

Université de Montréal

La racialisation des musulman.es au Québec  
Analyse d'un cas de diffamation à caractère islamophobe

Par  
Dalila Awada

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  
Maîtrise ès sciences (M. Sc.) en sociologie

Décembre 2020

© Dalila Awada, 2020

*Ce mémoire intitulé*

**La racialisation des musulman.es au Québec  
Analyse d'un cas de diffamation à caractère islamophobe**

*Présenté par*

Dalila Awada

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

Barbara Thériault  
Présidente-rapporteuse

Valérie Amiraux  
Directrice de recherche

Nicolas Sallée  
Membre du jury

## Résumé

Ce mémoire porte sur le processus de racialisation des personnes de confession et/ou de culture musulmane. Il cherche à éclairer la manière dont cette racialisation s'incarne à l'égard des personnes musulmanes qui prennent part aux débats sociopolitiques de leur société (plus spécifiquement ceux entourant les enjeux de laïcité et de signes religieux). La posture scientifique adoptée allie expérience individuelle et analyse sociologique. Dans le cadre analysé, la participation à un débat public au Québec, en 2013 et 2014, autour d'un projet de loi sur la laïcité et la neutralité religieuse de l'État (le projet de loi n° 60) a donné lieu à une campagne de diffamation ciblant l'auteur de cette recherche et culminant en une démarche en justice. Ce type de diffamation, qui a pour cible une personne musulmane, puise dans un registre conspirationniste de l'islamisation et de l'infiltration des institutions démocratiques et des organisations de la société civile par les musulman.es vivant dans les sociétés occidentales. À travers un cas comme celui-ci, il est possible d'observer, par une sorte d'effet grossissant, une cristallisation de plusieurs propriétés de la racialisation telle qu'elle s'incarne à l'égard des personnes musulmanes. L'analyse mobilise des vidéos et des publications diffusées sur un blogue actif en 2013 et 2014, véhiculant des thèses conspirationnistes anti-islam, des documents tirés du dossier juridique (poursuite en diffamation), ainsi qu'une reconstruction narrative des événements.

**Mots-clés :** Islamophobie ; racialisation ; conspirationnisme ; diffamation ; signes religieux ; débat.

## **Abstract**

This dissertation examines the process of racialization of people of Muslim faith and/or culture. It seeks to shed light on the way in which this racialization is exemplified with regard to Muslims who participate in the political and social debates within their society (more precisely, the debates concerning secularism and religious symbols). The scientific approach adopted in this dissertation combines individual experience and sociological analysis. In the case being studied, the participation by the author of this research in a public debate in Quebec, in 2013 and 2014, surrounding a bill on State secularism and religious neutrality (Bill 60) gave rise to a smear campaign targeting her and culminating in legal action. Since the target of this campaign was Muslim, the defamation drew on conspiracy tropes of Islamisation and the infiltration of democratic institutions and of civil society organizations by Muslims living in Western societies. By studying a case such as this it is possible to observe, by a kind of magnifying effect, the crystallisation of several properties of racialization as it is exemplified with regards to Muslims. The analysis in this dissertation employs videos and posts published on a blog that was active in 2013 and 2014 that peddled in anti-Muslim conspiracy theory, documents from the legal file (defamation suit), as well as a narrative reconstruction of the events.

**Keywords** : Islamophobia ; racialization ; conspiracy theories ; defamation ; religious symbols ; debate.

## Table des matières

*Résumé*

*Abstract*

*Liste des sigles*

*Remerciements*

<b>INTRODUCTION</b> .....	1
<b>CHAPITRE 1. Revue de littérature et théorisation</b> .....	8
1.1 Race et racisme en sciences humaines et sociales.....	8
1.1.1 L'évolution de la « race ».....	8
1.1.2 Le remplacement de la race par la culture.....	9
1.1.3 Un néo-racisme ? .....	12
1.1.4 Le racisme : un phénomène multiple.....	16
1.2 Islamophobie et racialisation des musulman.es : définitions, propriétés et modes de fonctionnement.....	17
1.2.1 La racialisation du religieux.....	20
1.3 Quelques propriétés centrales de la racialisation.....	21
1.3.1 Homogénéisation et surdétermination.....	22
1.3.2 Hiérarchisation.....	24
1.3.3 Une relation de pouvoir.....	25
1.3.4 Déshumanisation.....	28
1.4 Typifications, représentations et stéréotypes.....	29
<b>CHAPITRE 2. Construction de l'objet : de l'expérience à l'interprétation</b> .....	32
2.1 Cadre d'analyse .....	32
2.2 Choix du sujet et de l'approche.....	37
2.3 Démarche méthodologique.....	40
2.3.1 Étape préalable : objectiver le sujet objectivant.....	40
2.3.2 Le rapport, les biais et les intérêts face au sujet de recherche.....	42
2.3.3 Sélection et mise en ordre.....	44

<b>CHAPITRE 3. Exposition et description du cas à l'étude et des données.....</b>	<b>48</b>
3.1 Mise en contexte : projet de loi n° 60 et habits religieux au Québec.....	48
3.2 Au cœur de l'expérience : diffamation et cyberharcèlement.....	52
3.3 Les vidéos.....	59
3.4 Politiser la foi.....	65
3.5 Le jugement.....	68
<b>CHAPITRE 4. L'Autre musulmane au carrefour de la racialisation, du conspirationnisme, de la diffamation et des débats polarisants.....</b>	<b>71</b>
4.1 Comment l'islamophobie émerge dans un cadre de diffamation publique.....	71
4.2 Islam et conspirationnisme.....	73
4.3 Le contexte sociopolitique comme carburant.....	77
4.4 Les procédés de la racialisation des musulman.es.....	80
4.4.1 Homogénéisation.....	81
4.4.2 La diabolisation des musulman.es et le danger inhérent de l'islam.....	84
4.4.3 Déshumanisation.....	85
4.5 Une articulation de la race et du genre : stéréotypes associés aux femmes musulmanes et sexisme ordinaire.....	89
4.6 Exercice de pouvoir.....	91
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>97</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>101</b>

## Liste des sigles

CAQ	Coalition Avenir Québec
CDPDJ	Commissions des droits de la personne et des droits de la jeunesse
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
FFQ	Fédération des femmes du Québec
PdV	Poste de veille

## Remerciements

Merci à Valérie Amiraux d'avoir accepté la direction de ce mémoire. J'étais sans cesse inspirée et impressionnée par son souci du détail, son érudition, son audace et sa sensibilité. Elle a été une mentore hors pair.

Merci à Geneviève Meaney, pour sa patience et sa gentillesse.

Bochra, Eve, merci d'être là beau temps, mauvais temps. Votre présence fait toute la différence.

Willy, Rim, merci pour la trêve, du mémoire et de la pandémie, à L'Isle-aux-Coudres.

Sam, merci de m'avoir incitée à m'inscrire à l'université. Si j'ai pris goût aux études, c'est grâce à toi.

Guillaume, merci de m'avoir patiemment épaulée lors de la rédaction du mémoire, de t'être montré aussi intéressé et enjoué alors que j'explorais toutes sortes d'idées. Nos conversations m'ont aidée à formuler et à enrichir ce qui se trouve dans ce mémoire.

Marie-Hélène, merci d'avoir porté cette bataille qui nous lie désormais l'une à l'autre. De toi, j'ai appris à être plus droite, plus nuancée, à ne jamais taire la compassion.

Mama, baba, merci pour votre infinie bonté. Je sais tous les sacrifices que vous avez faits pour que je puisse accomplir des études universitaires et mener une vie confortable.

Zazou, j'ai fini « mon gros travail ». Un jour, je t'expliquerai ce qui s'y trouve pour te rappeler que ta présence et ta parole sont incontestablement légitimes dans ta société. Nous sommes ici à la maison.



