
Entre profane et sacré : Usages d'Internet et islam dans deux communautés musulmanes ouest-africaines à Montréal

Diaharra Traoré *Université du Québec à Montréal*

Résumé : Cet article, en se basant sur une étude ethnographique de vingt mois parmi des ouest-africains musulmans à Montréal, explore les usages d'Internet dans deux communautés musulmanes ouest-africaines. À l'aide d'un cadre conceptuel adapté de la dichotomie profane-sacrée d'Émile Durkheim, cette étude tente de reconstituer les modes de préservation et de démantèlement du sacré, ainsi que les façons dont Internet participe à ces processus. Tandis que dans la communauté mouride, Internet est un agent de maintien des hiérarchies religieuses et des espaces sacrés, un autre centre islamique guinéen et sénégalais utilise Internet comme outil de désacralisation et de démocratisation du savoir religieux. L'étude des usages d'Internet au sein de ces deux communautés ouest-africaines à Montréal offre un regard mitigé sur les modalités d'être musulman dans un contexte migratoire et transnational, et sur le rôle des nouvelles technologies de l'information dans la mise en œuvre des pratiques religieuses.

Mots-clés : Internet, islam, mouridisme, ouest-africains, Montréal, sacré

Abstract: This article, based on an ethnographic study of twenty months among West African Muslims in Montreal, explores the uses of the Internet in two West African Muslim communities. Using a framework adapted from the sacred-profane dichotomy of Emile Durkheim, this study attempts to reconstruct the modes of preservation and dismantling of the sacred and the ways in which the Internet is involved in these processes. While in the Mouride community, the Internet is used to maintain religious hierarchies and sacred spaces, another Guinean and Senegalese Islamic Center uses the Internet as a tool for democratization and secularization of religious knowledge. The study of Internet usage in these two West African communities in Montreal offers a mixed view on how to be a Muslim in the context of migration and transnationalism, and the role of new information technologies in the implementation of religious practices.

Keywords: Internet, Islam, Mouridisme, West African, Montreal, sacred

Introduction

C'est vendredi. La prière rituelle vient de prendre fin, et fait place aux annonces communautaires. Je suis assise parmi des femmes musulmanes dans une mosquée de fortune, petit espace commercial reconverti, située dans un quartier défavorisé de Montréal. Après avoir indiqué les horaires des activités de la semaine, l'imam lance un appel « important » : « S'il vous plaît, mes frères, mes sœurs, on a besoin d'un *webmaster* pour s'occuper de notre site web. C'est vraiment urgent. Pour ceux qui sont bons en informatique, on a besoin de quelqu'un pour construire notre site parce que tous les sermons sont dessus ». Cette annonce, bien que banale de prime abord, met en évidence le fait qu'Internet occupe une place de plus en plus grande dans la vie sociale. Le domaine du religieux ne fait pas exception.

L'impact des nouvelles technologies et d'Internet sur la religion contemporaine, en particulier, commence à faire l'objet de questionnements. La convergence du cyberspace et du sacré, de la spiritualité et des nouvelles technologies suscite des interrogations sur l'avenir de la religion et les effets des nouvelles technologies de l'information sur l'expérience religieuse (Brasher 2001; Campbell 2005; Cottin et Bazin 2003; Hadden et Cowan 2000). Certains ont suggéré qu'Internet causerait l'abolition des frontières territoriales et la formation d'une communauté religieuse transnationale et supranationale (Roy 2000). D'autres, à l'opinion plus nuancée, choisissent de parler de mobilité à travers les frontières plutôt que de déterritorialisation (Hepp 2004). En effet, déterritorialisation ne signifie pas toujours absence d'ancrage, comme le montrent certains travaux sur la reterritorialisation et la continuité des territoires religieux dans la plupart des cas. Mais que se passe-t-il lorsqu'Internet s'imisce dans le religieux? Comment le fait religieux est-il mis en scène et recréé à travers ce médium? Que nous apprend l'usage d'Internet sur l'islam en contexte migratoire?

Cet article, basé sur une étude ethnographique parmi les musulmans originaires d'Afrique de l'Ouest, et notamment les Sénégalais et les Guinéens, dans la région de Montréal menée entre juillet 2008 et mars 2010, examine l'usage d'Internet dans deux centres religieux fréquentés par ces migrants. Je propose de montrer que, d'une part, les usages d'Internet servent à préserver les hiérarchies religieuses et les espaces sacrés du côté des mourides en raison de leur conception particulière de la spiritualité islamique; et, d'autre part, qu'Internet peut aussi constituer un moyen de désacralisation du savoir religieux, ainsi qu'on peut l'observer au sein d'une petite mosquée fondée par des ouest-africains de leur perception d'un islam mondialisé. À cet effet, cet article se divise en trois sections. En premier lieu, nous présentons le contexte des migrants musulmans originaires d'Afrique de l'Ouest à Montréal et la problématique de l'islam mondialisé ou déterritorialisé. En deuxième lieu, l'article offre une description de la communauté musulmane mouride à Montréal et une interprétation de l'utilisation d'Internet. La troisième partie présente une autre communauté musulmane ouest-africaine dans son rapport à l'usage d'Internet.

