équité qu'elles visent à réaliser, ces politiques ne peuvent-elles avoir des effets sur l'attachement au groupe, sa cohésion et, par conséquent, renforce son leadership et d'accroître sa capacité à retenir les membres?

Lorsque, par le biais de l'accommodement raisonnable, de l'attribution de droits collectifs ou de n'importe quel autre arrangement entre le groupe minoritaire et la société globale, cette société permet à ce groupe de faire valoir ses normes et ses règles particulières dans le groupe et ailleurs, lorsqu'elle assujettit une personne — qui désire abandonner le groupe pour se débarrasser de l'emprise de ses normes et règles — à ces mêmes normes et règles, cette société crée une situation antinomique. Par le soutien et l'acceptation du particularisme, la société, d'une part, gratifie, élargit et consolide les assises sociales et les emprises idéologiques du groupe minoritaire et de son leadership sur les membres. D'autre part, elle réduit la marge de liberté et les possibilités d'action de la personne.

Il faut comprendre qu'il est généralement difficile pour un immigrant d'accéder aux institutions de la société d'accueil et d'y participer. Dans un tel contexte, les mécanismes d'accommodement et de soutien peuvent avoir pour effet pervers de repousser les individus nouvellement immigrés dans leur communauté.

En avançant qu'en Occident les groupes minoritaires s'emploient surtout à se protéger contre les pressions externes, plutôt que de surveiller les pratiques de leurs membres, W. Kymlicka⁵¹ insiste sur un aspect et néglige l'autre. Il identifie les remparts que les leaders des groupes minoritaires tentent d'ériger autour de ceux-ci, mais il évacue la question de ce qui se passe à l'intérieur de ces remparts et, surtout, il ne relève pas le lien entre la protection externe et le contrôle interne. En cela, il suit une tendance selon laquelle il convient de laisser les groupes faire tout ce qu'ils désirent à l'intérieur de leur communauté à condition que ce qu'ils font ne déborde pas à l'extérieur. Les leaders musulmans, dans le discours que j'ai analysé, veillent à la protection de leurs coreligionnaires contre les pressions externes. Plus encore, ils

⁵¹ W. Kymlicka, art. cité, p. 40.

cherchent à les effrayer en leur décrivant ce qui se passe à l'extérieur et, s'ils le pouvaient, ils les empêcheraient même d'avoir quelque contact avec l'extérieur afin de mieux les protéger de ce qui s'y passe. Ils agissent comme leurs protecteurs et nourrissent, par tous les moyens dont ils disposent, leur appartenance à l'islam. La protection contre l'extérieur se transforme donc en une capacité de pression sur les membres de la communauté.

Il est faux, à mon avis, de croire que d'accorder de nouveaux droits collectifs et spéciaux à une minorité n'augmente pas son influence sur la rétention de membres, surtout les plus démunis, les moins instruits, ceux qui ne maîtrisent pas la langue officielle et ceux qui sont entièrement soumis à l'autorité familiale, comme les femmes et les enfants, par exemple. En effet, l'attribution de droits et de ressources supplémentaires au groupe peut fortement favoriser la rétention des individus qui s'y identifient.

Conclusion

Le Québec connaît une immigration islamique sans précédent. Ce mouvement s'inscrit dans un contexte politique et économique, local et mondial, très complexe, où il faut composer avec les politiques d'assainissement budgétaire qui touchent les organisations et les programmes voués aux immigrants et à leur intégration. En outre, dans les événements rapportés par les médias sur la guerre du Golfe, la politique israélienne, l'Iran, l'Occident, selon les musulmans, a pris et prend position contre le fait islamique. Ces événements ne sont pas sans influencer sur les représentations en jeu dans le processus d'intégration, et ce de part et d'autre. La perception qu'ont les Québécois des musulmans peut parfois porter la marque de ces développements⁵².