## INTRODUCTION

*Nous avons souvent une idée utopique du débat public. Prendre la parole est autant un acte de foi qu'un acte politique. On entre dans la Cité avec l'espérance que nous serons égaux devant la loi, que l'action et la parole se traduiront en dialogue, qu'il suffira de souligner les nuances pour clarifier les choses et dépoliariser les positions et qu'en exprimant une pensée riche et complexe dans la langue du pays, dans l'accent du pays, nos concitoyens verront en nous le reflet de tout ce qui fait sa richesse, son succès et sa fierté.*

Yara El-Ghadban (2014)

« Nihil de nobis, sine nobis » : Rien à notre sujet sans nous. C'est sans doute l'un des raisonnements qui incite des Québécoises musulmanes à s'avancer dans l'arène publique pour prendre part aux débats politiques les concernant. Une participation citoyenne, exigeante, fébrile, qui demande voix au chapitre. Depuis la fin des années 1990, la société québécoise a débattu à plusieurs reprises, souvent dans des contextes polarisants, de la place du religieux. Le port du voile en particulier n'a cessé d'être objet de polémiques, de crispations, de divisions, et il est devenu par moment une préoccupation centrale, occupant un espace politique et médiatique considérable. L'approche face à ces enjeux, tant dans la population que dans la sphère politique partisane, a connu des mutations. En 2007, au moment où avait lieu un débat sur les questions d'accommodements raisonnables<sup>1</sup> et la montée en popularité de l'Action démocratique du Québec (ADQ), les pourtours de discours politiques frileux face à la différence ethnoculturelle et religieuse se dessinaient et ne cesseront de réémerger, avec une intensité variant selon le contexte dans lequel ils s'expriment. La trame de ces discours est souvent celle de la nécessité de clarifier, protéger et consolider l'identité nationale du Québec.

---

<sup>1</sup> Ce débat a notamment donné lieu à la création de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, créée par le gouvernement libéral de Jean Charest en février 2007 qui continue à ce jour d'être un point de référence dans le cadre des discussions sur les enjeux de diversité, de laïcité, de signes religieux, etc. Plus connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor (du nom de ses deux co-présidents, le philosophe Charles Taylor et l'historien Gérard Bouchard), cette commission a été mise en place après qu'une polémique a éclaté en janvier 2007 à Hérouxville, une région du Québec située en Mauricie, quand le conseiller municipal décida d'adopter un code de conduite pour les immigrants.

L'encadrement de l'expression publique de la religion apparaît alors comme l'une des voies à emprunter pour concrétiser cette aspiration.

Plusieurs tentatives se succèdent de la part des gouvernements libéral, péquiste et caquiste de fournir une réponse aux inquiétudes et aux insatisfactions d'un pan de la population québécoise<sup>2</sup>. D'une conjoncture à l'autre, l'apparence de la discussion change, mais au fil des années le fond est resté le même : quelle place faire, dans l'espace public québécois, à la diversité religieuse ? L'expression publique des convictions religieuses est-elle compatible avec la laïcité et les valeurs québécoises ? Quelles restrictions faut-il poser à celles et ceux qui incarnent cette diversité religieuse ? Est-ce que la société québécoise fait preuve d'une approche trop désinvolte face à la religion ? L'égalité entre les hommes et les femmes est-elle compromise par la présence de certaines pratiques religieuses ? Toutes ces questions croisent d'autres enjeux : le racisme systémique, la stigmatisation des musulman.es, la discrimination, la représentativité de toutes et tous dans les sphères de la société.

Les femmes musulmanes qui portent un voile se sont souvent retrouvées en première ligne à l'occasion de ces débats. Leur donner la parole est aujourd'hui plus automatique qu'il y a vingt ans, un changement qui est reflété dans les médias québécois. Le dernier débat en lien avec la diversité religieuse québécoise et la présence publique d'une manifestation d'appartenance à celle-ci, est celui qui a entouré le projet de loi n° 21 présenté par le gouvernement de la Coalition avenir Québec (CAQ), adopté en juin 2019 et désormais connu comme Loi sur la laïcité de l'État (L-0.3 - Loi sur la laïcité de l'État). À cette occasion, nous avons pu entendre des étudiantes en enseignement qui ne peuvent dès lors plus pratiquer leur métier dans les écoles publiques du Québec, comme Nancy Nazha, Chahira Battou, Soulaf Mekaddem, Essraa Daoui ou Ichrak Nourel

---

<sup>2</sup> Projet de loi n° 94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements du gouvernement*, présenté par le gouvernement Charest en mars 2010.

Projet de loi n° 62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes* (prévoyant entre autres que les services publics doivent être donnés et reçus à visage découvert), présenté par le gouvernement Couillard et adopté en octobre 2017.

Projet de loi n° 60, *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*, présenté par le gouvernement Marois en novembre 2013.

Projet de loi n° 21, *Loi sur la laïcité de l'État*, présenté par le gouvernement Legault présenté en mars 2019 et adopté en juin 2019.

Hak qui a déposé une poursuite en Cour supérieure contre la loi 21 en juin 2019<sup>3</sup>. Un autre nom a retenu l'attention, celui de Sondos Lamrhari, étudiante en techniques policières, qui ne peut elle aussi pratiquer la profession pour laquelle elle fait des études puisque la loi 21 vise également les employé.es de l'État en position d'autorité. Des enseignantes en poste depuis plusieurs années et des intervenantes spécialisées dans les écoles du Québec ont aussi fait part de leurs inquiétudes, par exemple Bouchera Chelbi, Elsy Fneiche, Nadia Naqvi. Bien que celles déjà en poste soient protégées par une clause qui maintient les droits acquis, la loi obstrue leur avancement professionnel. Des étudiantes en droit se sont aussi prononcées, dont Seeba Chaachouh, limitée dans ses ambitions car elle ne pourrait être procureure de la Couronne ou juge<sup>4</sup>, ainsi que des avocates telles que Coline Bellefleur, Shahad Salman ou Nour Farhat, cette dernière ayant participé aux contestations de la loi devant les tribunaux. Plusieurs femmes engagées ont organisé des manifestations<sup>5</sup>, formulé des pétitions<sup>6</sup>, rédigé des articles, pris la parole dans divers contextes publics : Idil Issa, Eve Torres, Tasnim Rekik, Marwa Khanafer, Sarah Abou-Bakr, Safa Chebbi, Fariha Naqvi-Mohamed et bien d'autres encore<sup>7</sup>. Avant 2019, d'autres femmes musulmanes avaient pris part à de telles discussions publiques sous d'autres conjonctures. Certaines s'étaient prêtées aux mêmes exercices d'entrevues, de lettres ouvertes, de témoignages, de participation à des conférences, des panels, des consultations, des reportages, des documentaires<sup>8</sup>, plus de dix ans auparavant, entre autres à l'occasion du débat houleux sur les accommodements raisonnables.

---

<sup>3</sup> Leduc Louise, « Laïcité : une étudiante dépose sa poursuite contre Québec », *La Presse*, 17 juin 2019, <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/2019-06-17/laicite-une-etudiante-depose-sa-poursuite-contre-quebec> (consulté en décembre 2020).

<sup>4</sup> « L'opération de séduction du Manitoba intéresse des Québécoises musulmanes », *Radio-Canada*, 29 novembre 2019, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1410960/publicite-manitoba-musulmanes-quebecoises-loi-21-pallister-legault-religion> (consulté en décembre 2020).

<sup>5</sup> Blais Stéphane, « Des manifestations contre la Loi 21 dans quatre villes du Québec », *La Presse*, 6 octobre 2019, <https://www.lapresse.ca/actualites/2019-10-06/des-manifestations-contre-la-loi-21-dans-quatre-villes-du-quebec> (consulté en décembre 2020).

<sup>6</sup> Pétition intitulée « CAQ : Respect pour les droits fondamentaux de milliers de Québécois·e·s », <https://www.change.org/p/fran%C3%A7ois-legault-caq-respecte-les-droits-fondamentaux-de-milliers-de-qu%C3%A9bécois-e-s> (consulté en décembre 2020).

<sup>7</sup> Cette énumération n'est pas exhaustive. D'autres femmes portant le voile se sont prononcées ainsi que d'autres personnes de confession et/ou de culture sikh et juive. Pour fin de concision et de cohérence avec le sujet, l'énumération se limite à la prise de parole publique et récente de quelques femmes musulmanes.

<sup>8</sup> « Mes sœurs musulmanes » réalisé par Francine Pelletier, 2009.

« Je porte le voile » réalisé par Natasha Ivisic et Yanick Létourneau, 2009.

J'ai pour ma part été très active dans les médias québécois en 2013 et 2014, alors qu'un débat portant sur un projet de loi sur la laïcité, le projet de loi n° 60 de *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* (ci-après Charte des valeurs), était en cours, motivée à la fois par la conviction que l'on gagne à parler pour soi – le projet de loi fragilisait mes possibilités d'emploi puisque je porte un habit religieux<sup>9</sup> – et par un attrait marqué pour l'exercice du débat. Plusieurs enjeux méritent d'être pris en compte quant à *ce qui se produit autour de ces prises de parole* dans un contexte où l'islamophobie bat son plein depuis le début des années 2000.