Les ouest-africains musulmans à Montréal

Pendant vingt mois, entre juillet 2008 et mars 2010, j'ai mené un terrain ethnographique parmi des ouest-africains musulmans dans la ville de Montréal. Mon projet était surtout de documenter les expériences religieuses des femmes ouest-africaines. Au sein de la communauté mouride, majoritairement sénégalaise, j'ai été vite acceptée, et même intégrée à l'une des associations féminines. Les méthodes utilisées pour la collecte de données étaient l'observation participante et les entretiens semi-directifs. Lors de mon terrain, j'ai aussi passé du temps dans les domiciles et à la mosquée avec les migrants, découvrant ainsi de nouveaux lieux ainsi que des communautés moins connues à Montréal, telles que la deuxième communauté qui fait l'objet de cette étude.

Au Québec, l'immigration ouest-africaine est récente, probablement en raison de la politique très restrictive de l'immigration au Canada qui refusait le droit d'immigrer sur des critères raciaux et ethniques. La Loi sur l'immigration est abolie en 1962 (CIC 2000). L'immigration ouest-africaine débute donc dans les années 1960 avec une première vague d'étudiants africains sur des visas d'étudiant dans le cadre d'échange du Commonwealth et de la francophonie (LeBlanc 2002). Dans les années 1980, elle augmente considérablement, en partie à cause du durcissement des politiques d'immigration en Europe de l'ouest, et aussi grâce au contexte linguistique francophone

et à la nouvelle politique d'immigration du Québec. Les immigrants s'installent principalement dans les grands centres urbains et en particulier à Montréal qui accueillent 90% des nouveaux arrivants au Québec (CIC 2007). Au Québec, entre 1997 et 2006, le nombre d'immigrants en provenance de l'Afrique de l'ouest était d'environ 7 000 personnes (MICC 2008); en 2008, on estimait à 5 000 le nombre d'Ouest-africains résidant à Montréal. Malgré le cosmopolitisme de la métropole québécoise, l'immigration pose la question de l'identité religieuse et des pratiques religieuses en général pour les Ovest-africains, surtout depuis le tournant du XXI^e siècle et les attaques terroristes du 11 septembre. Comme le souligne Mahmood Mamdani (2002), le 11 septembre 2001 a mis les musulmans au centre d'un débat culturel qu'il qualifie de *culture talk*. Selon lui, les musulmans sont désormais très conscients de l'image qui circule à leur propos dans les médias, et de ce qui fait la différence entre les « bons » et les « mauvais » musulmans (Mamdani 2002). L'islam en contexte montréalais, comme dans chaque contexte migratoire, va donc exiger de nouvelles configurations par rapport à la façon dont il était pratiqué en Afrique de l'ouest. Olivier Roy (2002) fait référence à un « islam mondialisé », qu'il définit comme étant cette nouvelle configuration du paysage islamique, désormais éparpillé au-delà de frontières géographiques et culturelles. Cet islam mondialisé nuance l'idée de l'islam comme culture concrète du lieu d'origine, et force les musulmans vivant dans les pays occidentaux à reformuler leur définition de l'islam devant une nouvelle évidence sociale, que l'on retrouve par ailleurs dans les autres sociétés musulmanes également : la mondialisation. Ce qui colore l'islam en Occident dans sa pratique et dans sa structuration, c'est en partie la sécularisation des sociétés occidentales. L'islam, loin de se distinguer des autres courants religieux en Occident, partage les mêmes tendances générales : l'individualisation du sentiment religieux et la recherche de l'épanouissement personnel. Ces nouvelles tendances sont symptomatiques de nouvelles modalités d'être musulman, ce que Haenni (2005) et Otayek et Soares (2007) appellent « l'islam mondain ». Il s'agit d'un islam qui se démarque comme étant moral et moralisant, en se focalisant sur l'amélioration individuelle et la pratique correcte de la religion (Haenni 2005). Dans le contexte migratoire, les communautés musulmanes opèrent souvent une sorte de réislamisation des pratiques quotidiennes et de l'identité, comme en témoigne le cas des immigrants pakistanais aux États-Unis et dans les pays du Golfe (Mohammad-Arif 2006). Cet « islam mondain » se situe entre le local et le global dans un contexte où les communications transnationales sont facilitées par les nouvelles technologies et

la libéralisation du marché. Le transnationalisme croissant des musulmans soulève, entre autres, la question de l'identité culturelle et religieuse. Dans les sociétés où les musulmans sont une minorité composée d'immigrants et de convertis, les nouveaux médias (principalement Internet) jouent un rôle important dans le maintien des liens entre les diasporas et les pays d'origine (Starrett 2003; Winder 1967). Ces nouvelles formes de communication impliquent des échanges immédiats entre des communautés musulmanes très éloignées géographiquement les unes des autres. D'un côté, elles contribuent à la préservation des liens entre musulmans de même affiliation religieuse; d'un autre côté, elles donnent lieu à des espaces d'échange, tels que les forums de discussion qui peuvent être l'occasion de plus d'ouverture. C'est en tenant compte de cette problématique de l'islamité en Occident et en contexte migratoire que cette étude se propose d'explorer les usages d'Internet au sein de deux centres islamiques ouest-africains à Montréal.

Espace sacré et Internet : l'exemple des mourides

Mon étude de terrain a été menée durant vingt mois parmi les mourides de Montréal. J'ai ainsi participé aux réunions hebdomadaires des mourides, aux réunions mensuelles des femmes mourides, ainsi qu'aux célébrations rituelles annuelles. De par la nature de leur réseau transnational et du fait de la concentration des ressources spirituelles dans un centre précis, la ville sainte de Touba, les mourides se sont montrés très ouverts à l'usage des NTIC (Gueye 2002b, 2003; Copans 2000).

