

Université de Montréal

**Hijab et sport : représentations et auto-représentations des athlètes hijabis de haut
niveau**

par
Vanessa Charron

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

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

novembre, 2016

© Vanessa Charron, 2016

Résumé

L'inspiration de ce mémoire provient du point trois de la règle 50 de la Charte olympique : « Aucune sorte de démonstration ou de propagande politique, religieuse ou raciale n'est autorisée dans un lieu, site ou autre emplacement olympique. » (CIO 2013 : 96) Cette règle s'avère non seulement contraignante pour les athlètes portant le hijab, mais elle est aussi mobilisée pour les discréditer. Pourquoi cette contrainte? Le sport ne devrait-il pas être accessible pour toutes étant donné tous les aspects positifs qu'il apporte?

En prenant pour base conceptuelle les concepts d'islamophobie genrée (Zine 2006), d'intersectionnalité incorporée (Mirza 2012) et de nationalisme (Balibar 1997 [1988]), et pour base analytique le régime des représentations racialisées (Hall 1997), ce mémoire propose une lecture croisée de trois types de discours : le discours des médias sur le hijab dans les sports et sur les femmes qui le portent ; le discours tenu par les athlètes hijabis elles-mêmes ; et le discours du public, dont les fans. À travers l'étude de la « personnalité publique » de quatre athlètes hijabis telle que construite sur leur page Facebook, toutes des sportives de haut niveau, et des échanges que celles-ci ont eu sur cette plateforme avec leur public, ce mémoire porte un éclairage sur un discours alternatif à ceux des médias dominants qui voient largement le hijab dans les sports comme un problème. On y découvre entre autres le rôle positif que ces athlètes jouent dans la promotion des sports et de l'activité physique chez les femmes musulmanes, notamment celles portant le hijab.

Mots-clés : athlètes hijabis, représentations, résistances, discours médiatiques, Facebook, nationalisme, islamophobie

Abstract

The inspiration for this master's thesis comes from the third item of the rule 50 in the Olympic Charter : No kind of demonstration or political, religious or racial propaganda is permitted in any Olympic sites, venues or other Olympic areas. (CIO 2013: 96) This rule is not only restrictive for athletes wearing the hijab, but it is also used to discredit them. Why this constraint? Should not sport be accessible for all, given all the benefits it offers?

Taking the conceptual basis of gendered islamophobia concepts (Zine 2006), embodied intersectionality (Mirza 2012) and nationalism (Balibar 1997 [1988]) as well as the racialized regime of representation (Hall 1997) as analytical basis, this master's thesis offers a cross-reading of three types of discourses : the media discourses on the hijab in sports and on the women who wear it ; the discourses held by the hijabis athletes themselves ; and public discourses, including fans. Through the study of the "public personality" of four hijabis athletes as built on their Facebook page, all of the top athletes, and the exchanges that these have had on this platform with their audience, this study shows alternative discourses to those of the dominant medias who widely see the hijab in sports as a problem. These include the positive role that these athletes play in promoting sports and physical activity among Muslim women, especially those wearing the hijab.

Keywords : hijabis athletes, representations, resistances, media discourse, Facebook, nationalism, islamophobia

Table des matières

| | |
|---|------|
| Résumé..... | i |
| Abstract..... | ii |
| Table des matières..... | iii |
| Liste des sigles et abréviations..... | v |
| Remerciements..... | vii |
| L'avant-propos | viii |
| Introduction..... | 1 |
| Chapitre 1. Le revue de littérature | 6 |
| 1.1 Le hijab et le hijab sportif..... | 7 |
| 1.2 Les diverses significations du hijab | 9 |
| 1.2.1 Orientalisme et médiatisation de l'Islam | 11 |
| 1.3 Synthèse des travaux sur les sportives musulmanes | 13 |
| 1.3.1. Les athlètes hijabis comme conciliatrices des pratiques sportive et religieuse | 16 |
| 1.3.2 La médiatisation des femmes athlètes..... | 20 |
| Chapitre 2. Mises aux points conceptuelles et problématique..... | 30 |
| 2.1 Mises aux points conceptuelles..... | 30 |
| 2.1.1 Intersectionnalité, domaines et vecteurs de pouvoir et islamophobie genrée | 31 |
| 2.1.2 Nation et pratiques | 37 |
| 2.1.3 Le cadre d'analyse : représentations médiatiques et discours | 41 |
| 2.2 La problématique de recherche..... | 46 |
| Chapitre 3. Orientations méthodologiques | 50 |
| 3.1 Constitution du corpus des données à analyser..... | 50 |
| 3.2 Démarche et outils d'analyse..... | 58 |
| Chapitre 4. Les athlètes hijabis dans les discours de la presse écrite | 62 |
| 4.1 Les athlètes hijabis entre symboles et ambassadrices..... | 63 |
| 4.2 Discours d'exclusion et construction de la différence « hijabi »..... | 70 |
| Chapitre 5. Auto-représentations et représentations des athlètes sur Facebook | 83 |
| 5.1. Athlètes comme modèle et source d'inspiration | 85 |

| | |
|---|-----|
| 5.2 Les groupes... entre nation, genre et race..... | 93 |
| 5.3 Dialogue sur les représentations du hijab | 105 |
| Conclusion | 119 |
| Bibliographie..... | 124 |

Liste des sigles et abréviations

| | |
|-----------|---|
| AFP | Agence France presse |
| AIBA | Association internationale de boxe amateur |
| CAP | Communications Assurance & Performance Group |
| CIO | Comité international olympique |
| EI / ISIS | État Islamique / Islamic State of Iraq and Sham |
| FFF | Fédération française de football |
| FIB | Fédération internationale de badminton |
| FIFA | Fédération internationale de football association |
| FIJ | Fédération internationale de judo |
| FIVB | Fédération internationale de volley-ball |
| IWF | International Weightlifting Federation |
| JO | Jeux olympiques |
| LFH | Ligue féminine de handball |
| LSNP | Lis'n Up Clothing |
| MWSF | Muslim Women's Sport Foundation |
| NFL | National Football League |
| PNN | Palestine News Network |

*À ma grand-maman, Marie-Paule, qui a grandi
dans un Québec nouvellement laïque, et avec
qui j'ai eu grand plaisir à parler des femmes et
des religions.*

Remerciements

Tout d'abord, j'aimerais remercier ma directrice de recherche, Sirma Bilge. Nos rencontres ont été peu nombreuses, mais à chaque fois que je sortais de votre bureau j'étais inspirée, motivée et confiante. Votre expérience et vos précieux conseils m'ont grandement aidée, autant à la maîtrise que lors de mon baccalauréat.

Je dis aussi merci à la # GradSquad (Julie, Alexandra, Anaïs, Mathieu, Julien, Gabriel et Sirma). Ces rencontres ont été enrichissantes et stimulantes sur le plan intellectuel. Le partage de nos expériences m'a parfois rassurée et parfois fait très peur! Merci à vous tous(tes)!

Également, je veux remercier tous les membres de ma famille, pour votre intérêt et votre curiosité à l'endroit de mon projet de recherche. Plus particulièrement, un gros merci à mes parents Carole et Serge et à mon frère Derek. Merci pour votre soutien non seulement durant mes études, mais pour tout ce que vous avez fait pour moi. Je vous aime!

Finalement, merci à mon conjoint Marc-André. Tes conseils et ta patience durant toutes les étapes de la rédaction de ce mémoire m'ont été d'un grand soutien. Merci de m'avoir lu et relu et de m'avoir aidée avec les traductions plus difficiles. Je t'aime!

Mes études à la maîtrise m'ont appris deux choses sur moi-même, la motivation et l'engagement. Jamais je ne me suis découragée et jamais je n'ai manqué de motivation. Et ça, je le dois à la discipline acquise à travers le patinage et les entraînements hors glace!

L'avant-propos

Tout au long du processus d'exploration et des différentes étapes de ce projet de recherche, j'ai opté pour la rédaction d'un journal de bord dans lequel j'ai pu noter mes réflexions. Cet exercice m'a permis de me détacher progressivement des écrits journalistiques sur les athlètes hijabis.

Le fait de tenir un journal m'a permis de réfléchir à ce que le sport m'apporte sur le plan personnel, ce que j'aime du sport et ce que j'apprécie moins. Pour moi, le sport permet d'acquérir une discipline, de l'organisation, de ressentir les biens-faits de l'entraînement physiquement et mentalement. Aussi, le sport peut être ressenti comme un moment de détente qui permet à l'individu de rester dans le moment présent. Le plaisir, le sentiment de dépassement et la possibilité de relever des défis sont aussi des qualités que le sport m'apporte. Les douleurs musculaires, les courbatures suivant un entraînement et la pression de performer, qu'elle provienne de l'entourage ou de celle que je m'impose, sont des aspects que j'apprécie moins du sport.

Il me faut aussi souligner que je suis entraîneuse dans un centre de conditionnement physique, ce qui m'a permis de faire une observation intéressante : les publicités des centres de conditionnement physique se servent des corps musclés des hommes et des femmes afin de promouvoir la santé. Les athlètes deviennent par le fait même des représentants de la santé. La parution de nombreux articles de presse sur les athlètes hijabis lors des Jeux olympiques de Londres en 2012 m'a amené à réfléchir sur le fait de pratiquer le sport en portant le hijab, sur ce que cela représente. Avant de prendre connaissance de l'existence de ces athlètes hijabis, j'avais des idées préconçues ; je pensais que dans les pays musulmans où le port du hijab est

obligatoire (comme l’Iran, l’Arabie saoudite) les femmes ne pouvaient pas pratiquer de sport de haut niveau. Une piste de questionnement s’est alors dessinée : dans la mesure où la pratique du sport est évaluée et représentée de façon positive, les représentations des athlètes hijabis dans les médias devraient aussi être positives. Or était-ce bien le cas?

Dans un deuxième temps, le journal m’a aidée à réfléchir sur le sport comme phénomène social. Le sport est un domaine dans lequel s'expriment différentes institutions politiques, économiques et culturelles. Il joue à cet effet des rôles et des fonctions diversifiés à l'intérieur des sociétés multiculturelles contemporaines. Il est souvent vu comme un vecteur de cohésion sociale, favorisant une communauté d'intégration. (Carrington 2010) Ce faisant, j'ai aussi été interpellée par un constat. Les sports les plus fréquemment pratiqués par les sportives hijabis de haut niveau sont le soccer, les sports de combat (comme la lutte et le judo), le basket-ball, l'athlétisme, l'escrime, la course automobile et l'haltérophilie, qui sont loin d’être parmi les disciplines les plus souvent associées aux femmes telles que la gymnastique, le patinage artistique et les sports aquatiques. Alors, même les femmes portant le hijab sont souvent représentées dans les médias occidentaux comme des êtres opprimés, victimes d’une religion patriarcale et misogyne, les athlètes hijabis, en raison de leur choix et leur pratique sportive, semblent incarner un contre-discours, donnant à voir une image de femme forte. À partir de là, j’ai eu une série de questions, qui allaient devenir par la suite la charpente de ma problématique. De quelle(s) façon(s) les médias occidentaux, qui dépeignent habituellement les femmes hijabis comme des victimes, représentent-ils ces athlètes hijabis de haut niveau, pratiquant de surcroît des sports souvent vus comme des sports d’hommes? Si les représentations des médias restent encore négatives, est-il possible de trouver des contre-

discours, des représentations alternatives, connotés positivement et résistants aux discours dominants?

Dans la presse écrite que j'ai analysée, le hijab dans le sport était représenté de façon négative ; les journaux ne s'attardaient pas sur l'apport positif du sport dans la vie de ces athlètes hijabis et l'apport positif potentiel de celles-ci sur les femmes et les jeunes filles musulmanes portant le hijab. Le fait de noter mes réflexions dans un journal de bord s'est avéré utile pour développer des pistes d'analyse.

Introduction

Les femmes qui portent le hijab font l'objet de débats dans les sociétés occidentales ; souvent, leur hijab est perçu comme allant à l'encontre des « valeurs » qui sont censées représenter ces sociétés. La société québécoise n'échappe pas non plus à cette tendance. Ces dernières années, les femmes musulmanes portant le hijab ont été au cœur des débats publics, médiatiques et politiques : d'abord l'épisode de la « crise » des accommodements raisonnables (2006-2007) et ensuite, celui de la Charte des valeurs (projet de loi 60) en 2013¹. Durant ces épisodes, le hijab était partout, dans tous les discours au Québec. Tout le monde avait une opinion sur ce vêtement, tout le monde avait quelque chose à dire. Ces débats, quoique moins houleux, sont toujours d'actualité, et un rien suffit pour que ça reparte. Ainsi en France la confection de vêtements « modestes » et de hijab par des compagnies de mode *mainstream*, voire de luxe comme *Dolce & Gabbana*, a créé une controverse démesurée et suscité des propos racistes. Laurence Rossignol, ministre de la Famille, de l'Enfance et des droits des femmes en France, répondant à une question d'un journaliste sur les marques de mode qui investissent dans la confection de hijabs, a affirmé : « Bien sûr qu'il y a des femmes qui choisissent, il y avait aussi des nègres américains qui étaient pour l'esclavage [...] Je crois que ces femmes sont pour beaucoup d'entre elles des militantes de l'Islam politique. » (citée dans Dupont 2016) La caricature de Plantu, publié dans *Le Monde*, 2016, en dit long sur les représentations négatives de l'Islam et des musulmans –phénomène qui sera examiné dans ce mémoire à l'aide des concepts tels que le régime des représentations racialisées.

¹ Voir à cet effet : Bernard Drainville, « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement », *Assemblée Nationale*, Québec: Éditeur officiel du Québec, 2013.

Dolce & Gabbana lance une collection de hidjabs



Dessin de Plantu inédit, publié sur facebook en mars 2016
Utilisé avec l'aimable autorisation de Plantu
© Plantu, 2016. Tous droits réservés.

Cette caricature de Plantu contribue sans conteste à consolider l'amalgame entre « musulman(e) » et « terroriste » en représentant deux femmes hijabis dont une porte une ceinture explosive. Aussi, les deux femmes hijabis sont vêtues de manière à semer la controverse non seulement par la présence de la ceinture explosive, mais parce que leur « tenue islamique » est décolletée, alors que la pudeur est l'une des principales raisons qui poussent les femmes musulmanes à se vêtir ainsi (Litchmore et Safdar 2016) ! Par ailleurs, la marque de mode *Dolce & Gabbana* est mise en évidence, sous laquelle il est noté « À quand la fashion ceinture? » dans un fond rouge, ce qui attire l'attention du lecteur et qui peut renforcer l'idée du terrorisme (le rouge étant souvent associé à la couleur du sang). En arrière-plan à gauche on aperçoit une femme en noir et blanc qui ne porte pas de hijab et qui verse une

larme, on suppose que c'est une Française non musulmane et la larme est versée pour le « déclin » des droits des femmes dans son pays par la présence du hijab.

Les débats entourant le hijab et la présence des femmes hijabis dans l'espace public sont d'ordre politique et social, et l'univers sportif n'y échappe pas. On se rappellera que durant l'épisode des accommodements raisonnables au Québec, le port du hijab pendant la pratique sportive avait aussi été cadré comme problème par les journaux canadiens : le cas d'une fillette de 11 ans qui jouait à un tournoi de soccer à Laval, avait été exclue parce qu'elle portait le hijab. (Black 2007) Aussi, il y a le cas de cinq jeunes filles âgées de 10 à 14 ans qui s'étaient fait exclure d'une compétition de taekwondo à Longueuil parce qu'elles portaient le hijab. (Marotte 2007)

Les sports, pratiqués à un haut niveau, sont réglementés et le moindre manquement d'uniformité dans une discipline ou une équipe peut être remis en question. Ainsi, lors des Jeux olympiques (JO) de 2012 à Londres, la règle 50 de la Charte olympique a été au coeur d'un débat sur l'acceptation du hijab aux JO. Cette règle qui stipule qu'« aucune sorte de démonstration ou de propagande politique, religieuse ou raciale n'est autorisée dans un lieu, site ou autre emplacement olympique » (CIO 2013 : 96) a causé quelques ennuis aux athlètes hijabis. Si les JO de Londres ont joué un rôle important sur la médiatisation des athlètes hijabis, d'autres événements ont aussi porté la question du hijab dans les sports au-devant de la scène. Ainsi le début de l'année 2016 a été marqué par plusieurs événements qui témoignent de l'avancée des femmes hijabis dans le monde du sport. Par exemple, le 8 mars 2016, soit la Journée internationale des Femmes, l'équipe féminine de soccer afghane est devenue la première sélection nationale à inclure officiellement le hijab à son uniforme. (Gibbs 2016) Au courant du mois de février 2016, l'escrimeuse américaine Ibtihaj Muhammad s'est qualifiée

pour les Jeux olympiques de 2016 à Rio de Janeiro. Elle sera la première athlète hijabi à représenter les États-Unis à des Jeux olympiques. (Kaplan 2016) Depuis l'annonce de la participation de Muhammad aux Jeux, plusieurs journalistes se sont intéressés à son histoire. Elle a fait l'objet de nombreux articles et a aussi fait des apparitions à la télévision. Cette nouvelle visibilité médiatique des athlètes hijabis suscite plusieurs questions : de quelles manières sont-elles représentées dans les médias mainstream? Existe-t-il des représentations alternatives? Comment ces athlètes se représentent-elles? Comment leur public, notamment leurs fans, les représente? Il s'agit là de certaines questions qui guident ma recherche.

Ce mémoire est organisé en cinq chapitres. Le premier chapitre, consacré à la revue de littérature, retrace brièvement l'histoire du hijab et du hijab sportif, et permet de constater que les significations assignées au hijab sont fortement teintées d'une opposition binaire entre « Nous » et « Eux », entre « Occident » et « Orient » dans un cadre conceptualisé par Edward Saïd 2005[1978], sous le terme d'orientalisme. Par le biais des recherches traitant des expériences des femmes athlètes qui portent le hijab, ce chapitre dégage aussi quelques idées centrales, telles que la médiatisation des corps des athlètes hijabis, le modèle dominant de la féminité musulmane qui entre en contradiction avec les normes vestimentaires sportives (Pfister 2011), qui me seront utiles dans la suite du travail.

Le deuxième chapitre, qui s'intitule « Mises aux points conceptuelles et problématique », se divise en deux sections. La première a pour objectif d'approfondir les idées centrales qui découlent de ma revue de littérature et d'y articuler les concepts clés de mon mémoire, tels que les concepts d'islamophobie genrée, d'intersectionnalité incorporée, de nationalisme et du régime des représentations racialisées. La seconde élabore, en se basant sur les mises aux points conceptuelles, la problématique de recherche. La problématique permet

de comprendre le processus de mes lectures et de mes réflexions menant à trois questions de recherche auxquelles mon mémoire tente de répondre.

Au chapitre suivant, il est question de donner les orientations méthodologiques de ce mémoire. Les deux parties qui constituent ce chapitre permettent de suivre chaque étape de cette recherche. La première section porte sur la description des matériaux, soit les critères de sélections des articles de presse et des pages Facebook des athlètes hijabis. Dans la dernière section de ce chapitre, je présente la démarche d'analyse et les logiciels utilisés : Atlas Ti et DocEar.

Les chapitres suivants sont consacrés aux analyses des données qui sont organisées de façon thématique. Intitulé « Les athlètes hijabis dans les discours médiatiques », le chapitre 4 examine les représentations des athlètes hijabis dans les articles de la presse écrite. Il y est question entre autres de la formation des représentations des athlètes en tant que symboles et ambassadrices. Il est aussi question des discours d'exclusion présents dans les médias sur les athlètes hijabis et la présence des « autres » discours qui parviennent à les contester.

Le cinquième et dernier chapitre s'attarde entre autres aux auto-représentations des athlètes hijabis sur Facebook, ainsi qu'aux représentations des athlètes faites par leur public Facebook. Il y est aussi question des différents rôles que ces athlètes détiennent comme modèles et sources d'inspirations. Ensuite, il est question des représentations de ces athlètes comme membre intégrante de plusieurs groupes sociaux. Finalement, j'analyse les significations attribuées au hijab dans les dialogues des athlètes et du public.

Chapitre 1. Le revue de littérature

Ces dernières années, plusieurs controverses d'ordre vestimentaire ont poussé les instances sportives tant nationales qu'internationales à prendre des décisions officielles. La Fédération internationale de badminton (FIB) en 2011, l'Association internationale de boxe amateur (AIBA) en 2012 et la Ligue féminine de handball (LFH) en 2013 ont voulu rendre obligatoire le port de la jupe. Les raisons mentionnées par chacune des fédérations étaient dans cet ordre : l'« esthétique pour attirer plus de public », afin de « faire la différence entre les boxeurs et les boxeuses » et d'« améliorer la visibilité des sportives ». (Barbusse et Broucayet 2013) À l'opposé, une nouvelle réglementation a été instaurée par la Fédération internationale de volley-ball (FIVB) pour les JO de Londres en 2012 ; cette réglementation autorisait les volleyeuses de plage à porter un short et un t-shirt, tout en conservant le droit de porter le bikini. (M.M. 2012) En soi, cette annonce n'a pas causé de débat contrairement à son explication, justifiée par le fait de vouloir « séduire de nouveaux pays » et de « répondre à des motifs religieux ou culturels », les JO étant une institution où « aucune sorte de démonstration ou de propagande politique, religieuse ou raciale n'est autorisée ». (CIO 2013 : 96)

Ces exemples montrent plusieurs réglementations vestimentaires qui peuvent s'appliquer dans les sports. En ce sens, le hijab est un vêtement qui pousse les instances sportives à prendre des décisions sur son inclusion/exclusion dans certains sports. À cet effet, l'équipe iranienne de soccer s'est fait disqualifier des qualifications pour les Jeux olympiques de Londres puisque les joueuses portaient le hijab. La Fédération internationale de football association (FIFA) a cependant revu sa décision d'exclure le hijab de la compétition quelques semaines avant les JO. Durant ces mêmes Jeux, la judoka saoudienne Wojdan Ali Seraj

Abdulrahim Shaherkhani a accepté de remplacer le hijab par un bonnet couvrant ses cheveux après des négociations entre la Fédération internationale de judo (FIJ) et le Comité international olympique (CIO).

Les débats sur la disqualification/inclusion des athlètes hijabis dans les compétitions sportives nationales et internationales ont amené des chercheur(e)s à s'intéresser à elles, à leurs expériences et aux représentations médiatiques qui sont faites sur elles. Ce chapitre qui traite de cette littérature propose en premier lieu une définition du hijab et du hijab sportif, pour ensuite présenter les différentes significations du hijab qui ressortent de la littérature. En dernier lieu, il est question de faire une revue de synthèse des travaux portant sur les expériences des athlètes musulmanes et hijabis.

1.1 Le hijab et le hijab sportif

Le hijab est un tissu qui recouvre la tête, les cheveux, les oreilles et le cou des femmes musulmanes qui le portent. (H. Williams et Vashi 2007 : 270) Diverses appellations sont possibles pour parler du hijab. À la base, le Coran mentionne le terme hijab afin de désigner la séparation entre le Prophète et son épouse et les invités présents à leur mariage. (Mernissi 1987 dans H. Williams et Vashi 2007) Par ailleurs, les mots en français « voile », « voile islamique » ou en anglais « veil » sont utilisés dans le langage quotidien et les « médias occidentaux » au sens large, de sorte qu'il n'est pas possible de savoir si l'on parle du hijab ou d'un autre vêtement porté par les femmes musulmanes. (H. Williams et Vashi 2007) Dans certains cas, ce vêtement a une connotation politique, religieuse, économique et peu à peu,

sportive. Ainsi, diverses significations peuvent y être associées je les présenterai et décrirai, en débutant par les types de hijabs sportifs, suivis du hijab de manière générale.

En 2009 au Québec, une étudiante en design industriel à l'Université de Montréal crée un « gilet-cagoule », dans le cadre d'un projet scolaire, pour des jeunes filles musulmanes pratiquant le taekwondo dans un centre communautaire montréalais. (Perreault 2009) Toutefois, la designer ne nomme pas le vêtement qu'elle a conçu comme un hijab, puisqu'il peut être aussi utile à d'autres fins que pour des raisons religieuses. Le *ResportOn*, tel est le nom qu'elle lui a donné, recouvre tout comme le hijab, la tête, les cheveux, les oreilles et le cou. Une particularité liée à ce vêtement est l'ouverture située au niveau du cou, qui permet à la pratiquante d'avoir accès à ses cheveux. Aussi, comme le *ResportOn* est conçu pour la pratique d'activité physique, il est taillé dans un tissu extensible, ne représentant donc pas de danger pour celle qui le porte ni pour son adversaire. Cette invention québécoise n'est pas la première de la sorte. On note ainsi une création de la designer néerlandaise Cindy Van den Bremen, qui date de 1999 et se nomme « hood style hijab » (Olivier 2012), qui est un hijab sportif désormais commercialisé par la compagnie *Capsters*². *Capsters* commercialise à l'international différents types de « hijabs sportswear » : pour l'aérobic, pour l'athlétisme, pour le football, pour les équipes sportives et pour les sports aquatiques. Dans les cas de l'étudiante québécoise en design et de la designer néerlandaise, elles motivent leur création en soulignant leur volonté de lutter contre l'exclusion des femmes dans les activités physiques et sportives pour des raisons de sécurité liées au hijab traditionnel. (Perreault 2009, Olivier 2012) Également, il est à noter que différentes entreprises de vêtements de sport, comme Nike, cherchent à rendre le sport praticable pour les femmes athlètes portant le hijab, en créant des

² À cet effet, voir le site internet de l'entreprise : <https://www.capsters.com/>

vêtements qui respectent la religion et qui permettent aux femmes de bouger avec aisance.
(Benn et Dagkas 2012 : 285)

1.2 Les diverses significations du hijab

Le hijab est un vêtement porteur de diverses significations liées à la politique, à la religion et à l'économie (objet de consommation), qui sont très présentes dans les médias francophones et anglophones. Ces sens donnés au hijab se retrouvent également dans la sphère sportive, d'où la nécessité de faire état de la littérature où ces différentes significations sont repérées et explicitées.

Un pays, un gouvernement, une organisation, un comité sportif peut donner différents sens au hijab. Selon Georges Leroux (1998), il est possible d'identifier trois registres des significations données au hijab, qu'il qualifie de « langage du voile » :

- 1) L'habitude et la tradition ; par exemple dans la tribu bédouine de Jordanie, il existe différents types de « voiles » et ils ont une signification qui réfère non seulement à la tradition, mais à leur « identité » de femme et leur statut socio-économique. (Elzingre 2002 : 284)
- 2) L'affirmation de la religion islamique ; par exemple, les femmes musulmanes qui se couvrent le corps en suivant notamment les versets 30-31 du chapitre 24 du Coran : « Et O Prophète, dit aux croyantes de baisser leurs regards, et de protéger leurs parties intimes, et de montrer leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur tout le corps. » (McCue et Krayem 2015 : 109, ma traduction)

- 3) Une décision morale pour rejeter le stéréotype de la femme sexy ou les stéréotypes liés à l'islam. (voir par exemple, Cécile Rousseau et Uzma Jamil 2010, Rousseau 2014)

Les diversités de significations sur le hijab sont telles qu'il est important, comme le mentionne Walid El Khachab (2010), de toujours tenir compte du contexte dans lequel on le retrouve. Ainsi, ces registres du « langage du voile » permettent d'avoir une vue d'ensemble sur les significations données, sans toutefois se limiter à ces trois significations. À cet effet, il est aussi important de considérer les significations liées à l'islamisme conservateur et politique. Par exemple, en Iran et en Arabie saoudite les femmes sont contraintes de couvrir leur corps. À cet effet, dans le sens commun, l'Islam apparaît aux yeux des « Occidentaux » comme inégal en matière de genre, homogène, archaïque et dangereux. (Chafiq 2011) Plus spécifiquement, Chahla Chafiq, militante iranienne contre l'Islam politique (islamisme) mentionne que « le voile, *tchador* et *niqab* (couvrant le visage) évoquent l'enfermement et l'ignorance qui reflètent par ailleurs le retard du peuple ». (Chafiq 2011 : 113) Ainsi, le sens qu'elle donne au « voile » a une portée plutôt réductrice et négative, qui est au diapason du sens dominant du hijab dans les sociétés occidentales. Le problème réside moins dans la position de Chafiq que dans la généralisation qui en ressort et qui tend à réduire l'Islam à l'islamisme et le hijab à l'enfermement. Ces réductions et associations négatives finissent par construire le hijab comme un problème de société, et les discours qui l'évoquent deviennent largement teintés d'orientalisme et d'islamophobie comme en témoignent les discours médiatiques occidentaux.

1.2.1 Orientalisme et médiatisation de l'Islam

Dans cette section, il est question de voir comment l'orientalisme opère et comment l'Islam est véhiculé dans les médias. Il existe dans les discours médiatiques une opposition binaire entre l'« Orient » et l'« Occident » (hijab/sans-hijab ; enfermement/liberté)³. Cette opposition est une construction sociale, voire politique créée par l'être humain. L'« Occident » se prévaut des qualités supérieures et il attribue des qualités inférieures à l'« Orient » : « La relation entre l'Occident et l'Orient est une relation de pouvoir et de domination : l'Occident a exercé à des degrés divers une hégémonie complexe ». (Saïd 2005 [1978] : 18) En bref, l'orientalisme est un savoir/pouvoir qui crée l'« Orient » et donc, une façon pour l'« Occident » de dominer l'« Orient »⁴. Si je reviens à mon objet, le hijab sert à marquer les frontières entre l'« Occident » et l'« Orient ».

Ce rapport de domination entre l'« Occident » et l'Islam est au coeur d'un racisme spécifique qualifié d'islamophobie. En considérant ce phénomène qui relève d'une conception hégémonique de l'« Autre » musulman, il est nécessaire d'opter pour une définition de l'islamophobie qui permet d'aller au-delà de l'étymologie de la notion et du suffixe : phobie ; la peur de l'« autre ». Selon Chris Allen (2010), l'islamophobie est une idéologie qui perpétue une pensée négative de l'Islam et des musulmans. C'est à travers cette idéologie que sont constitués des discours de peur à l'endroit de l'Islam. Ces discours s'appuient sur les stéréotypes existants à l'endroit de l'Islam et des musulmans tout en continuant d'être

³ Selon Edward W. Saïd, le terme « Orient » n'est plus clairement employé en « Occident », puisqu'il est réduit à sa religion : l'Islam. (Saïd 2005[1978] ; 2011) J'utiliserai donc le terme Islam.

⁴ « [Saïd] pense que l'orientalisme a plus de valeur en tant que signe de la puissance européenne et atlantique sur l'Orient qu'en tant que discours véridique sur celui-ci (ce qu'il prétend être, sous sa forme universitaire ou savante). Néanmoins, ce que nous devons respecter et tenter de saisir, c'est la solide texture du discours orientaliste, ses liens très étroits avec les puissantes institutions socio-économiques et politiques et son impressionnante vitalité. » (2005[1978] : 18)

véhiculés. Par exemple, ces stéréotypes circulant dans les discours se présentent comme le patriarcat musulman, les femmes soumises, le « lien » entre l'Islam et le terrorisme, et ils permettent à l'« Occident » de promouvoir sa supériorité et d'imposer à l'« Autre » une façon de concevoir l'« Occident » comme supérieur. (Maillé 2002 : 1) Cette manière de créer l'« Orient » amène également l'« Autre » à se concevoir tel que l'« Occident » le conçoit (Saïd 2005[1978] : 15) ; le minoritaire sociologique devient en l'occurrence dépendant de la pensée que le majoritaire pose sur lui. (Guillaumin 2002 : 353) En ce sens, les situations islamophobes ont des conséquences, comme des « pratiques d'exclusion », des préjudices et des actes discriminatoires. (Allen 2010 : 131) Or, les musulman(e)s qui sont victimes des actes islamophobes et des situations d'exclusion peuvent aussi finir par s'exclure. Par exemple, une athlète hijabi pourrait préférer ne pas prendre part à la compétition sportive plutôt qu'être contrainte à retirer son hijab. Si les sports ne sont pas hospitaliers pour les femmes portant le hijab, qu'il s'agit d'un lieu comme un gym ou bien des tournois de soccer, les femmes hijabis peuvent s'exclure elles-mêmes pour éviter de subir des actes de discrimination. Les actes islamophobes et les situations d'exclusion sont présents dans les gestes, dans la parole, mais ils sont aussi présents dans les couvertures médiatiques.

En suivant Saïd, voyons comment l'Islam opère comme phénomène médiatique. Deux fonctions sont à la base de l'étiquette « Islam » : l'« identification » et la « signification ». (Saïd 2011 : 86-87) Saïd explique que l'identification permet de distinguer des individus par des traits physiques. Par exemple, associer le port du hijab à l'Islam et le fait de ne pas le porter à l'« Occident ». Quant à la signification de l'Islam dans les médias occidentaux, il affirme qu'elle est négative : les mots « arabe », « musulman » et « terrorisme » sont réduits à l'Islam, dont la connotation négative provient de l'islamisme. Cette représentation de l'Islam

faite par les médias, par le « Nous », met en place non seulement une étiquette, mais contribue à faire vivre une vision stéréotypée de l'Islam. De la même façon, Leila Benhadjoudja (2014 : 58) identifie trois niveaux qui permettent de constater à quel point cet « Autre » est perçu comme venant perturber les acquis d'une « société occidentalisée ». Ces trois niveaux pourraient potentiellement s'appliquer à une institution comme les Jeux olympiques. Premièrement, le port de signes religieux (hijab) est dérangeant à la vue de l'« Occidental ». Deuxièmement, la force du stéréotype musulman continu à être nourrie par la peur de l'« Autre » et de la religion islamique. Par exemple, la force du stéréotype musulman vient perturber les valeurs de liberté et d'égalité présentes dans le monde olympique. Troisièmement, le port du « foulard » islamique sous-entend la soumission des femmes aux hommes, donc à la religion. À cet effet, les deux fonctions de l'étiquette « Islam » d'Edward Saïd et les trois niveaux de cet « Autre » perturbateur comme Leila Benhadjoudja les présentes permettent de suivre ce qui se produit dans les discours médiatiques dominants sur l'Islam. Ainsi, la présence du hijab permet à l'entité « Nous » d'identifier les individus comme appartenant à l'Islam, ce qui peut évoquer pour ce « Nous » une signification négative (femme soumise, parce qu'elle porte le hijab) de l'Islam et met en place le stéréotype.