Mon implication, et la visibilité qui en a résulté, culmine par un procès à la suite de démarches judiciaires en diffamation que j'ai entreprises contre un blogueur m'ayant ciblé pendant plusieurs mois après mes apparitions sur les tribunes médiatiques. Par diffamation, je fais référence à une campagne de dénigrement qui vise à miner une réputation, à rendre la personne ciblée *persona non grata*, pour qu'elle soit ultimement exclue des sphères médiatiques et politiques. Ce type de diffamation, quand elle a pour cible des personnes de confession musulmane, puise souvent dans le registre de l'intégrisme, de l'islamisme et de l'islamisation de la société, ainsi que de l'infiltration des institutions démocratiques et des organisations de la société civile.

Mon cas n'est pas unique. En 2012, dans *The Guardian*, Mehdi Hasan décrit cette propagande islamophobe et le salissage public qui en découlent comme une campagne de peur (*fear-mongering*) absolument hors de contrôle : « I've lost count of the number of websites that try to "out" every Muslim in public life as an extremist or Islamist of some shape or form [...]. » Si les musulmans comme lui sont des extrémistes cachés, qui sont les modérés, demande-t-il ? « That, of course, seems to be the implicit, insidious message : there aren't any. »

De ce fait, intégristes, émissaires, islamistes, infiltrées, font partie des étiquettes apposées sur les personnes manifestement musulmanes qui gravitent dans des espaces où elles ne sont pas des protagonistes attendues, perturbant les paysages médiatiques et politiques par leur simple présence.

---

<sup>9</sup> J'ai une préférence pour l'utilisation des termes « habit religieux » plutôt que « signe religieux », le mot « signe » étant désormais trop connoté, rapproché au prosélytisme ou à une volonté de représenter et communiquer quelque chose, alors que pour bien des femmes musulmanes il s'agit simplement d'une préférence vestimentaire liée à leur culture, leur histoire, leur identité. Sous cette optique, le terme habit m'apparaît plus neutre.

Ces étiquettes ne sont pas sans effet pour les personnes qui les portent : elles hypothèquent une existence en raison du soupçon qu'elles font peser et deviennent rapidement une source tenace de mal-être. Mon expérience s'échelonne de 2013 à 2018, allant de la première prise de parole lors du débat sur la Charte des valeurs, jusqu'au jugement rendu par la Cour en juillet 2018. L'hiver de cette même année, je complétais des cours de maîtrise, sans penser un seul instant que j'en viendrais à utiliser ma propre expérience comme matériau d'analyse dans le cadre du mémoire. J'avais plutôt commencé à travailler un autre sujet, tout en constatant que cet épisode continuait à occuper une place importante dans mon esprit, m'incitant à coucher sur papier des réflexions, des sentiments et des anecdotes qui lui sont reliés. C'était pourtant terminé depuis deux ans déjà. Pourquoi lire et écrire le même chapitre encore et encore ? Peut-être pressentais-je qu'il y avait là matière à creuser, à documenter, à analyser, qu'une démarche en justice, aboutissant sur un jugement favorable, dit des choses, mais qu'elle ne dit pas tout. Qu'il y a lieu d'aller plus en profondeur encore pour en extraire un maximum d'informations sur le phénomène principal qui s'y rattache, soit l'islamophobie. J'y suis alors revenue par la force des choses, sachant pertinemment qu'une recherche qui mobilise une expérience vécue par la personne même qui effectue la recherche nécessiterait de créer un fin équilibre entre distance et proximité.

Ainsi, sur un sujet aussi polémique que l'islamophobie, je propose une étude à partir d'une posture scientifique particulière qui allie expérience individuelle et analyse sociologique. Il s'agira de rendre compte de ce qui participe à produire une situation comme celle-ci, c'est-à-dire un cas de diffamation publique à l'égard d'une Québécoise musulmane, devenant affaire judiciaire. J'attribue cela aux effets du processus de racialisation tel qu'il s'incarne envers les personnes musulmanes. Cette racialisation pose d'emblée une difficulté à la participation aux débats médiatisés.

La littérature sur la racialisation des musulman.es et sur l'islamophobie fait ressortir qu'il existe un traitement différencié, ainsi que des perceptions et des opinions défavorables, des personnes de confession et/ou de culture musulmane dans les sociétés occidentales, accentués depuis le 11 septembre 2001. L'émergence de violences jihadistes en Europe depuis 2015 a à nouveau renforcé le sentiment qu'une menace liée à l'islam et à la présence des musulman.es plane sur les sociétés occidentales (Amiriaux, Beauchesne 2020). Mais l'idée qu'il existe une

incompatibilité fondamentale entre l'islam et ces sociétés remontent à plus loin encore, tel que le démontrait entre autres Edward Saïd (1978). Cette perception d'incompatibilité est liée à la racialisation puisqu'une essence et des caractéristiques fixes sont attribuées aux musulman.es et à l'islam, naturalisant et caricaturant les différences culturelles et religieuses.

Au Québec, dans le champ des études de sciences sociales, les effets de l'islamophobie sont de plus en plus documentés, surtout en lien avec les effets sur les populations et communautés musulmanes (les effets sur le groupe) ou sur les individus dans les différentes sphères de leur vie. Dans les recherches portant spécifiquement sur les expériences de stigmatisation et de racisme que vivent les femmes musulmanes qui portent le voile, les approches par entretien dominant. On y décortique tour à tour les motifs du port du voile et de l'engagement social de certaines de celles qui le portent, les discriminations qu'elles subissent, les effets de ces discriminations sur leur vie et leur sentiment d'appartenance à la société, leur rapport à la famille, à la foi, à la spiritualité, à l'islam, au féminisme et ainsi de suite. Dans le cadre de ce mémoire, c'est de la médiation d'une tierce personne (le ou la chercheur.e qui effectue l'entretien) que je souhaite m'abstraire en réalisant une étude sur l'islamophobie, appréhendée comme une matrice de racialisation (Amiriaux, Desrochers 2013), en puisant à même mon expérience.

Les expériences post-débats sociaux des personnes musulmanes qui s'engagent publiquement, n'est pas un angle très documenté, ce qui pourrait s'expliquer entre autres par le fait que ce sont des expériences moins courantes, touchant moins de personnes. Des travaux se sont attardés sur les conditions de l'agir public des musulman.es. Mentionnons notamment des écrits en sociologie et en anthropologie sociale, comme ceux de Valérie Amiriaux (2006), de Nilüfer Göle (2002, 2004), de Sindre Bangstad (2013), de Claire de Galember (2009) et de Leila Benhadjoudja (2017). En revanche, peu d'études sociologiques et de documents substantiels se concentrent spécifiquement et simultanément 1) sur le contexte québécois 2) sur la prise de parole dans un cadre de débat politique sur la laïcité et les signes religieux 3) sur la diffamation et l'acharnement, notamment sur les médias sociaux, qui suivent ces prises de parole des femmes musulmanes.

Comme il a été mentionné plus haut, cela peut être attribué en partie aux effets de la racialisation. Il semble important de documenter une expérience comme celle-ci et à travers cette lorgnette d'analyse, parce que la diffamation publique et l'acharnement que vivent les personnes

de confession musulmane qui participent aux débats sociopolitiques de leur société posent la question de la possibilité même de leur participation à ces débats, et donc de la possibilité d'une concrétisation pleine et totale de leur citoyenneté politique.

Le mémoire est organisé en quatre chapitres. Le premier présente une revue de littérature qui permet de théoriser les concepts de race, de racialisation ainsi que d'islamophobie et de voir comment ils sont abordés dans les sciences sociales et dans la société. Le deuxième chapitre explicite le choix de la démarche méthodologique qui est une approche hybride puisant dans l'objectivation participante, l'auto-socioanalyse et l'analyse inductive générale. J'y présente le processus de construction de ma propre expérience comme objet de recherche. Le troisième chapitre est l'exposition du matériau qui est constitué d'éléments au cœur du litige judiciaire, en l'occurrence des vidéos et des textes publiés sur un blogue nommé Poste de veille, quelques extraits sur un site internet nommé Vigile, des documents procéduraux issus du dossier juridique, ainsi que d'une reconstruction chronologique des événements et d'une description du contexte sociopolitique dans lequel ils se déroulent. Le quatrième chapitre est celui de l'analyse, au cours duquel le cas sera analysé principalement à partir de perspectives théoriques issues de travaux sur la racialisation et l'islamophobie. L'analyse implique aussi un volet sur le phénomène du conspirationnisme à caractère islamophobe, celui-ci étant un élément significatif dans le cas à l'étude.