Le mouridisme, fondé au XIXe siècle par Cheikh Ahmadou Bamba (1857-1927), est considérée comme une branche de la Qadiriyya, une confrérie soufie originaire de la région de l'Iraq répandue à travers le monde musulman sunnite et qui pénètre au Sénégal au XVIIIe siècle (Cruise O'Brien 1971:27). Le mouridisme, qui à l'origine était une confrérie rurale et agricole, prend toute son ampleur sous le joug de l'administration coloniale française, période pendant laquelle Bamba gagne en popularité et attire de plus en plus de disciples (Copans 1980:19-33). Bamba est exilé par le pouvoir colonial successivement en Mauritanie et au Gabon, pour ensuite mourir en résidence surveillée au Sénégal. Aujourd'hui, les mourides forment une diaspora commerçante présente dans tous les grands centres urbains de l'Europe et des États-Unis, et que l'on retrouve jusqu'à Hong Kong. Les mourides sont une communauté religieuse très étudiée par les sociologues et les anthropologues, non seulement au Sénégal (Evers Rosander 2003; Diop 1981; Salem 1981; Bava et Gueye 2001; Babou 2007), mais également en contexte d'immigration

en Europe et aux États-Unis (Maestro 2006; Kaag 2008; Ebin 1996; Bava 2003b; Diouf 2000; Babou 2002; Kane 2009; Riccio 2006). Les études sur les mourides en contexte migratoire traitent principalement des thèmes du commerce, de la transnationalité, ainsi que des aspects religieux et économiques des réseaux mourides.

Les mourides de Montréal fonctionnent en tant qu'association socioreligieuse, plutôt que comme groupe religieux¹. En effet, chaque mouride est affilié à son propre guide spirituel au Sénégal, et aucun *shaykh* (guide) ne réside à Montréal. Le lien avec un *shaykh* est important car il représente le *shaykh*-fondateur Ahmadou Bamba qui accorde le salut. Le *shaykh*-fondateur, après sa mort, demeure celui à travers lequel le salut et la rédemption sont possibles du fait qu'il relie ces *shaykhs* avec le prophète Muhammad (Cruise O'Brien 1971). Les liens guide-disciple sont donc transnationaux et varient d'un individu à l'autre sur une base commune. Les liens acquis dans le pays d'origine entre un disciple et son guide spirituel ne sont pas modifiés par la migration. Les femmes possèdent une sous-association féminine, constituant également une *dahira* (association)², indépendante de la *dahira* mouride principale, mais se mobilisant pour les mêmes célébrations religieuses. Tout comme dans les zones urbaines du Sénégal, les mourides se regroupent à fréquence hebdomadaire afin de réciter les poèmes d'Ahmadou Bamba.

Le local où ont lieu les rencontres est situé dans le quartier Côte-des-Neiges, sur une rue bordée de magasins abandonnés et de petites usines textiles. Dans le même pâté d'immeubles, et beaucoup plus imposante, se trouve une mosquée. Cette dernière est notoire, étant donné son architecture islamique, son insigne géant, et finalement, les attroupements d'hommes qui s'y rassemblent. En comparaison, le local des mourides est plus difficile à trouver. En guise d'insigne est affichée sur la porte une feuille de format lettre, sur laquelle le nom de la *dahira* est sommairement dactylographiée. Quant au local en question, il se trouve au deuxième étage du bâtiment attenant à la mosquée. Les samedis soir, la porte est ouverte, et les fidèles (*taalibés*) empruntent des escaliers pour s'y rendre. En arrivant, on se retrouve dans une sorte d'antichambre, où les chaussures peuvent être rangées sur des étagères. À gauche de l'antichambre, une porte mène à une large pièce vide au plancher entièrement tapissé dont les fenêtres donnent sur la rue de l'entrée. Cette salle est généralement utilisée pour des rassemblements plus larges, lors de célébrations mourides. À droite, une autre porte, ouverte en permanence, mène à une cuisine, où, tant bien que mal, des fidèles mourides s'affairent à faire le café Touba ou à réchauffer des mets qu'ils serviront aux fidèles après le rituel. Une fois dans

la cuisine, une porte mène au local où les récitations et les prières ont lieu. On y descend deux ou trois marches et on arrive dans une pièce tapissée. C'est ici que les réunions hebdomadaires du samedi ont lieu. La direction de la prière, *qibla*, qui indique la Mecque en Arabie Saoudite, est marquée par une sorte de petit paravent dans le coin avant gauche de la pièce. Comme tous les musulmans, les mourides doivent faire leurs prières rituelles en faisant face à la Mecque. Les hommes s'asseyent en y faisant face et les cercles se forment autour de la *qibla*. La salle de prière est dénuée de faste et de décorations. Néanmoins, sur les murs sont accrochés les portraits des *shaykhs* mourides, tous descendants ou parents par alliance du *shaykh* fondateur.