Le fait d'activer l'islam et de souligner la présence des musulmans sur la scène publique peut aboutir à deux résultats. Le premier est la mise en place d'un communautarisme souple et transitoire qui permet à l'immigrant de s'insérer d'abord dans un groupe qui le reconnaît et qui lui donne la possibilité de renforcer son estime de soi avant de participer pleinement à la société civile. L'autre résultat est la création d'un communautarisme fort et permanent, ce que semblent désirer les

⁵² En 1997, le ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration André Boisclair a dévoilé les résultats d'un sondage qui montraient que, parmi les minorités culturelles au Québec, les Québécois ne se sentent pas à l'aise avec les Arabes et les Pakistanais. Il est à noter que plusieurs Québécois ne font pas de différence entre Arabe, Pakistanais et musulman.

leaders. Rien ne permet de croire, cependant, que les musulmans vont, pour leur part, favoriser cette deuxième forme.

Il reste à voir jusqu'à quel point le processus de promotion du communautarisme islamique, dans lequel sont fortement engagés les leaders de la communauté musulmane, peut influencer les membres de cette communauté et dans quel sens. Autrement dit, jusqu'à quel point le communautarisme islamique, que les leaders véhiculent et sont en train de construire, peut-il être un obstacle à l'intégration des musulmans dans une société pluraliste, démocratique, libérale et égalitaire? Pour répondre à cette question, on doit prendre en considération un élément essentiel: l'intégration est un processus complexe qui s'étend sur de nombreuses années (tandis que mon analyse porte sur une période limitée de ce long processus, une période du début de l'implantation islamique au Québec) et sur lequel influe le contexte dans lequel il s'inscrit, et plus particulièrement les politiques d'intégration de la société d'accueil qui peut être, elle aussi, dans une période critique de son devenir identitaire.

Il n'y a pas d'unanimité chez les chercheurs et les intervenants en ce qui concerne le traitement des minorités dans une société multiculturelle: jusqu'où les gouvernements peuvent-ils et doivent-ils aller dans l'accommodement? Certains auteurs, défenseurs d'un multiculturalisme qu'on peut qualifier de «mosaïque», préconisent de donner aux minorités plus de droits pour essayer de les intégrer dans la société. D'autres, défenseurs d'un multiculturalisme plus restrictif, sont en faveur d'une limitation des droits collectifs accordés aux minorités. Enfin, les défenseurs des valeurs républicaines et universalistes veulent qu'on fasse oublier aux minorités leurs spécificités par le refoulement de leurs particularismes et de leur identité culturelle.

Au Québec et au Canada, l'islamité se construit et se déploie dans une situation pluraliste où les associations à caractère religieux sont acceptées et même parfois encouragées. Les gouvernements, tant fédéral que provincial, reconnaissent l'islam et les communautés musulmanes. Ils acceptent que les musulmans s'activent dans le champ religieux, qu'ils se réfèrent à l'islam, qu'ils se donnent une visibilité sociale et une identité fondée sur la tradition islamique.

Le gouvernement québécois, par les réseaux de socialisation qu'il possède, vise à promouvoir la création d'un espace public commun, mais contribue en même temps à la multiplication de réseaux parallèles et permet aux communautés minoritaires de s'affirmer collectivement dans l'espace public par le biais de leurs propres organisations culturelles. Cela n'est pas en soi mauvais, mais peut avoir un effet pervers. Les réseaux des communautés minoritaires sont aussi soutenus

et encouragés par le Canada. Ainsi, trois groupes se disputent en permanence la sympathie des nouveaux arrivants: les Canadiens (dont la communauté anglophone québécoise joue, à côté des forces fédérales, un rôle de soutien fort intéressant), les Québécois et les leaders des minorités «visibles» ou culturelles. Il va de soi que les leaders de la communauté musulmane profitent de la situation politique canado-québécoise, de la tension au cours des campagnes référendaires ou électorales et de la politique d'accommodement raisonnable en vigueur pour organiser l'islam sur la scène publique. Ces leaders profitent également du soutien que l'islam international leur accorde.

Le discours des leaders devra par ailleurs tenir compte de l'appartenance ethnique et citoyenne des musulmans. Certes, plusieurs musulmans s'identifient avant tout par la variable religieuse. Mais il y a beaucoup de musulmans qui ne s'identifient pas en premier lieu comme étant des musulmans. Les musulmans québécois ont des origines ethniques et nationales différentes. Plusieurs sont impliqués dans des organisations ethniques ou nationales et luttent pour promouvoir leur propre culture. Les leaders de ces organismes, quoique musulmans, ne donnent pas priorité à la promotion de l'islam dans leur discours. Ainsi, plusieurs organismes libanais, syriens, pakistanais ou algériens ont dans leurs rangs des musulmans et sont influencés par des leaders qui ne véhiculent pas les principes de l'islam. Ces leaders ont une conception de l'intégration et une vision du monde différentes de celles que professent les autres leaders islamiques.