## CHAPITRE 1

### Revue de littérature et théorisation

#### 1.1 Race et racisme en sciences humaines et sociales

Pour travailler la racialisation<sup>10</sup> des musulman.es, il importe d'abord de parler de race puisque la racialisation en implique un usage sociologique. Cela sera d'autant plus important dans le cas de l'islamophobie – appréhendée comme une forme de racisme – puisque le fait que l'islam soit une religion rend la reconnaissance du racisme à l'encontre des musulman.es particulièrement difficile à qualifier comme tel. Dans la première partie de ce chapitre, les grandes lignes de l'évolution des concepts de race et de racisme seront synthétiquement retracées pour en comprendre les implications et les principaux usages. Dans la deuxième partie du chapitre, il s'agira de rendre compte de ce que sont la racialisation et l'islamophobie. Cette revue de littérature a pour objectif de faire ressortir des éléments explicatifs et des propriétés centrales qui permettent de mieux saisir le fonctionnement du racisme, le processus de racialisation et le phénomène de l'islamophobie. Cela permettra ensuite d'effectuer une analyse sur un cas d'islamophobie en prenant appui sur les différents aspects dégagés.

##### 1.1.1 L'évolution de la « race »

L'existence de différences physiques au sein de la population humaine n'a pas toujours donné lieu à des catégorisations des individus et des groupes en termes de « race ». Dans un ouvrage critique sur le sujet, Bessone (2013) retrace la genèse de l'apparition de la catégorie de race à partir du 16<sup>e</sup> siècle. Elle rapporte que les Anciens de la Grèce et de la Rome antiques se référaient aux lignées familiales, à l'organisation politique et au langage pour distinguer les peuples. C'est ce que désignait, par exemple, l'opposition entre Grecs et Barbares. Plus tard, cette distinction entre peuples aux lignées sanguines différentes évolue vers une distinction entre chrétiens et athées. C'est au 16<sup>e</sup> siècle que les groupes humains seront spécifiquement distingués et classés à partir de critères

---

<sup>10</sup> J'utilise « racialisation » et « racisation » de façon interchangeable, et je reprends la forme privilégiée par les chercheur.es cité.es.



biologiques. Le sens moderne du concept de race commence déjà à prendre forme (2013 : 28). Durant cette période, la notion sert essentiellement à « désigner, interpréter et classer les différences physiologiques et morphologiques » (Boëtsch, Blanchard 2016 : 48).

Le 18<sup>e</sup> siècle est marqué par un important travail scientifique axé sur la nomenclature et la taxinomie (Bessone 2013 : 34 ; Guillaumin 1977). Des biologistes, des anthropologues, des naturalistes et d'autres scientifiques (tels que Buffon, Linné, Blumenbach et un peu plus tard Gobineau) vont « convertir des conceptions et paradigmes populaires [...] en systèmes cohérents revêtus d'une nouvelle autorité intellectuelle » pour transposer ces classements au monde qui les entoure (Bessone 2013 : 33). Ces taxinomies ne recouvrent alors pas seulement une fonction descriptive. Elles sont aussi une « évaluation » des « capacités rationnelles et morales » des groupes catégorisés et hiérarchisés (*Ibid.* : 34). L'expansion du domaine des sciences se poursuit au 19<sup>e</sup> siècle et c'est dans ce contexte que le concept de race gagne en puissance et qu'il contribue à donner au racisme « la forme d'une conviction consciente et objectivée de l'infériorité radicale de certains groupes visiblement différents » (*Ibid.*). Ainsi, le racisme trouvera dans la science une justification, une validation, basée sur l'idée qu'il y a bel et bien des races distinctes, certaines plus achevées que d'autres.

Au 20<sup>e</sup> siècle, un changement majeur s'opère : s'il existe des différences établies entre les groupes d'individus, notamment sur la base de différences physiques, il est désormais admis qu'il n'y a qu'une seule espèce humaine. Les clivages produits par l'idée et la croyance en des races qualitativement distinctes sont pourtant transposés, maintenus, parfois même amplifiés, au sein de cette unique catégorie qu'est l'espèce humaine (Bessone 2013). Guillaumin le formule clairement : « L'espèce humaine est reconnue en soi et c'est dans son sein que se marque l'hétérogénéité. » (1977 : 27)

### **1.1.2 Le remplacement de la race par la culture**

Les plans de purification raciale perpétrés en Europe durant la Seconde Guerre mondiale (1939-1945) ont marqué les consciences occidentales. L'UNESCO est créée en 1945, au moment où plusieurs États eurent la volonté de se distancier de cet épisode traumatique et de se prémunir des effets destructeurs du racisme poussé à son paroxysme par le régime nazi. Cette période

contribue à moduler le rapport entretenu avec l'idée et le terme de race, ainsi qu'avec le racisme et les idéologies qui en découlent. Un rapport qui sera entre autres caractérisé par des tentatives d'atténuation, d'externalisation, voire de camouflage de la race et du racisme. Lentin (2005) décrit « la tradition UNESCO » comme l'une des premières incarnations de l'approche culturaliste face aux enjeux de racisme. Cette approche a été grandement influencée par les travaux de Lévi-Strauss. Ce dernier propose de remplacer la notion de race par celle de culture ou d'ethnicité et d'utiliser la notion d'ethnocentrisme plutôt que celle de racisme. Lentin résume la prémisse de l'UNESCO et de Lévi-Strauss comme suit : « [...] human groups could be divided according to cultures that were relative to each other. The relativity of culture eradicated the hierarchical implication of 'superiority' and 'inferiority' built into the idea of 'race' » (2005 : 386).

Race et culture ne sont pas synonymes et ne recouvrent pas les mêmes phénomènes. Pourtant, le déplacement s'opère. Bessone explique comment « la signification et les enjeux » qui étaient d'abord associés à la race sont désormais associés à d'autres notions jugées plus acceptables comme les notions de culture, d'identité, de tradition ou de valeur, « déplaçant et masquant ainsi le problème de la continuité historique du racisme » (2013 : 12). Elle ajoute que ces euphémisations ne parviennent pas à neutraliser les répercussions sociales et politiques de la catégorisation raciale – donc les effets de la race. Ce constat est empiriquement démontrable, explique-t-elle, et les effets pervers sont nombreux puisque l'illusion que le racisme est chose du passé « ouvre la voie à un racisme d'autant plus institutionnalisé, d'autant plus “décomplexé”, qu'il peut revêtir un aspect respectable » (2013 : 15)<sup>11</sup>. C'est ce que notent aussi Boëtsch et Blanchard : « Ce passage de la “race” à la “culture” n'est pas que symbolique ou sémantique ; il permet d'actualiser un discours de mise à distance, sans les marqueurs du passé raciste » (2016 : 53). Fassin parle quant à lui d'un « cordon antiracialiste » qui protège « l'hygiène morale des sociétés contemporaines » (2006 : 23) renforçant l'impression d'avoir dépassé la race et le racisme brut. Cette illusion de pureté conforte et l'utilisation extensive de la notion de culture semble alors remplir une fonction de protection, c'est-à-dire de traçage d'une frontière conceptuelle et symbolique (la culture tient à l'écart la race).

---

<sup>11</sup> Bessone souligne toutefois que « le pouvoir des mots » ne doit pas être survalorisé : « Les mots et les concepts sont des outils d'analyse, ils ne créent pas la réalité sociale, ils permettent simplement (mais c'est fondamental) de tenir un discours sur cette réalité. » (2013 : 16)

The culturalist approach to opposing racism becomes dominant precisely because it focuses on the need to find an alternative to 'race' as an adequate means of describing human differences. The antidote to racism, according to this thinking, is the denial of the viability of 'race' as a category and the *introduction* of alternative conceptual tools based on culturalized understandings, such as ethnicity or, more recently, identity. (Lentin 2005 : 382)

Pour bien des chercheur.es en sciences sociales, l'évacuation de la notion de race au profit d'euphémisations scientifiques, comme « culture, groupe ethnique, origines nationales, minorités visibles, migrants, groupe minoritaire/majoritaire » (Garneau, Giraudo-Baujeu 2018 : 9), ne parvient pas à rendre compte avec exactitude des phénomènes sociaux qui lui sont associés. Ces termes de substitution ne possèdent en effet pas « la charge théorique nécessaire pour penser des inégalités et des injustices entre groupes sociaux qui découlent de rapports de force historiquement constitués suivant une ligne raciale » (*Ibid.*). Les effets politiques aussi sont majeurs : « Ne pas dire la race, c'est finir par laisser penser que ce type d'inégalités et d'injustices n'existe pas et se priver d'un concept qui en permet l'analyse. » (*Ibid.*)

En dépit de son invalidation scientifique (les races, tout comme l'essence raciale, n'existent pas) et de sa mise à distance politique, la race demeure réelle au 21<sup>e</sup> siècle, parce qu'elle a des effets et que la catégorisation raciale, elle, continue d'exister. Celle-ci « entraîne une stigmatisation, une domination et une perpétuation des inégalités sociales, politiques et économiques en défaveur des minorités raciales » (Bessone 2013 : 186). Bessone définit la race comme le reflet de groupes sociaux dont les membres :