Chaque samedi soir, les mourides à Montréal se retrouvent pour prier, chanter les poèmes de Bamba, et partager un repas ensemble. Les poèmes, *qassaides*, sont en arabe et consistent en éloges du prophète Muhammad et en exhortations pour les disciples sur la conduite quotidienne et la spiritualité. Pour les mourides, les *qassaides* représentent bien plus que de la simple littérature, comme l'exprime une femme mouride de Montréal :

Les *qassaides* d'après moi c'est une source. Par exemple, si j'ai mon dictionnaire à la maison, et puis que j'ai un mot qui me trouble, je m'en vais l'ouvrir et je trouve la définition. Donc, les *qassaides* d'après moi, c'est une source pour la vie des problèmes tout sorte de choses qu'on rencontre dans la vie, on les trouve dans les *qassaides*. Donc c'est un remède, dans le fond. [Mouminatou, 10 juin 2009]

La récitation des *qassaides* se fait selon des mélodies et un rythme spécifiques. Bien que le corpus de *qassaides* demeure inchangé, la mélodie peut varier selon la manière dont on les chante dans la ville de Touba, capitale symbolique et matérielle du mouridisme. Fondée en 1888 par Bamba, l'agglomération est devenue la deuxième ville du Sénégal avec plus d'un demi-million d'habitants au début du XXI^e siècle (Gueye 2002a). Les mourides visitent la ville pour y faire des pèlerinages et des miracles sont réputés y avoir lieu (Bava et Gueye 2001). Sous tous aspects, la ville de Touba est une ville sainte, à l'image de la Mecque en Arabie Saoudite. D'un tout petit village au départ, Touba s'est retrouvée transformée en ville moderne par les mourides eux-mêmes, et continue de recevoir des contributions financières considérables. Quant aux mourides qui résident hors du Sénégal, les marabouts itinérants leur rendent visite plusieurs fois par an, ce qui fait l'objet de *ziyaras*, ou visites pieuses.

Les objets en provenance de Touba sont traités avec déférence. Dans ce contexte et dans la plupart des

domiciles des migrants mourides, on trouve des posters représentant la ville, les khalifes (califes), etc. On peut affirmer que la ville de Touba demeure le centre de toute activité mouride, décisionnelle ou rituelle. Les guides spirituels, ainsi que les califes – chargés de gérer la communauté – ont leurs quartiers généraux à Touba. Une femme mouride explique :

Parce que Touba, c'est la base du mouridisme. C'est le symbole du mouridisme. Tu peux être partout dans le monde et tu dis « Touba », y a un seul Touba au monde. C'est chez nous. C'est Touba qui fait le mouridisme. Quelqu'un qui est pas mouride qui débarque au Sénégal, qui entend parler du mouridisme par exemple ici en occident, Touba lui donne l'idée de quoi c'est le mouridisme. Par sa vie par son activité donc, honorer Touba en y faisant tout ce que le cheikh voulait qu'on y fasse en évitant toute chose qui pourrait la rendre malsaine, nocive, mal vue. C'est important. Je crois que c'est une façon de conserver notre, euh, identité. [Ndeye, 26 novembre 2008]³

Le lien que fait Ndeye entre l'identité mouride et la préservation et vénération de la ville est fondamental. Pour tout mouride, Touba demeure le centre de toutes les activités rituelles. Avant pour toutes les célébrations importantes du mouridisme, s'ils ne peuvent pas se rendre à Touba, les mourides entament les préparatifs plusieurs mois à l'avance. Le Grand Magal, en particulier, constitue le festival le plus important de l'année. Le Grand Magal commémore le départ en exil du fondateur Bamba, sur ordre de l'administration coloniale française qui craignait la forte mobilisation des disciples autour du marabout. Chaque année, cet événement est célébré en parallèle à Montréal, attirant des mourides de Sherbrooke et de Québec. Les préparatifs incluent non seulement des levées de fonds, mais aussi des répétitions pour la récitation des *qassaides*.

L'Internet joue un rôle important dans ces préparatifs. Les *qassaides* sont diffusés sur Internet à partir de Touba. Comme Cheikh Gueye le constate dans son étude sur les nouvelles technologies à Touba en 2002, plusieurs marabouts possèdent des ordinateurs afin de rester en contact avec leurs disciples vivant à l'étranger.

Durant l'une de mes observations dans la *dahira* des mourides de Montréal, un ordinateur portable fut placé à même le sol, au centre du cercle formé par les hommes. Leurs livrets en arabe sur les genoux, assis en tailleur, les hommes écoutaient religieusement les chants émergeant de l'ordinateur. L'un d'eux appuyait sur pause tandis que les fidèles s'évertuaient à apprendre la mélodie-modèle. Au centre du cercle des disciples, l'ordinateur portable occupait la place habituellement réservée aux marabouts

de Touba, une place symbolique. Du côté des femmes, le silence était respectueusement observé pendant que les voix de Touba tonitruaient dans les haut-parleurs. Par le biais de l'outil technologique, Touba devient personnifiée, et les cérémonies peuvent se vivre simultanément malgré l'éloignement géographique et le décalage horaire. Le centre de pèlerinage, locus de vie et de savoir spirituels, est amené dans l'espace local de la *dahira* de Montréal.

La hiérarchie spirituelle est préservée par le biais d'Internet qui permet de faire la continuité entre la ville sainte et les migrants mourides. Sur tous les plans, la direction spirituelle continue d'être basée à Touba, tandis que les disciples de Montréal et d'ailleurs demeurent les récipiendaires de la ville sainte.

Comme le suggère l'étude de Jean-François Mayer (2008), Internet a le potentiel de renforcer les tendances centralisatrices dans un groupe religieux en donnant accès immédiat à la même information pour tous les fidèles, sans l'écran que peuvent représenter les niveaux intermédiaires, par exemple dans une institution religieuse à structure hiérarchique. Ceci rejoint la théorie d'Émile Durkheim (1912) selon laquelle les célébrations religieuses et les rituels sacrés unissaient la communauté et intégraient les individus, tout en permettant le partage de sentiments collectifs de solidarité dans des domaines profanes de la vie sociale.