1.3 Synthèse des travaux sur les sportives musulmanes

Les discours du sens commun des sociétés occidentales tendent à montrer une vision négative de l'Islam, réduit à l'islamisme. Le hijab devient ainsi chargé de significations liées à la soumission des femmes musulmanes. Également, les rapports sociaux en termes de genre, de race, de nation, de classe et de religion à l'intérieur du contexte sportif sont très peu

développés par les auteurs qui s'intéressent à la pratique sportive. Différent(e)s auteur(e)s ont tenté d'articuler la pratique sportive et la race (voir par exemple Shmidt et Coe 2014), la pratique sportive et le genre (voir par exemple Kane et L. Greendorfer 1994, T. Wearden et J. Creedon 2003, Danaci Yüce et Kara 2009, Broucuret 2012, J.A Carter *et al.*, 2015), sans toutefois prendre forcément en compte l'interaction entre ces différentes catégories sociales (race, genre et même religion), c'est d'ailleurs ce que Launius et Hassel (2015), Bruce (2015) et Toffoletti et Palmer (2015) reprochent à ces auteur(e)s. Dans cette section, je présente les travaux qui ont un intérêt pour l'expérience des athlètes musulmanes et des athlètes hijabis, ainsi que la médiatisation des femmes athlètes et spécifiquement des athlètes hijabis. Observons d'abord comment les pratiques sportive et religieuse sont conciliées par les athlètes.

Tout d'abord, il faut savoir que l'éducation physique et l'initiation aux sports sont présentes assez tôt dans la vie des jeunes filles musulmanes par l'intermédiaire des institutions scolaires notamment ⁵, en Syrie, en Égypte, en Turquie, au Koweït et en Tunisie. (Sfeir 1985, Cogéniro et Longchamp 2009, Lachheb 2012) Les jeunes filles découvrent la pratique sportive bien avant de porter le hijab (si elles le portent) et pour celles qui désirent poursuivre la pratique sportive au-delà des cours d'éducation physique, à un niveau plus élevé, il se produit parfois une tension, sinon une contradiction, entre la pratique sportive et la pratique religieuse.

À cet effet, l'« occidentalisation », la « sécularisation » et les « médias de masse » rendent le sport accessible pour les femmes en général et les femmes musulmanes en sont conscientes. (Sfeir 1985 : 299) Cependant, plusieurs auteur(e)s mentionnent que, dans de nombreuses sociétés musulmanes, la pratique sportive des femmes est tolérée à un niveau

⁵ L'Arabie saoudite est dans un processus de mise en place de cours d'éducation physique pour les filles dans les écoles publiques depuis 2014. Ce programme est déjà en marche dans les écoles privées. L'Arabie saoudite est le dernier pays dans lequel les jeunes filles ne pouvaient pas faire du sport (Rodriguez 2014).

local et régional, mais une pratique de haut niveau, comme la participation aux JO est vue comme une anomalie, suscitant parfois l'opprobre. (Sfeir 1985, Hargreaves 2000, Tlili 2002, Pfister 2011, Lachheb 2012) Par exemple, dans les entretiens réalisés par Tlili (2002) au Maghreb avec des femmes musulmanes (qui portent ou non le hijab), celles-ci définissent ce qu'être une femme, comme se marier, donner naissance, s'occuper du foyer et y demeurer. Comme le souligne Hargreaves (1994, 2000), la pratique sportive nécessite souvent des sorties en public et peut engendrer des situations de mixité, en plus d'impliquer l'adoption des tenues vestimentaires qui ne sont pas toujours conformes aux exigences religieuses - sont autant de difficultés pour les femmes musulmanes pratiquant un Islam conservateur⁶. Cela dit, les situations de mixité ne sont pas toujours vécues comme étant contradictoires à l'Islam. Ainsi, les judokas hijabis interviewées par Lachheb (2012) en Tunisie reconnaissent que l'Islam n'est pas vraiment favorable à la mixité entre les hommes et les femmes, mais celles-ci justifient leur pratique par « l'absence de contact entre les corps » et par « la recherche d'exploit sportif ». (Lachheb 2012 : 132) L'auteure souligne également que cette mixité encourage les femmes à évaluer, voire à surpasser les athlètes masculins avec qui elles s'entraînent afin de s'améliorer. (Lachheb 2012)

Ces tensions entre la pratique sportive et la pratique religieuse, qui ne sont pas que d'ordre vestimentaire, n'empêchent pas toutefois les femmes musulmanes de devenir des sportives de haut niveau ni des agentes de changement social.

⁶ Dans les milieux conservateurs, il est souvent attendu que les jeunes filles adoptent le hijab à l'approche de l'adolescence : « Selon les règles traditionnelles, le vêtement doit répondre aux codes de la pudeur et aux lois religieuses qui recommandent de dissimuler le corps et toutes les parties qui peuvent réveiller les désirs masculins ». (Tlili 2002 : 63)

1.3.1. Les athlètes hijabis comme conciliatrices des pratiques sportive et religieuse

De manière générale, les activités sportives sont des pratiques fortement genrées – en d’autres termes, les hommes comme les femmes pratiquent majoritairement des sports qui se conforment, plutôt que ne contestent, des idéaux et des normes en matière de corps et de comportement féminins et masculins. (voir par exemple Cogérino et Longchamp 2009) Les athlètes hijabis constituent une exception intéressante. Selon Pfister (2011), les athlètes musulmanes, lorsqu’elles choisissent un sport, seraient davantage intéressées par des disciplines sportives dont la pratique ne requiert pas des tenues vestimentaires qui dévoilent le corps. Or, les sports qui dévoilent le moins le corps sont aussi souvent les sports dits d’homme – ce qui n’est pas sans créer une situation pour le moins paradoxal. En effet, une journaliste marocaine évoquait, dans *Aujourd'hui le Maroc*, lors des Jeux Islamiques féminins en 2005 qu’« [e]n Iran comme dans d’autres pays conservateurs, l’émancipation passe aujourd’hui par la tangente : pour devenir performantes, les femmes choisissent des disciplines compatibles avec le code vestimentaire : le tir, le golf, le sport automobile, le parapente... »⁷. (Chaptal 2005) Or, ces disciplines qui permettent de couvrir la tête et le corps sont aussi des disciplines à prédominance masculine. Il s’agit là d’une tension intéressante où un vêtement associé (à tort ou à raison) à la soumission des femmes est porté par des femmes qui pratiquent des sports dits d’homme. Les athlètes hijabis pratiquant des sports « masculins » se trouvent donc doublement déplacées : en tant qu’athlètes portant le hijab, et en tant que femmes dans les sports d’homme. D’une part, le port du hijab dans le sport est atypique, d’autre part le fait

⁷ Les Jeux Islamiques féminins sont des événements d’envergure internationale, qui invitent les athlètes musulmanes de tous les pays à venir concourir dans leur sport respectif. Ces Jeux n’emploient que des femmes : organisatrices, bénévoles, officielles, arbitres, entraîneuses, athlètes, etc. Les hommes ne sont pas admis, les spectatrices sont aussi des femmes. (Chaptal 2005)

d'être une femme dans un sport d'homme l'est tout autant, mais y'a-t-il moyen de concilier les deux? Des travaux portant sur l'expérience sportive des femmes musulmanes vivant dans des sociétés occidentales permettent de lier l'identité ethnique, religieuse et genrée de ces femmes à la pratique sportive.

La question du port du hijab dans le sport se pose différemment dans les sociétés où l'Islam est minoritaire. Dans les sociétés occidentales, les femmes musulmanes sont souvent décrites comme se trouvant entre deux cultures (la culture musulmane et la culture dominante), une situation où elles doivent négocier ces différences et redéfinir les normes et les valeurs qui s'y rattachent. (Jiwani et Rail 2010, Kleindienst-Cachay 2011, Pfister 2011) Cette redéfinition des normes et des valeurs s'effectue dans un environnement où les femmes musulmanes côtoient et interagissent avec, à des degrés divers, les personnes issues de la société majoritaire et d'autres groupes minoritaires. Pour certain(e)s auteur(e)s, cette coexistence est porteuse de transformations, mais celle-ci est pensée de manière plutôt unilatérale : c'est la femme minoritaire qui se transforme et se rapproche de la norme majoritaire. Par exemple pour Kleindienst-Cachay (2011), la pratique d'un sport chez les femmes musulmanes en Allemagne permet à celles-ci de se redéfinir de manière à correspondre à l'« idéal occidental de modernisation ». De même, la mode agit de manière similaire, par exemple les femmes musulmanes au Canada parviennent à négocier leur interprétation de l'Islam liée à la pudeur (le port du hijab) et leur propre définition des standards de beauté et d'attrance. (Litchmore et Safdar 2016 : 205) D'ailleurs, les significations du hijab dépendent du contexte dans lequel on le retrouve. Par exemple, en France, les femmes musulmanes ont tendance à porter le hijab en signe de résistance, contrairement au Canada où les musulmanes le portent comme marqueur identitaire.

(Litchmore et Safdar 2016 : 206-207) L'argumentaire de Litchmore et Safdar repose sur l'idée selon laquelle « l'étendue des pratiques religieuses et culturelles du port du hijab et des autres tenues islamiques relève d'une expérience individuelle pour chaque femme. » (2016 : 201) Dans leur étude, les deux auteures, identifient cinq thèmes permettant de penser l'expérience de ces femmes : (1) le choix de se couvrir ou de ne pas se couvrir, (2) la religiosité : le hijab est un symbole religieux dans les sociétés non-musulmanes, (3) l'identité musulmane : le port du hijab et de tenues religieuses permettent à ces femmes de se sentir incluses/connectées aux autres femmes musulmanes, (4) la pudeur, la beauté et la mode et (5) la restriction et la protection.

Or, ce que je constate ici est la capacité des athlètes hijabis à transformer avec créativité leur pratique vestimentaire, tout en respectant le code vestimentaire de leur discipline sportive et leur pratique vestimentaire religieuse. Par exemple, les sportives en athlétisme et en haltérophilie (sports qui sont habituellement pratiqués en portant des vêtements moulants qui dévoilent le corps) se sont montrées très créatives dans la confection de leurs vêtements qui permettent de respecter la modestie vestimentaire requise par leur pratique religieuse. Ainsi, aux JO de Pékin en 2008, la sprinteuse bahreïnienne, Rakia Al Gassra, portait un vêtement qui lui permettait de se sentir à l'aise comme sportive et comme femme musulmane. La sprinteuse a ainsi déclaré : « J'espère que le port du "hijood" va inspirer d'autres femmes, en constatant que la pudeur ou les croyances religieuses ne doivent

pas être un obstacle à la participation dans les sports de compétition. » (citée dans Ammoura 2008)⁸

Parfois, ces athlètes font des plaidoyers auprès de leurs fédérations dans le but de faciliter la pratique de leur sport par les femmes hijabis. Ainsi, l'haltérophile américaine Kulsoom Abdullah a proposé, en 2011, à la Fédération internationale d'haltérophilie (International Weightlifting Federation, IWF) un code vestimentaire. Dans un document de 43 pages détaillant les options de vêtements qui répondraient aux exigences de modestie vestimentaire musulmane, sans pour autant empêcher les juges de faire des appels clairs et ainsi risquer d'avantager les athlètes hijabis vis-à-vis des autres concurrentes. Abdullah plaide pour un accommodement vestimentaire afin que les haltérophiles hijabis puissent participer aux compétitions internationales. (Huus 2011) Sa démarche semble avoir porté ses fruits dans la mesure où aux Jeux olympiques de Londres en 2012, la Fédération internationale d'haltérophile a permis aux femmes musulmanes de porter le hijab, de même que des vêtements couvrant les bras et les jambes. (*Muslim Village* 2012)

Un cas tout aussi pertinent est celui de Zahra Lari, une patineuse artistique des Émirats arabes unis. L'exemple de Lari est plutôt particulier, puisque d'une part le patinage artistique est vu comme un sport typiquement féminin et d'autre part ce sport n'est pas très courant dans les pays au climat chaud. Toutefois, le patinage artistique est un sport plutôt ouvert sur les critères vestimentaires. Tant que le vêtement n'est pas trop provocant, ni trop ample pour ne pas empêcher les juges d'évaluer l'exécution des figures, et tant qu'il ne pose pas de problème

⁸ « L'athlète musulmane était vêtue d'un teeshirt manches longues se prolongeant en une cagoule intégrée—à la façon d'un hijab—et d'un long pantalon collant, tenue créée spécialement pour elle par une marque de vêtements australienne. » (Ammoura 2008)

pour la sécurité des patineuses, il est autorisé⁹. Lari porte des vêtements un peu plus amples que les vêtements de patinage qui sont habituellement collés à la peau et son cas constitue un autre exemple de conciliation réussie entre une discipline sportive et la pratique vestimentaire musulmane. Dans un article d'Agence France Presse, on pouvait ainsi lire que « Zahra "encourage les filles émiraties et du Golfe à réaliser leur rêve et à ne laisser personne leur dire de ne pas faire du sport, non seulement du patinage, mais tous les autres sports". » (AFP 2012)

Ces exemples permettent de mettre en évidence les possibilités de conciliation entre la pratique sportive, et de surcroît de haut niveau, et la pratique religieuse.

1.3.2 La médiatisation des femmes athlètes

Plusieurs travaux ont fait l'état des représentations médiatiques fait à l'égard des femmes athlètes. (voir par exemple Danaci Yüce et Kara 2009, Broucuret 2012, Bruce 2015) Il y a peu de travaux qui se sont intéressés aux représentations médiatiques des athlètes hijabis. Dans cette sous-section, je présente d'abord les travaux faisant état des représentations médiatiques sur les femmes athlètes en général et ensuite, des représentations médiatiques des athlètes hijabis.

Selon une récente étude sur les représentations médiatiques des sportives, il existe un certain nombre de caractéristiques communes dans les manières dont les médias couvrent les événements sportifs féminins et parlent des athlètes femmes. L'étude en question dénombre 13 « règles de couverture des médias traditionnels » (Bruce 2015)¹⁰ :

⁹ Ici, je parle au nom de ma propre expérience de patineuse (1998-2008) et de ma formation de juge régionale de compétition et de test (2011). Pour un exemple, une vidéo de Zahra Lari, qui rend compte du type vêtement qu'elle porte, peut être visionnée : <https://www.youtube.com/watch?v=2AWbmQX-qRs>

¹⁰ Les médias traditionnels incluent les journaux, les magazines, la télévision et la radio.

- 1) La faible qualité de diffusion rend les sports, que pratiquent les femmes, plus ennuyeux. Selon l'auteur, depuis la fin des années 1980, il y a eu une amélioration de la qualité de diffusion des sports féminins.
- 2) La désignation des sports pratiqués par les femmes comme féminins sans que les sports pratiqués par les hommes soient désignés de masculins (par exemple, la Coupe du monde « féminine » et la Coupe du monde, sans ajout du terme « masculine ») – ce qui montre que le non-dit, le dominant, est le masculin.
- 3) L'infantilisation des sportives, en les appelant par leur prénom ou en les annonçant comme des filles et des jeunes femmes.
- 4) La présentation des aspects de leur vie qui ne sont pas liés au sport (la vie privée).
- 5) Les comparaisons avec les sportifs masculins qui mettent les hommes au centre, les érigent en modèle, par exemple dire que Marie-Philip Poulin est la Sidney Crosby du hockey féminin.

Ces cinq premières caractéristiques sont qualifiées par Bruce comme étant « âgées », bien que ces caractéristiques médiatiques soient toujours appliquées dans les médias sportifs. Dans leurs analyses des quotidiens turcs, Danaci Yüce et Kara (2009) soulèvent le même problème d'infantilisation des femmes athlètes. Elles critiquent cette infantilisation et même « familiarisation » des femmes athlètes par rapport aux hommes athlètes. Ainsi, les termes : « jeune fille », « fille », « jeune femme » et l'utilisation du prénom de l'athlète au détriment du nom complet sont des signes d'infantilisation, tout comme la présentation des athlètes hijabis apparaissant comme des débutantes. (Danaci Yüce et Kara 2009, Samie et Sehlkoglou 2014)

Bruce identifie les quatre caractéristiques suivantes comme « persistantes » dans les couvertures médiatiques :

- 6) La plus grande visibilité médiatique des sportifs par rapport aux sportives.
- 7) L'hétérosexualité obligatoire et la féminité appropriée, excluant ainsi une minorité de femmes.
- 8) La sexualisation du corps des athlètes (présentées comme attirantes) provenant d'un discours patriarcal d'idéalisation sexuelle.
- 9) L'opposition des capacités sportives des athlètes femmes aux qualités qu'il faut détenir pour se conformer à une féminité normative.

Ces quatre caractéristiques qui persistent toujours dans les couvertures médiatiques, la visibilité des femmes, l'hétérosexualité, la sexualisation et la féminité normative sont ressorties de différents travaux. Par exemple, Fabienne Broucuret mentionne le cas de l'ex-joueuse de tennis Anna Kournikova : « En 1999, selon le magazine américain *Forbes*, ses revenus étaient estimés à 11 millions de dollars. La plus grosse partie de cette somme, soit 10,25 millions de dollars, venait de ses contrats de sponsoring, d'Adidas à la marque de lingerie britannique Berlei ». (2012 : 130) Ce cas exprime bien la valeur de l'athlète en termes de contrat publicitaire, de son image, au dépourvu de ses performances sportives. Cela pourrait être résumé à la manière dont Aurélie Epron le critique : « l'image est féminine, l'action masculine ». (2012 : 25) En général, les sportifs et les sportives intériorisent ces rôles sexués, notamment, par les processus de socialisation et par la promotion de ces rôles dans les médias. (MacNeill 2009 : 192) À cet effet, deux thèmes additionnels au terme « sport » peuvent être à considérer dans une visée féministe : (1) l'idée de l'idéologie patriarcale qui perdure et (2) l'image de « la femme » dans le sport se perpétue par le stéréotype de « la féminité » et des

rôles genrés, qui sont critiqués par plusieurs auteurs tels que, Kane et L. Greendorfer (1994), T. Wearden et J. Creedon (2003) et J.A Carter *et al.* (2015).

Les quatre caractéristiques suivantes qualifiées d'« actuelles » sont différentes des règles précédentes puisqu'elles glorifient l'image des femmes athlètes, elles sont plus positives :

- 10) Les images qui montrent les athlètes en action présentent les femmes comme égales aux hommes.
- 11) Les représentations font apparaître les femmes athlètes comme sérieuses et en contrôle de leurs émotions d'après les discours existants du sport et de la masculinité.
- 12) Une victoire en compétition amène les femmes athlètes à être considérées comme des modèles dans leur pays.
- 13) Une déclinaison de la règle précédente peut être observée : « Nous » / « Elles ». Certaines athlètes féminines peuvent représenter un modèle dans leur pays, mais leur image peut être sexualisée dans d'autres pays.

Ces 13 « règles » permettent de retracer l'ensemble des représentations existantes des femmes athlètes dans les médias américains, mais il ne faut pas les considérer comme fixes ; les représentations varient dans le temps et dans l'espace. Bruce (2015) identifie également deux autres « règles », qui permettent de considérer les catégories identitaires (genre, race, classe, nation, âge, etc.) : (14) la voix des sportives et (15) le fait d'être jolie et puissante. Dans une certaine mesure, le travail de Bruce (2015) permet d'intégrer l'approche intersectionnelle¹¹.

¹¹ Comme je le présenterai plus tard, l'approche intersectionnelle « réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle. L'approche intersectionnelle va au-delà d'une simple reconnaissance de la

Ainsi, ces deux « règles » tirent leur pertinence de la troisième vague féministe et des nouvelles technologies de l'information. La période de la troisième vague du féminisme coïncide avec celle du Web 2.0, des nouveaux médias, tel que les réseaux sociaux comme Facebook, Twitter et les blogues. (Bruce 2015) Les réseaux sociaux permettent aux femmes athlètes de donner un sens à leurs propres pratiques. La règle 14 des représentations renvoie à la voix des sportives et au contrôle qu'elles détiennent sur ce qui est dit et diffusé sur elles-mêmes. La règle 15 (jolie et puissante) renvoie à l'affranchissement des femmes dans le monde du sport et à ce que cela leur procure. Certaines athlètes qui performant à un haut niveau se servent de leur beauté comme ressource pour augmenter leur cote de popularité/visibilité, notamment via Facebook et Twitter. (Bruce 2015 : 369)

Les premières caractéristiques présentent les femmes comme des mineures, les secondes les présentent comme hypersexualisées, les troisièmes les présentent comme égales aux sportifs masculins et les dernières les présentent comme affranchis en tant que femmes et en tant qu'athlètes. Ces caractéristiques des représentations médiatiques dominantes sont importantes dans la mesure où elles expriment des inégalités liées au genre, à la race, à la classe, à la religion, à la nation, à la sexualité et à la beauté, évoluant dans le temps. De plus, la question touchant à la voix des sportives constitue une particularité intéressante du fait que les réseaux sociaux permettent aux femmes athlètes d'avoir une certaine maîtrise des représentations d'elles-mêmes.

Les représentations des athlètes dans les médias sociaux sont encore peu explorées par les auteur(e)s et lorsqu'il est question des athlètes hijabis, aucun travail n'a utilisé les médias

multiplicité des systèmes d'oppression opérant à partir de ces catégories et postule leur interaction dans la production et la reproduction des inégalités sociales. » (Bilge 2009 : 70)

sociaux pour l'analyse des représentations de ces athlètes. Par contre, des travaux sur les représentations médiatiques des athlètes musulmanes et hijabis existent. Débutons d'abord avec les travaux de Toffoletti et Palmer (2015), qui portent sur les représentations médiatiques des athlètes musulmanes et hijabis en Australie.

Toffoletti et Palmer (2015) proposent une nouvelle conceptualisation des études sur les femmes sportives musulmanes et hijabis en mettant de l'avant l'idée des trois domaines sportifs : « participation », « consommation » et « représentation ». Ces trois domaines sportifs sont interreliés. Le domaine de la participation sportive est celui le plus souvent traité dans la littérature sur les sportives musulmanes notamment en matière d'obstacles rencontrés par les femmes musulmanes et sur la question de la promotion de l'égalité de genre que la pratique sportive peut impliquer. (voir par exemple, Toffoletti et Palmer 2015 : 8) Le domaine de la consommation est étudié souvent à partir de l'intérêt des amatrices (*women fans*) pour le sport. En général, ce sont les femmes de la classe moyenne des groupes majoritaires (en Occident, les femmes blanches) qui sont considérées comme des consommatrices sportives. (voir par exemple, Toffoletti et Palmer 2015 : 9) Pourtant, si les sportives sont identifiées comme minoritaires (de race, d'ethnicité, de religion, de classe, etc., différentes de la majorité), il devrait être de même pour les consommatrices des sports. D'ailleurs, peu d'auteur(e)s se sont penché(e)s sur la présence des consommateur(ice)s (fans) de sport, pourtant elles semblent avoir un rôle important dans la visibilité des athlètes. Finalement, le domaine des représentations fait ressortir les mêmes problèmes liés aux stéréotypes sexistes, comme il a été présenté dans Kane et L. Greendorfer (1994), T. Wearden et J. Creedon (2003), MacNeill (2009), Broucuret (2012), Epron (2012), Bruce (2015), et J.A Carter *et al.* (2015). Pour contester les représentations médiatiques des sportives qui sont problématiques, en raison du

sexisme, du racisme, de l'essentialisme et du réductionnisme présents, il est important de mobiliser un regard critique. Comme le soutiennent Toffoletti et Palmer, des travaux critiques peuvent permettre aux « femmes musulmanes une meilleure compréhension de leurs manières de réagir et de s'engager à travers ces représentations [...] [et] également, fournir des indications importantes sur le sens et la fonction de ces images pour les femmes musulmanes elles-mêmes ». (Toffoletti et Palmer 2015 : 11, ma traduction) À cet égard, on peut également citer les analyses de Samie et Sehlkoglu (2014) sur les « médias occidentaux » qui critiquent les représentations des athlètes hijabis comme des « étrangères » dans le monde du sport, et qualifient cette couverture médiatique d'« objectivée » et de « déshumanisante »¹². Leurs analyses portent également un éclairage sur l'infantilisation de ces athlètes dans les discours des médias occidentaux. Pour les auteur(e)s, l'hypervisibilité des sportives musulmanes dans les « médias occidentaux », alors que leurs homologues masculins qui sont pourtant plus nombreux ne font pas l'objet d'une telle attention médiatique, s'explique par le fait que les médias et le public occidental conçoivent ces femmes comme « soumises », ce qui suscite un intérêt teinté d'orientalisme. D'autres auteur(e)s critiquent également les représentations médiatiques des athlètes hijabis, par exemple aux JO de Londres, en les qualifiant comme étant portées par un discours orientaliste et exotique. (voir par exemple Hargreaves 1994, 2000, Benn *et al.* 2011, Prouse 2013, Toffoletti et Palmer 2015)

Il importe de souligner la présence des stéréotypes liés à la race dans les représentations des athlètes dans les médias occidentaux. (voir entre autres Hall 1997, MacNeill 2009, Schmidt et Coe 2014) Selon Schmidt et Coe (2014), qui ont travaillé sur le cas

¹² Dans leur texte, Samie et Sehlkoglu (2014) se réfèrent à l'Amérique du Nord, l'Australie et une partie de l'ouest de l'Europe pour mentionner « médias occidentaux ».

du repêchage de la National Football League (NFL), les médias attribuent aux athlètes blancs de meilleures capacités mentales (intelligence) et le fait d'être travailleurs, alors que sont assignés aux athlètes noirs de meilleures capacités physiques et le talent (inné). Dans le cas des athlètes femmes, cette naturalisation de la différence s'opère par le biais du genre, et conjointement du genre et de la race quand il s'agit des sportives non blanches. Dans son examen des discours médiatiques sur la sprinteuse américaine noire, Florence Griffith-Joyner (trois médailles d'Or aux JO de Séoul en 1988) est masculinisée. Quant à l'heptathlète américaine noire Jackie Joyner-Kersey (médaillée d'Or aux JO de Séoul en 1988) est animalisée, comparée à un gorille. Stuart Hall (1997 : 232) souligne comment ces athlètes sont décrites comme étant éloignées de la féminité, voire même de l'humanité. Ces représentations sont toujours d'actualité, comme en témoignent les commentaires des médias sur la joueuse de tennis américaine noire Serena Williams et sa féminité qui serait déficiente.

Dans son étude de la régulation des athlètes hijabis par les institutions sportives internationales, Prouse (2013 : 5) fait également état de la présence d'un discours à la fois racialisé et genré, qui a largement circulé dans les médias et qui construit ces athlètes comme des femmes soumises, produisant ainsi l'« Occident » comme supérieur. Ces cadrages s'observent aussi dans les explications données à une défaite en compétition des sportives musulmanes : celle-ci est attribuée au manque d'expérience, qui est lui-même expliqué par le fait que ces athlètes sont des femmes musulmanes hijabis, donc opprimées dans une société patriarcale qui les empêche d'être des sportives confirmées. Ces représentations construisent une sportive normative qui est blanche, occidentale, de classe moyenne et hétérosexuelle. (Hargreaves 1994)

Enfin, parmi les travaux critiques sur les représentations médiatiques des sportives musulmanes, il y a également les ouvrages d'Hargreaves (2000) et de Benn, Pfister et Jawad (2011). Ces auteures sont souvent considérées comme des précurseuses d'une approche féministe transnationale dans le contexte sportif. (Toffoletti et Palmer 2015) Le féminisme transnational « vise à privilégier des voix multiples et des sites de la connaissance. [...] [II] doit problématiser les exclusions par lesquelles le sujet sexué ou racialisé a été construit. » (Hegde 1988 : 285 et 288, ma traduction) Hargreaves (2000) critique, dans ses travaux, la tendance universaliste d'un « féminisme occidental » à homogénéiser l'« autre femme ». Cependant, Hargreaves est elle-même critiquée par Benn, Pfister et Jawad (2011), en raison de l'eurocentrisme de son argumentaire : « reconnaître le manque de participation aux Olympiques des femmes provenant des pays islamiques comme discriminatoire manque de respect envers les femmes musulmanes qui ont choisi d'incorporer leur foi/religion à leur façon. » (Benn, Pfister et Jawad 2011 : 3, ma traduction) Cette affirmation exprimerait, selon Benn, Pfister et Jawad (2011), une vision occidentale qui établit la participation à de grands événements sportifs comme le but recherché et valorisé par les athlètes musulmanes. En remettant en question cette vision, les auteures insistent sur la nécessité pour les chercheur(e)s de tenir compte de l'expérience des femmes musulmanes afin de mieux comprendre les relations qu'elles entretiennent avec leur sport. (Benn, Pfister et Jawad 2011) En ce sens, Toffoletti et Palmer soulignent « l'emphase portée par les féministes transnationales sur la connexion et la construction des alliances entre divers groupes de femmes, offrant un autre moyen pour encadrer un examen plus large de l'expérience du sport et des loisirs des femmes musulmanes. » (2015 : 13 ma traduction)

Pour conclure, cette revue de littérature permet de mettre en lumière les différentes façons de donner un sens au hijab, par l'Islam, l'islamisme, l'orientalisme, l'islamophobie, mais aussi par celles qui le portent, en considérant leur avis. Comme je l'ai souligné, plusieurs recherches ont porté sur l'expérience des athlètes hijabis dans les entrevues faites par les chercheur(e)s et sur leurs représentations dans les couvertures médiatiques. Les travaux existant sur les représentations médiatiques des athlètes hijabis rappellent qu'elles sont représentées comme soumises. Seulement, Bruce (2015) présente dans son étude des représentations plus positives des femmes athlètes en général, pourquoi en serait-il pas ainsi pour les athlètes hijabis? De plus, même si certains en ont mentionné l'intérêt (Bruce 2015), aucun des travaux recensés ne s'est intéressé à la venue des médias sociaux et de l'utilisation que les athlètes peuvent en faire pour se présenter. Également, aucune étude ne s'est intéressée, comme le proposent Toffoletti et Palmer (2015), aux consommatrices (aux fans) des groupes d'athlètes présentés comme « minoritaires ». Ainsi, le prochain chapitre permet d'établir les bases conceptuelles en vue de problématiser ces quelques constats et manques issus de la littérature.

Chapitre 2. Mises aux points conceptuelles et problématique

La revue de littérature a permis de prendre connaissance des significations existantes sur le hijab ainsi que de certains problèmes qui caractérisent les discours médiatiques dominants sur les athlètes musulmanes et surtout celles qui portent le hijab. De cette revue, je retiens un certain nombre de notions qui seront mobilisées pour bâtir le cadre conceptuel de cette recherche, lequel servira d'assise à l'élaboration de la problématique. D'abord, les travaux d'Hargreaves (2000), de Benn, Pfister et Jawad (2011) et de Toffoletti et Palmer (2015) ont permis de soulever un manque dans les travaux traitants des athlètes musulmanes et hijabis. L'articulation des différentes catégories identitaires est très peu prise en compte (genre, race, nation, religion, etc.). Alors, c'est ce qui m'a mené à l'adoption d'un paradigme critique tel que l'intersectionnalité afin de montrer les rapports de pouvoir existants à l'intérieur de ces catégories. Également, un concept qui est mis en évidence dans la revue de littérature est celui d'islamophobie, j'explique ici une notion qui en découle, l'islamophobie genrée. Ensuite, les notions de racisme et de nationalisme sont présentées pour penser le concept de nation. Finalement, la notion de représentations est un point fondamental de ce travail de recherche, permettant dans la section suivante de présenter la problématique de recherche.

2.1 Mises aux points conceptuelles

Avant toute chose, les mises aux points conceptuelles sont nécessaires afin de faire ressortir de la revue de littérature les notions importantes, qui me permettent de mieux cerner l'objet de cette recherche. Alors, dans cette sous-section j'aborde dans cet ordre

l'intersectionnalité; plus précisément, je définis dans les prochaines lignes les domaines et les vecteurs du pouvoir, ainsi que leur articulation à des concepts comme l'islamophobie et l'islamophobie genrée. L'islamophobie m'amène par la suite au concept de nationalisme, duquel il m'amène à définir la « race » et la « racialisation ». Le dernier point à définir est celui des représentations médiatiques et des représentations racialisées, tel que Stuart Hall les définit.

2.1.1 Intersectionnalité, domaines et vecteurs de pouvoir et islamophobie genrée

La littérature scientifique sur les discours médiatiques sur l'Islam montre que ceux-ci sont souvent négativement connotés, étant associés au terrorisme, au patriarcat et plus généralement au manque des droits et des libertés individuelles. Afin de saisir la teneur et la portée de ces discours négatifs, il est important de s'attarder sur le concept d'islamophobie, que je tenterai de conceptualiser en tenant compte aussi de sa dimension genrée.