[...] partagent des expériences spécifiques, négatives (discriminations, stigmatisation, violences, etc.) et positives (auto-identification, solidarité, loyauté, etc.), qui sont le support de la conscience partagée par tous les membres du groupe de former une collectivité engagée dans une pratique commune. (Bessone 2017 : 135-136, citée dans Garneau, Giraudo-Baujeu 2018)

Dans le même ordre d'idées, Garneau et Giraudo-Baujeu ajoutent que les races sont des « groupes sociaux » qui « ont en commun une histoire (récits de la colonisation, de l'esclavage, d'un génocide, d'un ethnocide, de la ségrégation, etc.) et un vécu contemporain de discriminations et d'agressions plus ou moins "micro" qu'ils éprouvent jusque dans les subjectivités et les corps. » (2018 : 10)

### 1.1.3 Un néo-racisme ?

De cette mise à distance de la race, se détachent des formes de racisme dites culturalistes ou différentialistes. Ce qui est désigné comme (néo) racisme culturaliste ou différentialiste (Taguieff 1988)<sup>12</sup> n'est pas un « dérivé de racisme » ni un « racisme par procuration pour le racisme [biologique] », c'est bel et bien un racisme en soi (Meer, Modood 2002 : 79, cités dans Hajjat, Mohammed 2013). Il demeure tout de même très proche du racisme biologique selon Ducharme et Eid :

[...] dans le discours néo-raciste, la culture se voit dotée des mêmes propriétés essentialisées que la race, devenant ainsi une donnée « naturelle », qui constitue alors le principe premier des rapports sociaux et interindividuels. Dès lors, le caractère socialement construit des rapports sociaux se trouve occulté au profit d'une « nature culturelle » omniprésente et omnipotente. (2005 : 6)

Potvin travaille sur le racisme au Québec avec des propositions similaires :

[...] les minoritaires ne sont plus construits socialement comme « biologiquement inférieurs », mais comme différents, inassimilables, porteurs de différences pathologiques, irréductibles ou « naturelles », au même titre que l'étaient les présumées « races » d'hier. La « différence culturelle » devient le principal facteur explicatif des rapports sociaux. (2004 : 3, 4)

Les rapports historiques de pouvoir et les processus politiques et économiques (capitalisme, colonisation, etc.) qui contribuent à forger les rapports sociaux ne sont également pas, ou pas assez, pris en compte (Belkacem & al. 2019 ; Moujoud 2010). Culture et tradition, toutes deux essentialisées, sont en effet mobilisées comme explications englobantes pour décrire les manières de vivre et de faire des « autres », pour dire *ce qu'ils sont*. Cette essentialisation est donc une réduction et une simplification de l'être, persistant dans le racisme culturaliste. Cette réduction est aussi souvent caricature : elle fait appel aux clichés, aux stéréotypes, aux préjugés et à des raisonnements dichotomiques pour appréhender les rapports sociaux.

---

<sup>12</sup> Les écrits de Taguieff ont fait l'objet de nombreux commentaires critiques. En effet, certaines de ses prises de position sont considérées expéditives en plus d'évacuer d'importantes nuances. Par exemple, lorsqu'il blâme l'antiracisme comme étant responsable de l'émergence du racisme culturaliste. Il ignore de plus l'hétérogénéité et la diversité des mouvements antiracistes, en plus de réduire ces mouvements à une extrême gauche anti-Occident, incarnée par les anti-colonialistes (Lentin 2005 : 391). Dans les milieux de gauche, en France, il lui fut aussi reproché d'avoir trop vite absout les théories d'Alain de Benoist, un penseur de droite radicale, de les avoir traitées avec « une ouverture d'esprit excessive » et d'une manière « insuffisamment condamnatoire » (Flood 1997 : 69, ma traduction). De plus, dans des travaux plus récents, il cible l'islam en France comme porteuse d'une nouvelle judéophobie qui menace à la fois les personnes juives et la laïcité (Lentin 2005 : 391). Des sentiments anti-juifs peuvent effectivement exister chez des individus, mais de présenter l'islam comme porteuse en soi d'une nouvelle judéophobie est un raccourci qui a pour effet de renforcer des stéréotypes au sujet des musulmans.

Toujours au sujet de l'approche culturaliste du racisme, Boëtsch et Blanchard parlent d'un « *soft*-racisme presque acceptable » dans lequel il y a un « retour de la race » qui, en s'appuyant sur les différences culturelles, cherche à défendre les identités spécifiques de tout un chacun, toujours avec le souci de préserver les différences – et le droit de protéger ces différences (2016 : 55, 58). L'affirmation généralisée de l'incompatibilité entre les cultures musulmanes et les cultures occidentales est une bonne illustration de ce cheminement social du racisme culturaliste, alimentant non seulement le rejet, puisqu'elles sont trop différentes et éloignées des cultures occidentales, mais aussi une haine qui peut se traduire par des actes :

Cultural racism is likely to be particularly aggressive against those minority communities that want to maintain, and not just defensively, some of the basic elements of their culture or religion and if, far from denying their difference (beyond the color of their skin), they want to assert this difference in public and demand that they be respected just as they are. (Modood 2005 : 39)

Amiriaux et Desrochers (2013) soulèvent aussi l'aspect de la mise en valeur des différences culturelles et de leur protection. Elles précisent aussi que les discours ne peuvent être isolés des pratiques (bien qu'il importe de les distinguer) :

[...] l'argument théologique (l'islam est une religion du Moyen-Âge, rétrograde et criminelle) rejoint le motif culturel (il faut défendre « nos » valeurs, protéger « nos » modes de vie, « nos » façons de boire, de manger, de consommer). Or, il ne s'agit pas que d'un discours : la rhétorique alimente, justifie et motive aussi des actes et des gestes comme celui, meurtrier, d'Anders Behring Breivik en Norvège en juillet 2011.

Qu'il s'agisse alors de racisme biologique ou de racisme culturaliste ou tout autre nom donné au phénomène, les effets sociaux et politiques finissent par se recouper. En bref, le racisme des sociétés occidentales contemporaines se métamorphose, se dilue en quelque sorte pour prendre une forme plus acceptable, devenant plus difficilement repérable pour ceux qui n'en sont pas affectés. D'ailleurs, dans les joutes politiques, il n'est pas rare d'entendre que ce sont en fait les antiracistes qui donnent vie au racisme (Boëtsch, Blanchard 2016 : 55) puisqu'ils sont ceux qui continuent de mobiliser la race<sup>13</sup>. Ne pas en parler, ne pas la nommer, ferait acte de vertu alors qu'en réalité il s'agit peut-être davantage d'une forme de déni, puisque les catégorisations et les hiérarchisations

---

<sup>13</sup> Boucaud-Victoire Kevin, « Pierre-André Taguieff : Ce pseudo-antiracisme rend la pensée raciale acceptable », *Marianne*, 25 octobre 2020, <https://www.marianne.net/societe/pierre-andre-taguieff-ce-pseudo-antiracisme-rend-la-pensee-raciale-acceptable> (consulté en novembre 2020).

Bock-Côté Mathieu, « Le racisme des antiracistes », *Le Journal de Montréal*, 28 juin 2018, <https://www.journaldemontreal.com/2018/06/28/le-racisme-des-antiracistes> (consulté en décembre 2020).

qui découlent de la race sont aujourd'hui encore opérantes. C'est une situation qualifiée par plusieurs de « paradoxale », qui caractérise entre autres la manière dont nous parlons du racisme et de la race au Québec. Eid explique que ce paradoxe découle de l'idée que nous serions désormais dans des sociétés post- raciales, où, en théorie, « le racisme est socialement condamné et légalement sanctionné » (2018 : 138) :

On se trouve alors face au paradoxe suivant, résumé de manière éloquente par Goldberg (2009) : la « race » a été enterrée vivante (*race was buried alive*) ! Autrement dit, on a affaire à un discours qui considère, au nom d'un idéal antiraciste, que les politiques publiques doivent être *color-blind*, mais dans une société où la « race » continue par ailleurs à être un axe structurant de différenciation sociale. (2018 : 128)<sup>14</sup>