Les mourides utilisent donc Internet comme connexion à leur centre religieux, à leurs guides et source spirituels : Touba. Dans son étude sur les technologies de l'information à Touba, Cheikh Gueye (2002b) souligne le rôle de la ville comme centre d'unité et de réunion. Par conséquent, et principalement à cause des réseaux transnationaux de mourides, la ville a été en avance quant à l'usage de la télévision et de la téléphonie cellulaire au Sénégal. Sur tout site web mouride, Touba prédomine : les images de la ville et de sa hiérarchie agissent comme des icônes. Il n'est donc guère surprenant de constater que l'acte d'écouter des récitations issues de Touba, chantées par des mourides situés à Touba, est un vecteur de bénédictions spirituelles. Internet permet la transmission de savoirs et de rituels sacrés, ainsi que de bénéfices spirituels (*baraka*) que seule une visite à la ville pourrait normalement procurer.

En plaçant symboliquement l'ordinateur au centre du cercle des disciples, dans l'espace même normalement occupé par le guide spirituel, les mourides expriment la sacralisation de la nouvelle technologie qui agit en tant que transmetteur de sacré et de bénédictions divines. Sophie Bava (2003a, 2003b) a déjà montré dans son étude sur les mourides de Marseille le symbolisme du marabout itinérant comme porteur de *baraka* :

La *baraka*, signe de réussite pour la majorité des *taalibé-s* est également, par la force spirituelle qu'elle suggère, un instrument, une technique pour se rapprocher de la confrérie et de Touba. Si un proche se rend à Touba pour un événement particulier comme le Grand *Magal* par exemple ou simplement pour visiter sa famille et son marabout, il reviendra porteur de *baraka* pour ceux qui sont restés, lesquels lui ont demandé de transmettre leurs prières à Sérigne Touba. [Bava 2003a:15]

Dans le cas du groupe mouride, Internet sert à perpétuer le sacré à travers une mémoire construite à partir de Touba en tant que symbole du fondateur et de la confrérie, tout en matérialisant un présent perpétuel. Les mourides étant aujourd'hui une communauté transnationale, l'usage du cyberspace assure le maintien nécessaire des rituels et des traditions religieuses. Les hiérarchies spirituelles sont gardées intactes par les enseignements, les chants, ainsi que les images de la ville sainte de Touba. La révérence exhibée par les mourides au contenu de leur site web montre que la distinction entre disciples et maître ne change pas avec la nouvelle technologie. Au contraire, Internet affirme la distance entre disciples et maître, en gardant Touba et la hiérarchie du mouridisme sacrés et saints au centre du dispositif religieux mouride.

L'usage d'Internet dans le cas de mon observation est en soi un rituel. Le cyberspace dans cet exemple agit comme un espace sacré, et la pratique qui consiste à répéter des mélodies de *qassaidés* à partir d'Internet, suggère également une temporalité sacrée.

La thèse de Roy (2000), selon laquelle Internet contribuerait à la déterritorialisation de l'islam est ainsi remise en question dans l'exemple mouride, où la territorialité sacrée du mouridisme est renforcée et préservée par l'usage d'Internet.

Savoir désacralisé et Internet : le cas d'une mosquée ouest-africaine

Un autre exemple que cette étude explore est celui d'une petite mosquée, que j'appelle ici la mosquée M., située dans un quartier pauvre de Montréal. Au début, le groupe était composé de quelques familles guinéennes qui se réunissaient dans les domiciles de chacun. Au fur et à mesure que le groupe s'élargit, un autre imam sénégalais se joignit à l'imam guinéen et une salle est louée dans une grande mosquée de Montréal dans le quartier Parc Extension pour l'instruction des enfants. Finalement, en 2009, le groupe trouve son local actuel. L'objectif des organisateurs est d'acquérir le bâtiment au complet en réponse à la croissance rapide du nombre de fidèles. L'imam de la mosquée est d'origine guinéenne et dispense

ses sermons en français, anglais et arabe, langues qu'il maîtrise parfaitement. Les membres organisateurs de la mosquée sont tous originaires de la Guinée et du Sénégal.

Pendant mon terrain, j'ai assisté aux prières du vendredi sur une période de quatre semaines. Selon mes observations et la nature des sermons, la mosquée appartient au courant réformiste, tel qu'identifié en Afrique de l'ouest (LeBlanc 2006; Launay 1992; Schultz 2008; Soares 2006). Ce mouvement adopte une lecture puriste de l'islam et rejette les pratiques syncrétiques culturelles communément associées au soufisme, par exemple. En Afrique de l'ouest en particulier, ce mouvement se caractérise par la promotion de l'alphabétisation en langue arabe, ou phénomène qualifié d'arabisation (LeBlanc 2006). Parfois, cela implique également l'adoption d'un style vestimentaire arabe, tel que le voile pour les femmes ou les *djellabas* pour les hommes. Les leaders sont généralement choisis en fonction de leur niveau de connaissance de la langue arabe et de leurs études dans les pays de l'Afrique du Nord ou du Moyen-Orient. La connaissance de la langue arabe apporte avec elle une légitimité et un statut de savant. À cet effet, l'imam de la mosquée M. parle l'arabe couramment, et s'applique à prêcher dans les trois langues : l'arabe, l'anglais, et le français. Les versets coraniques sont fréquemment cités en arabe dans ses sermons, ainsi que les traditions orales relatant les faits et gestes du prophète de l'islam. L'imam est vêtu d'une longue robe blanche de style saoudienne.