L'islamophobie peut être définie par de la peur ou de la haine envers l'Islam et ses pratiquants, qui se traduit par des formes idéologiques et systématiques de l'oppression et de la discrimination. (Zine 2006, Allen 2010) Examiner comment l'islamophobie opère dans la société et interagit avec les autres axes de pouvoir requiert la mobilisation d'un cadre d'analyse intersectionnel. Suivant Bilge, je mobiliserai l'intersectionnalité en fonction de deux cadres d'analyse : celui des « domaines du pouvoir » et celui « des vecteurs/catégories du pouvoir ». Selon Bilge,

L'intersectionnalité est une *analytique du pouvoir*, précisément des entremêlements, structurations et organisations du pouvoir à travers une série de *vecteurs de pouvoir* co-constitutifs et interagissant, et en fonction d'une série de *domaines de pouvoir* communicants. Il ressort de ce premier point que l'intersectionnalité, comme analytique du pouvoir, comprend non pas un, mais

deux cadres d'analyse qui se complètent: celui des *vecteurs de pouvoir* et celui des *domaines de pouvoir*. (2015 : 15, italique dans l'original)

Élargissant le cadre d'analyse des quatre domaines du pouvoir proposé par Collins (1990, 2002), Bilge insiste sur l'importance d'examiner les opérations de pouvoir et de la domination en cinq domaines : structurel, culturel, disciplinaire, interpersonnel et psychique/incorporé (Bilge 2015). Le domaine culturel (ou hégémonique) renvoie aux discours et aux idéologies qui dominent dans la société, et qui justifient les inégalités en les naturalisant. Ainsi, ce domaine légitime en quelque sorte les pratiques des autres domaines du pouvoir. Dans ce domaine, l'islamophobie peut ainsi se manifester dans les discours publics, politiques et médiatiques. Par exemple, l'initiative d'étudiantes françaises à Sciences Po Paris d'introduire un Hijab Day (journée de solidarité envers les femmes musulmanes pour briser les stéréotypes) a fait réagir Nicolas Dupont-Aignan, président du parti politique Debout la France. Dupont-Aignan a tenu un discours qui est dominant en France sur le hijab :

Au titre de l'égalité entre les hommes et les femmes, principe républicain fondamental! Le voile signifie la soumission de la femme : il implique que pour pouvoir sortir de chez elle, la femme doit cacher sa féminité. C'est un archaïsme qu'il faut interdire dans les services publics autant que dans les universités. (cité dans Atlantico 2016)

Ce type de discours/idéologie peut être repris par les instances pour en faire des lois. À cet effet, l'islamophobie est aussi présente dans le domaine structurel, notamment par la mise en place de lois qui produisent et maintiennent les inégalités. La Fédération française de Football (FFF) est un bon exemple. En mars 2014, la FIFA autorise le port du hijab à ses joueuses, puisqu'il ne constitue plus un danger pour la sécurité de celles-ci, comme l'organisation le croyait au départ. Seulement, la FFF n'approuve pas cette décision, qui selon elle, va à l'encontre des « principes constitutionnels et législatifs de laïcité ». (Chaouch 2014) La France est donc l'un des seuls pays à ne pas autoriser les athlètes hijabis au sein de leurs

équipes. Un autre exemple illustrant les opérations de l'islamophobie dans le domaine structurel est le projet de loi 60¹³, mieux connu sous le nom de la Charte des valeurs. Ce projet de loi proposé par le gouvernement québécois (le Parti Québécois) en 2013 visait à interdire, pour tous les employé(e)s de la fonction publique québécoise, le port de signe religieux ostentatoire. S'il avait été adopté, les personnes les plus touchées auraient été les femmes portant le hijab qui ne pouvaient être des employées des institutions (d'enseignement, de santé et services sociaux, etc.) et des organisations qui en découlent. Les femmes qui portent le hijab, au sein du personnel, auraient pu voir leur accès au travail être réduit par cette loi.

Le domaine disciplinaire s'opère à partir des relations de pouvoir entre la structure, le fonctionnement des institutions et des organisations. Il renvoie au pouvoir des acteurs qui représentent les institutions et qui appliquent les lois, les règlements, et ce faisant font appel à leur pouvoir discrétionnaire. Par exemple une juge de la Cour du Québec a refusé d'entendre la cause d'une Montréalaise hijabis, exigeant à celle-ci de retirer son hijab. (Ouellet 2015) Un autre exemple à cet effet est celui de la suspension d'une enseignante à l'Université évangélique de Wheaton à Chicago. Larycia Hawkins a lancé un appel de solidarité envers les musulman(e)s sur sa page Facebook en publiant une photo d'elle portant le hijab. (Ben Rhouma 2015)

Le domaine interpersonnel renvoie aux relations de pouvoir entre les individus. Les actes islamophobes perpétrés par des individus contre les autres individus en constituent un exemple. Notamment au Canada en 2011, la race et l'origine ethnique constituent les principaux motifs des crimes haineux, soit 52% (679 cas recensés sur 1 332) ; 25% (326 cas)

¹³ Voir Bernard Drainville, « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement », *Assemblée Nationale*, Québec: Éditeur officiel du Québec, 2013.

de ces crimes étaient posés à l'endroit d'individus d'une religion spécifique. (Allen et Boyce 2013) Plus particulièrement, les femmes qui portent le hijab se font régulièrement insulter, crachées à la figure et physiquement agressées. (Prévost 2016) Aussi, ces actes peuvent être commis contre les lieux de culte, les commerces musulmans, par exemple, une tête de porc qui a récemment été laissée devant une mosquée à Québec. (Genois Gagnon 2016)

Finalement, l'islamophobie se pense aussi à partir du domaine du pouvoir psychique et incorporée. Ce domaine permet d'interroger les effets des rapports de domination dans la formation du sujet et lie l'intersectionnalité aux « questions de l'affect, la corporéité (par ex. comment le corps internalise ou résiste contre les rapports de domination imbriqués) et l'expérientiel ». (Bilge 2015 : 17) Les actes islamophobes laissent des séquelles sur les individus qui sont visés qui peuvent être tant psychiques que somatiques. Or, ces individus ne font pas que subir ces actes, mais peuvent aussi agir, déployer des stratégies pour négocier, contourner ou résister. L'exemple de l'haltérophile Kulsoom Abdullah est éclairant : son action auprès de la Fédération internationale d'haltérophilie pour trouver d'une part, une conciliation des normes vestimentaires de sa discipline sportive et, d'autre part, de sa pratique religieuse exprime une stratégie d'action transformatrice face au pouvoir et aux normes. Une démarche qui se comprend aussi à partir du domaine psychique et incorporé du pouvoir.

Le domaine psychique et incorporé du pouvoir se comprend aussi à partir du concept d'intersectionnalité incorporée (*embodied intersectionality*) proposé par Mirza (2012). Cela me permet de passer au second cadre d'analyse dont parle Bilge (2015), celui des « vecteurs de pouvoir »¹⁴. Mirza propose le concept d'intersectionnalité incorporée pour mieux théoriser la

¹⁴ On retrouve dans la littérature l'utilisation de plusieurs termes, parfois de manière interchangeable par les mêmes auteurs : vecteurs/axes/catégories de pouvoir.

complexité des rapports de race, de genre, de classe et de religion comme réalité vécue, et pour comprendre comment cette réalité est affectivement médiée par les corps et vécue par la subjectivité des sujets. (Mirza 2012, 2013) Ce concept permet à Mirza de mettre en lien les discours islamophobes qui circulent en Angleterre avec l'identité incorporée (*embodied identity*) des femmes musulmanes. En ce sens, la haine envers l'Islam prend souvent pour cible les femmes musulmanes portant le hijab, comme elles sont facilement identifiables, il est important de réfléchir aux spécificités de l'islamophobie dirigée envers les femmes. Alors que dans l'ensemble des crimes à caractère raciste les hommes sont plus souvent victimes que les femmes ; dans le cas des musulmans, c'est l'inverse. (Zine 2006) Afin de signifier les spécificités de l'islamophobie dirigée à l'endroit des femmes musulmanes, Jasmin Zine (2006) propose le concept de l'islamophobie genrée (*gendered Islamophobia*) qui sera aussi adopté dans ce travail. Considérer que toutes les femmes qui portent le hijab le font par contrainte et soumission à une religion patriarcale et misogyne repose sur un raisonnement orientaliste qui implique également une forme d'islamophobie genrée :

Même si les pratiques de voilage par les femmes précèdent le contexte islamique, ce symbole est entré dans l'imaginaire collectif des sociétés occidentales en tant que marqueur typique du monde musulman et en tant que pratique synonyme de fondamentalisme et d'extrémisme religieux. (Zine 2006 : 242, ma traduction)

Or, les interactions de l'islamophobie avec les autres axes de pouvoir ne se limitent pas qu'aux rapports de genre, mais impliquent aussi d'autres catégories de pouvoir comme la sexualité, la nation, etc. Par exemple, pensons au discours disant que les Musulmans sont homophobes, laissant croire que l'homosexualité ne peut être vécu par des musulman(e)s. Pourtant, les travaux d'Olivier Roy sur les immigrants gais ont montré que l'homophobie peut se perpétuer dans les sociétés non-occidentales :

Comme les pays occidentaux, les pays du Sud ne constituent pas des totalités homogènes et statiques : « traditions » et « modernité » s’y articulent au quotidien, diverses normes sociales y sont (re)produites, à la fois répétées et transformées, dans des contextes multiples. Comme les pays occidentaux, les pays du Sud sont traversés par des inégalités de classe, de race/ethnicité, de genre, de religion, qui affectent les subjectivités sexuelles. (2013 : 392)

Suivant les axes de pouvoir du genre et de la sexualité, l'interaction de l'islamophobie se pense également à partir de la nation. Bilge (2012) parle de « nationalisme sexuel ». Le nationalisme sexuel se définit comme « l’incorporation de la normativité de genre et sexuelle dans la gouvernementalité de l’intégration des immigrants/Musulmans et dans les politiques de la nation. » (Bilge 2012 : 304) L'idée de nationalisme sexuel dicte aux immigrants/Musulmans une normalité genrée et sexuelle jugée acceptable dans la société d'accueil (Bilge parle du Québec). D'un côté, l'idéologie québécoise prône l'égalité entre les hommes et les femmes et l'hétérosexualité. De l'autre côté, comme je l'ai mentionné plutôt, le discours dominant sur l'Islam renvoie à la soumission des femmes, aux inégalités en matière de genre et de sexe. Alors, Bilge critique l'utilisation de cette idéologie (modèle) nommée « laïcité » :

l'on ne promeut pas seulement ce modèle au nom de la laïcité ou d'une culture dirigeante, mais aussi, continuellement, par le biais des discours de l'égalité de genre qui cristallisent des frontières claires entre le « nous » et le « non-nous », ce qui réduit les possibilités de localisations ambiguës et le brouillage de frontières, en plus d'éroder la légitimité des idéaux pluralistes. (2010a : 221)

En ce sens, les discours et idéologies nationales à propos du genre, de la sexualité, de la nation, voire même de la race/ethnicité, peuvent mener le « nous » à réagir face à ces différences. Il n'est pas nécessaire que ces réactions soient négatives, mais parmi celles-ci on dénombre les crimes haineux, la discrimination, la violence et les actes islamophobes. Enfin, j'ai brièvement utilisé les notions d'idéologies nationales, de nationalisme sexuel, mais la

notion de nationalisme s'avère importante pour comprendre le concept de nation présent dans ce travail.

2.1.2 Nation et pratiques

Dans les médias, comme à la télévision par exemple, les commentateurs et analystes sportifs présentent souvent les athlètes comme des « représentants de la nation ». Qu'est-ce que cela veut dire? De quoi parlent-ils lorsqu'ils mentionnent la nation? Et comment la nation et la race/ethnicité s'articulent-elles à la pratique du port du hijab? Dans cette sous-section, je réponds à ces questions de manière à bien mobiliser ce concept durant l'analyse.

D'abord, le nationalisme est une idéologie de la nation. Chaque nation a une idéologie propre, c'est pourquoi Balibar (2007[1988]) l'a présentée au pluriel : les nationalismes. Suivant Balibar, le concept de nationalisme est difficile à définir

[d']abord parce que ce concept ne fonctionne jamais seul, mais figure toujours dans une chaîne dont il est à la fois le maillon central et le maillon faible. [...] Il y a toujours un « bon » et un « mauvais » nationalisme : celui qui tend à construire un État ou une communauté, et celui qui tend à subjuguier, à détruire. (Balibar 2007[1988] : 66 et 68)

En ce sens, il est important de tenir compte des contextes historique et politique d'un espace et d'un temps donné pour définir les nationalismes. Le nationalisme est toujours en mouvement, sa définition dans un espace/temps subit des transformations. (Balibar 2007[1988]) Au cœur de chaque nationalisme se trouve une ethnicité fictive donnée. L'ethnicité fictive est une représentation imagée d'une seule et bonne ethnicité existante dans une nation donnée. Pourtant, « [a]ucune nation moderne ne possède une base "ethnique" donnée ». (Balibar 1997[1988] : 130) Ainsi, l'ethnicité fictive se pense à partir de la communauté de langue et la communauté de race. (Balibar 1997[1988])

Le plus souvent [la langue et la race] sont associées, car seule leur complémentarité permet de se représenter le « peuple » comme une unité absolument autonome. L'une et l'autre énoncent que le caractère national (qu'on peut encore appeler son âme ou son esprit) est immanent au peuple. (Balibar 1997[1988] : 131-132)

La langue et la race donnent l'impression d'une communauté naturelle qui préexiste. En réalité, la langue et la race ne sont pas nécessairement en harmonie, elles peuvent s'articuler, mais elles fonctionnent séparément. D'un côté, la langue « "assimile" n'importe qui, elle ne retient personne. » (Balibar 1997[1988] : 135) Même si plusieurs nations possèdent une langue commune, n'importe qui parlant cette langue peut faire partie de la communauté nationale. De l'autre côté, la race tend à naturaliser et à restreindre l'accès à la communauté en fonction d'une race (biologique et spirituelle) donnée. La race apparaît comme « l'idée que la filiation des individus transmet d'une génération à l'autre une substance à la fois biologique et spirituelle ». (Balibar 1997[1988] : 136) En ce sens, l'ethnicité fictive a pour conséquence d'inclure et d'exclure les membres des communautés nationales, dont la langue ou la race sont communes ou non à la communauté.

L'ethnicité fictive permet en l'occurrence de définir la nation et de déterminer les limites des communautés nationales. Elle permet également une articulation entre le nationalisme et le racisme, dû aux processus d'exclusion que rend observable l'ethnicité fictive. Chez Balibar (2007[1988]), le racisme est pluriel, tout dépend des contextes historiques et des situations : « l'analyse de la place du racisme dans le nationalisme est décisive : si le racisme n'est pas également manifesté dans tous les nationalismes ou dans tous les moments de leur histoire, il représente pourtant toujours une tendance nécessaire à leur constitution. » (Balibar 2007[1988] : 69) Plus précisément, voyons comment opèrent le racisme et la notion de race à la pratique du port de hijab.

À cet effet, Colette Guillaumin (2002) précise que tous les groupes racisés se prévalent de limites en ce qui a trait aux « droits légaux ou coutumiers », droits qui sont imposés par la majorité et dont ils ne sont pas, eux-mêmes, contraints. C'est notamment ce qui tend à ressortir de cette seule hypothèse concernant l'interprétation (oppression de la femme) du hijab en France, qui a donné lieu à la loi *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics* et qui semble être dénoncée par les « féministes occidentales ». Alors, le hijab est perçu comme appartenant à l'étranger (l'Islam) et ce qui exclut le hijab ou fait référence au visage découvert est familier (l'Occident). (Saïd 2005[1978]) Le hijab porté par les femmes musulmanes évoque l'« Autre », la race, et pose une barrière entre « Nous » et « Eux ». (Haince 2014 : 33) Le hijab est, au sens de Marie-Claude Haince, un « marqueur de la race ». Cette idée du hijab apparaissant comme marqueur de la race peut être pensée à la manière de Colette Guillaumin (2002). Selon elle, c'est entre autres à travers la marque que s'observe une relation entre dominants et dominés. Toutefois, cette différence visible par le vêtement (hijab) n'est pas que matière à inégalité, selon B. Kaiser, « les ethnicités offrent des avenues pour explorer les politiques et l'esthétique du *style-mode-vêtement* pour des nouveaux sites d'identification et de différenciation ». (2012 : 93, ma traduction)¹⁵ Alors, pour marquer cette identification et différenciation, la race peut apparaître comme culturelle.

En considérant le point de vue de David Theo Goldberg (1993) sur la notion de race et du racisme, ce dernier tend à affirmer qu'il y a bel et bien une race culturelle (*cultural race*).

¹⁵ Le circuit style-mode-vêtement (circuit of *style-fashion-dress*) se fonde sur la circulation de la mode vestimentaire dans laquelle, la régulation du sujet en formation peut être formelle ou informelle, c'est-à-dire que le style vestimentaire d'un individu peut être régi par un code vestimentaire, par des uniformes, par les normes du travail (formelle) ou il peut être influencé par la pression sociale, par les discours culturels, par ses propres règles (informelle). (Kaiser 2012) C'est en se basant sur le « circuit de la culture » que Kaiser élabore le circuit style-mode-vêtement. (à cet effet, voir Du Gay *et al.*)

En fait, cette particularité du racisme, contrairement au racisme qui se base sur les traits physiques¹⁶, s'effectue sur la base du langage, de la religion, des normes, des vêtements et des styles de comportements. Ainsi, chez Goldberg (1993) et Guillaumin (2002), il n'y a pas que le biologique qui détermine la race ; elle est codée dans la culture, elle est construite socialement. En ce sens, le hijab est un symbole visible et culturel, puisqu'il est associé à la religion et à la culture musulmane et en plus, il est soumis à des comportements racisants de la part du groupe dominant. (Haince 2014) Cette manière d'identifier l'« Autre » par la race renvoie non seulement à un rapport de dominant/dominé, mais amène à concevoir l'« Autre » comme groupe homogène versus l'« occidental » comme individu, en lui associant des comportements qui relèvent d'une conception racialisée, pour ne pas dire stéréotypée de la race, de sa culture. (Volpp 2006 : 14)

Les définitions de la race m'amènent maintenant à la penser sous la forme d'un processus. Dans les discours, les actions et les idéologies entourant la race se nomment processus de racialisation. La racialisation « désigne des modalités de construction de l'altérité dans le cadre de rapports sociaux de pouvoir qui produisent des " Eux " et des " Nous " hiérarchisés, par référence aux origines. » (Poiret *et al.* 2011 : 10) Plus précisément, la racialisation est fondée sur la nature et s'inscrit dans un rapport de dominant/dominé :

[Elle] se réfère aux pratiques et aux représentations racistes qui, selon les contextes, reposent sur une interprétation des apparences physiques censées traduire des origines communes ; mais aussi sur celle du lignage biologique supposé, indépendamment des caractéristiques phénotypiques exhibées par ceux qui en sont la cible, [...] elle commence toujours par une imputation catégorielle imposée par le groupe dominant. (Poiret *et al.* 2011 : 11)

¹⁶ Le racisme est une articulation de l'hostilité (conduites négatives à l'égard de l'Autre) et de la race. (Guillaumin 2002)

Toutefois, comme je l'ai présenté avec Guillaumin et Goldberg, la définition de la race ne se limite pas uniquement à son sens biologique comme la couleur de la peau. Poiret, Hoffmann et Audebert (2011) mentionnent les catégories ethniques, comme les Arabes et les Chinois ou encore les catégories religieuses, comme les Musulmans et les Juifs qui « peuvent être investis au sens de la race. Parce qu'elle [la racialisation] se réfère à de l'inné et qu'elle construit une altérité insurmontable, tendanciellement, la racialisation ne s'accompagne pas d'injonction à l'assimilation, mais plutôt de pratiques de ségrégations et de contention. » (Poiret *et al.* 2011 : 11) C'est en ce sens que le hijab peut être à son tour racialisé : « la projection de l'oppression de genre sur le voile *est le moyen par lequel la racialisation prend place.* » (Al-Saji 2006 : 47) Ce processus est observable dans les représentations racistes présentes dans les discours.

2.1.3 Le cadre d'analyse : représentations médiatiques et discours

Le cadre d'analyse choisi s'inscrit dans le champ des *Cultural studies*. Il s'inspire de l'approche sémiologique et de l'approche structurelle. Il s'agit de l'analyse des représentations que présente Stuart Hall. Spécifiquement, j'aborderai le concept de régime des représentations racialisées proposé par Stuart Hall. Mais avant tout, parlons des représentations.

Les représentations se pensent à partir de deux systèmes. Ce que Hall (2013 [1997]) nomme les (1) représentations mentales et le (2) langage. Ce sont les représentations mentales qui permettent aux individus d'interpréter le monde qui les entoure. Les représentations mentales se conçoivent selon deux modes qui interagissent. Individuellement, le système conceptuel consiste en une organisation et articulation complexe de concepts, formant des idées et des pensées tout aussi complexes. Collectivement, Hall (2013 [1997]) utilise la carte

conceptuelle. Les individus d'une même culture partagent les mêmes cartes conceptuelles, c'est-à-dire qu'ils pensent et interprètent le monde de manière similaire. En ce sens, « [t]oute société/culture tend à imposer, avec divers degrés d'ouverture ou de fermeture, ses propres classifications du monde social, culturel et politique. Celles-ci constituent un *ordre culturel dominant*, même si ce dernier n'est pas univoque, et reste contesté. » (Hall 2008 [1973] : 177) Seulement, ce qui dérange et qui n'est pas commun à l'ordre culturel dominant ne peut être catégorisé par les membres de la société dominante et cela perturbe les frontières symboliques. (Hall 2013 [1997]) Compte tenu de ce qui précède, les cartes conceptuelles ne sont pas fixes et changent dans le temps et dans l'espace. Pour être partagées à l'ensemble des individus d'une même culture, les cartes conceptuelles dépendent du langage qui constitue le deuxième système de représentation. Ce sont les mots, les sons et les images qui portent les sens et c'est de cette manière que les cartes conceptuelles sont partagées. En fait, c'est la relation entre la carte conceptuelle et un ensemble de *signes* qui produit du sens dans le langage et qui permet aux individus d'identifier les ressemblances à la vraie chose (objet, personne, événement).

Par ailleurs, chez Barthes (1970) le signe constitue la signification. Une signification donnée peut avoir lieu si elle est mise en place par la forme et le concept. Le sens et la forme (signifiant) agissent ensemble¹⁷, la forme permet d'éloigner le sens que les individus donnent aux choses. Quant au concept (signifié), il est déterminé et permet d'établir une chaîne de causes à effets. Cette corrélation entre la forme et le concept se nomme la signification. Alors que la forme est constituée d'un sens déjà tracé et que le concept est une condensation d'un savoir plus ou moins flou, leur interaction se traduit par une déformation du sens final, de la

¹⁷ Saussure parle de la relation entre le signifiant et le signifié qui donne un sens aux choses et qui est fixée par les codes culturels et linguistiques des individus (Hall 2013 [1997]). Le signifiant est la forme (mot, image, photo, etc.) et le signifié constitue une idée, un concept.

réalité. Cet ensemble constitue le mythe. Le mythe forme le second degré de compréhension des représentations, le premier étant établi dans le langage (représentation simple-dénoté). Le mythe donne accès à une représentation plus complexe (connoté) d'un phénomène. (Hall 2013 [1997]) Par le mythe, le sens véritable subit une déformation. Ainsi, les médias (journaux, télévisions, magazines) sont souvent identifiés comme les producteurs du mythe. Plus précisément, le mythe est observable à travers le sens, la forme et le concept ; dans les discours, il est le véhicule des significations idéologiques circulant sur un phénomène notamment, sur le hijab et les athlètes hijabis. Si l'on parle du hijab, on peut penser à certaines caractéristiques attribuées à celui-ci qui sont racialisantes. Voyons de plus près ce que j'entends par représentations racialisées.

2.1.3.1 Représentations racialisées

Une analyse des représentations contribue à la production des connaissances en sciences sociales, notamment sur la race, le genre, la nation et la religion. Il a précédemment été présenté en quoi consistait le processus de racialisation, c'est par le regard de l'autre que se crée une différence raciale, voire même genrée, nationale ou religieuse. Pour Poiret, qui utilise l'exemple des « Noirs », cette différence « [c]'est apprendre à être considérée, a priori, non comme un individu, mais comme l'incarnation du groupe " Noirs " ou, plus exactement, comme l'incarnation de la représentation que le groupe majoritaire se fait de ce groupe. » (2011 : 114) Les travaux de Hall (1997) ainsi que de Schmidt et Coe (2014) se servent de la notion de stéréotype afin d'exprimer les différences raciales qui sont présentes dans les représentations qu'un groupe/individu se fait d'un autre groupe/individu. Le stéréotype « réduit tous les traits des individus, les exagère, les simplifie et les corrige sans tenir compte des changements ou du développement de l'espace/temps ». (Hall 1997 : 258) Ces stéréotypes qui

prennent la forme d'images ou bien de croyances « sont indispensables à la vie en société, elles assurent la solidarité et la cohésion du groupe, et les institutions sociales [...] ont pour finalité de les produire et d'en assurer la stabilité et la diffusion. » (Kilani 2000 : 250) De plus, la force du stéréotype est qu'il est entretenu par le groupe qui le crée et il peut demeurer dans la culture du groupe majoritaire durant très longtemps, au point où les membres peuvent en « hériter ». (Kilani 2000, Haince 2014) C'est notamment, le même phénomène qui se produit avec la définition des rôles sexués des sportives et des sportifs (MacNeill 2009), c'est-à-dire que les femmes doivent pratiquer des sports dits féminins, qui font apparaître l'élégance, la beauté et la grâce ; les hommes doivent pratiquer des sports dits masculins, qui font apparaître la force, la vitesse et la grandeur. Ainsi, les stéréotypes permettent de stabiliser l'ordre social et symbolique, c'est-à-dire qu'ils établissent les frontières entre ce qu'il est « normal » de faire (ne pas porter le hijab) et ce qui ne l'est pas (porter le hijab). (Hall 1997) De fait, le hijab est un vêtement qui nourrit le stéréotype de la femme musulmane prisonnière du patriarcat en France, au Québec et dans les couvertures médiatiques sportives (montrer comme victime ou perdante). Ainsi, le stéréotype est une pratique des représentations qui se trouve au cœur du concept de régime des représentations racialisées élaboré par Stuart Hall (1997). Hall utilise le régime des représentations racialisées pour présenter les différences raciales des individus noirs et des individus blancs et la relation de pouvoir qui s'inscrit entre ces deux groupes d'individus. La notion de stéréotype intervient donc à ce niveau, les individus noirs sont réduits à l'état animal (nature) et les individus blancs détiennent le pouvoir (culture). En revanche, le régime des représentations racialisées n'est pas fixe, il peut être contesté et pour ce faire Hall suggère trois stratégies de résistances.

Alors, l'une des stratégies envisagées est de parvenir à renverser les stéréotypes sur les femmes qui portent le hijab. Hall (1997) mentionne trois stratégies de résistance pour contester les représentations racialisées : (1) renverser les stéréotypes, c'est-à-dire, contester les stéréotypes existants sur les femmes et athlètes hijabis, par exemple dans le sport et les médias sociaux ; (2) L'image positive : elle permet de garder un équilibre avec les représentations majoritairement négatives qui sont présentes dans le *mainstream*. Cette opposition binaire (positive/négative) est inversée, puisqu'elle célèbre la différence et remet en cause le réductionnisme des stéréotypes. Cette stratégie permet d'augmenter le nombre de représentations, mais ne permet pas d'enrayer les représentations négatives. Il ne m'est donc pas possible de remettre en cause les représentations négatives, mais il est possible de les défier avec les représentations positives ; (3) Contester les représentations de l'intérieur : la complexité de cette stratégie réside dans le « regard ». Il suffit de rendre explicites les sens cachés des représentations existantes. En fait, au lieu de refuser les significations dominantes existantes les athlètes hijabis adhèrent à un certain degré.

Enfin, deux types de discours sont récurrents à propos des athlètes hijabis : soumission et résistance. D'un côté, Benhadjoudja (2014), Saïd (2011) et Chafiq (2011) critiquent dans leurs travaux le premier discours qui montre le hijab comme objet de soumission et les femmes qui le portent comme soumises. L'argument de l'égalité de genre est souvent mis de l'avant dans les discours médiatiques occidentaux. Par exemple, au Québec cet argument « se donne parfois à lire comme la raison fondamentale pour récuser l'accommodement du fait minoritaire ; en d'autres occasions, il repose sur d'autres foyers de préoccupations et d'inquiétudes, comme la dissolution du caractère national [...] assujetti par la religion. » (Bilge 2010a : 212) De l'autre côté, McCue et Krayem (2015) critiquent aussi ce discours et

proposent une piste pour le contester : la résistance. Elles conçoivent le port du hijab des sportives musulmanes australiennes comme motif pour affirmer leur identité de musulmane lors d'activité sportive. Or, il est important de ne pas enfermer le port du hijab et ses significations dans une opposition entre la subordination et la résistance. (Bilge 2010b) Dans son article, *Beyond Subordination vs. Resistance : An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women*, Bilge critique justement les termes oppositionnels dans lesquels les débats sur le hijab se déroulent et effacent la complexité des réalités, des expériences et de l'agir des femmes qui portent le hijab. L'opposition entre soumission et résistance est critiquée ainsi par Bilge : « [p]our la thèse de la soumission, la motivation religieuse masque la domination, alors que la thèse de la résistance la transforme en une stratégie de résistance/contestation et insiste sur les extrémités émancipatrices et extra-religieuses que le voile aide à satisfaire. » (2010b : 21) En rompant avec une grille de lecture réductrice et oppositionnelle (soumission ou résistance), il devient alors possible d'explorer la diversité des pratiques et des stratégies d'action, comme la création du burqini en natation, ou la démarche de l'haltérophile pour innover des tenues, dont j'ai déjà parlé.

2.2 La problématique de recherche

La littérature a permis de mettre en lumière les différents aspects liés à la médiatisation du hijab et aux femmes athlètes portant le hijab. Certaines études portant sur les représentations médiatiques (journaux, télévision) des femmes athlètes hijabis ont permis de mettre en lumière de façon critique l'infantilisation et l'objectification de ces femmes dans le sport. (Danaci Yüce et Kara 2009, Prouse 2013, Samie et Sehlkoglou 2014 et Bruce 2015) Les

chercheur(e)s qui se sont intéressés aux représentations médiatiques du hijab accordent principalement leur attention aux discours qui font apparaître les athlètes féminines ou racialisées comme des victimes. Cette attention est importante, mais elle laisse de côté d'autres types de représentations. Ces critiques m'amènent à penser qu'il y a des représentations positives sur le hijab et les femmes athlètes qui le portent, mais elles sont rarement présentées par les chercheur(e)s. Alors que d'autres travaux portent sur l'expérience des femmes et sur le rôle important qu'a l'activité physique sur la santé de ces femmes hijabis (Sfeir 1985, Tlili 2002, Cogéniro et Longchamp 2009, Jiwani et Rail 2010, Jawad 2011, Kleindienst-Cachay 2011, Koushkie Jahromi 2011, Pfister 2011 et Lachheb 2012), il existe aussi des travaux qui portent sur la redéfinition identitaire chez les athlètes hijabis ne résidant pas dans un pays musulman (cf. Jiwani et Rail 2010, Kleindienst-Cachay 2011, Koushkie Jahromi 2011 et Pfister 2011), ou encore ceux qui s'intéressent aux transformations identitaires suite à la pratique sportive. Par exemple Tlili (2002) et Lachheb (2012) portent attention à l'identité féminine des femmes musulmanes qui peut être remise en cause par la pratique sportive. Il existe ainsi des travaux sur les expériences des athlètes hijabis ainsi que sur les discours médiatiques à leur endroit. Or, à ma connaissance, il n'existe aucune étude qui analyse les discours des supporteurs et les mises en représentation de soi des athlètes hijabis par le biais des médias numériques, notamment les médias sociaux.

À la lumière de ce qui précède, ma question de recherche s'articule autour des travaux de Hall (1997), de Bruce (2015) et de Toffoletti et Palmer (2015) sur les règles des représentations et sur les trois domaines sportifs (participation, consommation et représentation). Précisément, la règle 14 que propose Bruce sur la voix des athlètes par l'utilisation des réseaux sociaux et le domaine sportif de la consommation que proposent

Toffoletti et Palmer sur l'intérêt des amatrices pour le sport et les athlètes, m'amènent à m'intéresser à l'interaction des athlètes avec leur public sur le réseau Facebook. Or, comment les athlètes répondent-elles aux commentaires de leur public? Et comment, à travers leurs statuts, se représentent-elles leur pratique sportive à leur identité religieuse? Quels impacts croient-elles avoir sur leur public? Alors, dans le cadre de cette recherche, je tenterai de répondre aux questions suivantes :

- 1) De quelle(s) façon(s) les médias occidentaux, qui dépeignent habituellement les femmes hijabis comme des victimes, représentent-ils ces athlètes hijabis de haut niveau, pratiquant de surcroît des sports souvent vus comme des sports d'hommes? Si les représentations des médias s'avéraient encore négatives, est-il possible de trouver des contre-discours, des représentations alternatives, connotés positivement et résistants aux discours dominants?*
- 2) Comment les athlètes hijabis se représentent-elles sur leur page Facebook et comment sont-elles représentées par le public qui les suit (relation)?*
- 3) Comment les interactions entre les athlètes et leur public transforment-elles ces représentations?*

Cette problématique et ces questions de recherche sont tout à fait originales puisqu'elles me permettent de me pencher sur un matériau rarement utilisé en sciences sociales, soit Facebook. Alors, en tenant compte des concepts et notions (l'islamophobie, l'intersectionnalité, la nation, la race, le racisme, les représentations et les représentations

racialisées) dûment définies précédemment, mon objectif est de répondre à ces trois questions.
Pour y parvenir, je présente dans le chapitre suivant ma démarche méthodologique.

Chapitre 3. Orientations méthodologiques

Dans le chapitre précédent, j'ai exposé les notions clés de ce travail et j'ai énoncé mes questions de recherche qui sont ici nécessaires à prendre en considération afin de comprendre le choix de mes matériaux. Alors, ce chapitre est organisé en deux parties. En premier lieu, il est question de présenter la logique qui préside la constitution du corpus de données et d'explicitier les critères de sélection des cas à étudier (en l'occurrence la sélection des athlètes hijabis), et des articles de presse et des médias sociaux (les profils Facebook des athlètes). En second lieu, je présente mes démarches d'analyses avec quelques précisions sur les outils utilisés afin de parvenir à analyser les pages Facebook et les articles de la presse écrite.