C'est ce que Potvin relevait également en 2004, en expliquant que ce paradoxe ou cette ambivalence « réside dans la coexistence conflictuelle d'un système de valeurs démocratiques avec un système d'interrelations complexes d'expression du racisme » (2004 : 2). Le paradoxe va encore plus loin alors que des valeurs considérées cardinales dans les sociétés occidentales comme la liberté, l'égalité entre les hommes et les femmes ou la laïcité, peuvent être mobilisées pour justifier et défendre des traitements discriminatoires. Par exemple, au Québec, des discours d'appui aux lois visant l'interdiction d'habits religieux tel que le port du voile, sont empreints de cet argument de la défense de l'égalité entre les genres<sup>15</sup>. Par ailleurs, dans plusieurs pays occidentaux, un registre de valeurs équivalent est mobilisé dans les rapports internationaux, notamment pour justifier des actions militaires. Un des exemples clé illustrant ceci est la période post-11 septembre sous l'administration Bush, puisque des discours axés sur la libération des femmes ont aidé à justifier l'intervention des États-Unis en Afghanistan (Abu-Lughod 2002 ; Delphy 2008 ; Razack 2008). Selby, Barras et Beaman font aussi remarquer que plusieurs initiatives récentes du gouvernement canadien en lien avec le port du niqab procèdent de cette même dynamique (2018 : 161), c'est-à-

---

<sup>14</sup> Eid en parle en lien avec la Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémique, demande formulée par un collectif d'organismes communautaires ainsi que par divers acteurs de la société civile et militant.es antiracistes en 2016. La création de cette Commission est annoncée en 2017 par le gouvernement libéral. Sa mise en place a par la suite été abandonnée par le gouvernement du Québec en raison de la levée de boucliers qui a suivi l'annonce et de la forte résistance de manière générale qui est affichée au Québec quand il s'agit de parler de racisme systémique (Eid 2018).

<sup>15</sup> Agence La Presse canadienne, « Les défenseurs de la loi 21 plaident la primauté de l'égalité homme-femme », *Radio-Canada*, 10 novembre 2020, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1748556/laicite-etat-loi-21-proces-discrimination-quebec-defenseurs> (consulté en décembre 2020).

Bélair-Cirino Marco, « Un grand pas vers l'égalité homme-femme », *Le Devoir*, 11 février 2014, <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/398846/un-grand-pas-vers-l-egalite-homme-femme> (consulté en décembre 2020).

dire de la mobilisation d'un discours prétendant agir pour le bien des femmes tout en restreignant leurs libertés et leur sécurité.

Enfin, si l'on se concentre seulement sur le Québec, il est tout à fait possible de relever des situations où la catégorisation raciale joue un rôle dans les écarts de traitement et d'opportunités qui existent entre les groupes sociaux. Pensons par exemple aux enjeux de profilage racial<sup>16</sup>, ou aux inégalités d'accès à l'emploi affectant même les minorités de deuxième génération<sup>17</sup>, ou encore aux enjeux touchant spécifiquement les communautés autochtones<sup>18</sup>, enfin, de manière générale, aux actes haineux de tout acabit qui persistent<sup>19</sup>. C'est pourquoi de nombreux acteurs sociaux (académiques, militants, politiques) continuent de mobiliser le concept de race et de mettre les enjeux de racisme – et de racisme systémique<sup>20</sup> – à l'avant-plan, plutôt que de passer par des concepts et phénomènes connexes comme la discrimination ou la stigmatisation. Dans le cas des enjeux entourant les signes religieux, la laïcité, ou les accommodements raisonnables, Bilge (2013) écrit qu'il importe de mettre la question de la « racialité » de l'avant, même si elle contrarie, car ces enjeux et les débats les entourant sont souvent abordés et cadrés comme des enjeux étant dénués de tout aspect racial (*raceless* ou *race-free*). En bousculant quelque peu ce « langage commun tacite » qui évacue la race, il devient possible de révéler des dynamiques de pouvoirs qui sont bel et bien racialisées (2013 : 158).

Somme toute, que le racisme soit dit culturaliste, différentialiste, biologique, ou racisme tout court, il continue de désigner un ensemble de croyances, plus ou moins explicites selon le contexte, qui postulent l'inégalité des humains entre eux. C'est une idéologie et une « manifestation active de la dominance » (Memmi 1982).

---

<sup>16</sup> Armony Victor, Hasssaoui Mariam, Mulone Massimiliano, *Rapport : Les interpellations policières à la lumière des identités racisées des personnes interpellées*, août 2019. [https://spvm.qc.ca/upload/Rapport\\_Armony-Hassaoui-Mulone.pdf](https://spvm.qc.ca/upload/Rapport_Armony-Hassaoui-Mulone.pdf) (consulté en décembre 2020).

<sup>17</sup> Forcier Mathieu, Handal Laura, « L'intégration des immigrants et immigrantes au Québec », *IRIS*, novembre 2012. <https://cdn.iris-recherche.qc.ca/uploads/publication/file/Note-immigration-web.pdf> (consulté en décembre 2020).

<sup>18</sup> Site du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, <https://www.rcaaq.info/> (consulté en décembre 2020).

<sup>19</sup> CDPDJ, *Les actes haineux à caractères xénophobes, notamment islamophobes : Résultats d'une recherche menée à travers le Québec*, août 2019, [https://www.cdpdj.qc.ca/storage/app/media/publications/etude\\_actes\\_haineux.pdf](https://www.cdpdj.qc.ca/storage/app/media/publications/etude_actes_haineux.pdf) (consulté en décembre 2020).

<sup>20</sup> Mansour Wissam, Posca Julia, « Qu'est-ce que le racisme systémique ? », *IRIS*, 4 juin 2020, <https://iris-recherche.qc.ca/blogue/qu-est-ce-que-le-racisme-systemique> (consulté en décembre 2020).

### 1.1.4 Le racisme : un phénomène multiple

Les chercheur.es le mentionnent abondamment : le racisme est un phénomène historique, politique et social dont les registres et les répertoires d'action varient en fonction des contextes politiques, sociaux et économiques (Belkacem & al. 2019). Pour la recherche, il convient de cerner la dimension et la forme de racisme dont il est question. Sabbagh (2020) et Bessone (2013) identifient trois dimensions principales : le racisme comme idéologie ; le racisme comme attitude ; le racisme comme système.

La dimension idéologique concerne « des croyances organisées en ensemble narratifs [...] » (Bessone 2013 : 155). La présence d'idéologies racistes ne signifie pas qu'il y a nécessairement des actions qui suivent. Identifier cette dimension permet d'établir cette nuance et de tenir compte d'un possible écart entre le racisme et la discrimination (Sabbagh 2020), donc entre le discours et l'action. À l'inverse, il est possible que des individus discriminent sans que cela n'implique de motivation idéologique. La dimension idéologique met aussi l'accent sur un discours de « naturalisation des différences » utilisé pour justifier « une classification hiérarchisante des êtres humains » (Bessone 2013 : 155). La dimension attitudinale concerne les attitudes psychologiques négatives à l'égard d'un groupe. Ce sont les croyances jumelées aux affects (états mentaux et réactions émotionnelles comme la peur, la haine, le mépris, le dégoût, etc.) (Sabbagh 2020). Ce racisme est repérable chez les individus et se manifeste par des « modes de stigmatisation et de rejet des autres qui traduisent une "attitude" à la fois cognitive et affective » (Bessone 2013 : 155). À noter aussi que des individus peuvent manifester du racisme sur le plan attitudinal, mais ne pas poser de gestes condamnables sachant que le racisme n'est pas souhaitable et qu'il peut résulter en des conséquences négatives pour leur propre personne (Sabbagh 2020). La dimension systémique renseigne au sujet du racisme comme un « système de production et reproduction d'inégalités empiriquement constatables entre groupes » identifiés comme des groupes raciaux (Sabbagh 2020) et désigne un « ensemble de stratifications économiques et de formes institutionnalisées d'inégalités qui sont justifiées, *a posteriori*, par des discours de privilège. » (Bessone 2013 : 155). Une quatrième dimension complète les trois précédentes : les pratiques discriminatoires, soit les « conduites, comportements ou pratiques discriminatoires négatives, allant de l'évitement, du refus du contact, à la persécution directe, individuelle ou de masse » (Bessone 2013 : 155). Ces



dimensions ne sont pas étanches et parfaitement délimitées, elles se recourent et se chevauchent. Les idéologies, les attitudes et les structures ont entre elles des « liens réciproques » (Lentin 2019 : 4).

## **1.2 Islamophobie et racialisation des musulman.es : définitions, propriétés et modes de fonctionnement**

L'islamophobie est appréhendée comme une forme de racisme qui s'exprime à l'encontre des musulman.es. Elle est similaire au racisme « dans sa théorie, ses fonctions et ses buts [...] » (Allen 2010, cité dans Asal 2014 : 18). Elle mobilise les mêmes procédés idéologiques : stéréotypes, préjugés, généralisation, infériorisation, etc., et entraîne les mêmes effets : stigmatisation, discrimination, exclusion, violence, etc.