Le lieu est modeste et décoré parcimonieusement avec quelques tableaux de calligraphie coranique. On y entre par la porte arrière, qui donne accès à une petite antichambre bordée d'étagères sur lesquelles les fidèles déposent leurs chaussures. On peut ensuite pénétrer dans la mosquée à travers une porte ornée d'un épais rideau. Les femmes se trouvent dans un petit espace sur la gauche, séparées des hommes par un paravent et des rideaux. Les pratiques et les rituels se limitent aux pratiques orthodoxes. Le site web de la mosquée présente l'organisation en ces mots : « L'actuelle mosquée M. offre des services de qualité (lieu de prière, formation islamique, célébration de cérémonies religieuses) et cela en trois langues : l'arabe, le français et l'anglais », déclare le site web. Il faut noter ici l'expression « services de qualité » qui évoque une forme de commercialisation de l'objet, et également le fait que le multilinguisme soit précisé.

Le site web d'origine insistait alors sur l'identité « africaine » de la mosquée, précisant qu'elle résultait des efforts d'une association islamique africaine. Le site a été remplacé en août 2010 par un blogue qui replace l'historique de la mosquée dans la lignée de celles qui

ont logé dans le même local : une mosquée afghane, une mosquée nord-africaine, et finalement, la mosquée M. On peut interpréter ce changement comme une volonté de s'inscrire dans un islam supranational et réellement ancré dans la pratique religieuse, plutôt que dans l'identité ethnonationale.

Du fait que le site est un blogue, il permet une interactivité accrue et donne la possibilité aux visiteurs et aux membres de laisser des commentaires au sujet des annonces, sermons, et informations présentés. Les sermons sont disponibles sous forme d'enregistrements vidéo, et l'on peut choisir un thème, tel que « L'éducation islamique des enfants » ou encore « La mort ». Sous la vidéo se trouve un formulaire électronique sur lequel le visiteur peut poser des questions ou laisser des commentaires. Le site présente également les horaires des prières quotidiennes et un convertisseur de calendrier grégorien en calendrier islamique.

Bien que la notion du sacré proposée par Durkheim (1912) soit utile pour analyser le cas de la communauté mouride à Montréal et de la continuité territoriale avec la ville sainte via l'usage d'Internet, sa définition de profane exige quelques éclaircissements afin de mieux appréhender l'usage d'Internet dans la mosquée ouest-africaine. Dans son ouvrage *Elementary Forms of Religious Life* de 1912, Durkheim définit le profane comme tout ce qui n'est pas sacré. Mon intention ici n'est pas d'utiliser la dichotomie profane-sacrée pour expliquer l'expérience religieuse classique d'un côté et l'expérience religieuse via Internet de l'autre. Mon objectif est plutôt de comprendre la façon dont l'usage d'Internet interroge le rapport au savoir religieux. J'utilise donc le terme de profane dans le sens de désacralisé et démocratisé. Par désacralisé, j'entends un processus par lequel ce qui fait l'objet d'interdits et de normes sacrées est graduellement démystifié et rendu accessible à un plus grand nombre d'adeptes. Par ce processus, on présuppose une rééducation et une transformation des croyances, fait que la notion d'islam mondain explique bien (Haenni 2005).

Le site web agit comme une communauté virtuelle où les réunions sont accessibles aux fidèles depuis leur domicile. Les sermons peuvent être étudiés individuellement par les fidèles. À cet égard, le site web de la mosquée M. rappelle celui des églises évangéliques où les vidéos des sermons de pasteurs sont disponibles après le culte pour les membres. La mosquée M. virtuelle est une réplique de la mosquée physique. Un membre de la mosquée explique :

J'essaie d'aller à la prière le vendredi quand je peux.
Mais quand je ne peux pas, c'est correct. Pour ça je ne

m'inquiète pas du tout! Le site est là donc même si je ne vais pas, je sais toujours ce qui se passe. C'est soit ça, soit tu téléphones à quelqu'un. Mais maintenant avec le site on n'a pas besoin d'appeler quelqu'un pour savoir ce qui s'est passé à la mosquée. [Fatoumata, 5 février 2010]

Comme l'illustre le commentaire de Fatoumata, le site renforce le sens de la communauté sans pour autant exiger beaucoup d'efforts pour rester en contact avec les autres membres. Dans un contexte urbain comme Montréal, où les emplois du temps sont chargés, le site permet de coordonner les activités religieuses de la communauté. Le site web, contrairement à l'exemple mouride, ne recrée par le sacré et le rituel, mais permet justement la désacralisation de la pratique religieuse. Ce qui nécessitait auparavant pour y avoir accès tout un rituel de purification chez soi, avec l'obligation de prendre le bain rituel de la racine des cheveux aux orteils, de se vêtir – dans le cas des femmes – d'habits couvrant tout le corps, est désormais accessible sans déplacement requis.

Le libre accès aux sermons, ainsi que la possibilité de laisser des commentaires et de poser des questions sur le site, désacralise l'accès au savoir islamique. On y a accès sans initiation préalable, sans autorisation formelle.