3.1 Constitution du corpus des données à analyser

Avant de constituer le corpus, j'ai consulté des articles de journaux qui portent sur les femmes hijabis, sur les athlètes hijabis, ainsi que les pages Facebook des athlètes et de certaines compagnies comme *Capster* qui confectionnent des hijabs sportifs, dans le but d'explorer le matériel existant liant femmes, athlètes, sports et hijab. D'un côté, les articles de presse m'ont permis de constater que les représentations des femmes qui portent le hijab dans ce type de média sont souvent négatives, alors que celles des athlètes hijabis sont plus souvent positives. En ce sens, j'ai identifié très peu de négativité dans la lecture des pages Facebook des athlètes et les commentaires du public qui y sont présents. Cette exploration m'a menée par la suite à identifier des athlètes hijabis utilisatrices de Facebook et repérer les articles de la presse écrite qui traitaient uniquement de ces athlètes. Poursuivons d'abord avec Facebook, suivis du cheminement qui m'a mené à la sélection des athlètes pour cette étude.

Il est à noter que les discours médiatiques sur les femmes athlètes, les athlètes noirs et les athlètes hijabis ont fait l'objet d'études scientifiques, comme ma revue de littérature en témoigne. La presse écrite est un matériau qui est souvent utilisé, et avec pertinence, mais utiliser les réseaux sociaux peut permettre d'avoir accès à des représentations plus personnelles des athlètes hijabis, c'est pourquoi Facebook apparaît comme un matériau de choix.

Facebook est un réseau social virtuel. Chaque membre dispose d'une page personnelle et d'un « mur » où il est possible de partager des photos, des vidéos, des liens web, des commentaires, des états émotionnels (émoticônes), des événements. Aussi, l'une des forces principales de Facebook est qu'il permet une utilisation triple : envoyer des messages, forum de discussion et re-trouver des « ami(e)s ». (Benoit 2013) De plus, Facebook permet à ses utilisateurs de rendre leur page privée ou publique. Les pages publiques sont ouvertes à tous et à toutes, il suffit de « liker » la page pour être au courant des informations qui y circulent. Les artistes (chanteurs, chanteuses, acteurs et actrices), les personnalités publiques, les entreprises, les athlètes, ont généralement une page publique (page officielle), de manière à interagir avec leur public. Facebook donne accès à un contenu créé par les athlètes hijabis, chose que la presse écrite ne peut pas fournir. Ainsi, Facebook donne accès à quelque chose de plus personnel, les propos des athlètes et leurs auto-représentations, et offre l'occasion d'observer les relations entre les athlètes et leur public. De cette façon, Facebook me permet de considérer deux angles : (1) ce que disent les athlètes hijabis et (2) ce que disent le public « aux » et « sur » les athlètes hijabis. Alors, que les articles de la presse écrite, comme il a été relevé dans les études antérieures, permettent d'analyser ce qui se dit sur les athlètes hijabis. Alors, ces deux matériaux (articles de presse et pages Facebook) permettent de faire état des discours et des représentations sur les athlètes hijabis de manière à comparer ces discours et

représentations qui s'avèrent tout à fait adéquats pour identifier les différences qui se trouvent entre les représentations médiatiques et celles qui sont présentes sur les pages Facebook des athlètes, y compris des conversations qu'elles entretiennent avec leur public, et pour porter un éclairage sur le sens de ces différences. Voyons maintenant comment c'est déroulé la constitution du corpus des données.

En faisant mes premières lectures des journaux recensés à l'aide d'Eurêka et des recherches de journaux sur Google (en français et en anglais), j'ai noté des noms d'athlètes qui portent le hijab. La sélection de ces athlètes repose sur trois critères : d'abord, cela doit être des athlètes femmes. Ensuite, ces athlètes femmes doivent être des sportives de haut niveau, c'est-à-dire, qu'elles font de la compétition à un niveau international comme les championnats du monde ou les Jeux olympiques et qu'elles sont connues du public suivant ce sport. Finalement, ces athlètes femmes de haut niveau portent le hijab pendant leurs pratiques sportives et compétitives. J'ai par la suite fait des recherches sur Facebook afin de savoir si ces athlètes détenaient une page Facebook officielle. Certaines pages non officielles existent sur certaines athlètes, ces pages sont créées par des fans. Les « fans pages » m'apparaissent moins intéressantes parce qu'elles ne permettent pas d'avoir accès aux interactions entre les athlètes et leurs fans. Suite aux recherches effectuées sur Facebook, j'ai dû éliminer certaines athlètes, comme la patineuse émiratie Zahra Lari dont la page est privée, la pilote automobile iranienne Laleh Seddigh, puisque sa page officielle est rédigée en persan, ou encore la judoka saoudienne Wodjan Ali Seraj Abdulrahim Shaherkani qui ne possède pas de page Facebook. Ce faisant, les athlètes sélectionnées proviennent majoritairement des États-Unis.

La période de recensement du contenu des pages Facebook s'étend du 1er juin 2012 au 31 août 2016. J'ai pris le soin de sélectionner uniquement les commentaires laissés par les

athlètes et les réponses de leur public. J'ai alors redirigé ma recherche d'articles de presse en sélectionnant les articles qui portent sur les athlètes sélectionnées. Cette sélection m'a permis de faire un constat intéressant sur les six athlètes hijabis que j'ai sélectionnées. En fait, deux d'entre elles étaient peu ou quasi existantes dans les articles de presse : la boxeuse australienne Carol Earl et la joueuse de tennis de table mauricienne Widaad Gukhool. Cela s'explique par le fait qu'elles sont peu présentes sur la scène internationale, mais elles le sont plutôt sur la scène nationale. J'ai alors pris la décision de ne pas les inclure dans l'analyse, faute de matériaux suffisants. Alors, le nombre d'athlètes sélectionnées s'élève à quatre¹⁸ : Kulsoom Abdullah, Sarah Attar, Ibtihaj Muhammad et Woroud Sawalha. Il est nécessaire de présenter brièvement ces athlètes pour situer les articles de presse trouvés à leur sujet.

1. Kulsoom Abdullah est pakistano-américaine (née au Kansas, États-Unis) et elle est haltérophile. Elle détient un doctorat en génie électrique/informatique de la Georgia Institute of Technology. En 2011, elle a participé pour la première fois au championnat national des États-Unis. Elle représentait le Pakistan lors de compétitions internationales, notamment lors des Championnats du monde d'haltérophilie de 2011 et lors du Championnat Asiatique d'haltérophilie en Corée du Sud (2012). Actuellement, elle ne participe plus à des compétitions internationales, mais elle est toujours active dans le champ de l'haltérophilie et de l'entraînement musculaire. En plus d'être entraîneuse de niveau 1 en CrossFit, elle travaille comme chercheuse invitée à la Communications Assurance & Performance Group (CAP) et se spécialise dans la mise en réseau et la visualisation pour la sécurité du réseau Internet.

¹⁸ La grande majorité des informations de cette section proviennent des biographies disponibles sur les pages Facebook des athlètes sélectionnées.

(Abdullah 2016, Abdullah 2016) Elle était suivie par 3 952 personnes sur Facebook, au 1^{er} août 2016 (Abdullah 2016).

2. Sarah Attar est américano-saoudienne. En 2012, durant les JO de Londres elle était athlète au 800 mètres olympique, alors qu'aux JO de Rio de Janeiro (2016) elle participait au marathon où elle a réalisé un temps de 3 :16 :11. (Almeida 2016) Attar est née en Californie d'une mère américaine et d'un père saoudien. (Pells et Graham 2012) Elle a été identifiée par les médias comme étant la première femme à représenter l'Arabie saoudite en athlétisme lors des Jeux olympiques de Londres. En fait, l'Arabie saoudite a permis pour la première fois aux femmes saoudiennes de prendre part aux JO, tout en imposant un code : (1) un homme membre de la famille devait accompagner l'athlète, (2) les athlètes ne devaient pas se trouver dans un endroit mixte et (3) l'athlète devait être vêtu selon le code vestimentaire islamique (Lachapelle 2012). Dans la vie de tous les jours, Attar porte rarement le hijab, elle l'a fait durant les JO de Londres, puisqu'il s'agissait d'une obligation de l'Arabie saoudite en vue de sa participation. (Polachek 2015) D'ailleurs, aux JO de Rio, on pouvait la voir sur des images portant une cassquette. Sarah Attar détient une mineure en design multimédia et en histoire de l'art et elle a obtenu en 2014 une majeure en art à la Pepperdine University, CA, là où elle fut membre de l'équipe de cross-country. (Pepperdine Sports 2016, States News Services 2016) La même année, elle a reçu une récompense provenant de l'Arabie saoudite pour son travail sportif, un Arab Woman Awards. Entre les JO de Londres et ceux de Rio, Attar a participé à neuf marathons. (States News Service 2016) Elle était suivie par 6 368 personnes sur Facebook, au 1^{er} août 2016. (Attar 2016)

3. Ibtihaj Muhammad est née dans l'état du New Jersey aux États-Unis et elle fait partie de l'équipe américaine d'escrime. Elle est la première femme musulmane à représenter les

États-Unis lors de compétitions internationales. Elle est présentement classée au 8^e rang mondial. Depuis le début de sa carrière internationale, en 2010, elle a été médaillée à plusieurs reprises. Elle a obtenu son diplôme de la Duke University en Relations internationales, pour ensuite se consacrer à l'escrime. Muhammad a pris part aux Jeux olympiques de Rio de Janeiro-2016 où elle a remporté la médaille de bronze au sabre par équipe et le douzième rang au concours individuel. (Peixoto 2016) Également, l'athlète est fondatrice de la compagnie de vêtement *Louella* établie à Los Angeles, CA. Elle distribue ses vêtements à travers le monde via son site web. Les vêtements *Louella* ne conviennent pas exclusivement aux femmes musulmanes, mais à toutes les femmes. (Louella by Ibtihaj Muhammad 2016) Le *Time Magazine* l'a classée, en 2016, dans son top 100 des personnalités les plus influentes. (Time 2016) Elle était suivie par 142 844 personnes sur Facebook, au 1^{er} août 2016. (Muhammad 2016)

4. Woroud Sawalha est née à Nablouse en Palestine. Elle est athlète au 800 mètres olympique. Elle était la première femme à représenter la Palestine aux JO, Londres 2012, en portant le hijab. Sawalha étudie et s'entraîne à l'Université d'Al-Najah à Naplouse. (Waldie 2012) Elle était suivie par 14 815 personnes sur Facebook, au 1^{er} août 2016. (Sawalha 2016)

Tout comme la sélection des pages Facebook, j'ai procédé à la sélection des articles de la presse écrite en définissant une période de temps qui s'étend du 1^{er} juin 2012 au 31 août 2016. Cette période de recensement peut sembler large, mais il faut comprendre que le phénomène du hijab dans le sport est très présent dans les médias internationaux en période olympique et s'estompe graduellement suite aux Jeux. C'est pourquoi je considère nécessaire de recenser les articles près de deux mois avant l'ouverture des JO de Londres (2012) jusqu'à quelques semaines suivant les JO de Rio de Janeiro (2016), couvrant ainsi deux Jeux

olympiques et permettant d'avoir un peu plus de matériel¹⁹. J'ai organisé cette recherche d'athlètes selon sept sources établies par Eurêka : « Amériques », « Europe (FR) », « Europe (ANG) », « Moyen-Orient », « Océanie », « Afrique » et « Asie ». De plus, j'ai exclu de la recherche les blogues, les sites web et les nouvelles télévisées afin de conserver les articles de journaux.

Cette recherche d'articles m'a permis de faire un certain nombre de constats : on remarque que la majorité des athlètes ont fait l'objet d'articles de presse dans les journaux paraissant dans les pays qu'elles représentent : Kulsoom Abdullah avec trois articles (sur un total de six) provenant du Pakistan et Woroud Sawalha avec un article (sur un total de cinq) provenant de la Palestine. Deux athlètes se démarquent davantage avec un nombre important d'articles à leur sujet : Sarah Attar avec huit articles (sur un total de 107) provenant de l'Arabie saoudite et Ibtihaj Muhammad avec 35 articles (sur un total de 79) provenant des États-Unis. Cela peut s'expliquer de différentes façons : (1) l'engouement médiatique sur une femme saoudienne présente aux JO (2012) qui s'observe avec la publication de 16 articles dans les journaux canadiens et 14 articles dans les journaux anglais ; dans le même ordre, l'engouement médiatique sur la présence de la première femme noire hijabi Américaine aux JO (2016), qui s'observe par la publication d'un total de huit articles entre le 1^{er} juin 2012 et le 1^{er} juin 2015, ce total monte à 71 articles dans la période du 1^{er} juin 2015 au 31 août 2016. (2) Il y a aussi l'écart de langage qui ne me permet pas d'utiliser des articles de presse rédigés en arabe et dans d'autres langues. Ce point est important, puisqu'il limite les données à analyser, surtout pour les athlètes dont le nombre d'articles est moins élevés.

¹⁹ Initialement, l'étendu du corpus était du 1^{er} juin 2012 au 1^{er} juin 2015, autant pour les pages Facebook que pour les articles de la presse écrite, mais avec les JO de Rio (août 2016) j'ai fait une mise à jour et collectée de nouveaux articles, statuts et échanges sur Facebook dans le but d'augmenter le nombre de données à analyser.

En tenant compte du nombre d'articles rédigés par année, je constate que l'année 2012 et 2016 (qui n'est pas encore terminée) sont celles qui comptent le plus d'articles. Cela est notamment dû au fait que 2012 et 2016 constituent des années olympiques. Il y a ensuite une baisse importante entre 2012 et 2013 passant de 87 à 11 articles, pour voir une petite remontée en 2014 avec 13 articles et atteindre trois articles l'année pré-olympique. Le nombre d'articles comptabilisés pour 2016 est de 83. Également, un facteur important contribue à ces hausses de 87 articles (2012) et 83 articles (2016), la nouveauté : la sprinteuse saoudienne Sarah Attar et l'escrimeuse américaine Ibtihaj Muhammad sont en 2012 et 2016, dans cet ordre, les athlètes hijabis les plus médiatisées. Cela s'explique entre autres par le fait qu'elles sont les premières à représenter l'Arabie saoudite d'une part, et à représenter les États-Unis en portant le hijab d'autre part.

Au total, j'ai pu trouver 19 articles en France et 24 au Royaume-Uni. Au Canada, j'ai utilisé 32 articles en français et en anglais et les États-Unis en comptaient 72. Autrement, dans les journaux émiratis que j'ai sélectionné, 13 articles ayant pour sujet les athlètes hijabis choisies. Le Pakistan en comptait huit, tout comme l'Arabie saoudite (plus trois articles communs aux Émirats arabes unis), l'Inde en comptait six. Dans les journaux égyptiens, il y en avait trois. Sinon, un journal dans chacun de ces pays était considéré : l'Algérie, le Bahreïn, la Chine, l'Israël, la Jordanie, le Kuwait, le Maroc, la Palestine et la Turquie. Ce nombre peu élevé d'articles s'explique notamment par mes connaissances linguistiques limitées au français et à l'anglais. Le nombre total d'articles s'élève à 197.

À cette fin, le choix de ces matériaux, les pages Facebook et les articles de la presse, ainsi que le choix de ces athlètes, Abdullah, Attar, Muhammad et Sawalha, m'ont menée à établir une démarche en vue de l'analyse des données.

3.2 Démarche et outils d'analyse

En vue de l'analyse de discours, j'ai procédé à l'organisation des articles de presse et des pages Facebook de manière à faciliter l'analyse. Pour chaque athlète j'ai copié/collé les commentaires dans un fichier Word en respectant l'ordre des publications, de la plus récente à la plus ancienne (de 2016 à 2012), et en prenant soin de ne pas oublier les commentaires du public. Suite à cette étape, j'ai repassé en revue les documents Word en prenant le temps de retirer les photos de profil des individus du public Facebook, afin d'alléger les fichiers. Cela m'a par la suite permis d'utiliser les fichiers avec le logiciel d'analyse qualitative Atlas TI. Le codage des pages Facebook s'est fait en deux étapes, dû au fait que la quantité d'information présente dans les documents Word était assez volumineuse : l'athlète et le public. J'ai commencé le codage en relevant tous les thèmes que les athlètes faisaient ressurgir de leur *post*. J'ai ensuite fait le même exercice pour le public. Voici les thèmes récurrents :

Liste des thèmes récurrents relevés sur les pages Facebook des athlètes hijabis

- Performance sportive/entraînement
- Porte-parole/implication communautaire
- Nation/langue/race
- Pudeur/hijab/mode
- Islam/islamophobie

Les thématiques observées dans les *posts* des athlètes et dans les commentaires du public sont les mêmes. Étant donné que les athlètes et leur public s'inscrivent dans une dynamique d'échange *post* - commentaire/« j'aime » d'un sujet déterminé par les athlètes. En ce sens, les athlètes sont instigatrices de ces *posts*; quant au public, il est en réaction aux sujets que choisissent les athlètes. J'ai regroupé dans cette liste des catégories similaires comme

« performance sportive » et « entraînement » afin de maximiser le nombre d'extraits pour une catégorie lors de la période de codage. Plusieurs extraits ont été classés sous la thématique « performance sportive/entraînement », que je définis d'une part par la « performance sportive » : il s'agit des athlètes participantes à une compétition sportive nationale ou internationale devant un public spectateur et qui témoignent de leurs résultats durant cette compétition. D'autre part, l'« entraînement » se définit par les moments hors compétitions où les athlètes pratiquent leur sport et les moments de conditionnements physiques, qui leur permettent de s'améliorer. J'ai construit la seconde thématique à partir des actions de soutiens et d'entre-aide posées par les athlètes. Les extraits contenus sous la thématique « porte-parole/implication communautaire » montrent l'implication et le dévouement des athlètes dans des causes, fondations et campagnes qui leur tiennent à coeur. En troisième, la thématique « nation/langue/race » se définit par l'interaction de trois catégories : (1) la nation se définit par le sentiment d'appartenance et de fierté des individus (athlètes, public, voire même journalistes) au pays d'où ils proviennent. (2) La langue se définit par la manière de communiqué des individus (athlètes, public, voire même, journalistes), c'est-à-dire par écrite et plus précisément la langue qu'il utilise (l'anglais et, parfois, l'arabe). (3) Certaines athlètes définissent la race : comme des différences quant à la couleur de la peau ou au fait de porter le hijab. (4) Les catégories de « pudeur », « hijab » et « mode », compte tenu des extraits sélectionnés, sont appropriées pour être pensées ensemble sous une seule thématique. Ainsi, lorsque les athlètes définissent le hijab, elles le pensent comme un vêtement qui couvre le corps, comme un accessoire de mode (assortie aux vêtements) et comme signe de l'identité musulmane. (5) La thématique « Islam/islamophobie » est présente. D'une part, j'ai placé tous les extraits, sous la catégorie « Islam », qui font référence à des événements et pratiques

religieuses. Ainsi, je définis « Islam » comme la religion pratiquée et identifiée par les athlètes hijabis. La catégorie « islamophobie » se définit par les athlètes comme des actions discriminantes envers les musulmans et musulmanes.

Quant aux articles de la presse écrite, ils m'ont demandé moins de transformations, mais j'ai tout de même procédé à un classement d'articles par athlètes : Kulsoom Abdullah, Sarah Attar, Ibtihaj Muhammad et Woroud Sawalha. Pour ce faire, j'ai utilisé le logiciel Docear, permettant de schématiser, de joindre et d'annoter les articles. Cette procédure a permis de faciliter la lecture des articles et de débiter le codage avec le logiciel Atlas TI. Ici aussi, j'ai codé le contenu des articles par thème :

Liste des thèmes récurrents relevés sur les athlètes hijabis dans les articles de la presse écrite

- Supériorité occidentale
- Patriarcat/sexisme/hijab
- Performance sportive/entraînement
- Nation/langue/race
- Islam/islamophobie
- Symbole/autonomie

Au moment de regrouper les catégories, à la suite du codage, certaines d'entre elles étaient identiques aux catégories retrouvées sur les pages Facebook des athlètes. Notons par exemple, « performance sportive/entraînement », « nation/langue/race » et « Islam/islamophobie » comme thématiques, qui comme elles ont déjà été définies plus haut sur un plan large, il n'est pas nécessaire d'y revenir. Trois autres thèmes ressortent exclusivement des articles de la presse. Tout d'abord, celui de la « supériorité occidentale », que je définis par la capacité des journalistes à utiliser un discours qui dénigre l'« Autre » (le

non-occidental). Ensuite, les trois catégories : « patriarcat », « sexisme » et « hijab » forment une thématique. J'ai regroupé ces catégories puisque plusieurs extraits se retrouvaient dans plus d'une catégorie. Par « patriarcat », j'entends toutes formes d'autorités provenant de l'homme sur la femme. Par « sexisme », j'entends tous discours qui montrent les hommes comme étant plus aptes à accomplir une tâche que les femmes. Quant au hijab, il permet ici d'établir le lien entre le patriarcat et le sexisme présents dans les discours de la presse à son propos. Les catégories « symbole » et « autonomie » forment la dernière thématique. Elle se définit d'une part, par une particularité, par une exception, par quelque chose d'historique (une première fois) et d'autre part, par un sentiment attribué aux athlètes hijabis, qui vainc le stéréotype de « la femme musulmane soumise par son voile ».

Alors, ces thématiques ont autant été relevées dans les *posts* des athlètes que dans les commentaires du public et dans les articles de la presse écrite. D'ailleurs, il est à noter que ces définitions que j'ai données s'appuient sur mon interprétation des informations données par les athlètes et leur public sur leur page Facebook, ainsi que l'information présente dans la presse. Ces thématiques ont permis de relever diverses représentations des athlètes hijabis autant dans la presse que sur Facebook et c'est respectivement dans cet ordre que se présentent les deux prochains chapitres.

Chapitre 4. Les athlètes hijabis dans les discours de la presse écrite

Les articles de journaux constituent une source d'information pertinente pour penser la société. Il est cependant nécessaire de penser ces informations de manière critique. Par, « penser de manière critique », j'entends, considérer les discours dans les articles de presse sous plusieurs angles permettant ainsi d'en retirer des représentations sur les athlètes hijabis. Ce chapitre porte sur l'analyse des discours médiatiques faits sur les athlètes hijabis. Il est divisé en deux sections : (1) les représentations des athlètes en tant que symboles/ambassadrices et (2) les représentations de ces athlètes comme personnalité différente à l'intérieur des discours d'exclusion.

Pour ce faire, l'analyse de ce chapitre repose sur la sélection d'extraits tirés des articles de la presse écrite, suite à l'étape de codage. Cette sélection est basée sur les critères suivants : (1) l'extrait correspond à l'un des thèmes repérés pour les articles de presse, (2) l'absence de neutralité, (3) l'extrait témoigne des représentations positives ou négatives de l'athlète et (4) la récurrence/similarité des extraits au fil des articles. Ce dernier point n'est pas nécessaire, mais lorsque des extraits similaires sont repris par plusieurs journalistes, et qu'ils respectent les trois premiers critères, ils deviennent incontournables. C'est notamment le cas de journalistes qui font mention, dans leurs articles sur Sarah Attar, d'où elle provient et de ce qu'elle porte. Au total, 14 extraits ont été retenus, soit sept positifs et sept négatifs, sur un nombre possible de 50 extraits (22 positifs et 28 négatifs). Il faut noter que sur les sept extraits négatifs choisis, tous portent sur Attar. Il aurait été difficile de faire autrement étant donné qu'elle est la seule

athlète pour qui j'ai compté des extraits négatifs. Cela peut s'expliquer par les discours négatifs qui circulent sur l'Arabie saoudite. Les extraits récurrents/similaires sont exclus de ces nombres, un seul du même type est considéré.

4.1 Les athlètes hijabis entre symboles et ambassadrices

Les athlètes sont souvent considérés comme des modèles de détermination et de persévérance, une source d'inspiration pour les jeunes et les moins jeunes. En cas de victoire, les athlètes deviennent aussi des modèles pour leur pays. (Bruce 2015 : 367) Les athlètes hijabis ne font pas exception, étant également vues comme des modèles. Cependant dans leur cas, la victoire n'est pas toujours en lien avec la qualité de leur performance sportive, mais avec leur rôle historique. Dans la couverture médiatique des athlètes hijabis, on constate que leurs performances sportives sont souvent reléguées au second plan, derrière leur rôle comme symbole. Ceci n'est pas vraiment surprenant dans la mesure où la plupart de ces athlètes, en raison de leur simple présence, accomplissent quelque chose d'historique. Ainsi, l'escrimeuse Ibtihaj Muhammad est la première athlète hijabi à représenter les États-Unis aux JO, les coureuses Sarah Attar et Woroud Sawalha sont les premières Saoudienne et Palestinienne à participer aux JO et l'haltérophile pakistano-américaine Kulsoom Abdullah est la première athlète hijabi à prendre part au Championnat du monde d'haltérophilie.

L'extrait suivant illustre bien cette mise en relief de l'importance historique de leur participation, peu importe leur performance sportive :

L'athlète saoudienne Sarah Attar a fini bonne dernière de sa série du 800 mètres mercredi, mais pour la première Saoudienne à courir dans des Jeux olympiques, le symbole était plus important que la performance. [...] « Je pense que sa course soutiendra notre cause », a-t-il estimé, en ajoutant que la jeune athlète avait montré « à tout le monde et aux autorités religieuses en Arabie

saoudite que les femmes dans le sport ne s'opposent pas à la tradition islamique et à la société saoudienne ». (Pells et Graham 2012)²⁰

Aussi, les discours journalistiques peuvent souligner non seulement leur rôle de pionnière dans le monde du sport, mais également ce qu'elles peuvent faire pour améliorer la condition des femmes hijabis. Ainsi, dans l'extrait suivant, l'haltérophile Kulsoom Abdullah est non seulement décrite comme une pionnière (« who broke barriers », « the first woman »), en faisant accepter le hijab et le maillot couvrant le corps dans les compétitions mondiales d'haltérophilie, mais aussi comme une personne qui se positionne en faveur d'une meilleure intégration des femmes hijabis dans le monde du travail, ici aux forces de police :

Kulsoom Abdullah of Atlanta is a Pakistani-American who broke barriers when she became the first woman to compete in a hijab as well as a bodysuit during the World Weightlifting Championships in 2011. She believes that allowing women officers to wear head scarves will help in recruiting. (Pyle et Ferenchik 2015)²¹

En mettant en relief l'importance symbolique à la participation des athlètes hijabis aux compétitions sportives internationales, les journaux ne font rien de surprenant, dans la mesure où la couverture médiatique des athlètes hijabis n'est pas différente de celle faite des autres athlètes pionnières sur le plan historique. Par exemple, l'athlète marocaine aux 400 mètres haies, Nawal El Moutawakel, qui est la première femme africaine, arabe et musulmane à remporter une médaille d'Or olympique aux jeux de Los Angeles en 1984 (CIO 2015), était

²⁰ Eddie Pells et Pat Graham sont journalistes pour *La presse canadienne*. LPC n'est pas un journal d'opinion, c'est en fait une agence de presse indépendante et d'information multimédia canadienne. Son objectif premier est de donner de l'information à la population canadienne. (*La presse canadienne*)

²¹ Encarnacion Pyle est journaliste à *The Columbus Dispatch* depuis 2000 et écrit actuellement sur les questions de vieillissement et de l'immigration (Profil LinkedIn - Encarnacion Pyle). Mark Ferenchik est journaliste pour *The Columbus Dispatch* depuis 1998 et écrit présentement sur les actions des villes et les façons, dont ces actions, perturbent les citoyen(ne)s et les quartiers. (Profil LinkedIn - Mark Ferenchik) *The Columbus Dispatch* est un journal dont l'objectif est de présenter les nouvelles d'actualité et sportives, plus spécifiquement dans sa localité (Ohio central). (*The Columbus Dispatch*)

également représentée dans les médias comme un modèle pour les femmes marocaines et une actrice engagée dans la vie politique de son pays, notamment sur la condition féminine. (Sassonia 2005) Plus récemment, le couple français en patinage artistique, composé de Vanessa James et Yannick Bonheur, fait parler de lui aux JO de Vancouver en 2010, non pour leur performance sportive, mais en tant que premier couple noir à faire de la compétition à un niveau international. (Mykolo 2010)

On notera également, dans l'extrait susmentionné sur Sarah Attar, que les journalistes citent le rédacteur en chef du site d'information sportive saoudien (shesport.com), Ahmed al-Marzooqi, qui affirme : « Je pense que sa course soutiendra notre cause ». Dans ce contexte, le terme « cause » semble désigner le droit des femmes saoudiennes à faire du sport. Les propos du rédacteur en chef saoudien soulignent l'importance sociale, voire politique, de la participation de Attar aux JO. Sans renier la portée historique de cet événement ni son potentiel d'initier des changements progressistes dans le pays, il est cependant légitime de se demander si l'athlète Attar ne disparaît pas derrière le symbole Attar. Aussi faut-il souligner que al-Marzooqi fait bien attention de mentionner, quoiqu'implicitement, qu'Attar, et que les autres femmes dans le sport, ne posent pas de menace à la société saoudienne et à ses traditions.

D'ordinaire, les journaux ne portent pas attention aux athlètes qui arrivent dernières. Or quand il s'agit des pionnières, sur le plan historique, la faible performance athlétique ne compte pas vraiment, et la popularité de ces athlètes n'en souffre pas, comme le montre l'extrait suivant :

SHE completed the race nearly 45 seconds behind the winner in the 800 metre heat. For such a poor performance, she should have been booed by one and all at the Olympic Stadium. But instead, the crowd just loved Sarah Attar, the first female track athlete to compete for Saudi Arabia

in the Olympics. She was cheered at every step, with some in the stands even giving her a standing ovation for her historic participation. (*Mail Today* 2012)²²

Si certains discours journalistiques tendent à faire disparaître l'athlète hijabi derrière le symbole, parfois même insinuant qu'il s'agit des athlètes aux performances autrement négligeables, d'autres discours journalistiques les représentent comme de vraies athlètes déterminées pour améliorer leur performance. Ainsi dans l'extrait suivant, si la coureuse palestinienne Woroud Sawalha est représentée, à l'instar de Sarah Attar, comme un modèle pour les femmes de son pays, sa performance sportive n'est pas du tout vue comme piètre, comme l'indique la présence de « just », ainsi que le fait que la coureuse ait battu son propre record :

Hitting the track last night, Sawalha ran 2 :29 :16, breaking her best time of 2 :40 :12. Shortly after finishing she ecstatically exclaimed " My target was to make a new record for myself and for Palestine. "[...] Finishing just 21 seconds behind the winner of her group set an example for Palestinian women that will lead many aspiring young athletes to follow in her footsteps. (*Palestine News Network* 2012)²³

Ainsi, les manières dont les journaux parlent des athlètes hijabis produisent souvent une opposition entre leur signification historique et popularité (comme pionnières) d'une part, et leurs performances sportives négligeables d'autre part. Pourtant, une athlète devrait se démarquer à ce sujet. Ibtihaj Muhammad fait partie des meilleures escrimeuses au monde et aux JO de 2016, elle a remporté la médaille de bronze au sabre par équipe. Voici comment les médias en parlent :

Fencer Ibtihaj Muhammad was another breaking ground and stories when she became the first American Muslim to compete at the Olympics in a hijab. Her defeat in the second round of the sabre left a posse of waiting journalists flummoxed in the mixed zone. They had come to address

²² *Mail Today* appartient à *Living media* (India Today Group). ITG diffuse de l'information via la radio, la télévision, le web et les journaux indiens. (*ITG*)

²³ *Palestine News Network* est un regroupement de journalistes palestinien(ne)s indépendant(e)s. Leurs journalistes couvrent des événements au Moyen-Orient et en Europe. (*PNN*)

the political significance of her garb. She was consumed by more earthly matters like disappointment and brushed straight past with tears in her eyes. For her, at least, it was never about the hijab, just winning and losing. She got her reward in the team event taking home bronze. (*The i* 2016)²⁴

D'abord, on parle aussi de Muhammad comme d'une pionnière (la première musulmane américaine qui porte le hijab). Pour *The i*, c'est le hijab et les raisons pour lesquelles Muhammad le porte qui attirent l'attention des médias aux dépens de sa performance sportive. Ensuite, *The i* l'a présente comme faible suite à sa défaite et aux questions concernant son hijab. La présenter ainsi a pour effet de renforcer doublement l'idée de vulnérabilité. D'une part, celle qui est présente dans le discours *mainstream* sur les femmes hijabis et d'autre part, celle qui est présente dans les discours sur les femmes athlètes : l'attention est détournée sur les significations de son hijab, qui regarde uniquement sa vie privée et montrer qu'elle est triste/vulnérable donne une image infantilisante de Muhammad. Par contre, la dernière phrase de cet extrait la représente en championne, son équipe et elle. Seulement, dans les médias américains, il est intéressant de voir que cette médaille, gagnée par l'équipe féminine d'escrime américaine, semble davantage avoir été gagnée par Muhammad. Ces coéquipières ne sont parfois même pas nommées, alors que la présence d'une première athlète musulmane afro-américaine est bien mise en évidence pour parler de cette médaille de bronze. Autrement, dans certains discours journalistiques, ces athlètes sont représentées comme des personnes entières. Dans l'extrait suivant de *Arab News*, Sarah Attar et sa compatriote Wodjan Shaherkani apparaissent comme des actrices de l'histoire sans toutefois une contradiction avec leur performance athlétique :

By doing so, while dressing in adherence to Shari'ah law in specially designed sporting hijabs and modest athletic garments suited to their events, Shaherkani and Attar have opened a door - maybe

²⁴ *The i* est un quotidien britannique indépendant, qui vise à informer. (*inews*)

not fully, but considerably more than just a crack. For one thing, they have taken the very critical step of demonstrating that such a thing is in fact possible - a Saudi woman can compete on the basis of physical prowess in front of the entire world without compromising her identity, her integrity, or her modesty. (Alghamdi 2012)

Alaa Alghamdi (PhD), professeur de littérature anglaise à l'Université de Taibah et journaliste à ses heures pour le *Arab News*²⁵, fait apparaître Attar et sa compatriote Shaherkani comme des individus qui montrent qu'il est possible d'être une femme saoudienne sans compromis (sur le plan vestimentaire) et en même temps une athlète de calibre international. La phrase « a Saudi woman can compete on the basis of physical prowess in front of the entire world without compromising her identity, her integrity, or her modesty » indique aussi que le journaliste considère ces athlètes comme étant comme n'importe quelle autre compétitrice sur la base des capacités physiques. Elles sont athlètes au sens où elles pratiquent leur sport à un niveau élevé leur permettant d'en faire une carrière.