L'usage du concept d'islamophobie et sa diffusion contemporaine remontent à 1997<sup>21</sup>. Amiraux et Desrochers (2013) proposent de définir l'islamophobie comme une **matrice de racialisation** des populations musulmanes :

[Cette matrice] opère historiquement par capillarité et à différentes échelles dans les sociétés démocratiques libérales non-musulmanes, notamment européennes et nord-américaines. Elle s'incarne dans des interactions et se déploie dans des situations particulières qui l'actualisent de façon différenciée, toujours en lien avec l'histoire et la culture nationales du lieu d'où elle opère.

La définition de Hajjat et Mohammed va dans le même sens :

L'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyé sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques [...] (2013 : 20).

Précisons que le concept comporte son lot de difficultés, qu'il est non consensuel et polémique, tant dans les sphères politiques qu'académiques. Amiraux et Desrochers (2013) expliquent que le terme « islamophobie », bien qu'il soit largement médiatisé et politisé, continue d'être perçu comme illégitime, car il peut être assimilé à une entrave à la liberté d'expression et à la critique de l'islam. De plus, l'analyse de l'islamophobie à travers le prisme du racisme est une approche que certains rejettent, car elle racialiserait à outrance ce qui ne devrait pas l'être :

---

<sup>21</sup> Le terme *Islamophobia* est utilisé dans un rapport produit par un thinktank sur l'égalité raciale au Royaume-Uni, le *Runnymede Trust*, fondé par Anthony Paul Lester et Jim Rose en 1968. Conway, Gordon. « Islamophobia, a challenge for us all », Londres, Runnymede Trust, 1997.

To classify Islamophobes as racists makes for bad politics, if truthful scholarship. It credits perpetrators with a chiliastic, if repugnant, vision and transforms their shallow stereotypes of Muslims as racially different into deep structures. It has the unintended effect of racializing political ideas and movements (Taras 2013 : 431).

Certains préfèrent donc parler de *racisme antimusulman* plutôt que d'islamophobie, stipulant que ce sont les musulmans qui sont visés et pas l'islam en tant que foi. Meer et Modood (2009) rapportent par exemple une critique de Halliday (1999) en ce sens : le terme « islamophobie » est fallacieux, non par déni de cette réalité, mais bien parce que le terme met l'emphase sur la religion, qui était l'ennemi dans le passé, alors que ce sont les musulmans comme peuples, comme humains, qui sont aujourd'hui dépréciés. Meer et Modood rétorquent que c'est la « *Islamicness* » des victimes qui est la raison principale pour laquelle elles subissent des abus :

[...] the majority of Muslims who report experiencing street-level discrimination recount [...] that they do so when they appear 'conspicuously Muslim' more than when they do not. Since this can result from wearing Islamic attire, it becomes irrelevant - if it is even possible - to separate the impact of appearing Muslim from the impact of appearing to follow Islam. (2009 : 342)

D'autres chercheur.es spécifient également que l'islam, en tant que représentation idéologique, est également visé, essentialisé et racialisé (Galonnier 2019). D'où la persistance des discours sur l'incompatibilité des cultures (la culture des personnes musulmanes étant dissoute dans l'islam), car l'islam, dans cette optique essentialisante et racialisante, est perçu comme une tradition religieuse monolithique, rétrograde et menaçante *par essence*. Cette vision de l'islam explique la force de mythes comme celui du « choc des civilisations » (une expression provenant de Lewis (1957), reprise et popularisée par Huntington (1993, 1996)). En somme, dans cette représentation, l'islam est l'antithèse de l'Occident et de la démocratie, ce qui plaide aussi pour la pertinence de l'usage du terme « islamophobie ».

Un autre aspect caractérisant l'islamophobie en tant que « construction idéologique », est qu'elle a des effets nationaux et internationaux : « On voit ainsi se dessiner des continuités entre les logiques de politique étrangère et la politique intérieure vis-à-vis de certains groupes, en matière d'immigration, de surveillance ou dans la pratique administrative » (Asal 2014 : 17). Le phénomène qu'est l'islamophobie s'inscrit de plus dans une tradition politique militaire (Razack 2011). Dans certains espaces et contextes politiques, elle sert « à justifier la domination hégémonique américaine » (Sheehi 2011, cité dans Asal 2014 : 17 ; Hajjat, Mohammed 2013).

Par ailleurs, plusieurs analyses de l'islamophobie sont réalisées en parallèle avec l'antisémitisme – une comparaison qui permet de relever similarités et distinctions. La pertinence d'une telle comparaison vient du fait que ce sont deux racismes qui visent des groupes religieux. Bien qu'ils ne soient pas identiques et qu'ils doivent être contextualisés, les comparaisons permettent de mettre l'accent sur « les processus de racialisation religieuse similaires qui ont construit ces deux groupes à partir du marqueur religieux, de manière naturalisée et essentialisée » (Schenker & Abu Zayyad 2006 cité dans Asal 2014 : 18)<sup>22</sup>.

Tous les chercheur.es consultés indiquent que le phénomène de l'islamophobie n'est pas universel, qu'il importe de le contextualiser, car il n'émerge pas des mêmes sources ni ne déploie les exacts mêmes effets d'une société et d'un contexte politique à l'autre. Ajoutons que l'islamophobie, comme le racisme en général, s'exprime à la fois au niveau micro (dans les interactions individuelles) et au niveau macro (dans les politiques de l'État) (Garner, Selod 2015 : 15). Les dimensions du racisme, explicitées par Bessone et Sabbagh, peuvent s'appliquer à l'islamophobie. Celle-ci se manifeste par des idéologies comme c'est le cas des groupes d'extrême-droite anti-islam par exemple ; à travers des attitudes, par exemple les expériences négatives vécues dans le quotidien allant de l'évitement à l'insulte ; par les effets de système, constatables par exemple à travers des lois ciblant disproportionnellement les femmes musulmanes ou par les *No-fly list*<sup>23</sup> ; par les pratiques discriminatoires, comme un refus de location pour un logement ou un refus de faire passer une entrevue d'embauche. Nous pouvons dire de l'islamophobie qu'elle a une nature multidimensionnelle (Bleich 2012) et que l'animosité qu'elle produit est polymorphe (Galonnier 2019).

---

<sup>22</sup> Taras (2013 : 425) écrit que certains des mécanismes qui déclenchent l'antipathie envers les personnes juives sous-tendent l'hostilité actuelle à l'égard des personnes musulmanes. Il est même possible, empiriquement, de constater leur impact réciproque. Meer (2013) rapporte un sondage effectué aux États-Unis et dans une partie de l'Europe d'où ressort une très forte corrélation entre les opinions défavorables à l'égard des juifs et celles à l'égard des musulmans, et l'antipathie envers les uns et les autres se chevauchent au point où l'on peut observer une augmentation ou une diminution dans les mêmes périodes de temps.

<sup>23</sup> Le Canada utilise depuis juin 2007 une *No-fly list* qui interdit les vols au Canada aux personnes, considérées comme une menace, qui se trouvent sur la liste. [https://www.priv.gc.ca/en/privacy-topics/airports-and-borders/fs\\_20070627/](https://www.priv.gc.ca/en/privacy-topics/airports-and-borders/fs_20070627/) (consulté en décembre 2020)

Aux États-Unis, une agence gouvernementale, le Terrorist Screening Center, est en charge de la *No-fly list* américaine créée après le 11 septembre.

## 1.2.1 La racialisation du religieux

Le concept de racialisation est particulièrement fécond pour travailler sur le racisme lorsqu'il concerne les membres d'un groupe religieux comme les musulman.es. Galonnier l'explique de cette façon :

La « racialisation du religieux » renvoie ainsi au processus de catégorisation raciale d'un groupe ou d'une pratique jusqu'ici définis en termes religieux, via l'assignation de caractéristiques morales, culturelles et/ou somatiques considérées comme héréditaires et immuables (2019 : 30).