Internet permet ici une transformation des modalités de transmission, d'acquisition, et d'interprétation du savoir. En effet, l'arrimage entre l'éducation de masse et les technologies de la communication a contribué à démanteler la frontière entre savoir profane et savoir sacré (Eickelman et Anderson 2003). Le savoir religieux autrefois confiné aux institutions religieuses est désormais disséminé librement et devient accessible aux masses. Comme Dale Eickelman et Jon Anderson (2003) le soulignent, un nouveau public assiste et participe aux débats sur l'islamité. L'éducation de masse et les nouvelles élites intellectuelles dans les sociétés musulmanes participent à l'élaboration des définitions, des modalités, et des dynamiques d'être musulman et de penser l'islam sans non plus être dispensés de tout contrôle. Le savoir religieux prend de nouvelles formes dans sa transmission également, émergeant par endroits tel que biens de consommation qui circulent, comme les livres, les vidéos, les logiciels, et les enregistrements audio (Starrett 2003; Hirschkind 2001; Sardar 1993).

Conclusion

Internet joue un rôle important dans la vie religieuse de ces deux centres religieux ouest-africains à Montréal. En tant qu'immigrants, les Oust-africains musulmans doivent reconfigurer leurs pratiques et créer de nouveaux signifiants religieux adaptés à un contexte différent

de celui de leur pays d'origine. Cette étude a montré qu'Internet a une fonction différente dans les deux centres, notamment à cause de leurs idéologies et des objectifs religieux respectifs, mais peut-être aussi du fait de leur désir plus ou moins fort de s'inscrire dans la société locale. Le rôle d'Internet varie donc en fonction des objectifs religieux des communautés. Les mourides utilisent Internet comme un outil de préservation des hiérarchies spirituelles et de maintien du sacré que représente la ville de Touba et les festivals annuels dans d'autres territoires. Internet agit comme vecteur d'une identité territoriale (Sénégal, Touba) et spirituelle. Internet donne aux mourides une connexion immédiate et perpétuelle aux espaces sacrés du religieux. La migration éloignée du centre du mouridisme ne signifie donc pas véritablement un changement de la perception du sacré. Le savoir religieux est localisé au même endroit, et y accéder exige le même processus quasi-initiatique. À la mosquée M., Internet fonctionne comme un outil de désacralisation d'un savoir auparavant considéré comme l'apanage d'une élite. Les hiérarchies traditionnelles sont démantelées et le sacré perd sa signification d'« interdit » pour devenir accessible à tous.

À la lumière de mes observations au sein de ces deux communautés musulmanes à Montréal, les usages d'Internet permettent de mieux cerner les transformations qu'engendre la migration dans le fait religieux, ainsi que les nouvelles dynamiques auxquels les musulmans en Occident, et également dans d'autres régions du monde, sont confrontés, à savoir la nécessité d'adapter les modalités d'être musulman dans un contexte de plus en plus mondialisé. Internet et ses usages dans ces deux groupes étudiés sont symptomatiques de la diversité des fonctions des nouvelles technologies de l'information et de communication, et de l'imbrication croissante entre technologie et fait religieux.

Diahara Traoré, Département de Sociologie, Université du Québec à Montréal, Case Postale 8888, Succursale Centre-ville, Montréal, Québec H3C 3P8, Canada. Courriel : traore.fatoumata_diahara@uqam.ca.

Notes

- 1 Les mourides de Montréal sont organisés au sein d'une *dahira*, une association religieuse affiliée à un guide spirituel spécifique au Sénégal. La *dahira* à Montréal est dirigée par un comité organisationnel, dont un président nommé par les mourides eux-mêmes. Les décisions sont prises à la suite des délibérations des membres du comité, qui compte un président trésorier, un chargé de l'administration, un secrétaire, et des chargés d'organisation pour les divers événements sociaux et religieux.

- 2 La *dahira* (dérivé du mot arabe *dar*, signifie cercle, cellule, maison) est une association regroupant les disciples mourides soit sur la base des allégeances maraboutiques, soit sur la base du lieu où ils se trouvent.
- 3 Les noms des répondants dans cet article ont été changés pour préserver leur anonymat.