Dans l'orientation du discours des leaders musulmans, la structure interne de l'islam peut jouer un rôle non négligeable. L'islam est caractérisé par un leadership non hiérarchisé, non structuré et fragile, ce qui favorise la concurrence, le changement et la division en son sein. En plus, l'islam peut encourager la relation directe du musulman avec Allah et avec les textes islamiques, sans qu'il soit nécessaire de passer par un chef religieux. Cette structure interne instable peut contribuer à la formation d'un individualisme plus accentué chez le croyant, qui puisse l'amener à se considérer d'abord comme citoyen à part entière et non comme un membre d'une communauté.

Je pense que, dans les conditions actuelles au Québec, il se développe principalement un communautarisme islamique qui refuse le ghetto et l'exclusion sociale, ce qui semble aller à l'encontre de ce que les leaders musulmans tentent de promouvoir. Par exemple, la plupart des musulmans ont rejeté l'appel d'un leader en vue de la création d'un village islamique. Il est donc important que la société d'accueil offre à tous les immigrants, y compris les musulmans, des voies de socialisation qui respectent leur différence et la valorisent, afin que le communautarisme ne constitue qu'une étape intermédiaire dans le

processus de socialisation et d'intégration des nouveaux arrivants. Sinon, le discours des leaders musulmans prêchant un communautarisme plus sectaire peut certainement conduire au renforcement d'une communauté repliée sur elle-même; ce même discours peut également, en prêchant l'engagement actif dans la vie sociopolitique de la société, donner naissance à une communauté ouverte sur les non-musulmans et favoriser la participation citoyenne dans l'égalité des droits.

Ali DAHER
Sociologue
Chercheur autonome

Résumé

L'auteur s'intéresse aux processus de construction d'une islamité québécoise. Dans cet article, il analyse tout d'abord la conception de l'intégration à la société québécoise dans le discours que les leaders musulmans adressent à leurs coreligionnaires. Cette conception de l'intégration prend appui sur une interprétation de ce que doivent être les relations entre musulmans et non-musulmans, sur une perception particulière des politiques d'intégration canadienne et québécoise et sur une volonté de consolider le plus possible la communauté musulmane. L'auteur examine par la suite les effets de la politique d'«accommodement raisonnable» en vigueur au Québec et s'interroge sur les effets pervers potentiels de celle-ci, eu égard à la tendance au repli communautaire.

Mots-clés: islam, Québec, intégration sociale, accommodement raisonnable, leadership, identité, communauté.

Summary

The author focuses on the process of constructing a Québécois Islamity. In this article, he begins by analyzing how integration into Québec society is conceived in the discourse addressed by Muslim leaders to fellow members of their religion. This conception of integration is based on an interpretation what the relationship between Muslims and non-Muslims ought to be, on a particular view of Canadian and Québec integration policies, and on a desire for the greatest possible consolidation of the Muslim community. The author then examines the effects of the prevailing «reasonable accommodation» policy in Québec,

and reflects on its potentially perverse effects with regard to the trend towards community withdrawal.

Key-words: Islam, Québec, social integration, reasonable accommodation, leadership, identity, community.

Resumen

El autor se interesa en los procesos de construcción de una islamidad quebequense. En este artículo, analiza en un comienzo la concepción de la integración a la sociedad quebequense en el discurso que los líderes musulmanes dirigen a sus correligionarios. Esta concepción de la integración se apoya sobre una interpretación de lo que deben ser las relaciones entre musulmanes y no-musulmanes, sobre una percepción particular de las políticas de integración canadiense y quebequense y sobre una voluntad de consolidar todo lo posible a la comunidad musulmana. Tras ésto, el autor examina los efectos de la política de «acomodamiento razonable» en vigor en Quebec y se interroga sobre sus efectos perversos potenciales, debida cuenta de la tendencia al repliegue comunitario.

Palabras claves: Islam, Quebec, integración social, acomodamiento razonable, liderazgo, identidad, comunidad.