Les athlètes de haut niveau ne font pas que s'entraîner et faire de la compétition, il s'agit également de personnalités publiques. En fonction de leur notoriété, ils/elles peuvent être des porte-paroles d'événements, apporter leur soutien à des causes, faire des apparitions à la télévision, à la radio et donner des entrevues. Leur présence sur la scène publique fait aussi l'objet de couverture médiatique, ce qui élargit le champ de production et de circulation des discours à leur sujet. Il en va de même pour les athlètes hijabis. Dans l'extrait suivant, Ibthiaj Muhammad est récompensée pour sa présence et ce qu'elle a accompli en tant que sportive musulmane :

At the first ceremony of its kind, fencer and Olympic hopeful Ibthiaj Muhammad was recognized for her achievements as a Muslim sportswoman at the Ambassador Awards. The awards were

²⁵ *Arab News* est le premier journal de langue anglaise en Arabie saoudite. Il contient de l'information sur la politique, les finances, le sport et les événements sociaux. Il est destiné à un lectorat d'homme d'affaire, de cadres et de diplomates. (*Arab News*)

hosted by the Muslim Women's Sport Foundation the first week of May to recognize Muslim women in this field. They are a reminder that Muslim sportswomen have broken new ground in the world of sports and helped change perceptions in society at large. Although there are more Muslim women competing in sports today than there have been in the past, they have an overlooked legacy. (Sattar2012)²⁶

L'extrait présente Ibtihaj Muhammad comme escrimeuse et espoir olympique, ce qui met en relief son identité d'athlète et son identité d'ambadrice d'une minorité, que l'on devine stigmatisée, car il est question de changer les perceptions de la société à son égard. Les facettes multiples de son identité de femme, de musulmane et d'athlète ne sont ni fragmentées ni opposées l'une à l'autre. Muhammad y est présentée comme une personne entière, ce qui n'est pas toujours le cas dans les discours médiatiques sur les athlètes musulmanes. L'événement qui fait l'objet de couverture, une cérémonie d'attribution de prix, est organisé par la Fondation sportive des femmes musulmanes, Muslim Women's Sport Foundation (MWSF), et l'intitulé des prix décernés est éloquent : les prix d'ambassadeur. L'objectif de reconnaître et faire connaître les athlètes musulmanes a par ce biais contribué à changer les perceptions, sous-entendus négatifs, que la société américaine a de l'Islam et des communautés musulmanes. En suivant Hall (1997 : 272-274), on peut trouver dans ces extraits précédents au moins une stratégie de résistance aux représentations racialisées : la production des images positives pour contester les images négatives. Les discours négatifs sont remis en cause par la production d'images positives. De cette façon, la société est critiquée de façon subtile et indirecte pour ses perceptions (sous-entendus négatifs) des musulmans et sa méconnaissance des athlètes musulmanes (« helped change perceptions in society at large », et « Muslim women competing in sports [...] have an overlooked legacy »).

²⁶ Marium Sattar journaliste et diplômée de la Columbia Journalism School de New York a rédigé cet article sur Bikya Masr un site web russe spécialisé dans le domaine des affaires. L'article n'est cependant plus accessible sur ce site, mais il est disponible sur celui-ci : <http://www.masress.com/en/bikyamasr/69321>

Ces représentations des athlètes hijabis comme des symboles et ambassadrices sont présentes dans les discours de la presse écrite. Ces représentations sont positives et lorsqu'elles sont négatives il est possible de les contester notamment via la stratégie de l'image positive. Le rôle de porte-parole est un exemple d'image positive. Autrement, certaines représentations dans les discours confirment le stéréotype de la femme musulmane voilée et soumise, mais il existe aussi des moyens de les contester.

4.2 Discours d'exclusion et construction de la différence « hijabi »

Les représentations médiatiques sur les athlètes hijabis qui apparaissent comme pionnière, symbole et ambassadrice sont encourageantes et inspirantes pour elles-mêmes, pour les filles et les femmes hijabis. Seulement, ces discours « positifs » ne reflètent pas les seuls discours existants sur les représentations médiatiques des athlètes hijabis. À l'opposé, de ce type de discours, il y en a qui s'inscrivent dans une visée d'exclusion et de différence, détenant un sens davantage négatif.

Les extraits analysés ci-dessous présentent des discours axés sur le dénigrement et le refus de reconnaître les rôles de pionnière, de symbole et d'ambassadrice que suppose la participation des athlètes hijabis dans le sport de haut niveau. L'exclusion et la différence constituent des thèmes importants dans cette section, puisqu'ils désignent une fracture entre ce qui est normal et ce qui ne l'est pas. Qu'est-ce qui est normal? Pour qui est-ce normal? Ainsi, certaines situations, certaines façons de faire, de penser semblent normales pour un individu du groupe dominant, mais d'autres façons apparaissent comme complètement dépassées et arriérées. Le hijab tend parfois à être perçu de cette façon.

En ce sens, retournons aux débats sur la charte des valeurs québécoises qui visait à interdire le port de signes religieux ostentatoires pour les employé(e)s de la fonction publique québécoise. Certains individus reprochaient à ceux qui s'opposaient à la charte un retour aux années antérieures (lorsque l'Église était impliquée dans l'éducation, dans la santé, etc.)²⁷. Ainsi, le port du hijab aux Jeux de Londres en 2012 semble éveiller le même type d'opinion en France :

En racontant sa vie, au soir de la sienne en 1985, à la revue *Sportives*, la Française évoquait une époque où les Jeux dirigés par Pierre de Coubertin n'acceptaient pas encore de femmes en athlétisme... La bataille était rude. Elle n'imaginait pas que, quatre-vingt-dix ans plus tard, elle resterait encore à mener... (Rodriguez 2012)

Dans cet extrait, « la Française » est Lucie Bréard (médaillée d'Or sur 1 000 m aux premiers Jeux féminins en 1922). La journaliste Clarence Rodriguez (*L'Équipe*)²⁸, résidente de l'Arabie saoudite et militante pour le droit des femmes saoudiennes, mentionne un événement passé pour parler d'un événement présent. Rodriguez utilise le terme bataille, mais de quelle bataille exactement parle-t-elle? Le reste de l'article m'amène à penser qu'il s'agit du droit pour les femmes saoudiennes à faire du sport : « Avant de prétendre disputer les Jeux [les femmes saoudiennes] souhaitent avant tout pratiquer librement le sport dans leur pays et voir les écoles de filles dotées enfin d'infrastructures sportives. » Ainsi, Rodriguez parle d'une seule bataille, celle de l'égalité de genre, qui touche deux époques et deux contextes différents : d'une part, celle de la présence des femmes en athlétisme durant les années 1910-1920, d'autre part, la possibilité pour les femmes saoudiennes de faire du sport en Arabie saoudite en 2012. En ce sens, le discours de Rodriguez repose sur l'argument d'égalité de genre repéré et critiqué par

²⁷ Voir à cet effet l'opinion de Michel Blanchette (2013) dans *La Presse* : <http://www.lapresse.ca/debats/votre-opinion/201310/17/01-4700772-veut-on-revenir-en-arriere.php> (consultée le 23 avril 2016).

²⁸ *L'Équipe* est un quotidien français spécialisé dans l'actualité sportive.

Sirma Bilge dans son article "... *alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi*" : *la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté*. Reliant deux époques et deux contextes différents, cette bataille sur l'égalité de genre est liée aux luttes féministes [« stratégie représentationnelle »] (Bilge 2010a : 214) que les Françaises ont pu mener dans les années 1910-1920 pour la participation des femmes en athlétisme et une peur que les femmes aient de nouveau à se battre pour leur présence dans le sport. Bilge affirme que cette stratégie « repose sur l'idée selon laquelle les femmes sont *enfin* entrées dans la modernité, que les acquis auxquels elles sont parvenues de haute lutte ont besoin d'être protégés contre les autres prémodernes/religieux, de manière à ce que leurs filles restent libres. » (2010a : 214, italique dans l'original) Cette idée de liberté pour les femmes de pratiquer le sport est transposée ici dans le contexte saoudien. Le discours de Rodriguez sur l'égalité de genre est réel, mais il propose de lire les inégalités de genre d'une époque présente en Arabie saoudite en fonction des inégalités de genre en France d'une autre époque. Cet article écrit dans un quotidien français peut amener le lectorat à prendre position en faveur de l'argument d'égalité de genre s'appuyant sur la lutte des Françaises dans leur présence aux JO et ne pas considérer la situation contextuelle et historique de l'Arabie saoudite.

L'appel au contexte, à l'historique, dans les discours est important et permet, comme je l'ai présenté avec le genre, de repérer des divergences de points de vue dans les catégories identitaires. Ces divergences sont même repérables dans les discours où la « nation » est présentée.

À cet effet, certains discours laissent suggérer que l'athlète saoudienne Sarah Attar n'est pas « acceptée » par le pays qu'elle représente aux JO : « [D]e nombreux Saoudiens ne

considèrent pas Sarah Attar comme une Saoudienne parce qu'elle vit aux États-Unis. » (Pells et Graham 2012) En effet, la majorité des articles qu'ils soient publiés au Canada, aux États-Unis ou en France soulignent ce fait en même temps qu'ils mentionnent les origines mixtes de l'athlète, comme on peut le voir dans l'exemple ci-dessous :

Attar, 19, has dual heritage with Saudi Arabia and the U.S. and is a citizen of both nations. Born in Escondido, Calif., she grew up in the U.S. and attends Pepperdine University. Her mother is American and her father is Saudi. (Smallwood 2012)²⁹

Bien entendu, il n'y a rien de surprenant que les journaux donnent les faits, informent le lectorat des éléments biographiques de Sarah Attar. Ce qui est surprenant c'est l'affirmation selon laquelle les « Saoudiens » ne considéreraient pas l'athlète comme une des leurs. Il s'agit là d'une affirmation non appuyée dans la mesure où le journaliste ne semble pas avoir consulté les « Saoudiens » pour leur demander si oui ou non ils considèrent Sarah Attar saoudienne. L'effet créé par cette assertion spé cieuse est une suspicion : que l'athlète ne serait pas une vraie citoyenne du pays qu'elle représente aux JO. Or, cette pratique est très commune dans les compétitions nationales. Plusieurs athlètes ne vivent pas dans le pays qu'ils/elles représentent, et ce, pour plusieurs raisons (la discipline, le climat, le choix de l'entraîneur). Il est lieu de se demander pourquoi cela semble poser un problème dans le cas de Sarah Attar. La réponse semble résider, une fois de plus, dans la présence de hijab aux JO, par le biais de Sarah Attar qui participe à la compétition sous le drapeau saoudien. Dans un contexte où la présence du hijab dans l'espace public occidental constitue une source de controverse continue, il apparaît que les simples éléments biographiques d'une athlète hijabi ne soient pas si simples que ça. Le fait d'avoir la double nationalité, d'avoir une mère américaine et un père

²⁹ Le journaliste est John Smallwood (journaliste sportif). Il couvre habituellement des événements sportifs dans la région de Philadelphie. *The Philadelphia Daily News* se spécialise notamment dans les histoires de crime et les événements sportifs.

saoudien, d'être née en Californie, d'y avoir grandi et étudié, toutes ces informations « banales » peuvent avoir des connotations teintées du débat idéologique lié au hijab. Également, il est possible de répondre à ce questionnement en abordant le concept de nation. L'appartenance nationale de Sarah Attar semble ici remis en doute par ses compatriotes saoudiens. Étienne Balibar parle d'ethnicité fictive comme composante de la nation. L'un des deux éléments importants de l'ethnicité fictive est la race, basé sur le biologique et le spirituel. (Balibar 1997[1988] : 136) Dès lors qu'un individu ne correspond pas aux attentes du peuple en terme d'ethnicité (langue ou race), il peut se voir exclu de la nation. Les origines mixtes de Sarah Attar et le fait qu'elle ne réside pas en Arabie saoudite a pour conséquence de ne pas être considérée comme saoudienne et l'exclue ainsi de la « nation ».

Les athlètes hijabis, celles de l'Arabie saoudite en particulier peuvent être sujettes à des discours négatifs :

Les femmes saoudiennes n'ont ainsi absolument rien gagné à la participation de la judoka et de la coureuse, et elles n'auraient rien perdu si le Comité international olympique (CIO) avait maintenu sa décision initiale de refuser ce signe à la fois religieux et misogyne. Tout au plus, deux sportives auraient été privées d'un billet gratuit pour Londres. (Baril 2012)

Les propos du journaliste Daniel Baril³⁰ sont percutants et isolés, d'où la pertinence d'utiliser cet extrait. Il laisse entendre son désaccord avec la décision du CIO d'avoir accepté le hijab aux JO. Il soutient que la participation des deux athlètes saoudiennes n'a rien de positif pour les femmes saoudiennes, qu'elles ne gagnent rien, et qu'elles n'auraient rien perdu si le CIO avait maintenu son refus. Il considère le hijab comme un signe religieux et misogyne et le déclare incompatible avec les valeurs olympiques. Baril semble interpréter le hijab comme une

³⁰ Daniel Baril n'est pas que journaliste, il est aussi l'ancien président du Mouvement laïque québécois. Il est un militant pour la laïcité au Québec. Au cours des événements passés, il était « contre » les accommodements raisonnables au Québec et « pour » la charte des valeurs québécoise. *Le Devoir* (dans lequel Baril écrit) est le seul journal indépendant francophone au Québec et sa ligne de pensée est plutôt souverainiste.

démonstration/propagande religieuse. Ainsi, la charte olympique prévoit une règle (50) qui stipule qu'« aucune sorte de démonstration ou de propagande politique, religieuse ou raciale n'est autorisée dans un lieu, site ou autre emplacement olympique. » (CIO 2013 : 96) Aussi, l'une des missions du CIO est « d'encourager et soutenir la promotion des femmes dans le sport [...] dans le but de mettre en œuvre le principe de l'égalité entre hommes et femmes ». (CIO 2013 : 16) La seconde signification que Baril donne au hijab, la misogynie, semble aller à l'encontre de ce principe. Par conséquent, si les femmes saoudiennes n'ont rien gagné en la participation de Attar et de Shaherkani, c'est que leur présence a fait promotion d'un signe « religieux » et « misogyne ».

Ce discours négatif sur la participation des athlètes saoudiennes portant le hijab s'inscrit dans les représentations déjà existantes de ces « autres » qui perturbent un ordre social établi. Dans la « différence musulmane », la perturbation vient au moins de deux éléments : le port d'un signe religieux vu comme dérangeant, dans le cas du hijab il y a association avec la soumission des femmes, et la force du stéréotype musulman qui nourrit une peur du musulman. (Benhadjouda 2014 : 58) La force du stéréotype est qu'il est entretenu par le groupe qui le crée dans les images qu'il produit et dans les croyances qu'il génère ; il permet de maintenir une cohésion/solidarité au sein du groupe. (Kilani 2000, Hall 1997) Le stéréotype repose sur la réduction, l'exagération ou la simplification des caractéristiques attribuées à un individu ou à un groupe sans tenir compte des changements dans l'espace et le temps. (Hall 1997 : 258) La disqualification du hijab comme signe misogyne participe à un régime de représentations racialisées, que Stuart Hall avait défini comme :

la pratique de réduire les cultures des personnes noires à la Nature, ou naturaliser la « différence ». La logique derrière la naturalisation est simple. Si les différences entre les personnes noires et blanches sont « culturelles », alors elles sont ouvertes à la modification et au changement. Mais si

elles sont « naturelles » - comme les propriétaires d'esclaves le croyaient - alors elles sont au-delà de l'histoire, permanentes et fixes. La « Naturalisation » est donc une stratégie de représentation conçue pour corriger la « différence », et ainsi la stabiliser pour toujours. (1997 : 245)

Suivant Poiret *et al.* (2011), la racialisation s'inscrit dans un rapport dominant/dominé et « se réfère aux pratiques et aux représentations racistes qui, selon les contextes, reposent sur une interprétation des apparences physiques censées traduire des origines communes ; mais aussi sur celle du lignage biologique supposé ». (Poiret 2011 : 11) Alors, le hijab comme signe misogyne est lui aussi racialisé. Il est d'abord naturalisé comme marqueur de la différence d'une part genrée, et d'autre part, raciale. D'ailleurs comme je l'ai présenté avec Al-Saji (2008 : 47), c'est au moyen des significations d'oppression de genre sur le voile que la racialisation s'opère. Ainsi, en employant des termes comme « misogyne », Baril propose non seulement que les femmes hijabis soient soumises en raison de leur genre, mais il propose également une infériorité raciale, ce que Jasmin Zine (2006 : 242) nomme « islamophobie genrée ». Afin de le rappeler, l'islamophobie est une peur/haine de la différence musulmane qui se traduit par des actes d'oppression ou de discrimination. (Zine 2006, Allen 2010) Cet extrait de Baril que je présente ici est un exemple d'acte discriminatoire.

Dans ce même extrait, Daniel Baril tient des propos méprisants sur les deux athlètes saoudiennes : « Tout au plus, deux sportives auraient été privées d'un billet gratuit pour Londres. » Ainsi, en supposant que le CIO ait refusé que les athlètes se présentent sans leur hijab, le journaliste insinue que les Saoudiennes auraient refusé de retirer leur hijab. Également, il insinue qu'Attar et Shaherkani n'ont pas eu à travailler pour se prévaloir d'une place sur l'équipe olympique saoudienne : « billet gratuit ».

Dans d'autres discours médiatiques, les stéréotypes genrés des musulmans peuvent être présents de manière plus subtile, voire implicite. La description suivante du cortège des

athlètes saoudiens aux JO est éloquente: « When the Saudi Arabia judoka Wojdan Shaherkani and the runner Sarah Attar marched into the Olympic Stadium behind their countrymen at the opening ceremony, they became their nation's first female Olympic athletes. » (*The National* 2012) En soulignant que les deux athlètes saoudiennes, Sarah Attar et Wodjan Shaherkani, marchent derrière leurs compatriotes masculins, l'image mentale qui est créée est celle des femmes musulmanes soumises qui marchent derrière les hommes.

Ces extraits, de Daniel Baril et de *The National*, peuvent être situés dans l'un des cinq domaines du pouvoir proposés par Bilge (2015), soit le domaine culturel. Rappelons que le domaine culturel rassemble les discours et les idéologies qui dominent au sein des sociétés. Les inégalités produites par les discours et idéologies dominantes se justifient par naturalisation. Reprenons par exemple, le sens misogyne que Baril attribue au voile ou encore le fait que les femmes saoudiennes marchent derrière les hommes saoudiens durant la cérémonie d'ouverture des JO.

Ces discours d'exclusion basés sur l'identité de genre, religieuse, raciale et nationale des athlètes hijabis, m'amènent à m'interroger sur les différences identitaires en particulier. Les athlètes hijabis peuvent paraître, dans les discours médiatiques, comme un groupe homogène, mais il n'en est rien. Une attention démesurée portée sur leur hijab, signe de leur différence, donne cet effet homogénéisant. Or lorsque les journaux donnent plus d'éléments sur la vie de ces athlètes, on a un petit accès à la diversité de leurs trajectoires. Ainsi, on apprend que Ibtihaj Muhammad a choisi l'escrime parce que le code vestimentaire de cette discipline s'accommode des exigences vestimentaires de sa pratique religieuse³¹. Alors que le choix de

³¹ « One challenge some Muslim sportswomen have contended with is regulations about athletic dress codes - but they have also paved the way for other players who want to dress modestly while competing in the games they

Kulsoom Abdullah pour l'haltérophilie était indépendant de sa pratique religieuse, mais qu'elle a réussi à concilier les deux codes vestimentaires.

De nombreux articles de presse accordent une attention particulière aux vêtements que portent les athlètes hijabis et les décrivent en détail. On apprend ainsi que Wouroud Sawalha : « ran in a long sleeved blue shirt, long pants and a white hijab » (*Palestine News Network* 2012) et que Sarah Attar « était vêtue d'un pantalon noir, d'un tee-shirt vert à manches longues et d'une sorte de cagoule blanche qui ne laissait apercevoir que l'ovale de son visage. » (*Le Parisien* 2012)³²Ces descriptions sont importantes puisqu'elles signifient une différence. Rares sont les descriptions des vêtements portés par les athlètes en général, mais les athlètes hijabis ne sont pas considérées comme des athlètes comme les autres. Elles sont habillées différemment et cette différence fait l'objet d'attention médiatique. La représentation de cette différence étant constitutive de sa signification. (Hall 1997) Plus précisément, de quoi parle-t-on lorsque l'on emploie le terme « différence »?

La différence est ambivalente. Elle peut être à la fois positive et négative. Elle est à la fois nécessaire à la production du sens, à la formation du langage et de la culture, pour les identités sociales et une conscience subjective de soi en tant que sujet sexué - et en même temps, elle est menaçante, un lieu de danger, de sensations négatives, de séparation, d'hostilité et d'agression envers l'« Autre ». (Hall 1997 : 238)

Ainsi, il est important de noter cette ambivalence de la différence comme négative, mais aussi positive. Le hijab comme signe de différence peut être à la fois positif et à la fois

love. [...] Muhammad reflected on how much her faith and sports have shaped her identity. " I would never have guessed in a million years that *my hijab would have led me to fencing*, to a sport, but also that I would have grown to love this sport so much. It's so much a part of who I am ; I can't even imagine life without it. » (Sattar 2012, mon italique)

³² *Le Parisien* est un quotidien français plutôt proche de son lectorat. Il ne vise pas à défendre ses propres opinions, mais celles de ses lecteur(ice)s. Aucun(e) journaliste n'était identifié(e) pour cet article. (*Le Parisien*)

néгатif, tout dépend qui est différent pour qui. Prenons par exemple la description vestimentaire faite sur Sarah Attar par Judith Lachapelle dans *La Presse*³³ :

La coureuse Sarah Attar, elle, a déjà dû faire des compromis pour éviter de « faire honte » à l'Arabie saoudite. Attar est née et habite aux États-Unis. Elle fait partie de l'équipe d'athlétisme d'une université de San Diego où elle court - sans surprise - en short et maillot, tête nue. Mais dans les images officielles diffusées par le Comité international olympique (CIO) la semaine dernière, elle apparaît en survêtement ample, les cheveux cachés sous un foulard. (Lachapelle 2012)

Pour comprendre le cas de Attar qui a couru pour l'Arabie saoudite, il faut souligner que pour participer aux JO, les athlètes saoudiennes devaient respecter trois règles requises par les autorités religieuses de leur pays : être accompagnée d'un parent proche masculin, la non-mixité des lieux et le respect du code vestimentaire islamique. Alors, voilà le compromis qu'a dû faire Attar pour ne pas « faire honte » au pays qu'elle représente, mais ce compromis m'amène à penser la différence. En fait, la différence se pense sous deux points de vue (qui regarde qui) : d'une part, la journaliste et chef des nouvelles internationales, Judith Lachapelle indique qu'Attar n'est pas différente, « sans surprise », étant donné qu'aux États-Unis les athlètes courent en short, maillot et tête nue. D'autre part, elle est différente puisqu'elle porte des vêtements amples et qu'elle a la tête couverte. Dans la mesure où l'Arabie saoudite détient certaines exigences à la participation des femmes aux JO, Attar apparaissait comme différente pour l'Arabie saoudite en ne respectant pas les règles et elle apparaît comme normale maintenant qu'elle est vêtue « convenablement ».

Dans la mesure où les discours journalistiques participent à construire la différence des athlètes hijabis (leur hijab), il importe de bien comprendre les rapports de pouvoir en jeu dans

³³ Judith Lachapelle écrit pour *La Presse*, un quotidien québécois, dont l'éditorial (cet extrait est tiré d'un éditorial) se positionne en faveur du fédéralisme canadien. Il contient plusieurs sections (opinion, actualité, sport, art, etc.). (site web de *La Presse*)

la production de la différence. Les rapports de pouvoir opérant dans la différence hijabi proviennent du domaine culturel. D'abord, on reconnaît le domaine culturel par l'idéologie dominante présentée dans *La Presse* par Lachapelle, voulant que se vêtir légèrement (short, maillot et tête nue) « sans surprise » soit normal, et que se vêtir amplement (pantalon, chandail long et tête couverte) « compromis » soit anormal, différent. Ainsi, la différence s'observe notamment à partir du hijab et des vêtements plus longs que la « normale » pour les athlètes. Cette logique idéologique est dominante dans la société québécoise et cette présentation de la différence par la journaliste tant à devenir un marqueur de la différence hijabi. En reprenant les termes de Frantz Fanon dans *L'an V de la révolution algérienne* : « Les techniques vestimentaires, les traditions d'habillement, de parement, constituent les formes d'originalité les plus marquantes, c'est-à-dire les plus immédiatement perceptibles d'une société » (2001 [1959] : 16), l'affirmation d'Alia Al-Saji est éloquent : « Ce qui est le plus visible est essentialisé comme marqueur de la différence culturelle. » (2008 : 44)

En ce sens, le port du hijab peut être pensé selon le système des marques proposé par Colette Guillaumin (2002). Elle fait une distinction entre (1) une marque conventionnelle comme le vêtement et le port d'uniforme. Elle donne l'exemple dans l'Europe médiévale sur « les membres des religions non dominantes [qui] portaient une marque vestimentaire telles que le chapeau pointu ou la rouelle (selon régions et époques) pour les Juifs ». (2002 : 334) Il y a aussi (2) la marque naturalisée comme la couleur de la peau. Précisément, « le voile est vu à la fois comme un signe de la différence culturelle islamique et comme une explication de son infériorité, tout comme la couleur de la peau est vue comme le lieu de la différence raciale et de la détermination biologique. » (Al-Saji 2008 : 49) Ainsi, ces marques contribuent à construire la race socialement :

une fois admise la dimension constructiviste de la race (ou du genre) à travers des « marqueurs » physiques d'appartenances, il faut réfléchir sur ces marqueurs « raciaux » (de genre), « sur leurs conditions d'émergence et sur leurs effets ». Pour ce qui concerne la race, il faut montrer « comment les formes biologiques, alors qu'elles sont culturellement déterminées, semblent impliquer une fatalité des appartenances ». (Kilani 2000 : 257)

On peut alors parler du processus de racialisation pour désigner les relations sociales auxquelles des significations « raciales » sont attachées. (Bolaffi *et al.* 2003 dans Labelle 2006 : 35) J'ai utilisé plus tôt du processus de racialisation, qui s'applique également ici, mais j'ai très peu développé sur la racialisation du hijab. Le hijab apparaît comme forme culturelle déterminée apparaissant comme biologique. Toujours en suivant l'extrait de Lachapelle, il y a un effet de normalité chez Attar qui ne porte pas le hijab et d'anormalité chez Attar qui le porte. Cette normalité est pensée à partir de la journaliste qui ne porte également pas le hijab et qui peut constituer une féminité normative. Ainsi, « c'est l'altérité indésirable de la féminité qui est projetée sur la " femme voilée " ». (Al-Saji 2008 : 47) Non seulement cette féminité est indésirable, mais il en est ainsi à cause des significations d'oppression liée au genre qui elles, sont projetées sur le hijab ; c'est de cette façon qu'opère la racialisation du hijab. En ce sens, « le concept d'oppression des femmes, qui sous-tend les représentations occidentales du voile musulman, sert à racialiser et déshumaniser les femmes voilées, tout en justifiant les normes occidentales de féminité. » (Al-Saji 2008 : 50) Ainsi, une marque devient racialisée lorsqu'elle est visible, anormale et méprisée par le regard de l'autre dominant.

Ce chapitre a examiné les discours médiatiques sur les athlètes hijabis, en particulier sur les quatre athlètes présentés dans notre étude de cas, Sarah Attar, Woroud Sawalha, Kulsoom Abdullah et Ibthiaj Muhammad. Les athlètes hijabis sont plus souvent présentées de

manières positives dans les discours de médias, comme pionnière, symbole ou ambassadrice, contrairement aux femmes hijabis. Même s'il arrive que les significations de misogynie et d'enfermement attribuées au hijab aient un effet négatif sur les représentations des athlètes, il est possible de les contester. Pour les athlètes de cette études, à l'exception de Sarah Attar dont les représentations dans les extraits possibles étaient autant positifs que négatifs, les journalistes parvenaient à présenter les athlètes comme des personnalités agissantes.

Chapitre 5. Auto-représentations et représentations des athlètes sur Facebook

Précédemment, j'ai examiné les représentations des athlètes hijabis véhiculées par la presse écrite. À l'exception de quelques articles où les athlètes sont citées, il n'est pas vraiment possible d'avoir accès à leur parole. L'examen des pages personnelles de ces athlètes sur la plate-forme Facebook me permet justement d'avoir accès à leurs discours et leurs représentations d'elles-mêmes. Sur Facebook, les athlètes hijabis *postent* des événements sportifs, des compétitions auxquelles elles participent, des événements (fondations et campagnes de sensibilisations) dans lesquels elles sont impliquées. Ce qui a pour effet d'entraîner des commentaires de la part du public qui les suit. Dans ce chapitre, il est question de présenter comment les athlètes hijabis se représentent sur le réseau social Facebook et comment leur public les représente. Les extraits sélectionnés pour l'analyse contiennent les *posts* Facebook de Kulsoom Abdullah, Sarah Attar, Ibtihaj Muhammad et de Woroud Sawalha ainsi que les commentaires du public en réponse aux *posts*.

De la même façon que j'ai procédé dans le chapitre précédent, j'ai ici établi des critères pour sélectionner les extraits les plus pertinents en vue de cette analyse. Les représentations positives et négatives sur les athlètes hijabis sont moins recherchées dans ce chapitre. Les critères de sélection sont les suivants : (1) le respect des thèmes établis suite au codage, (2) les extraits doivent montrer les identités possibles des athlètes et (3) l'absence de neutralité. Un peu plus d'une centaine d'extraits par athlètes ont été recensés lors du codage pour un total de 559. Même si plusieurs extraits sont similaires (surtout en ce qui concerne les commentaires

du public), les 21 extraits choisis contiennent amplement de détails et sont plus riches en information que d'autres qui auraient pu être utilisés.

Il est important de faire une mise en garde concernant les extraits analysés. Il faut toujours garder en tête le contexte dans lequel s'articulent ces extraits. Certaines mises au point contextuelles sont parfois nécessaires afin de bien développer l'analyse. Ce chapitre se divise en trois sections : les athlètes comme modèles d'inspiration, les athlètes agissantes comme porte-parole et les dialogues existants sur le hijab entre les athlètes et le public.

De qui parle-t-on lorsque l'on parle du public Facebook? Il est parfois difficile de savoir qui est le public, puisqu'il n'est pas possible (mis à part le nom des utilisateurs Facebook) de savoir exactement qui rédige des commentaires sur les pages des athlètes. Le public contient différentes catégories d'individus, des fans, des adeptes du sport que l'athlète pratique, des curieux(ses). Les fans m'apparaissent comme étant la catégorie la plus récurrente à cause des types de commentaires repérés, que je peux qualifier d'inspirants. Dans la section qui suit, les extraits m'ont permis de faire des remarques générales sur ce que l'on peut appeler le/la « fan-base ». Bien que j'ai un accès limité aux profils Facebook (profils privés) des individus qui suivent les athlètes hijabis, il n'est pas possible de savoir exactement qui est le public et qui sont les fans. Il est tout de même possible de parler d'un(e) « fan-base » international(e), composé(e) pour la plupart de jeunes femmes musulmanes, qui ont un intérêt pour la pratique sportive.

5.1. Athlètes comme modèle et source d'inspiration

Comme il a été présenté dans le chapitre quatre, la presse écrite parvient à ériger les athlètes hijabis en pionnières, symboles et ambassadrices. En ce sens, il semble pertinent de se demander comment les athlètes se représentent elles-mêmes. S'érigent-elles aussi en pionnières, symboles ou ambassadrices? Comment y parviennent-elles? Et en réponse à ces questionnements, comment leur public Facebook se les représente-t-il? Les pages Facebook des athlètes hijabis contiennent beaucoup d'information sur qui elles sont et sur leurs façons de se représenter. Les thèmes importants de cette section sont ceux de l'athlète comme porte-parole, de performance sportive et d'Islam/islamophobie. Ces trois thèmes me permettent de comprendre comment définir la figure d'inspiration que sont les athlètes hijabis à travers les représentations identitaires des athlètes repérées sur Facebook. Suivant l'approche intersectionnelle, les quatre domaines du pouvoir (structurel, culturel, disciplinaire et interpersonnel) utilisés par Collins (1990, 2002) et le domaine psychique/incorporé utilisé par Bilge (2015) sont appropriés pour l'analyse de ce qui suit et du processus identitaire.