Références

- Babou, Cheikh A.
- 2002 Brotherhood, Solidarity, Education and Migration: The Roles of the Dahiras among the Murid Muslim Community in New York. *African Affairs* 101(403):151-170.
 - 2007 Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya. Athens: Ohio University Press.
- Bava, Sophie
- 2003a De la Baraka aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales* 19(2):69-84.
 - 2003b Les Cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille. *Anthropologie et sociétés* 21(1):149-166.
- Bava, Sophie, et Cheikh Gueye
- 2001 Le Grand Magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. *Social Compass* 48(3):421-438.
- Brasher, Brenda
- 2001 Give Me that Online Religion. San Francisco: Jossey Bass.
- Campbell, Heidi
- 2005 Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network. New York: Peter Lang.
- Citoyenneté et immigration Canada (CIC)
- 2000 Les artisans de notre patrimoine : la citoyenneté et l'immigration au Canada de 1900 à 1977. Ottawa : Gouvernement du Canada.
 - 2007 Faits et chiffres 2007. Aperçu de l'immigration: résidents permanents. Ottawa : Gouvernement du Canada.
- Copans, Jean
- 1980 Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal. Paris : La Sycomore.
 - 2000 Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'Internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie. *Afrique contemporaine* 194:24-33.
- Cottin, Jérôme, et Jean-Nicolas Bazin
- 2003 Vers un christianisme virtuel? Enjeux et défis d'Internet. Genève : Labor et Fides.
- Cruise O'Brien, Donald
- 1971 The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. Oxford: Oxford University Press.
- Diop, Momar C.
- 1981 Fonctions et activités des dahiras mourides urbains. *Cahier d'études africaines* 12(81-83):79-91.
- Diouf, Mamadou
- 2000 Commerce et cosmopolitisme. Le cas des diasporas mourides du Sénégal. *Bulletin du CODESRIA* 1:20-29.
- Durkheim, Émile
- 2001 [1912] *Elementary Forms of Religious Life*. Carol Cosman, Trans. Oxford: Oxford University Press.
- Ebin, Victoria
- 1996 Making Room versus Creating Space: The Construction of Spatial Categories among Itinerant Mouride. *Dans Making Muslim Space in America and in Europe*. B.M. Daly, dir. Pp. 92-109. Berkeley et Los Angeles: University of California Press.
- Eickelmann, Dale, et Jon Anderson, dirs.
- 2003 *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Evers Rosander, Eva
- 2003 Mam Diarra Bousso—The Mourid Mother of Porokhane, Senegal. *JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies*. North America 4(3). Ressource électronique, <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/jenda/article/view/82>, consultée le 27 janvier 2012.
- Gueye, Cheikh
- 2002a Touba : la capitale des mourides. Paris : Karthala.
 - 2002b Enjeux et rôles des nouvelles technologies de l'information: le cas de Touba. *Dans Le Sénégal à l'heure de l'information : technologie et société*. Coumba Diop et United Nations Research Institute for Social Development, dirs. Pp. 169-222. Paris : Karthala.
 - 2003 New Information and Communication Technology Use by Muslim Mourides in Senegal. *Review of African Political Economy* 98:609-625.
- Hadden, Jeffrey K., et Douglas E. Cowan
- 2000 Religion on the Internet: Research Prospects and Promises. Greenwich: JAI Press.
- Haenni, Patrick
- 2005 *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris : Éditions du Seuil.
- Hepp, Andrea
- 2004 New Media Connectivity: A New World of Mobility? The Internet, Identity and Deterritorialization in Europe. *Internet Identities in Europe International Conference*. University of Sheffield, UK, septembre 2004. Ressource électronique, <http://www.shf.ac.uk/content/1/c6/04/88/28/Hepp.pdf>, consultée le 27 janvier 2012.
- Hirschkind, Charles
- 2001 The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist* 8(3):623-649.
- Kaag, Mayke
- 2008 Mouride Transnational Livelihoods at the Margins of a European Society: The Case of Residence Prealpino, Brescia, Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(2):271-285.
- Kane, Ousmane
- 2009 Les marabouts sénégalais et leurs clientèles aux États-Unis. *Afrique contemporaine* 231(3):209-228.

- Launay, Robert
1992 *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: University of California Press.
- LeBlanc, Marie Nathalie
2002 Processes of Identification among French-Speaking West African Migrants in Montreal. *Canadian Ethnic Studies Journal* 34(3):121-141.
2006 L'orthodoxie à l'encontre des rites culturels. *Cahiers d'études africaines* 182:417-436. Ressource électronique, <http://etudesafricaines.revues.org/5985>, consultée le 27 janvier 2012.
- Maestro, Susana Moreno
2006 Le Mouridisme au sein de l'immigration sénégalaise. Agent de développement : le cas de l'Andalousie. *Les Cahiers du GRES* 6(1):93-110.
- Mamdani, Mahmood
2002 Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist* 104(3):766-775.
- Mayer, Jean-François
2008 Internet et religion. Gollion : Infolio et Religioscope.
- Ministère de l'immigration et des communautés culturelles du Québec (MICC)
2008 *Portraits régionaux 1997-2006 : Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2008*.
- Mohammad-Arif, Aminah
2006 Mouvements migratoires et réislamisation : effets de miroir et chocs en retour dans le sous-continent indien. *Dans Figures d'islam après le 11 septembre*. A. Mohammad-Arif et J. Schmitz, dirs. Pp. 257-279. Paris : Karthala.
- Otayek, René, et Benjamin Soares, dirs.
2007 *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave Macmillan.
- Riccio, Bruno
2006 Transmigrants mais pas « nomades ». *Cahiers d'études africaines* 1(181):95-114.
- Roy, Olivier
2000 La communauté virtuelle : l'Internet et la déterritorialisation de l'islam. *Réseaux (CENT)* 18(99): 221-236.
2002 *L'islam mondialisé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Salem, Gérard
1981 De la brousse sénégalaise au Boul' Mich : le système commercial mouride en France. *Cahiers d'études africaines* 21(81-83):267-288.
- Sardar, Ziauddin
1993 Paper, Printing and Compact Disks: The Making and Unmaking of Islamic Culture. *Media, Culture, and Society* 15(1):43-60.
- Schulz, Dorothea
2008 (Re)turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali. *Africa Today* 54(4):20-43.
- Soares, Benjamin
2006 Islam in Mali in the Neoliberal Era. *African Affairs* 105(418):77-95.
- Starrett, Gregory
2003 Muslim Identities and the Great Chain of Buying. *Dans New Media in the Muslim World*. D. Eickelman et J. Anderson, dir. Pp. 80-101. Bloomington: Indiana University Press.
- Winder, Bayley
1967 The Lebanese in West Africa. *Dans Immigrants and Associations*. L.A. Fallers, dir. Pp. 80-101. The Hague: Mouton.