D'abord, revenons sur les identités, comment sont-elles définies? Je me rapporte à l'approche intersectionnelle pour définir les identités, qualifiées de catégories identitaires : le genre, la nation, l'âge, l'ethnicité, la religion, la classe, la langue, etc. (Launius et Hassel 2015 : 114) Ces catégories relèvent du niveau micro de l'approche intersectionnelle qui concerne les expériences individuelles, mais il ne faut pas oublier la dimension macro opérant de l'extérieur, soit les institutions et les structures sociales qui créent et maintiennent les différences. Ainsi, Launius et Hassel (2015 : 122) citent Patrick Grzanka :

Alors que l'intersectionnalité nous aide à explorer les identités sociales et personnelles de façons complexes et nuancées, les analyses intersectionnelles portent un regard critique aux catégories,

structures et systèmes qui produisent et supportent les multiples dimensions de la différence.
(2014 : xv)

Les nombreuses dimensions de la différence qui permettent d'attribuer une identité aux athlètes circulent notamment à travers le niveau macro. Par exemple, deux événements de nature islamophobes sont survenus en février 2015. Ibtihaj Muhammad et Woroud Sawalha ont pris position en dénonçant ces actes d'oppression sur leur page Facebook. Voyons d'abord l'événement de Chapel Hill :

Ibtihaj Muhammad

11 février 2015

To Him we belong and to Him we shall return.

Last night, when I heard of the senseless killings of Deah Barakat, Yusor Mohammad & her sister Razan, it shook me to the core. They were killed by their anti-theist extremist neighbor. We live in a world where extremism and hate motivate people to kill. We live in a world where hate filled speech and anti-Muslim ideology breeds violence. [...] Make du'a for Deah, Yusor & Razan and ask Allah to grant them the highest level of Jannah. Inna lillahi wa inna ilayhi raji'un
#ChapelHillShooting #MuslimLivesMatter #BlackLivesMatter

Dans cet extrait, Ibtihaj Muhammad traite d'un événement survenu le 10 février 2015 à Chapel Hill en Caroline du Nord, faisant trois mort(e)s américain(e)s arabo-musulman(e)s. Deah Barakat (23 ans), sa femme Yusor Mohammad (21 ans) et la sœur de celle-ci Razan Mohammad Abu-Salha (19 ans) ont été tirés par balle dans leur domicile par Craig Stephen Hicks. Les médias ont rapporté que ce dernier s'identifiait comme athée par principe d'égalité entre les hommes et les femmes et ils ont également noté que Hicks avait tendance à critiquer négativement les religions sur sa page Facebook. (Stanglin et Winter 2015) Muhammad prend position par rapport à cette tragédie, il s'agit d'Américain(e)s de confession musulmane, comme elle. Muhammad emploie les termes « anti-théiste extrémiste », « extrémisme », « haine » et « idéologie anti-musulmane qui engendrent de la violence ». En plus de l'acte de Hicks sur les trois victimes de confession musulmane, les termes que Muhammad utilise pour qualifier l'auteur du meurtre supposent que la tragédie est un événement islamophobe. En

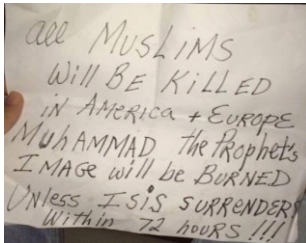
dénonçant cette tragédie islamophobe, Muhammad prend position contre ce type d'action haineuse, et termine son message par une prière en arabe pour les personnes tuées. Ensuite, sept jours suivant le *post* de Chapel Hill de Ibtihaj Muhammad, Woroud Sawalha publie sur sa page Facebook la photo d'une menace de mort visant les musulmans aux États-Unis et en Europe :

Woroud Sawalha

18 février 2015

This Death threat poster to all Muslims in #America & #Europe is being posted all over Revere, Massachusetts. #ophobicIslam

Have faith. Allah is with us *émoticône heart*



Cette affiche, ici prise en photo, a fait l'objet d'une enquête par le service de police de Revere, Massachusetts. Quelques-unes de ces affiches ont été retrouvées dans la neige par un employé d'un hôpital de Revere³⁴. Le message est adressé à ISIS (Islamic State of Iraq and Sham), État islamique (EI) en français, qui menace de tuer tous les musulmans aux États-Unis et en Europe et de brûler les images du Prophète Muhammad, si les militants d'ISIS ne se rendent pas dans 72 heures.

Muhammad et Sawalha ont pris position publiquement sur Facebook contre ces actes islamophobes. Trois domaines du pouvoir s'appliquent à ces *posts* : le domaine culturel, le domaine interpersonnel et le domaine psychique/incorporé. D'abord, les deux événements sont

³⁴À cet effet, voire le reportage de la chaîne abc : <https://www.youtube.com/watch?v=hhi6awLoQgQ>

survenus aux États-Unis, là où les musulman(e)s sont minoritaires et là où, depuis le 11 septembre 2001, les musulman(e)s sont contraint(e)s au stéréotype (musulman terroriste) leur étant associé. Ce stéréotype dont il a été question au chapitre un incite certains individus à poser des actes discriminatoires comme c'est le cas pour ces deux événements. Une idéologie anti-musulmane est ici à la base de ces événements. Cette idéologie est dominante et circule en sol « occidental » et elle se consolide par les actes provenant d'islamistes et de l'islamisme qui induit en erreur la population occidentale sur ce qu'est l'Islam. (Chafiq 2011 : 113) L'aspect idéologique sur lequel repose ces actions relève donc du domaine culturel qui lui est en interaction avec le domaine interpersonnel, puisque ces idéologies anti-musulmanes ont pris la forme d'action islamophobe : la tuerie de Chapel Hill et les menaces à Revere. Seulement, les *posts* des athlètes permettent de voir au-delà de cette binarité idéologique musulmane/non-musulmane et des actes islamophobes. Le pouvoir que détient les individus qui ont commis ces actes s'inverse dès lors que les athlètes hijabis les dénoncent, ce que Bilge nomme le domaine psychique et incorporé. (2015 : 17) En ce sens, Muhammad et Sawalha résistent à ces actions, elles se sentent interpellées dans la mesure où ces actes touchent des musulman(e)s non radicalisé(e)s et contribuent par le fait même à repousser le stéréotype de terroriste qui colle à la peau des musulman(e)s.

Ces dénonciations faites par les athlètes sur Facebook ont été appuyées par 1 254 individus (il s'agit du nombre de « j'aime » attribué au *post*) pour le *post* sur Chapel Hill, fait par Muhammad. Il a été partagé 226 fois et a généré 166 commentaires. Le même événement avait été partagé par Woroud Sawalha (221 « j'aime », 19 partages et 14 commentaires). Quant à l'événement de Revere dénoncé par Sawalha, 30 individus l'ont appuyé, le *post* a été partagé 14 fois et huit individus ont commenté. Ce ne sont pas ici le nombre de « j'aime », de partages

et de commentaires qui importe, mais de montrer que ces athlètes sont suivies par un public qui les soutient sur cette plate-forme et qui soutient leurs idées. Le nombre de « j'aime » et de partages permettent de voir l'appui donné aux athlètes, mais les commentaires permettent d'analyser des interactions entre les athlètes et leur public et plus précisément, ce que j'ai appelé la « fan-base ».

L'extrait suivant est un commentaire présent sur la page Facebook de Ibtihaj Muhammad laissé par un fan, laissant entendre par les termes qu'il utilise que Muhammad, soit un modèle pour les jeunes Américaines de confession musulmane. Cet extrait exprime très bien l'inclusion de la communauté musulmane dans la société américaine :

Shahid Raki : Sister Ibtihaj you are a pace setter, leader for young Muslimahs who want to participate in athletics and still maintain her purdah. I thank you for that. In Ohio we had a family with 3 daughters who helped establish Muslimahs being able to wear hijab

à Ibtihaj Muhammad

D'abord, Shahid Raki s'adresse à sa « soeur » au sens d'une même communauté religieuse, l'Islam, qui n'est pas dominante aux États-Unis. Comme il n'y a qu'une minorité de musulmans et de musulmanes aux États-Unis, peu nombreux sont ceux qui parviennent à se distinguer positivement. C'est en ce sens que Raki présente Muhammad comme un modèle auquel les jeunes filles peuvent aspirer. Par ailleurs, l'extrait présente une différence religieuse distincte à l'intérieur de l'État d'Ohio. Sans nommer d'autres religions, il est possible de comprendre à travers les propos du fan que l'Islam est minoritaire. Il insiste sur l'aide que ses filles apportent pour l'intégration des musulmanes et du hijab dans sa communauté. Il repère cette différence aussi chez Ibtihaj Muhammad. Le « modèle Muhammad » est visible dans le regard du fan : elle est une athlète et elle parvient à maintenir sa pudeur issue de l'Islam. On y voit l'admiration du fan au fait que Muhammad arrive à concilier ces deux pratiques (sportive

et religieuse). Ce que Litchmore et Safdar étudient au Canada avec les femmes musulmanes et la mode vestimentaire rime en ce sens :

Dans l'ensemble, les femmes de notre étude, et particulièrement les plus jeunes femmes, semblaient toutes négocier le respect de leurs interprétations des normes de pudeur islamiques, tout en respectant aussi leurs propres normes de beauté et d'attrance. (2016 : 205, ma traduction)

Ces auteures, tout comme Jiwani et Rail (2010), Kleindienst-Cachay (2011) et Pfister (2011), concluent qu'il y a une articulation entre deux cultures, la culture musulmane et la culture dominante. C'est ce qu'on repère chez le fan, l'importance de conserver la pudeur et d'intégrer cette pratique à la culture dominante, le fait de concilier pratique sportive et pratique religieuse peut aussi être vue de cette façon. Également, le fan fait mention de sa propre expérience, plutôt celle de ses filles et du hijab. À cet effet, Litchmore et Safdar ont identifié dans leurs travaux cinq thèmes qui permettent de situer l'expérience des femmes musulmanes et de leurs pratiques de voilage. D'une part, on peut situer l'expérience du fan avec la thématique suivante : l'identité musulmane. Le port du hijab et de tenues religieuses permettent à ces femmes de se sentir incluses/connectées aux autres femmes musulmanes. (2016 : 204) Raki y voit d'importantes similitudes entre ses filles, Muhammad, la pudeur et l'importance de s'y retrouver à l'intérieur de la communauté musulmane. Pour Shahid Raki, Muhammad apparaît comme une guide pour les jeunes filles musulmanes qui veulent faire du sport tout en conservant la pudeur requise dans certaines pratiques de l'Islam (porter le hijab). D'après le commentaire de Raki, il m'est permis de penser que Muhammad permet de transformer l'image des musulmanes en montrant qu'il est possible de pratiquer un sport de haut niveau tout en portant le hijab. Il renvoie cette image positive à Muhammad en lui exprimant l'action de ses filles, qui rendent elles aussi le hijab acceptable dans la société et contribuent à faire circuler une image positive des musulmanes aux États-Unis. En ce sens,

cette image positive, « pace setter, leader », rejoint certains discours positifs (ambassadrice, symbole et pionnière) que j'ai identifiés dans la presse écrite et s'oppose aux autres discours médiatiques qui tendent à décrire les femmes musulmanes comme des femmes soumises et des victimes. L'extrait suivant est tout aussi significatif pour présenter Ibtihaj Muhammad comme un modèle :

Yahaya Ba Eromosele : salaam alaikum may allah reward you, and make your efforts successful. thank you very much for showing that a muslim woman can be athletic, yet still have respect for herself. This is very much needed, and more are needed like you allah yabarek

à Ibtihaj Muhammad

Yahaya Ba Eromosele est un homme musulman afro-américain (d'après l'information publique disponible sur son profil Facebook). Cet extrait : « thank you very much for showing that a muslim woman can be athletic » montre que les idées reçues sur les femmes musulmanes les considèrent loin de toute prouesse athlétique. Ces idées reçues sont alimentées par les discours dominants qui associent les femmes musulmanes portant le hijab aux femmes soumises qui sont loin de l'idée que l'on se fait d'une athlète, d'autant plus que le commentaire est fait par un homme. Cet extrait évoque la résistance au stéréotype de la femme musulmane soumise et en donne une image positive de l'athlète hijabis pour le fan. Il existe peu d'athlètes hijabis sur la scène sportive internationale, mais celles-ci semblent être importantes comme modèle ou source d'inspiration pour les musulmans.

En poursuivant sous cette thématique de modèle d'inspiration, une fan de Kulsoom Abdullah expose sa situation et son expérience de femme athlète. Pour comprendre l'extrait suivant, il me faut faire une brève mise en contexte. En 2012, Kulsoom Abdullah *post* sur sa page Facebook un lien vers son blogue où elle y a rédigé un texte sur les raisons pour

lesquelles elle n'est pas mariée³⁵. Dans ce texte, Abdullah traite du fait qu'elle est une femme, musulmane, haltérophile, ingénieure et non-mariée. Une fan d'Abdullah réagit à ce *post* en partageant le fait qu'elle a un « problème » similaire :

Naila Kiani : I have the same problem. I did engineering and do boxing and some people assumed I was a homosexual. And I have a lot of pressure to get married.

à Kulsoom Abdullah

Ses études en ingénierie, comme Abdullah, et sa pratique de la boxe serait à l'origine de son étiquetage comme « homosexuelle » et d'une pression accrue de son entourage pour qu'elle se marie. Aussi bien être ingénieure que pratiquer la boxe semble aller à l'encontre des professions et des pratiques sportives généralement attribuées aux femmes. Dans la revue de littérature certains sports, dont la boxe, sont associés aux caractéristiques masculines, comme la force et la rapidité, et leur pratique par les femmes alimente des stéréotypes à leur sujet par exemple en matière de leur orientation sexuelle. Être étiquetées de lesbiennes a des conséquences sur leur vie comme la pression tenue par leur entourage pour qu'elles se marient (avec un homme). Un mariage hétérosexuel est vu comme un antidote à l'exercice d'une profession « masculine » et à la pratique d'un sport « masculin ». Abdullah apparaît également, tout comme Muhammad précédemment, comme un exemple pour les femmes musulmanes dans la mesure où elle permet d'aller au-delà des idées préconçues sur les femmes qui portent le hijab.

Cette section a permis de mettre en évidence les représentations que les athlètes ont d'elles-mêmes comme modèles et figures d'inspirations. D'une part, elles parviennent à utiliser leur statut d'athlète pour se représenter comme dénonciatrice de situations qui touchent de près

³⁵ Pour plus d'information, voir le blogue de Kulsoom Abdullah : Lifting Covered. (19 octobre 2012) <http://www.liftingcovered.com/why-am-i-not-married/>

ou de loin les membres de la communauté musulmane et en l'occurrence leur identité religieuse. D'autre part, leur public les représente comme des actrices conciliatrices de leurs pratiques sportive et religieuse. Elles apparaissent comme des guides pour leur public, elles servent d'exemples à suivre pour concilier sport et religion. Ces athlètes se présentent comme musulmanes qui résistent aux discours dominants sur les femmes qui portent le hijab. Les commentaires des fans permettent aussi de valider cette affirmation. Les fans résistent également au discours dominant puisqu'il et elles tiennent des discours qui s'y opposent, des discours positifs qui font apparaître les athlètes hijabis comme des modèles, des sources d'inspiration pour les femmes musulmanes auxquelles elles peuvent s'identifier.

5.2 Les groupes... entre nation, genre et race

Parlons d'abord des femmes! Au courant de la rédaction du chapitre de la revue de littérature, j'ai remarqué que le sport est souvent pensé à partir du genre masculin, mais depuis un peu plus de la moitié du XXe siècle plusieurs regroupements de femmes ont su améliorer la visibilité des femmes sur le plan sportif. (Detellier 2015) Si la présence des femmes dans le sport s'est améliorée, elle n'est pas encore égale à celle des hommes. C'est pourquoi le soutien des athlètes à des événements qui encouragent la place des femmes dans le sport confirme le constat qu'il y a encore du chemin à faire pour faire accroître la présence des femmes et des filles dans le sport et, surtout, les encourager à faire du sport. (Bruce 2015)

En ce sens, dans les *posts* des athlètes hijabis j'observe cette idée de non-individualité, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas sur Facebook ou dans le sport que pour elles-mêmes! Il y a un sens plus complexe à tout cela. Dans cette section, il sera question des groupes que les athlètes

représentent. J'utilise les catégories identitaires de la nation, de la race et du genre que les athlètes représentent, que des événements ou des fondations dont elles sont les porte-parole. J'analyse donc à travers les propos des athlètes hijabis et de leur public leur rapport à la nation, à la race et au genre, ainsi que leurs implications communautaires.

Tout d'abord, les propos des athlètes sont souvent orientés vers la fierté de représenter leur pays. L'énonciation du pays représenté revient à plusieurs reprises, et ce, pour les quatre athlètes présentées dans cette recherche. De cette façon, lorsque l'on parle des Jeux olympiques ou bien des Championnats du monde, les athlètes sont toujours identifiées par leur provenance. Les commentateur(ice)s télévisé(e)s nomment les prénoms et les noms suivis du pays d'appartenance des athlètes. Cette appartenance ou plutôt ce sentiment d'appartenance des athlètes envers leur pays regroupe plusieurs concepts-clés, celui de nation, d'ethnicité, de langue et de race. En dehors du sens politique de la nation, c'est-à-dire du pays que les athlètes représentent, il existe un sens beaucoup plus scientifique du terme nation comme formation historique. (Balibar 1997[1988]) La nation ne se limite pas au pays, elle se spécifie en considérant la politique, l'économie, les ethnicités, l'histoire et la culture des peuples. (Balibar 1997[1988]) Également, j'ai utilisé au chapitre deux la notion d'ethnicité fictive (liant race et langue), qui se situe au coeur du concept de nation. L'ethnicité fictive tend à exclure des individus de la nation. Par conséquent, il est important d'examiner les commentaires du public Facebook des athlètes hijabis en lien avec ces conceptions de la nation. Voyons comment ce sentiment d'appartenance à la nation est développé par les athlètes hijabis :

Woroud Sawalha

9 août 2012

Go Palestine! Thank you all! x

7 août 2012

Go team Palestine! Show some love by sharing the page and plenty of dua for today x

Ces *posts* de Woroud Sawalha ont été publiés durant son séjour à Londres pour les JO de 2012. Ces messages semblent ici banals, encourager la Palestine et remercier son public Facebook, pourtant ils ne le sont pas. Le sport a quelque chose de très rassembleur pour les athlètes et le public. Durant les Jeux olympiques, le terme délégation est employé pour désigner les athlètes représentant leur pays. Aussi lors de la remise des médailles, c'est l'hymne national du pays, d'où provient le vainqueur qui est joué. Peut-on entendre pays lorsqu'on parle de nation? Mais un pays peut contenir plus d'une nation. Alors, de quoi parle-t-on lorsque l'on utilise le terme nation? L'ethnicité que l'on peut définir sur la base d'une association entre les langues et les races communes à plusieurs individus forme la nation. (Balibar 1997 [1988]) Souvent, ces deux composantes de l'ethnicité sont naturalisées, ce qui fait apparaître la nation comme unitaire. En ce sens, l'idéologie nationale exige un sentiment d'appartenance faisant en sorte que les individus se sentent « interpellé[s], en tant qu'individu au nom de la collectivité dont [il/elle] porte précisément le nom. » (Balibar 1997 [1988 : 131]) Par exemple au Québec, le club de hockey du Canadien de Montréal constitue un symbole identitaire, il a d'ailleurs pu représenter les Québécois (lorsque les joueurs québécois sont plus nombreux), « unis dans un même combat pour défendre l'honneur et la fierté des francophones, voire justifier symboliquement leur droit à l'existence. » (Lapierre 2012 : 322) Ainsi, ce sentiment d'appartenance à la nation est repérable sur la page Facebook de Woroud Sawalha, notamment avec cet extrait ci-haut présenté « Go Palestine », mais aussi lorsqu'elle *post* sur sa page « pray for Palestine » faisant référence au conflit Israël-Palestine. Le conflit et le sport apparaissent comme des éléments importants faisant en sorte que Sawalha s'identifie à la nation palestinienne, d'un point de vue historique (le conflit) et culturel (le sport). Par

ailleurs, les sports et en l'occurrence les athlètes qui le pratiquent peuvent apparaître « comme un objet culturel par lequel se matérialisent certaines formes d'appartenances ». (Valois-Nadeau 2011 : 90) Woroud Sawalha s'identifie à la « Team Palestine » et la Palestine à Sawalha, existe sans doute-il une réciprocité de la nation palestinienne envers l'athlète Sawalha? Il y a en effet une réciprocité, par exemple une fan palestinienne de Sawalha y va de cette réplique suite aux JO de Londres ;

Katrina Mehaq Ali-kan : The Palestinian team have won gold in our hearts because to get to the Olympics as sole state has been more of achievement than winning a medal for your abilities... we are sooproud of you for joining us here xxxx

à Woroud Sawalha

Ainsi, de la même façon que Woroud Sawalha éprouve un sentiment d'appartenance envers sa nation, la fan Facebook développe ce sentiment d'appartenance à l'équipe palestinienne. L'équipe olympique palestinienne devient en l'occurrence un symbole de la Palestine. À cette fin, dans le chapitre précédent certain(e)s journalistes présentaient les athlètes en symbole. Ils et elles les présentaient ainsi, parce que ces athlètes sont les premières femmes athlètes hijabis de leurs pays, dans leurs sports, aux Jeux olympiques. Elles sont des pionnières dans l'univers sportif. Voyons maintenant de plus près comment est construit ce symbole de la nation que sont les athlètes hijabis, comment s'érigent-elles en symbole et comment sont-elles construites par le public Facebook ?

Les athlètes comme symbole peuvent se construire à partir de l'idéologie nationale, qui elle comporte différentes valeurs liées aux catégories identitaires. En développant un sentiment d'appartenance à la nation, les athlètes se voient agir en tant que symbole et leur rôle auprès de certains groupes devient important. Ces groupes sont des Saoudiennes, des femmes et des fondations :

Sarah Attar

10 août 2012

I cannot thank everyone enough for the incredible amounts of support. It is so encouraging to hear all of the kind words and inspirational messages. Running in that stadium showed me how many people support this. I knew competing in a race like this would be a challenge, but speaking for Saudi women, we did win. We were allowed to participate in the Olympics. I know it's only the first step, but from here we must keep moving forward. You all truly inspire me. This isn't one of those things that will fizzle away, this is going to light a flame that will blaze a trail.

Sarah Attar a *posté* ce message suite à sa participation aux JO de Londres en 2012. Deux éléments sont ici pertinents pour exprimer le fait qu'elle se considère comme représentante des femmes saoudiennes : d'une part, elle est « inspirée » par son public Facebook et, d'autre part, elle le dit clairement « parler pour les femmes saoudiennes ». Il y a un lien de réciprocité qui unit Attar à son public, elle participe aux JO, son public réagit en l'appuyant et en l'encourageant notamment sur Facebook, elle réagit à son tour en internalisant ces appuis et ces encouragements. Voilà comment naît le symbole Sarah Attar. Plus précisément, dans le chapitre précédent, j'ai montré que Attar était présentée comme un symbole dans les médias. Ainsi, elle semble également s'attribuer ce rôle de « femme-athlète symbole ». Le support de ces fans, les messages inspirants et les encouragements, ce sont autant de moyens qui peuvent lui permettre de se percevoir comme une personne qui peut changer les choses pour les femmes saoudiennes et parler ainsi en leur nom. L'ère du web 2.0 permet aux athlètes de se faire valoir, non seulement comme des individus, mais comme des sportives. Plus précisément,

Les médias sociaux offrent le potentiel de transformer la façon dont le sport féminin est représenté en permettant aux athlètes féminines et à leurs fans d'introduire de nouvelles formes d'images et de récits d'expériences, de contester les discours qui dévalorisent les sportives et former des communautés pour débattre et discuter du sport féminin. » (Bruce 2015 : 369, ma traduction)

Les athlètes ont le contrôle sur ce qui est dit, elles parlent d'elles pour « elles ». Ainsi, Sarah Attar parle pour les femmes saoudiennes, elle est présente aux jeux pour elles et elle le

dit : « we did win ». Elle parle au « nous », elle s'inclut en tant que femme saoudienne. Attar peut être cette voix pour les femmes saoudiennes. Ce rôle symbolique d'une pionnière saoudienne ne peut être tenu par une autre personne qu'une femme saoudienne, et ce, pour deux raisons : (1) « l'emplacement du porte-parole » et (2) « le porte-parole augmente ou renforce l'oppression que le groupe subit ». (Alcoff 1992 : 7) Appliquées au cas Attar, ces raisons se traduisent ainsi : premièrement, Attar est comme ces femmes une Saoudienne, elle comprend leur réalité (plus ou moins possible de faire du sport en public). Sa présence a donc un effet positif sur les femmes saoudiennes et leurs pratiques sportives. Deuxièmement, comme l'activité physique et sportive est interdite en public pour les femmes en Arabie saoudite, elles se retrouvent dans une situation inégalitaire par rapport aux hommes de leur pays et aux femmes des autres pays ; par conséquent, Sarah Attar se retrouve elle aussi dans cette situation inégalitaire lorsqu'elle représente les femmes saoudiennes. L'identité sociale et le statut d'opprimée sont les deux raisons pour lesquelles Sarah Attar peut parler pour les femmes saoudiennes. D'ailleurs, sa présence aux Jeux olympiques constitue un moyen, autant que sa présence sur Facebook, de porter la voix de ces femmes.

Ce rôle de pionnière est quelque peu remis en cause par l'un des membres de sa communauté Facebook, étant donné la double nationalité de Sarah Attar. De père saoudien et de mère américaine, la coureuse a la double nationalité. Il lui était donc possible de représenter l'Arabie saoudite aux JO même si elle n'y avait jamais vécu. Dans l'extrait qui suit, Mubarak Alshahrani remet en question la légitimité d'Attar sur la base de sa non-maîtrise (supposée) de l'arabe.

Mubarak Alshahrani : WTF, I thought U were Saudi. Hence, U should speak and write in Arabic and from what i gather here U either don't speak Arabic or something else! So, Speak your

language, please. This is because you have said that U represent your country so how can U represent someone if U don't even write in their language? Sorry.

à Sarah Attar

Cet extrait exprime l'indignation de Mubarak Alshahrani. Notons que son message commence par « WTF » (abréviation pour « what the f*** », terme argotique signifiant en français du Québec « ç'a pas d'allure ». Lui qui croyait que Attar était une « vraie » Saoudienne, il réalise qu'elle ne l'est pas dans la mesure où elle ne sait ni parler et ni écrire en arabe. Il faut s'attarder sur sa remarque qui ne concerne pas que l'arabe parlé, mais aussi écrit. Il l'exhorte à parler « sa » langue, « So, Speak your language, please », qui renvoie à l'arabe. La langue semble primordiale pour Alshahrani comme marqueur de l'appartenance nationale. La lignée, avoir un père saoudien (l'information que cet individu peut posséder ou non) ne semble pas avoir de l'importance. La nation est pensée ici moins comme une famille élargie, une communauté de parenté où l'idée de race est implicite, mais davantage comme une communauté de langue (et de culture), c'est-à-dire, que « la communauté linguistique induit une mémoire ethnique [qualifiée de collective] terriblement contraignante [...] qui se perpétue au prix de l'oubli individuel des "origines". » (Balibar 1997 [1988] : 134) Le père de Sarah Attar a émigré aux États-Unis, ce qui peut faire penser qu'elle est une immigrante de « seconde génération », puisqu'elle est née aux États-Unis. Balibar parle des immigrants de « seconde génération » comme des individus qui habitent la langue nationale, c'est-à-dire qu'ils parlent et comprennent cette langue comme leur langue maternelle. Or, Sarah Attar a aussi une mère américaine, dans ce sens, elle a des origines mixtes.

Aux yeux de Mubarak Alshahrani, représenter un pays sans en parler la langue nationale constitue un problème important. Il est alors utile de s'attarder sur le rôle de la langue dans la formation de l'idée de la nation. La nation apparaît bien souvent comme un état

doté d'une ethnicité homogène, que Balibar (1997 [1988]) nomme ethnicité fictive (fixée par la nation). Le concept d'ethnicité fictive est indispensable au concept de nation défini par Étienne Balibar (1997 [1988]), il réunit les notions de langue et de race. La langue est construite et semble naturelle à l'intérieur d'un peuple. Une langue commune est utilisée par les membres du peuple, proposant ainsi des « actes communs » qui permettent aux membres de se comprendre (les échanges, la communication, le langage parlé, le langage écrit). (Balibar 1997 [1988] : 132) Ce sont les institutions comme l'école, l'État, l'économie et la famille qui prolifère une langue. Lorsqu'elle est parlée par la majorité des individus du peuple et décidés par l'État, elle est la langue nationale. Ainsi, la notion de communauté de langue, l'un des principes du concept d'ethnicité fictive développé par Balibar (1997 [1988]), permet de comprendre le manque de légitimité de certaines athlètes aux yeux de certains admirateurs sur le plan de l'appartenance nationale comme c'est le cas de Attar pour Alshahrani. Autrement, les fans et les habitants des pays représentés ne constituent pas les seuls groupes que les athlètes hijabis représentent, elles représentent également des organismes et des fondations, elles y jouent un rôle déterminant. En ce sens, Facebook est aussi le lieu digital où les athlètes peuvent témoigner de leurs engagements sociaux. Je vous présente d'abord les deux extraits suivants de Kulsoom Abdullah et d'Ibthiaj Muhammad, suivis du contexte respectif et j'analyse ensuite les extraits ensemble :

Kulsoom Abdullah

27 juin 2015

LIMITED TIME AND QUANTITIES to receive the official TEAM SHIRZANAN CYCLING JERSEY AND APPAREL!!!

SUPPORT TEAM Shirzanan Global's "female heroes" on our historic global awareness campaign promoting female sports participation as a fundamental right and means to gender equality and greater independence!

Kulsoom Abdullah s'implique dans une campagne de tour à vélo qui promeut la participation des femmes dans le sport comme droit fondamental et afin de promouvoir l'égalité entre les hommes et les femmes, et ainsi acquérir une plus grande indépendance. Cette campagne encourage principalement les femmes musulmanes américaines et les donateur(ice)s américain(e)s. La campagne est menée par Shirzanan global, un magazine américain dont l'objectif est d'accroître la visibilité des sportives musulmanes. (Shirzanan Global Edition 2016) Cet extrait me permet de constater que Kulsoom Abdullah représente les femmes musulmanes américaines. Malgré le fait qu'elle « représente » le Pakistan lors de compétitions internationales, elle représente ici les femmes qui, comme elle, sont musulmanes et américaines.

Ibtihaj Muhammad

20 juin 2012

PIC OF THE DAY : Peter Westbrook and I posed for a photo at the 20th Anniversary Celebration of the Peter Westbrook Foundation, a non-profit dedicated to improving the future of minority youth through the sport of fencing. Held at NYU School of Law, the anniversary gala hosted a number of prominent athletes and honorees, including Bank of America Senior VP Maurice Coleman and Lord Abbett President Daria Foster.

I am so proud to be a member of the Westbrook Foundation and hope to one day too change the lives of our youth *émoticône smile*

Également, Ibtihaj Muhammad est porte-parole de la Peter Westbrook Foundation³⁶, une fondation établie à New York en 1991 et qui encourage les jeunes des communautés en manque de ressources à pratiquer l'escrime - 85% de ces jeunes sont noir(e)s ou latino(s). (*The Star* 2016) Cette fondation a également un programme de développement pour les athlètes d'élite, dont Muhammad faisait partie en 2002. Muhammad est active dans la fondation et s'implique auprès des jeunes, comme d'autres athlètes le faisaient quand elle était jeune et

³⁶ Peter Westbrook est le premier Afro-Américain à remporter une médaille en escrime aux jeux de Los Angeles en 1984. (*The Star* 2016)

bénéficiait du soutien de cette fondation. Tout comme Kulsoom Abdullah, qui s'implique dans une campagne qui vise l'égalité des femmes musulmanes américaines dans le sport, Ibthiaj Muhammad s'implique dans une fondation, d'où elle provient elle-même, pour les jeunes issus des communautés ayant moins de ressources (Muhammad parle des minorités).

Puisque l'objet est le même, celui de l'implication des athlètes dans leur communauté, il semble pertinent d'analyser ces deux extraits ensemble. Les partenariats des athlètes à ces événements sont importants dans la façon dont les athlètes hijabis se représentent : être une femme, être une femme américaine musulmane pour Abdullah, être une femme noire américaine musulmane pour Muhammad. Elles incorporent des différences raciales, genrées, religieuses et nationales, mais aussi elles s'impliquent dans des événements qui célèbrent ces différences. En ce sens, ces extraits sont utiles pour penser la notion d'intersectionnalité incorporée comme réalités vécues apportée par Mirza (2012). Rappelons que cette notion cherche à montrer comment les représentations genrées et racialisées sont vécues à travers le corps et à montrer comment les femmes musulmanes parviennent à transformer les discours issus de ces représentations hégémoniques de la race, du genre et de la religion. (Mirza 2012 : 6) Ces athlètes sont des femmes, des femmes sportives, des femmes musulmanes résidentes des États-Unis et pour l'une d'entre-elles, une femme noire. Elles ne correspondent pas au modèle de femmes-athlètes attendu des sociétés occidentales. (Hall 1997) Heidi S. Mirza l'explique ainsi :

L'incorporation du pouvoir et la désautonomisation écrite à travers le corps sexué, racialisé et classé sont particulièrement importantes si nous voulons comprendre comment l'identité religieuse est performée, expérimentée et articulée à travers la perception de soi qu'ont les femmes dans un contexte où les discours hégémoniques racistes et sexistes, telles l'islamophobie en Occident et la domination islamique patriarcale, sont omniprésents. (2012 : 7)

Muhammad et Abdullah se savent minoritaires, leur partenariat à des fondations et organismes touchant des jeunes et des femmes issus des minorités comme elles, le montre bien. Toutefois, c'est notamment à cause de ces différences qu'il est possible de comprendre comment l'identité religieuse et culturelle est « performée » à travers le sport, dans leur implication communautaire, avec leur public Facebook, avec les femmes et filles musulmanes.

Parlons du cas Muhammad en articulant nation, race, genre et religion. En 2012, elle s'est notamment fait questionner sur son identité de femme noire athlète musulmane par la journaliste Marium Sattar :

"Often times, when I'm in competition, I'm the only African American, the only black person, definitely the only Muslim - not only representing the United States but in the competition itself. It can be really difficult," she said. (Sattar 2012)

Muhammad s'identifie d'abord comme Afro-Américaine. Son identité repose sur un groupe racial, qui lui repose sur « des éléments culturels et historiques qui préexistent aux rapports sociaux nouvellement établis et qui possèdent un sens en dehors d'eux. » (Juteau 1999 : 181) Parmi ces éléments culturels et historiques, il y a la religion. Muhammad est musulmane afro-américaine. Ce qui permet aux musulman(e)s afro-américain(e)s de prendre conscience de leur différence, c'est la confrontation avec « les différents systèmes [éducatif, légal, judiciaire, économique et politique] d'Amérique *mainstream* ». (Clary 2004 : 47) En ce sens, Muhammad fait le parallèle avec les compétitions sportives où elle est la seule musulmane afro-américaine. Par ailleurs, elle mentionne que cette situation est difficile. Ce qui peut apparaître difficile, c'est la perception de la différence, prendre conscience qu'il y a des rapports inégaux entre « nous » et « elles ». Le « nous » est constitutif des majoritaires et le « elles » du minoritaire. (Juteau 1999) Pour Muhammad, ce qui définit sa différence avec le

groupe dominant (ses compatriotes américaines et les autres compétitrices) c'est sa religion (l'Islam) et sa couleur de peau (noire) qui permettent de délimiter les frontières entre « elles » et « nous » (frontière externe). Également, cet extrait tend à montrer Muhammad selon cette seule face de la frontière, en excluant tous éléments historiques et culturels (frontière interne) ce qui a pour conséquence de figer et d'essentialiser l'identité musulmane afro-américaine.

Les athlètes hijabis se font représentantes de différents groupes d'individus, mais elles sont aussi leur propre représentante. Ainsi, le sentiment d'appartenance à la nation palestinienne est très présent chez Woroud Sawalha, autant que chez Sarah Attar qui s'attribue aussi le rôle de porte-voix agissante/participante des femmes saoudiennes. Kulsoom Abdullah et Ibthiaj Muhammad sont quant à elles très actives dans les événements communautaires, d'une part pour les femmes américaines musulmanes et d'autre part pour que les jeunes des groupes minoritaires puissent pratiquer l'escrime et étudier. Comme j'ai pu le souligner dans le chapitre précédent, les athlètes sont souvent érigées en symboles par les journalistes. J'ai pu remarquer qu'il en est de même pour les athlètes elles-mêmes et pour la majorité du public. Être pionnière contribue à établir le symbole athlète hijabis, mais le sentiment d'appartenance à la nation ou bien à un groupe soutient davantage le symbole athlète hijabis. Voyons maintenant comment s'articulent les dialogues entre les athlètes et le public Facebook sur la pratique du hijab.

5.3 Dialogue sur les représentations du hijab

Concevoir qu'une athlète peut être musulmane et surtout hijabi semble tout à fait exceptionnel pour certains médias occidentaux. En fait, les médias en parlent peu et lorsque ils en parlent, c'est surtout lors d'importants événements sportifs comme les Jeux olympiques. Beaucoup d'articles de journaux portent sur le hijab sans nécessairement se soucier de l'opinion des athlètes sur celui-ci. C'est pourquoi j'ai cru nécessaire d'aller voir sur les pages Facebook des athlètes quels discours elles soutiennent pour parler du hijab et comment leur public réagit à ces discours. Cette section s'attarde sur le hijab lui-même, à la façon dont il est présenté par les athlètes. Le hijab est cet accessoire aux multiples significations qui m'est eu permis de présenter durant le chapitre de la revue de littérature. Il est décrit par les athlètes parfois avec humour, d'autre fois avec affirmation, revendication, commercialisation ou encore avec normalité, comme allant de soi.

Plusieurs significations du hijab sont apparentes : il apparaît comme un accessoire qui procure la liberté et la beauté ; il donne aux athlètes une valeur inspirante ; le religieux constitue également un sens donné au hijab. Observons d'abord comment le hijab apparaît comme outil de vente pour l'athlète et entrepreneure Ibtihaj Muhammad, mais aussi comme une pratique de liberté.

Ibtihaj Muhammad

1 juillet 2015

Thanks to everyone who entered the hijab giveaway! I received over 100 messages from women who were in need of hijabs or knew of someone who may find inspiration in a new hijab. As promised, I shipped out hijabs to the first 20 people to direct message me with a valid shipping address. I hope everyone who is in need will be among those to receive a pink package! #inshallah #bismillah

Like the hijab I'm wearing in this pic? One of my friends posted a great website for maxi viscose scarves that sell for \$3 EACH - the catch is you have to buy at least 10 scarves (easy!). \$30 for 10 hijabs sounds like a steal to me, especially when different companies are charging \$10, even \$20

(gasp), for a maxi hijab. This website has every color imaginable for just \$3 per hijab. You can order them here : bit.ly/1IOKev3. Thank me later!

Il est d'abord important de préciser que Ibtihaj Muhammad a sa propre compagnie de vêtements pour « elles » (*Louella by Ibtihaj Muhammad*). Cette compagnie est à Los Angeles en Californie, les achats se font en ligne et ces vêtements ne sont pas uniquement faits pour les femmes musulmanes, mais leur production vise à respecter la pudeur des femmes. (*Louella* 2016) Muhammad *post* beaucoup de choses sur la mode vestimentaire sur sa page Facebook, le hijab ni faisant pas exception. En fait, si Litchmore et Safdar (2016) démontrent que les significations du hijab dépendent du contexte dans lequel on le retrouve, et bien, chez Muhammad, on le retrouve au sein de son entreprise, comme un bien de consommation. En ce sens, les propos de Muhammad pour présenter son produit tendent à montrer que l'expérience qu'elle détient en vente de hijabs évoque les thèmes d'identité musulmane et de la mode. Ces thèmes quant à l'expérience des femmes hijabis ont aussi été identifiés par Litchmore et Safdar (2016). Ces auteures utilisent le terme d'identité musulmane au sens où le hijab permet aux femmes qui le portent de se sentir incluses dans la société et connectées aux « autres » femmes, qui comme elles, portent le hijab dans une société où ce n'est pas la norme. (Litchmore et Safdar 2016 : 204) Ainsi, dans cet extrait, le hijab apparaît comme un cadeau promotionnel. Muhammad encourage les femmes à lui écrire de quoi elle s'engage à leur offrir un hijab. Les extraits suivants : « women who were in need of hijabs » et « knew of someone who may find inspiration in a new hijab » le font apparaître comme un accessoire indispensable aux femmes musulmanes (*in need of*). L'identité musulmane est apparente dans ces extraits par le souci de Muhammad à procurer des hijabs aux femmes qui en ont besoin. L'intérêt de Muhammad pour la mode hijabi est visible dans la seconde partie de cet extrait,

exprimant la variété de couleur, une série de prix et de quantité de hijabs apparaissent dans le but de faire la promotion à rabais du hijab. En ce sens, Muhammad contribue à promouvoir la mode hijabi, notamment via l'intermédiaire de son entreprise, et cette contribution offre aussi aux femmes hijabis une façon de résister aux discours dominants sur elles-mêmes. La variété des couleurs de hijab utilisée par les femmes est une pratique de résistance. (Litchmore et Safdar 2016 : 205) La couleur étant normalement attribuée au hijab est le noir. Dans leur étude, Litchmore et Safdar en viennent à cette conclusion sur la mode hijbi :

Généralement, les femmes semblaient prendre des décisions conscientes à propos de leur apparence et de présentation de soi et semblaient être confortables avec ces décisions. Cependant, il était aussi clair que la tâche de gérer son apparence en fonction des critiques externes potentielles était une source constante d'inquiétude pour plusieurs femmes. (2016 : 205)

Muhammad encourage la mode liée au port du hijab et on peut également noter le nombre important de photos présent sur sa page Facebook, la présentant comme modèle/mannequin de sa compagnie *Louella by Ibtihaj Muhammad*, qui montre comment elle accepte et choisit de se présenter.

Bien entendu, le public de Muhammad répond positivement à ce type de *post* qui promeut la mode et le hijab. Le *post*, ci-haut de Muhammad, a reçu la mention « j'aime » 509 fois et les 34 commentaires sont tous positifs³⁷. En réponse à cet extrait, le public félicite la « générosité » de Muhammad et l'une des membres du public a pu bénéficier d'un hijab que Muhammad propose dans son *post* :

Izora Smith : Thank you do very much for my beautiful hijab! Jazakallah Khair.

³⁷ Information repérée sur la page Facebook de Ibtihaj Muhammad le 18 septembre 2016.

Le commentaire de Izora Smith démontre qu'elle est reconnaissante de l'action de Muhammad, l'a remerciant pour son hijab. Précisément, la réciprocité lue à travers les *posts* de Muhammad et les commentaires du public me permettent d'observer une dynamique identitaire. Cette dynamique s'opère à partir des interactions entre Muhammad et son public musulman (composé notamment de femmes musulmanes et hijabis), il se sent inclus/connecté à la communauté musulmane. Muhammad semble procurer ce sentiment d'appartenance à l'identité musulmane chez les femmes qui portent ses créations.

Par ailleurs, un autre extrait permet de faire ce constat. Le 29 décembre 2013 Muhammad fait la promotion d'un chandail sur sa page Facebook qui va comme suit : « Love the shirt? Buy your 'Everything is Better in Hijab' shirt at www.lisnupclothing.com »³⁸. Le slogan qui apparaît sur le chandail : « Everything is Better in Hijab » se retrouve dans l'ère post 9/11 où les discours dominants sur le hijab abordent peu les sens positifs du hijab. Cette action de vendre et promouvoir ce slogan est intéressante, puisqu'elle propose de faire résistance aux discours dominants montrant le hijab comme objet de soumission. Dans leurs études sur les athlètes australiennes hijabis, McCue et Krayem (2015 : 112-113) mentionnent les propriétés que véhiculent un tel discours de résistance. D'une part, il résiste au discours dominant et, d'autre part, il permet aux femmes musulmanes de promouvoir leur identité. Ce slogan sur un chandail a la particularité de soutenir un discours opposé au discours dominant. Bien que la photo qui accompagne le texte présente trois femmes hijabis, en apparence sportive, il peut être porté par des personnes non-hijabis, non-musulmanes, par des hommes

³⁸ Lis'n Up Clothing (LSNP) est l'entreprise qui produit ces chandails, elle a été créée en 2012 par un jeune Américain, Adam Khafif. L'objectif de son entreprise est de faire passer des messages positifs qui rejoignent ses propres valeurs et croyances, par le biais des vêtements qu'il confectionne (LSNP 2016). Il arrive donc que Muhammad et Khafif travaillent ensemble sur des projets qui rejoignent leur passion pour la mode.

autant que par des femmes. Ce discours peut circuler. Ainsi, le public Facebook réagit de manière positive à ce discours. 1 000 «j'aime» ont été enregistré pour ce *post*³⁹. Les commentaires du public se classent sous deux catégories principales : « comment se procurer ce chandail? » et « beau chandail ». Muhammad porte ce discours et devient en l'occurrence symbole de ce discours sur sa page Facebook, de sorte que le public choisit d'y adhérer. Comme Litchmore et Safdar (2016) le mentionnent dans leur étude, le hijab permet aux femmes hijabis de s'identifier comme musulmane. Comme le soutiennent également McCue et Krayem (2015), l'identité musulmane est repérable dans ce contre-discours sur le hijab et est également soutenu par celles et ceux qui le portent. L'implication de Muhammad sur sa page Facebook pour commercialiser le hijab permet de lui donner un sens positif, qui est destiné principalement aux femmes hijabis dans le premier extrait et à tous dans le second extrait. Alors que Muhammad travaille à rendre le hijab positif, pour l'une des athlètes le port de ce vêtement semble apparaître comme allant de soi.

Chez Sawalha, il y a une particularité que je ne remarque pas chez les autres athlètes hijabis, celle de la « normalité du hijab. » Pour elle, le hijab semble faire partie de son quotidien sans plus, elle n'en parle pas de manière à revendiquer le droit de le porter. J'ai quand même remarqué certains passages qui relatent sans doute ce qu'elle pense de la pratique de se couvrir :

Woroud Sawalha

2 août 2012

A non-muslim asked : Why do your girls cover up their body and hair?

The Alim smiles and got two sweets, he opened the first one and kept the other one closed. He threw them both on the dusty floor and asked the Non-muslim : If I asked you to take one of the sweet which one will you choose?

³⁹ Information notée le 19 septembre 2016, sur la page Facebook de Ibtihaj Muhammad.

The non-muslim replied : The covered one.

Le sens que donne Sawalha à la pratique de se couvrir est présenté avec humour. Elle compare le bonbon emballé que tout le monde veut aux femmes qui se couvrent et son contraire, le bonbon sans emballage que personne ne veut aux femmes qui se couvrent peu. Cette signification liée à la pratique de se couvrir et plus particulièrement au hijab est identifiée par Leroux (1998), McCue et Krayem (2015) et Litchmore et Safdar (2016). Par ailleurs, dans cet extrait l'humour est utilisé pour dégager une divergence entre les normes vestimentaires musulmanes et les normes vestimentaires non-musulmanes. Également, ce discours binaire tend à naturaliser et généraliser le fait que toutes les femmes musulmanes couvrent leur corps et que toutes les femmes non-musulmanes se couvrent peu. Cette opposition résulte d'une relation, qui permet d'en définir le sens, mais le sens donné est parfois réducteur et simpliste. (Hall 1997 : 235) Stuart Hall (1997) donne l'exemple de Lindford Christie (athlète britannique noir), où « noir » et « britannique » sont deux termes opposés et où le second est normalement lié à la blancheur. S'il y a une normalité, cela suppose qu'il n'y a pas de neutralité entre les deux termes et qu'il y a donc un rapport de pouvoir. (Derrida 1974 dans Hall 1997 : 235) Le discours que tient Sawalha laisse paraître une normalité musulmane permettant de se couvrir et une anormalité « non-musulmane » de ne pas se couvrir. Même si le sens de l'humour est ici utilisé et tend à alléger les conflits « normatifs » entre la pratique de se couvrir et celle de ne pas se couvrir, il permet également d'établir un lien de dominance entre les deux pratiques. Le fait de se couvrir apparaît comme une pratique dominante dans le discours de Sawalha, au point où ce discours semble porter atteinte aux non-musulman(e)s. En ce sens, les avis de son public Facebook sont plutôt partagés sur ce *post* :

Ayankola-Oloso Waliyyah :Wether Islamically dressed or not, it depends on the individual. I've seen hijabites who bring shame to Islam and make one feel like not letting people know you are also a muslim while scarfites make you feel like telling the whole world you are a MUSLIM! Islam till I die.

Rachana Dayabhai Parbhoo :We celebrate womens day yearly for ALL women no matter what race or what dress code. Its respect that is owed to women. I mean no offence but many muslims do not abide by the supposed dress code and nor do they cover themselves entirely. So how do you explain this? Please respect everyone, their own religious and non-religious beliefs.

à Woroud Sawalha

Dans son commentaire, Ayankola-Oloso Waliyyah admet que le choix de porter la tenue islamique revient à la femme. Pour elle, le vêtement ne définit pas l'appartenance d'un individu à l'Islam. À cet effet, Litchmore et Safdar (2016) soutiennent qu'il y a des femmes musulmanes qui ne portent pas des vêtements normalement présentés comme islamiques. Tout comme Waliyyah le pense, les deux auteures affirment dans leur étude que la décision de porter ou pas, dans ce cas, le hijab relève d'influences externes et internes à la femme. (Litchmore et Safdar 2016 : 203) Par exemple, une influence externe peut être l'encouragement des amis à adopter ou non cette pratique et l'influence interne peut être le désir d'adopter ou non ce code vestimentaire. Plus précisément, Waliyyah oppose deux termes, « hijabites » et « scarfites », qui permettent de comprendre certaines pratiques vestimentaires courantes chez les femmes musulmanes. Le terme « hijabites » est un synonyme du terme hijabis que j'utilise pour désigner les femmes musulmanes qui portent le hijab. Quant au terme « scarfites », il est utilisé pour désigner les femmes musulmanes qui ne portent pas le hijab de manière acceptable par les sociétés musulmanes. En reprenant les propos de Waliyyah, même s'il y a des femmes qui sont vêtues d'un hijab (code vestimentaire islamique), elles peuvent être une honte pour l'Islam, de manière à ce que les musulman(e)s s'en disent gêné(e)s. D'un autre côté, il y a aussi des femmes musulmanes (ne respectant pas de manière adéquate le code

vestimentaire islamique) qui sont une fierté pour les musulman(e)s. Alors que Sawalha oppose les musulmans au non-musulmans, Waliyyah semble répondre au *post* de celle-ci en admettant qu'il y a également des différences à l'intérieur d'un même groupe. Cette opposition permet de revenir sur le terme de binarité présenté plus haut pour expliquer le *post* de Sawalha. La binarité que propose l'athlète pose un important problème, dû notamment au fait qu'il n'y a pas de neutralité, mais il est aussi possible qu'une zone grise émerge. Pour reprendre l'exemple de Stuart Hall (1997), Lindford Christie (noir et britannique) peut représenter cette zone grise, tout comme une femme musulmane qui ne porte pas adéquatement sa « tenue » peut être admirée et une autre qui porte parfaitement sa « tenue » peut être une honte. Il ne suffit pas de porter le hijab pour être considérée comme « bonne musulmane ».

Par ailleurs, le commentaire de Rachana Dayabhai Parbhoo est plutôt axé sur le respect des femmes musulmanes, peu importe si elles respectent le code vestimentaire islamique ou pas. Elle utilise ainsi le terme « *not abide* » (ne soutient pas le code vestimentaire supposé), cela sous-entend que la majorité des femmes musulmanes sont vêtues amplement. Parbhoo pose ensuite la question à Sawalha : « So how do you explain this? » Rappelant que la blague de Sawalha présentait les femmes musulmanes comme couvertes et pures et les femmes non-musulmanes comme non couvertes et non pures. Cette façon de simplifier et réduire les traits des femmes musulmanes et non-musulmanes en les qualifiant respectivement de pures et non-pures est très réductrices et relève de ce que Hall (1997 : 258) définit de « stéréotype ». En fait, les discours de Parbhoo et de Waliyyah permettent d'aller à l'encontre de ce stéréotype existant : femmes musulmanes, couvertes et pures ; femmes non-musulmanes, non-couvertes et non-pures. Ainsi, leur discours s'accorde à montrer qu'il n'y a pas une bonne façon de se vêtir chez les femmes musulmanes et donc, qu'il apparaît complètement biaisé d'opposer deux

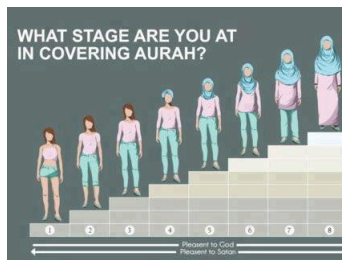
communautés (musulmane et non-musulmane) dont les codes vestimentaires peuvent être différents.

De la même façon, Woroud Sawalha propose à son public Facebook de s'identifier, sur une échelle de 1 à 8, selon une charte de couverture du corps. Son public a également réagi à ce *post*. Voyons d'abord le message contenu dans ce *post* :

Woroud Sawalha

6 novembre 2012

Men cant answer this one *Émoticône tongue* x



Ce *post* est intéressant dans la mesure où, chronologiquement, il suit l'extrait précédent (août 2012 à novembre 2012). Les hommes sont exclus de cette charte, puisque ce sont les femmes qui sont concernées par les pratiques de couverture du corps. En proposant à son public féminin de s'identifier à l'une de ces pratiques (stade 1 = peu couvert jusqu'au stade 8 = couvert), Sawalha suggère un jugement de la pratique de se couvrir, pourtant sans s'identifier elle-même à l'un de ces stades. Cette charte pose problème, au sens où elle catégorise, normalise et anormalise des groupes sociaux (se couvrant et se couvrant peu). Cette catégorisation amène le public Facebook de Sawalha à réagir sur la question de la religion et de la pudeur (corps couvert) :

Hun Serdar Günay : there is no veil in Islam... read the quran...

Shaista Khan : Yes there is u read it

Rebecca Mallipal : Lol no veil in Islam..of course it's whole purpose is to cover the modesty of women. About read the Quran lol.

Rebecca Mallipal : It's the stage of women we as muslims should be & it's how we should dress to cover our modesty but this picture is asking women to rate them selves to see where they are and where they should be.

Joel Rudnert : So because women in the west doesn,t cover themselves we can make the conclusion that all of them prefères satan before God?

Mohammed Ruhul Islam : People need to read Quran before saying there are no verses in the Quran. Allah says "o Mohammed tell your women folks to cover them and the believing women..."

à Woroud Sawalha

Alors que le *post* de Woroud Sawalha ne porte pas directement sur l'Islam, mais bien sur la pratique de se couvrir. Son *post* a pour effet d'engager un débat sur le « voile » dans l'Islam. Ainsi, l'affirmation de Hun Serdar Günay, voulant qu'il n'y ait pas de voile dans l'Islam et qui propose par la suite de lire le Coran, ne fait pas l'unanimité parmi le public. Les commentaires des cinq individus suivants ne sont pas en accord avec cette idée, ils et elles voient une signification religieuse au « voile ». D'abord, Shaista Khan lui répond en affirmant qu'il est question du voile dans le Coran et le réfère à la lecture de celui-ci. Mohammed Ruhul Islam se réfère directement au verset du Coran qui traite de la pratique de se couvrir : « "o Mohammed tell your women folks to cover them and the believing women..." ». Il suggère précédemment qu'Hun Serdar Günay n'a sans doute pas lu le Coran avant d'affirmer une telle chose. Ainsi, les discours de Khan et Ruhul Islam portent attention sur le sens coranique du « voile ». Selon le registre des significations du « voile » que Leroux (1998) nomme « langage du voile », le sens donné au « voile » par ces deux hommes est « l'affirmation de la religion islamique ». Seulement, quelques problèmes se posent ici : le registre des significations

proposé par Leroux concerne les femmes qui portent le « voile », tout comme la charte de Sawalha concerne également et uniquement les femmes. Alors, pourquoi ces hommes proposent-ils de donner un sens au « voile »? Parmi les membres du public qui se sont prononcés dans ce débat, une seule était une femme. Rebecca Mallipal fait à son tour, dans son premier commentaire, un lien entre le port du « voile » et « l'affirmation de la religion islamique ». Elle se prononce d'un ton sarcastique en utilisant le terme : « lol » (laugh out loud) précédant le contraire de ce qu'elle veut dire : « Lol no veil in Islam.. » et pour se moquer de Günay : « About read the Quran lol. ». Le sens qu'elle donne au voile est plus précis, que celui donné par les deux hommes. Pour Mallipal, le but de l'Islam est de couvrir la pudeur des femmes. En ce sens, Litchmore et Safdar présentent dans leur étude l'importance qu'a le hijab, voire même les vêtements amples en général, pour couvrir la pudeur des femmes selon les standards islamiques. (Litchmore et Safdar 2016 : 205) Par ailleurs, le second commentaire de Mallipal répond à la charte de Woroud Sawalha sur la pratique de se couvrir. Mallipal conçoit cette charte comme des catégories de femme, « It's the stage of women », et suggère que les femmes musulmanes (en s'identifiant elle-même comme telle) devraient couvrir leur pudeur : « we as muslims should be 8 ». Cette catégorisation de femmes qui se couvrent et qui se couvrent de moins en moins permet de mettre en place, pour Mallipal, l'attitude vestimentaire idéale pour les femmes musulmanes. Il y a les femmes musulmanes vêtues amplement et les autres. En ce sens, elle poursuit : « but this picture is asking women to rate them selves to see where they are and where they should be. » En réponse à ce commentaire, Joel Rudnert qualifie les « femmes de l'Ouest » comme étant celles qui ne se couvrent pas. Il pose ensuite la question : « we can make the conclusion that all of them prefares satan before God? » Dans cette question, la pratique de se couvrir réfère à Dieu et la

pratique de se couvrir peut renvoyer à Satan. Encore une fois, il y a ici une opposition qui omet toute neutralité. Cette binarité indique qu'il y a un bon côté (se couvrir, Dieu) et un mauvais côté (ne pas se couvrir, Satan). Somme toute, la pratique de se couvrir, voire même de ne pas se couvrir se réfère à la religion, à l'Islam. À un certain degré, ces commentaires permettent d'admettre qu'il y a une adhérence au discours dominant voulant que les femmes musulmanes habillent leur pudeur, puisque cette pratique semble constituer la norme dans les sociétés musulmanes. Ces extraits précédents de Woroud Sawalha et les réponses de son public sur la signification islamique (religieuse) donnée à la pratique de se couvrir confirment les conclusions de Leroux (1998) et de Litchmore et Safdar (2016).

Jusqu'ici, deux significations données au hijab sont apparentes sur les pages Facebook des athlètes hijabis. D'abord, l'identité musulmane et ensuite, la pudeur régie par l'Islam. D'autres significations sont repérables dans les échanges des athlètes et de leur public. Trois commentaires s'avèrent ici intéressants pour penser le hijab comme accessoire signifiant la liberté. Le hijab comme liberté est toutefois associé à son contraire, le hijab comme accessoire d'enfermement :

Heather Jones : So proud of you Sarah - you made history, and represent the era of change for Saudi Arabia, and proved that Islamic hijab permits and not inhibits women from getting on with their lives !!!

à Sarah Attar

Selina Said : Mashallah, you did an amazing thing. I was very proud to see you and Woroud Sawalha representing not just your individual countries, but Muslim women everywhere. Way to show the world that Muslim women can do anything, and it is not the hijab that stops us, it empowers us. May Allah protect and guide you, and help you. Ameen.

à Sarah Attar

Friniggi Sportswear for Muslim Women : I think your efforts to lift the hijab ban in weightlifting has had a ripple effect on many sports. Since then I have noticed many changes in sports regarding dress codes, as more sporting bodies realise that dress codes open up the sport to a wider participation as well as wider spectatorship. Well done

Dans les commentaires précédents j'observais également une binarité se couvrir/se couvrir peu, ici aussi il y a une binarité : liberté/enfermement. Dans ces commentaires du public, la reconnaissance d'une liberté que signifie ici le hijab apparaît via son contraire issu du sens commun provenant des médias occidentaux, l'enfermement. Il y a dans ces commentaires certains extraits qui caractérisent le hijab porté par les athlètes : « not inhibits women », « it empowers us », « that dress codes open up the sport to a wider participation ». Ces extraits proposent un discours de pouvoir, de droit, de liberté pour les femmes hijabis, alors que ce discours c'est d'ordinaire la « majorité occidentale » qui l'emploie pour elle-même en minorisant l'« Orient ». Ce processus est nommé, par Edward W. Saïd (2005 [1978] : 18), l'orientalisme. Rappelons que l'orientalisme est un savoir qui permet à l'« Occident » de créer l'« Orient » comme inférieur. L'orientalisme peut mener par exemple à des phénomènes comme l'islamophobie et, ainsi, signifier le hijab comme symbole d'enfermement donnant une vision stéréotypée de « la femme hijabi ». Il est possible de penser ce discours de liberté hijabi comme contre-discours résistant au discours dominant. Ainsi, le discours du public Facebook consent à résister au stéréotype existant sur le hijab en lui donnant une signification émancipatrice. Les commentaires du public tendent à être axés sur des félicitations et compliments portés à l'endroit des athlètes hijabis, donnant une image positive de celles-ci. Leur différence n'est pas mise en marge, elle est plutôt célébrée et elle remet en cause le stéréotype du hijab comme outil d'enfermement. Enfin, cette stratégie de résistance qui vise à contester le stéréotype (Hall 1997 : 270) offre une possibilité de résister au régime des représentations racialisées, puisque le public reconnaît qu'il existe un discours dégradant sur le hijab et les femmes qui le portent, mais il n'est pas en accord avec ce discours. Le hijab

n'apparaît pas comme un frein à l'émancipation des femmes dans le sport, mais à une ouverture dans le monde du sport. Le hijab est signifié positivement, il résiste au discours dominant sur les femmes musulmanes et sur les femmes athlètes.

Pour conclure, j'ai regroupé dans ce chapitre trois thèmes apparents sur les pages Facebook des athlètes hijabis (leurs *posts* et les commentaires de leur public). Que ce soit les athlètes qui se présentent et sont représentées comme des modèles, l'interaction de la nation, du genre et de la race ou les significations du hijab par les athlètes et leur public, j'ai pu analyser une quantité d'extraits qui me permet d'admettre que les athlètes hijabis jouent plusieurs rôles importants pour les musulmans et musulmanes. Elles détiennent des rôles positifs pour leur public en général, puisqu'elles parviennent à respecter le principe de pudeur établi par le Coran. Elles sont aussi des exemples de persévérances, puisqu'elles sont femmes et musulmanes et athlètes, ce qui est peu commun pour des musulmanes. Elles permettent aux femmes et aux jeunes filles musulmanes de comprendre qu'il est possible de résister aux discours courants à leur égare, ce que l'analyse a permis de le montrer : renverser les stéréotypes sur les femmes musulmanes et donner une image positive des athlètes hijabis. (Hall 1997) Outre ces rôles, les athlètes prennent aussi position sur des sujets qui les concernent comme celui de l'islamophobie. Ce sujet permet également aux athlètes hijabis d'exprimer leur appartenance religieuse, nationale, genrée et à des fondations. Elles peuvent agir à titre de source d'inspiration/modèle pour les filles et les femmes musulmanes, puisque leur engagement social, dans leur communauté est vivement présenté sur Facebook ; elles se servent de ce réseau pour le promouvoir. Par ailleurs, Facebook permet d'explorer un sujet qui est souvent exploité par les médias « occidentaux », celui du hijab.

Conclusion

À travers l'examen croisé de trois types de discours, ce mémoire a porté un éclairage sur les représentations et les auto-représentations des athlètes musulmanes de haut niveau qui portent le hijab. Ainsi, le premier constat que j'ai fait dans la revue de littérature est qu'il existe diverses significations sur le hijab (soumission, pudeur, religion, identité, mode). Les représentations à son sujet sont nombreuses et elles sont le plus souvent négatives dans les articles de la presse écrite. En prenant cette piste sur les représentations négatives des femmes hijabis, j'ai fait un constat intéressant, permettant de montrer que les athlètes hijabis sont souvent moins représentées de manière négative dans les articles de presse.

L'objectif de ce mémoire était d'analyser et de présenter les représentations des athlètes hijabis qui sont faites dans les médias. Plus précisément, je cherchais d'un côté à savoir comment les médias occidentaux représentent les athlètes hijabis et comment, si les représentations sont négatives, est-il possible de trouver des représentations et discours alternatifs qui résistent aux discours dominants ; et de l'autre côté, je cherchais à savoir comment les athlètes se représentent et comment leur public les représente. La relation entre les athlètes et le public se présentant ainsi, je voulais également comprendre comment ces interactions transforment ces représentations des athlètes hijabis. Ainsi, l'utilisation des articles de la presse écrite et des pages Facebook officielles des athlètes se présentaient comme d'excellents matériaux à analyser afin de répondre à ces questions.

En ce sens, j'ai conclu qu'il y a davantage de représentations positives qui sont faites sur les athlètes hijabis dans les articles de la presse écrite contrairement aux articles qui portent sur les femmes hijabis en général où elles sont représentées comme des victimes et des

femmes soumises aux hommes. Les articles de la presse écrite dépeignent Sarah Attar (la première athlète/coureuse saoudienne aux JO), Kulsoom Abdullah (la première athlète hijabi en haltérophilie), Ibtihaj Muhammad (la première athlète afro-américaine hijabi aux JO) et Woroud Sawalha (la première athlète/coureuse hijabi palestinienne aux JO) comme des pionnières dans le monde du sport. Même si une première historique comme le fait de voir des femmes hijabis dans le sport de haut niveau amène les médias à s'intéresser davantage au symbole « athlète hijabi » qu'aux performances sportives des athlètes, les représentations sont somme toute positives. Les athlètes sont également représentées comme des personnalités publiques, des porte-parole ; elles servent d'exemples afin de changer les perceptions négatives et les préjugés qui circulent dans les discours dominants sur les représentations des femmes hijabis.

Autrement, l'une des questions auxquelles ce mémoire visait à répondre était : dans le cas où les représentations des médias restent négatives, est-il possible de trouver des contre-discours, des représentations alternatives, connotés positivement et résistants aux discours dominants? Il existe en effet des représentations et des contre-discours qui résistent aux discours dominants. Au courant de l'analyse du discours, j'ai retenu un cas important où les représentations des athlètes étaient négatives. Le discours soutenu par Daniel Baril évoque une seule véritable signification du hijab comme symbole misogyne et outils de propagande religieuse. Cette signification relève d'une vision stéréotypée de l'« Autre », c'est-à-dire que cette vision perdure dans le temps et dans l'espace sans véritable fondement, maintenant la cohésion du groupe qui l'entretient. (Kilani 2000, Hall 1997) Baril rejette de surcroit que des femmes hijabis puissent être des athlètes. Son discours a permis de mettre en lumière le concept d'islamophobie genrée défini par Jasmin Zine (2006) ainsi que la notion de

racialisation du hijab présenté par Alia Al-Saji (2008). Ce cas de représentation négative sur les athlètes hijabis est isolé dans les articles de la presse que j'ai recensée. Lorsqu'il s'en présente un, il est possible de trouver des représentations qui y résistent, notamment en donnant une image positive des athlètes comme porte-parole des femmes hijabis visant à contester les stéréotypes existants sur ces femmes.

L'analyse des articles de la presse écrite m'a ainsi permis d'établir quels types de représentations circulaient sur les athlètes hijabis. Cette première étape d'analyse était importante dans la mesure où les représentations et les discours qui circulent en société, provenant des médias, sont nombreux et peuvent parfois même s'opposer. En ce sens, le deuxième chapitre d'analyse permettait de cibler davantage les représentations qu'ont les athlètes hijabis d'elles-mêmes, à partir de leur page Facebook, ainsi que les représentations qu'a le public sur elles et comment les interactions entre les athlètes et le public transforment ces représentations. D'abord, les athlètes hijabis accordent beaucoup d'importance à leur identité de femme musulmane, et cela, les trois sections présentes dans le chapitre cinq donnent beaucoup d'exemples. Cette représentation est identifiable de différentes façons. D'une part, les actions qu'elles posent, comme dénoncer des actes islamophobes. À cet effet, l'approche intersectionnelle a permis de bien cibler le processus identitaire à travers les quatre domaines du pouvoir (Collins 2002) et le domaine psychique et incorporé (Bilge 2015). D'autre part, le sentiment d'appartenance qu'elles éprouvent face à leur « nation ». (Balibar 1997 [1988]) Lorsque l'on regarde les commentaires du public sur Facebook, on remarque que cette représentation des athlètes hijabis comme musulmane est également présente chez le public. Seulement le public parvient à idéaliser cette représentation, il ne s'agit plus de parler de l'identité musulmane des athlètes, mais de leur visibilité sur la scène sportive mondiale qui

les érigent en modèles. Elles sont de véritables exemples pour les jeunes filles musulmanes en ce qui concerne la conciliation entre la pratique sportive et la pratique religieuse. Tout comme les journalistes représentent les athlètes en symbole, le public le fait également, il reconnaît le rôle des athlètes comme pionnières, et cela, les athlètes le reconnaissent aussi. Les athlètes ne se présentent pas comme des symboles, mais elles sont l'action de ce que suppose le symbole de pionnière. Par exemple, Sarah Attar, qui dit clairement prendre parole pour les femmes saoudiennes. Les athlètes hijabis se représentent plutôt comme des porte-parole ou encore, des agents de changement, pour les femmes hijabis et les groupes minoritaires. Les représentations des athlètes sur elles-mêmes et celles faites par le public s'harmonisaient, elles pouvaient subir une transformation en passant des athlètes au public et du public aux athlètes, mais elles ne subissaient pas de changement opposé.

Pour ce travail de recherche, je n'ai utilisé que Facebook, utiliser d'autres plates-formes m'aurait demandé beaucoup trop de temps, mais cela aurait apporté davantage de précision sur les résultats de l'analyse. Également, il aurait été intéressant d'avoir un échantillon plus large d'athlètes hijabis. Un nombre d'athlètes plus élevé aurait aussi permis d'avoir plus de matériaux et ainsi d'avoir une vision plus représentative de la situation de ces athlètes. Compte-tenu de ma connaissance des langues française et anglaise, je devais me limiter uniquement aux articles de presse et aux pages Facebook dont je comprenais la langue. Une limite qui m'a été permis de constater est le nombre supérieur d'articles de presse pour les athlètes Ibtihaj Muhammad et Sarah Attar en comparaison à Woroud Sawalha et Kulsoom Abdullah. Ce qui est normal pour ces deux athlètes étant donné la situation olympique et historique dans laquelle elles se trouvaient.

Ce mémoire visait d'une part à cerner les représentations existantes sur les athlètes hijabis dans les articles de la presse écrite et sur les pages Facebook de ces athlètes ; d'autre part, il visait également à contester les représentations négatives (s'il y en avait) sur les athlètes hijabis, ainsi que de savoir comment les interactions des athlètes et de leur public transforment les représentations sur les athlètes. Alors, une fois ces questions posées et répondues, je me demande maintenant jusqu'à quel point l'utilisation des médias sociaux, comme Facebook, Twiter, Instagram et Snap Chat, par les athlètes peut-elle contribuer à accroître leur visibilité/popularité? Bruce (2015) mentionne cette visibilité qui est positive, mais ne serait-elle pas également un lieu d'exposition qui accroît les inégalités en matière de genre et de race? L'utilisation de différentes plates-formes serait très intéressante pour un travail futur. Également, il serait intéressant d'avoir accès à ces athlètes. Faire des entretiens avec elles pourrait permettre de comprendre davantage qui elles sont et qu'est-ce que le sport leur apporte? Aussi de commenter leur utilisation des médias sociaux, quelle utilisation en font-elles?

Bibliographie

Livres, chapitres de livre et articles scientifiques

- Alcoff, Linda (1992), « The Problem of Speaking for Others », *Cultural Critique*, no°20, p. 5-32.
- Allen, Christopher (2010), *Islamophobia*, Ashgate, Farnham, 210p.
- Al-Saji, Alia (2008), « Voiles racialisés : la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux », *Les ateliers de l'éthique*, vol. 3, n°2, p. 39-55
- Balibar, Étienne (1997 [1988]), « La forme nation : histoire et idéologie », dans Balibar, Étienne *et al.* (dirs.), *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Éditions La Découverte, Paris, p. 117-143
- Barthes, Roland (1970), *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 233p.
- Benhadjoudja, Leila (2014), « Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre », dans Haince, Marie-Claude *et al.* (dirs.), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après ?*, Mémoire d'encrier, Montréal, p.55-74
- Benn, Tansin ; Dagkas, Symeon (2012), « The Olympic Movement and Islamic culture : conflict or compromise for Muslim women? », *International Journal of Sport Policy and Politics*, vol. 5, no°2, p. 281-294
- Benoit, Fabien (2013), *Facebook*, 10-18, Paris, 136 p.
- Berthelot, Jean-Michel (2000), *Sociologie : Épistémologie d'une discipline*, De Boeck Supérieur, Bruxelles, 479p.
- Bilge, Sirma (2008), « Between gender and cultural equality », dans Isin, Engin F. (dir.), *Recasting the social in citizenship*, University of Toronto Press, Toronto, p. 100-133
- (2009), « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, no°225, p. 70-88
- (2010a), « « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, no°1, p. 197-226.
- (2010b), « Beyond Subordination vs. Resistance : An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n°1, p. 9-28.
- (2012), « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations' », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n°3, p. 303-318.

- (2015), « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, vol. 28, no^o2, p. 9-32
- Broucayet, Fabienne (2012), *Le sport féminin: Le sport, dernier bastion du sexisme?*, Michalon Éditions, Paris, 285p.
- Bruce, Toni (2015), « New Rules for New Times: Sportswomen and Media Representation in the Third Wave », *Sex Roles*, vol. 74, n^o7, p. 361-376
- Carrington, Ben (2010), *Race, Sport and Politics. The sporting Black Diaspora*, SAGE London ; Thousand Oaks CA ; New Delhi ; Singapore, 201p.
- Carter, J. A. ; Masi de Casanova, Erynn ; Maume, David J. (2015), « Gendering Olympians : Olympic Media Guide Profiles of Men and Women Athletes », *Sociology of Sport Journal*, vol. 32, n^o3, p. 312-331
- Chafiq, Chahla (2011), *Islam politique, sexe et genre : à la lumière de l'expérience iranienne*, Presses universitaires de France, Paris, 212p.
- Clary, Françoise (2004), « L'islam afro-américain aux États-Unis : entre universalisme musulman et nationalisme noir », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 75, p. 39-49
- Cogérino, Geneviève et Laure Longchamp, « Religion, corps et activité physique : le cas des jeunes filles musulmanes en EPS », *De Boeck Supérieur/Staps* vol. 4, no^o86, 2009, p. 23-41.
- Danaci Yüce, Özlem ; Kara, Barış (2009), « « Belles de sport » : représentation des femmes dans les pages sportives des quotidiens turcs », *İletişim*, p. 377-391
- Detellier, Élise (2015), *Mises au jeu - Les sports féminins à Montréal, 1919-1961*, Les éditions du Remue-Ménage, Montréal, 300p.
- El Khachab, Walid (2010), « Désir voilé et voile désiré. Le Féminin, l'Érotique et le Sacré chez les Arabes », dans Arkoun, Mohammed (dir.), *Arabitudes. L'altérité arabe au Québec*, Fidès, Montréal, pp. 161-165
- Elzingre, Martine (2002), « Vêtements, parures et ornements traditionnels: un enjeu identitaire pour la communauté bédouine de Jordanie aujourd'hui », dans Palmier-Chatelain, M-É. et al. (dir.), *L'Orient des femmes*, ENS Éditions, Lyon, p. 279-286
- Epron, Aurélie (2012), « La féminisation de la lutte bretonne (gouren) : héritage culturel et transformation des identités sexuées », dans Aceti, Monic ; Jaccoud, Christophe (dir.), *Sportives dans leur genre? : permanences et variations des constructions genrées dans les engagements corporels et sportifs*, Peter Lang Editions, Bern, p. 19-32

- Fanon, Frantz (2001 [1959]), *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte, Paris, 174p.
- Goldberg, David Theo (1993), *Racist Culture : Philosophy and Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford, 313p.
- Guillaumin, Colette (2002), *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Gallimard Collection Folio/essais, Paris, 410p.
- H. Williams, Rhys ; Vashi, Gira (2007), « Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves », *Sociology of religion*, vol. 68, no°3, p. 269-287
- Haince, Marie-Claude (2014), « Ségrégation tranquille ou comment se débarrasser des intrus », dans Haince, Marie-Claude *et al.* (dirs.), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après?*, Mémoire d'encrier, Montréal, p. 25-37
- Hall, Stuart (1997), « The Spectacle of the Others » dans Hall, Stuart (dir.), *Representation : Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Publications in association with the Open University, Thousand Oaks, p. 223-290
- (2008), *Identités et cultures, politiques des cultural studies*, Éditions Amsterdam Paris, 411p.
- (2013 [1997]), « The work of representation », dans Hall, Stuart *et al.* (dir.), *Representation*, Sage Publications in association with the Open University, Thousand Oaks, p. 1-47
- Hargreaves, Jennifer (1994), *Sporting Females : Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sports*, Routledge, London ; New York, 331p.
- (2000), *Heroines of Sport : The Politics of Difference and Identity*, Routledge, London ; New York, 284p.
- Hegde, Radha S. (1998), « A View from Elsewhere : Locating Difference and the Politics of Representation from a Transnational Feminist Perspective », *Communication Theory* vol. 8, n°3, p. 271-297.
- Hill Collins, Patricia (2002), *Black Feminist Thought Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2nd^e éd., Routledge, London ; New York, 335p.
- J. Creedon, Pamela (1994), « Women, Media and Sport : Creating and Reflecting Gender Values », dans J. Creedon, Pamela (dir.), *Women, Media and Sport : Challenging Gender Values*, SAGE publications, Thousand Oaks ; London ; New Delhi, p. 3-27
- Jawad, Haifaa ; Al-Sinani ; Yousra ; Benn, Tansin (2011), « Islam, Women and Sport », dans Benn, Tansin *et al.* (dirs.), *Muslim Women and Sport*, Routledge, London ; New York, p. 25-40

- Jiwani, Nisara ; Rail, Geneviève (2010), « Islam, Hijab and Young Shia Muslim Canadian Women's Discursive Constructions of Physical Activity », *Sociology of Sport Journal*, vol. 27, no°3, p. 251-267
- Juteau, Danielle (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Presses de l'Université de Montréal, Trajectoires sociales, Montréal, 226p.
- Kaiser, Susan B. (2012), *Fashion and Cultural Studies*, Bloomsbury Academic, London ; New Delhi ; New York ; Sydney, 240p.
- Kane, Mary Jo ; Greendorfer, Susan L. (1994), « The Media's Role in Accommodating and Resisting », dans Creedon, Pamela J. (dir.), *Women, Media and Sport : Challenging Gender Values*, SAGE Publications, Thousand Oaks ; London ; New Delhi, p.28-44
- Kilani, Mondher (2000), « Stéréotype (culturel, racial, sexiste) », dans Gallissot, René *et al.* (dir.), *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Édition Payot Lausanne, Lausanne, p. 249-266
- Kleindienst-Cachay, Christa (2011), « « Balancing Between the Cultures... » Sports and Physical Activities of Muslim Girls and Women in Germany », dans Benn, Tansin *et al.* (dirs.), *Muslim Women and Sport*, Routledge, London ; New York, p. 92-108
- Koushkie Jahromi, Maryam (2011), « Physical Activities and Sport for Women in Iran », , dans Benn, Tansin *et al.* (dirs.), *Muslim Women and Sport*, Routledge, London ; New York, p. 109-124
- Labelle, Micheline (2006), *Un lexique du racisme: étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*, UNESCO et CRIEC, Montréal, 48p.
- Lachheb, Monia (2008), « Un corps de femme dans un sport d'homme. Regard sur l'expérience corporelle de judokas tunisiennes », *Recherches féministes*, vol. 21, no°2, p. 57-74
- (2012), « La religion en pratique. Le port du voile dans l'espace sportif en Tunisie », *Social Compass*, vol. 59, no°1, p. 120-35
- Lapierre, Emmanuel (2012), « Nationalisme culturel et performance dans l'histoire du Canadiens de Montréal (1926-2012).Une étude de cas », *Globe: revue internationale d'études québécoises*, vol. 15, no°1-2, p. 317-335
- Launius, Christie ; Hassel, Holly (2015), « Intersectionality », dans Launius, Christie *et al.* (dirs.), *Threshold Concepts in Women's and Gender Studies Ways of Seeing, Thinking, and Knowing*, Routledge, New York, p. 112-152

- Leroux, Georges (1998), « Les signes de l'identité : Le langage du voile et les exigences du pluralisme », dans Fall, Khadiyatoula *et al.* (dirs.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles : des théories, des pratiques, des analyses*, L'Harmattan, Paris, p. 181-201
- Litchmore, Rasheda V.H. ; Safdar, Saba (2016), « Meanings of the Hijab : Views of Canadian Muslim Women », *Asian Journal of Social Psychology*, vol. 19, n°3, p. 198-208
- MacNeill, Margaret (2009), « Opening up the Gendered Gaze : Sport Media Representation of Women, National Identity and Racialized Gaze in Canada », dans Markula, Pirkko (dir.), *Olympic Women and the Media : International perspectives*, Palgrave Macmillan, Hampshire, p. 50-69
- Maillé, Chantal (2002), « Migrations : femmes, mouvement et « refondation » du féminisme », *Recherches féministes*, vol. 15, no°2, p. 1-8
- McCue, Helen ; Krayem, Ghena (2015), « *Shari'a* and Muslim Women's Agency in a Multicultural Context : Recent Changes in Sports Culture », dans Possamai, Adam *et al.* (dirs.), *The Sociology of Shari'a : Case Studies from around the World*, Springer, New York ; Dordrecht ; London, p. 103-118
- Mirza, Heidi Safia (2012), « Embodying the Veil : Muslim Women and Gendered Islamophobia in 'New Times' », , dans Zehavit Gross *et al.* (dir.), *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, Springer Netherlands, New York ; London, p. 303-316
- (2013), « 'A Second Skin' : Embodied Intersectionality, Transnationalism and Narratives of Identity and Belonging Among Muslim Women in Britain », *Women's Studies International Forum*, vol. 36, p. 5-15
- Pfister, Gertrud (2011), « Muslim Women and Sport in Diasporas : Theories, Discourses and Practices-Analysing the Case of Denmark », dans Benn, Tansin *et al.* (dirs.), *Muslim Women and Sport*, Routledge, London ; New York, p. 41-76
- Poiret, Christian ; Hoffmann, Odile ; Audebert, Cédric (2011), « Éditorial : Contextualiser pour mieux conceptualiser la racialisation », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27, n°1, p. 7-16
- Poiret, Christian (2011), « Les processus d'ethnicisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et " Noirs " », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27, n°1, p. 107-127

- Prouse, Carolyn (2013), « Harnessing the Hijab : The Emergence of the Muslim Female Footballer Through International Sport Governance », *Gender, Place & Culture*, p. 1-17
- Rousseau, Céline (2014), « Signes d'oppression et de résistance : La nécessaire retenue dans l'interprétation et dans l'action », dans Haince, Marie-Claude *et al.* (dirs.), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après?*, Mémoire d'encrier, Montréal, p.17-24
- Roy, Olivier (2013), *Homme immigrant chareche homme : (re)formations de subjectivités ethnosexuelles en contexte post-migratoire au Québec*,(Thèse de doctorat), Université de Montréal, 444p.
- Said, Edward W. (2005), *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Nouv. éd., Seuil, Paris, 422p.
- (2011), *L'Islam dans les médias : comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde*, Sindbad, Paris, 282p.
- Samie, Sumaya Farooq ; Sehlukoglu, Sertaç (2014), « Strange, Incompetent and Out-Of-Place », *Feminist Media Studies*, p. 1-19
- Schmidt, Anthony ; Coe, Kevin (2014), « Old and New Forms of Racial Bias in Mediated Sports Commentary : The Case of the National Football League Draft », *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, vol. 58, no°4, p. 655-670
- Sfeir, Leila (1985), « The Status of Muslim Women in Sport : Conflict between Cultural Tradition and Modernization », *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 20, no°4, p. 283-306
- T. Wearden, Stanley ; J. Creedon, Pamela (2003), « « We got next » : Images of Women in Television Commercials during the Inaugural WNBA Season », dans Bernstein, Alina *et al.* (dirs.), *Sport, Media, Culture : Global and Local Dimensions*, Frank Cass London ; Portland, p. 189-210
- Tlili, Fethi (2002), « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie », *Staps*, vol. 57, no°1, p. 53-68
- Toffoletti, Kim ; Palmer, Catherine (2015), « New Approaches for Studies of Muslim Women and Sport », *International Review for the Sociology of Sport*, p. 1-18
- Valois-Nadeau, Fannie (2011), « Le Canadien de Montréal comme objet populaire : représentations de la tradition », dans Laurin-Lamothe, Audrey ; Moreau, Nicolas (dirs.), *Le Canadien de Montréal : une légende repensée*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, p. 75-91

Volpp, Leti (2006), « Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite », *Questions Féministes*, , vol. 25, no^o3, p. 14-31

Zine, Jasmin (2006), « Unveiled Sentiments : Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School », *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, no^o3, p. 239-252

Documents officiels

Allen, Mary ; Boyce, Jillian (2013), « Les crimes haineux déclarés par la police au Canada, 2011 », *Article de Juristat*, Statistique Canada, En ligne. <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2013001/article/11822-fra.pdf> (consulté le 7 juillet 2016)

Almeida, Arthur ; Rio 2016 Organising Committee for the Olympic and Paralympic Games (2016), « Athletics-Women's Marathon », *Results Book*, Rio de Janeiro, En ligne. https://assetrio2016.azureedge.net/_sport/r/i/Rio_2016_Athletics_Results_Book_V1.0.pdf (consulté le 26 septembre 2016)

Comité International Olympique (2013), *Charte Olympique*, CIO, Lausanne, En ligne. https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/Olympic-Studies-Centre/List-of-Resources/Official-Publications/Olympic-Charters/FR-2013-Charte-Olympique.pdf#_ga=1.266210831.1026406739.1412446026 (consulté le 13 septembre 2014)

Drainville, Bernard (2013), *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 40^e législature, 1^{er} session, Projet de loi n^o60, Éditeur officiel du Québec, Québec

Peixoto, Irístiane ; Rio 2016 Organising Committee for the Olympic and Paralympic Games (2016), « Fencing-Women's sabre team », *Results Book*, Rio de Janeiro, En ligne. https://assetrio2016.azureedge.net/_sport/r/i/Rio_2016_Fencing_Results_Book_V1.0.pdf (consulté le 26 septembre 2016)

Articles de presse et sites web,

Alghamdi, Alaa (été 2012), « Saudi Participation in Olympics is the First Step », *Arab News*, En ligne. <http://www.thefreelibrary.com/Saudi+participation+in+Olympics+is+the+first+step.-a0301257878> (consulté le 23 septembre 2015)

- Ammoura, Anissa (été 2012), « Jeux Olympiques : les athlètes musulmanes sur le devant de la scène », *SaphirNews.com*, En ligne. http://www.saphirnews.com/Jeux-Olympiques-les-athletes-musulmanes-sur-le-devant-de-la-scene_a9382.html?print=1 (consulté le 23 septembre 2015)
- Barbusse, Béatrice ; Broucaret, Fabienne (hiver 2013), « HAND. La jupe imposée aux handballeuses? Les clichés ont la vie dure », *L'Obs - Le Plus*, En ligne. <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/785192-hand-la-jupe-imposee-aux-handballeuses-les-cliches-ont-la-vie-dure.html> (consulté le 24 septembre 2015)
- Baril, Daniel (été 2012), « Hidjab olympique : vous avez dit "émancipation"? », *Le Devoir*, En ligne. <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/357198/hidjab-olympique-vous-avez-dit-emancipation> (consulté le 28 septembre 2015)
- Ben Rhouma, Hanan (automne 2015), « Solidaire des musulmans avec le hijab, une prof chrétienne suspendue de son université », *Saphir News*, En ligne. http://www.saphirnews.com/Solidaire-des-musulmans-avec-le-hijab-une-prof-chretienne-suspendue-de-son-universite_a21723.html (consulté le 7 juillet 2016)
- Black, Debra (hiver 2007), « Hijab Ban in Soccer is Upheld », *The Star*, En ligne. https://www.thestar.com/news/2007/03/04/hijab_ban_in_soccer_is_upheld.html (consulté le 4 juillet 2016)
- Chaouch, Rebecca (hiver 2014), « Football : La FIFA autorise officiellement le port du voile et du turban », *Al Huffington Post*, En ligne. http://www.huffpostmaghreb.com/2014/03/02/football-voile-fifa_n_4884927.html (consulté le 8 septembre 2015)
- Chaptal, Françoise (automne 2005), « Iran: jeux au féminin », *Aujourd'hui le Maroc*, En ligne. <http://www.aujourd'hui.ma/sport/sports/iran-jeux-au-feminin-35950#.VDI4Of15Mec> (consulté le 23 septembre 2015)
- Dupont, Gaëlle (printemps 2016), « Les propos de Laurence Rossignol comparant le voile à l'esclavage soulèvent un tollé », *Le Monde*, En ligne. http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/03/31/laurence-rossignol-les-negres-et-le-voile_4892777_3224.html (consulté le 3 avril 2016)
- Genois Gagnon, Jean-Michel (printemps 2016), « Une tête de porc déposée devant une mosquée de Québec », *Le Soleil*, En ligne. <http://www.lapresse.ca/le-soleil/justice-et-faits-divers/201606/19/01-4993530-une-tete-de-porc-deposee-devant-une-mosquee-de-quebec.php> (consulté le 20 juin 2016)
- Gibbs, Lindsay (hiver 2016), « Uniforms for Afghanistan Women's Soccer Team Now Include an Integrated Hijab », *Think Progress*, En ligne.

<http://thinkprogress.org/sports/2016/03/09/3758160/afghanistan-womens-soccer-hijabs/> (consulté le 25 mars 2016)

Huus, Kari, (été 2011) « Muslim Weightlifter Fights to Compete, Hijabi-style - Barred from Competing with Arms and Legs Covered, American Appealed to Sport's World Body » *NBC News*, En ligne. http://www.nbcnews.com/id/43527580/ns/world_news-americas/t/muslim-weightlifter-fights-compete-hijabi-style/#.V1yPabvhDIU (consulté le 8 septembre 2015)

Kaplan, Sarah (hiver 2016), « Meet Ibtihaj Muhammad, the History-Making Olympian who Called out SXSW for Telling Her to Remove her Hijab », *The Washington Post*, En ligne. <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2016/03/14/meet-ibtihaj-muhammad-the-history-making-olympian-who-called-out-sxsw-for-telling-her-to-remove-her-hijab/> (consulté le 16 mars 2016)

Lachapelle, Judith (été 2012), « Elles entrent au stade », *La Presse*, En ligne. <http://www.lapresse.ca/debats/editoriaux/judith-lachapelle/201207/13/01-4543535-elles-entrent-au-stade.php> (consulté le 28 septembre 2015)

Marotte, Bertrand (printemps 2007), « Quebec Tae Kwon Do Team Knocked out for Wearing Hijab », *The Glob and Mail*, En ligne. <http://www.theglobeandmail.com/news/national/quebec-tae-kwon-do-team-knocked-out-for-wearing-hijab/article1354160/> (consulté le 4 juillet 2016)

M.M, (printemps 2012), « JO 2012 : Les joueuses de beach-volley sans bikini », *France Soir*, En ligne. <http://archive.francesoir.fr/sport/autres-sports/jo-2012-les-joueuses-de-beach-volley-enleveront-le-bikini-202871.html> (consulté le 23 septembre 2015)

Mykolo, Natacha (hiver 2010), « Vanessa et Yannick, premier couple noir sur la glace olympique », *Afrik.com*, En ligne. <http://www.afrik.com/article19091.html> (consulté le 25 avril 2016)

Olivier, Mathieu (été 2012), « JO 2012 : la mode du « hijab sportswear » est lancée », *Jeune Afrique*, En ligne. <http://www.jeuneafrique.com/175029/societe/jo-2012-la-mode-du-hijab-sportswear-est-lanc-e/> (consulté le 24 septembre 2015)

Ouellet, Martin (hiver 2015), « Port du hijab refusé en cour : Couillard " perturbé " », *Journal Métro*, En ligne. <http://journalmetro.com/actualites/national/728501/port-du-hijab-refuse-en-cour-couillard-perturbe/> (consulté le 7 juillet 2016)

Pells, Eddie et Pat Graham (été 2012), « La coureuse saoudienne Sarah Attar est fière d'avoir participé aux Jeux », *La presse canadienne*, En ligne. http://quebec.huffingtonpost.ca/2012/08/08/la-coureuse-saoudienne-sa_n_1757029.html (consulté le 28 septembre 2015)

- Perreault, Laura-Julie (automne 2009), « Quand le hijab s'accommode au sport », *La Presse*, En ligne. <http://www.lapresse.ca/actualites/200911/07/01-919399-quand-le-hijab-saccommode-au-sport.php> (consulté le 7 juin 2015)
- Polachek, Emily (été 2015), « Q&A with Sarah Attar », En ligne. running.competitor.com/2015/07/interviews/qa-with-sarah-attar_132424 (consulté le 2 février 2016)
- Prévost, Lindsay-Anne (hiver 2016), « Plus de xénophobie selon le Centre des femmes de Verdun », *Journal Métro*, En ligne. <http://journalmetro.com/local/verdun/actualites/914782/plus-de-xenophobie-selon-le-centre-des-femmes/> (consulté le 23 avril 2016)
- Pyle, Encarnacion et Mark Ferenchik (printemps 2015), « Head Scarves Debated After Somali Police Recruit Exits », *The Columbus Dispatch*, En ligne. <http://www.dispatch.com/content/stories/local/2015/04/28/head-scarves-debated-after-somali-police-recruit-exits.html> (consulté le 23 septembre 2015)
- Rodriguez, Clarence (printemps 2014), « En Arabie saoudite, le sport pour les filles bientôt autorisé à l'école? », *RFI : Les voix du monde*, En ligne. <http://www.rfi.fr/mfi/20140418-arabie-saoudite-sport-filles-ecole-droits-femmes> (consulté le 20 septembre 2015)
- (été 2012), « Un sexe pas si faible », *L'Équipe*, En ligne. <http://www.lequipe.fr/Quotidien/articles/25072012/article1.html> (consulté le 20 septembre 2015)
- Sassonia, Claire (hiver 2005), « Nawal el-Moutawakil, une sportive en politique », *Le journal des femmes*, En ligne. <http://www.journaldesfemmes.com/actu/05/0309nawal-el-moutawakil.shtml> (consulté le 20 avril 2016)
- Sattar, Marium (printemps 2012), « New Fields to Conquer for Muslim Sportswomen », *Bikya Masr*, En ligne. <http://www.masress.com/en/bikyamasr/69321> (consulté le 23 septembre 2015)
- Smallwood, John (été 2012), « John Smallwood : One Bet Aussies Hated to Lose », *The Philadelphia Daily News*, En ligne. http://articles.philly.com/2012-08-10/sports/33119462_1_betsey-armstrong-rafalca-eton-dorney (consulté le 20 septembre 2015)
- Stanglin, Doug ; Winter, Michael (hiver 2015), « Chapel Hill 'Rocked' by Killings of 3 Muslim Students », *USA Today*, En ligne. <http://www.usatoday.com/story/news/nation/2015/02/11/north-carolina-muslim-students-gunman-chapel-hill/23222317/> (consulté le 27 avril 2016)

Waldie, Paul (été 2012), « Woroud Sawalha Runs to Set an Example for Palestinian Women », *The Globe and Mail*, En ligne. <http://www.theglobeandmail.com/sports/olympics/woroud-sawalha-runs-to-set-an-example-for-palestinian-women/article4469107/> (consulté le 5 février 2016)

Agence France Presse (printemps 2014), « Artistique - Zahra, la Princesse des glaces qui venait du désert », *Agence France Presse*, En ligne. http://quebec.huffingtonpost.ca/2012/04/14/artistique---zahra-la-pr_n_1425304.html (consulté le 8 septembre 2015)

Atlantico (printemps 2016), « Nicolas Dupont-Aignan : " Le Hijab day est une initiative pernicieuse, provocatrice, qui vise à banaliser la soumission de la femme " », *Atlantico*, En ligne. <http://www.atlantico.fr/decryptage/nicolas-dupont-aignan-hijab-day-est-initiative-pernicieuse-provocatrice-qui-vise-banaliser-soumission-femme-2670818.html> (consulté le 7 juillet 2016)

Le Parisien (été 2012), « JO - 800 m : Attar, la Saoudienne « voilée », termine dernière de sa série », *Le Parisien*, En ligne. <http://www.leparisien.fr/sports/JO/jeux-olympiques-londres-2012/jo-800-m-voilee-la-saoudienne-attar-termine-derniere-de-sa-serie-08-08-2012-2118012.php#xtref=https%3A%2F%2Fwww.google.ca%2F> (consulté le 20 septembre 2015)

Mail Today (été 2012), « BREAKING BARRIERS », *Mail Today*, En ligne. <http://indiatoday.intoday.in/section/108/1/mail-today.html> (consulté le 9 octobre 2015)

Muslim Village (printemps 2012), « Hijab pour abolir dans les Jeux Olympiques de Londres », *Muslim Village*, En ligne. <http://fr.muslimvillage.com/2012/05/24/23354/hijab-make-history-london-olympics/> (consulté le 24 mai 2015)

Palestine News Network (été 2012), « Palestine's Woroud Sawalha Sets a Precedent for Palestinian Women! », *Palestine News Network*, En ligne. <http://group194.net/english/article/30895> (consulté le 23 septembre 2015)

States News Service (été 2016), « Saudi Arabia : women are "changing" the game », *States News Service*. En ligne. <https://www.hrw.org/news/2016/08/04/saudi-arabia-women-are-changing-game> (consulté le 26 septembre 2016)

The National (été 2012), « Olympics : Finish is Just the Start for Trailblazing Saudi Runner », *The National*, En ligne. <http://www.thenational.ae/sport/other-sport/olympics-finish-is-just-the-start-for-trailblazing-saudi-runner> (consulté le 23 novembre 2015)

The Star (hiver 2016), « U.S. Olympian Who Wears Hijab Offers Riposte to Trump », *The Star*, En ligne. <https://www.thestar.com/news/insight/2016/03/15/us-olympian-who-wears-hijab-offers-riposte-to-trump.html> (consulté le 6 mai 2016)

Facebook et pages web

Abdullah, Kulsoom (2012-2015), *Facebook*, En ligne. <https://www.facebook.com/LiftingCovered?fref=ts> (consulté le 19 septembre 2015)

—, « Kulsoom.net : About Me », En ligne. http://kulsoom.net/#et_page_8 (consulté le 5 février 2016)

—, « Lifting Covered : About Me » En ligne. <http://www.liftingcovered.com/about-me/> (consulté le 5 février 2016)

Attar, Sarah (2012-2015), « Facebook : Sarah Attar », En ligne. <https://www.facebook.com/thesarahattar?fref=ts> (consulté le 19 septembre 2015)

Comité International Olympique (2016), « Charlotte Cooper », En ligne.

<http://www.olympic.org/fr/charlotte-cooper> (consulté le 20 avril 2016)

— (2016), « Nawal El Moutawakel », En ligne. <http://www.olympic.org/nawal-el-moutawakel> (consulté le 20 avril 2016)

Khafif, Adam (2015), « LSNP. About », *LSNP*, En ligne.

<http://www.lisnupclothing.com/about/> (consulté le 9 mai 2016)

Louella by Ibtihaj Muhammad, « LOUELLA by Ibtihaj Muhammad : About Us », *Louella by Ibtihaj Muhammad*, En ligne. <http://www.louellashop.com/about-us/> (consulté le 5 février 2016)

Muhammad, Ibtihaj (2012-2015), *Facebook*, En ligne. <https://www.facebook.com/ibtihajmuhammadusa?fref=ts> (consulté le 19 septembre 2015)

Pepperdine Sports (2016), « Pepperdine Track », *Pepperdine Sports*, En ligne. http://www.pepperdinesports.com/sports/c-track/mtt/attar_sarah00.html (consulté le 2 février 2016)

Sawalha, Woroud (2012-2015), *Facebook*, En ligne. <https://www.facebook.com/Woroud-Sawalha-266307470136046/timeline/> (consulté le 19 septembre 2015)

Shirzanan Global Edition (2016), « Letter from the Co-Founders », *Shirzanan Global Edition*, En ligne. <http://shirzananglobal.net/about-us/letter-from-the-co-founders/> (consulté le 6 mai 2016)

Team USA (2016), « Home, Athletes, Ibtihaj Muhammad », *Team USA*, En ligne. <http://www.teamusa.org/athletes/mu/ibtihaj-muhammad.aspx> (consulté le 5 février 2016)

Time Magazine (2016), « Ibtihaj Muhammad », *The 100 Most Influential people*, En ligne. <http://time.com/collection/2016-time-100/> (consulté le 26 septembre 2016)

Verreos, Nick (2010, 10 décembre), Figure Skating Costume Question : White Skates vs. Beige Skates?, En ligne. <http://nickverreos.blogspot.ca/2010/12/figure-skating-costume-question-white.html> (consulté le 12 mai 2015)