Globalement, nous pourrions dire de la racialisation qu'elle est un processus d'homogénéisation qui attribue des caractéristiques figées et une essence à un groupe : « It draws a line around all the members of the group; instigates 'group-ness', and ascribes characteristics » (Garner, Selod 2015). Elle est à la fois « production de rapports sociaux (processus) et construction de catégories idéologiques (problématisation) » (Fassin 2012 : 161). Bilge et Forcier (2017) indiquent qu'il est possible de trouver certains usages du terme dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, mais le concept tel que nous le connaissons aujourd'hui émerge en 1977 et connaît un développement important aux débuts des années 1980. Parce que la racialisation mobilise le concept de race pour expliquer les rapports sociaux, elle rencontre, tout comme pour l'islamophobie, son lot d'objections dans les milieux académiques comme politiques. Ces critiques s'appuient principalement sur l'inexistence des races. Nombreux/ses y ont répondu :

[...] l'objection selon laquelle « les races n'existent pas » rejoue le paradoxe logique au cœur de l'idéologie raciste. Elle absolutise la « nature » et accorde à ses sciences un rôle de véridiction ultime, une fonction de « sacré ». (Guillaumin 1972, citée dans Belkacem 2019 : 62)

Ducharme et Eid vont dans le même sens :

Si la race biologique n'a aucune valeur explicative sur le plan sociologique, on ne peut en dire autant de la « race sociale », c'est-à-dire la race socialement construite. Plus encore, les préjugés et la discrimination fondés sur la race, ainsi que les inégalités qui en découlent, nous rappellent que la race, bien qu'étant originellement une fiction idéologique, n'en a pas moins des effets sociaux bien réels, qui ne peuvent en aucun cas être négligés par les chercheurs. (2005 : 7)

Bessone explique qu'une société idéale, dont les structures de base seraient justes et les institutions « véritablement démocratiques », dans laquelle tout le monde est considéré sur un même pied d'égalité en plus de jouir des mêmes libertés, serait effectivement une société « sans races » ou « indifférente aux différences raciales » (2013 : 11), ce qui n'est pas le cas dans nos sociétés : « Nos représentations et nos structures sociopolitiques ont été construites par des

processus historiques dans lesquels les catégorisations raciales ont joué un rôle fondamental » (*Ibid.*). L'utilisation du processus de racialisation comme outil analytique est donc ancrée dans la réalité sociale. Cet outil a une utilité descriptive et permet d'expliquer les rapports sociaux en intégrant la dimension raciale dans les analyses, sans que cela serve à valider l'existence de races ou sans que cela réhabilite la notion de race d'une quelconque façon.

Mais l'usage du concept demande tout de même de rester attentif à sa complexité, ses paradoxes et ses inconvénients. En suivant la logique de Fanon sur le « stigmaté renversé »<sup>24</sup>, en tant que réinvestissement de sens, Fassin mentionne qu'on est face à une « aporie de l'énonciation performative », car tout usage de la notion de racialisation nous place dans une « impasse » dans laquelle il y a bel et bien nécessité à l'utiliser pour décrire la réalité sociale, mais qu'il s'agit tout de même d'un usage du lexique qui découle des « idées racialistes » contestées (2012 : 152). Il n'en condamne pas pour autant l'utilisation, il propose plutôt de se réconcilier avec cette impasse : « L'énonciation se fait ici performative de manière consciente et assumée : la racialisation n'est plus un inévitable pis-aller, mais bien un instrument politique » (*Ibid.* : 153)<sup>25</sup>.

### 1.3 Quelques propriétés centrales de la racialisation

Historiquement, les caractéristiques attribuées aux musulman.es découlent en grande partie de mythes qui fondent la vision que l'Occident a de l'Orient, comme l'a explicité Saïd dans *L'Orientalisme* (1978). Kumar (2012) décortique les cinq mythes principaux : l'islam est une religion monolithique ; l'islam est une religion uniquement sexiste ; « l'esprit musulman » est incapable de raison et de rationalité ; la violence est inhérente à l'islam ; les musulmans sont incapables de démocratie et d'autonomie. Des études font ressortir à quel point l'islam continu d'être perçu et représenté à travers ces mythes et cette vision stéréotypée (Poorebrahim, Reza Zarei

---

<sup>24</sup> La notion de « renversement du stigmaté » (Goffman 1963) permettait initialement d'analyser l'émergence des luttes pour la reconnaissance menées par les personnes afrodescendantes. La notion renvoie au processus de réappropriation qu'opèrent les groupes minorisés des stigmates qui leur sont imposés pour les discréditer, en leur insufflant un autre sens qui inspirera plutôt confiance et fierté (Wieviorka 2001).

<sup>25</sup> Hors des cercles académiques, le terme « racisée » pour décrire la situation d'une personne sujette au processus de racialisation, n'est pas toujours bien accueilli. J'ai pu souvent entendre et lire des personnes rejeter la qualification. Il est vrai qu'un usage excessif ou inadapté peut en être fait et que c'est légitimement source d'irritation. Bien que je comprenne les inconforts, je choisis tout de même la racialisation (ou racisation) comme cadre d'analyse, car je souscris à sa force et son utilité analytiques.

2013 ; H. Karim, Eid 2014 ; Howard Jones & al. 2019). La racialisation des musulman.es va aussi s'incarner par le biais de ces mythes érigés en système de représentation.

### **1.3.1 Homogénéisation et surdétermination**

Garner et Selod écrivent que l'utilisation de la racialisation comme concept analytique permet d'expliquer le fait que peu importe l'apparence physique, le pays d'origine, la situation économique, ou toute autre caractéristique, les musulman.es sont homogénéisé.es et à risque de subir des discours et des pratiques islamophobes dans leur quotidien (2015 : 17). Kumar avance même que l'homogénéisation des musulman.es est un facteur tellement puissant et « pris pour acquis », qu'il fonctionne comme assise pour tous les autres mythes concernant les musulman.es et l'islam (2012 : 43). En effet, dès lors que les spécificités, les différences, la diversité, les subjectivités individuelles sont diluées, il ne reste que les mythes, les stéréotypes et les généralisations pour approcher l'islam et ceux et celles qui la pratiquent. Ainsi, parce qu'il y a homogénéisation, les personnes racialisées sont « des membres obligés d'un groupe figé et différencié » et se distinguent de celles non-racialisées « qui font des choix individuels, rationnels et appuyés sur des valeurs (ou cultures) nationales, modernes, complexes et hybrides » (Moujoud 2010 : 66).

Galonnier aborde dans ses travaux un aspect fondamental de la racialisation des musulman.es, soit la surdétermination par la religion qui rejoint les propositions de Saïd et Kumar à partir de l'orientalisme : « Conçu comme un tout monolithique, l'islam est ainsi souvent appréhendé, dans un geste racialisant, comme un logiciel mental héréditaire qui structure chaque aspect de l'existence des musulmans et gouverne leur corps et leur esprit » (Galonnier 2019 : 31). La religion sera la voie privilégiée pour expliquer tout comportement, valeur et manière d'être de l'individu de confession musulmane – l'islamité prenant le dessus sur les autres facettes de l'identité des personnes comme des collectifs.

Pour illustrer cela, je suggère de lire un épisode de l'histoire québécoise récente au prisme de cette proposition analytique de Galonnier :

En février 2019, Alexandre Bissonnette, le tireur qui a fait irruption à la mosquée de Sainte-Foy à Québec le 29 janvier 2017 tuant six personnes et blessant huit autres, reçoit un jugement le condamnant à 40 ans de prison avant la possibilité d'une demande de libération conditionnelle. Des représentants de la mosquée et des membres des familles ayant perdu un proche lors de la fusillade font part de leur insatisfaction. Dans les jours qui suivent, des chroniqueurs comme Lise Ravary et Joseph Facal, qui sont tous les deux très lus au Québec, commentent ces réactions dans *Le Journal de Montréal*. Ce qui ressort de leurs chroniques : la culture de « la communauté éprouvée » est ce qui explique que certains soient insatisfaits de la peine imposée à Bissonnette. Ravary écrit que les « dirigeants communautaires » « [...] ne comprennent pas le pays où ils vivent depuis des décennies<sup>26</sup> » et Facal que « [...] Nous ne sommes pas dans une de ces sociétés où, après un attentat terroriste en Occident, des foules haineuses et en liesse descendent dans la rue pour fêter le geste du “héros” » et qu'il revient à ceux qui ont exprimé leur insatisfaction face à la peine de comprendre « l'éthique fondamentale de la société qui leur a ouvert ses bras.<sup>27</sup> » Ce ne serait donc ni la douleur, le deuil, la peur ou le stress post-traumatique qui sont les facteurs explicatifs principaux, mais bien l'identité musulmane des endeuillés. Il n'est pourtant pas hors du commun que les victimes d'actes criminels jugent que les coupables ne payent pas assez cher leurs gestes. Des études relatent qu'un large éventail de facteurs influencent le sentiment que « justice est faite », comme celui d'avoir reçu de l'aide psychologique à la suite du traumatisme, ou de se sentir en sécurité, d'être tenu informé tout au long des procédures, la perception qu'il y a proportionnalité entre le crime et la peine, etc., et plus le crime est grave, plus la satisfaction sera conditionnelle (Orth 2002 ; Wemmers, Raymond 2011).

Cet exemple est évocateur en ce qu'il permet de saisir la racialisation comme processus d'enfermement des acteurs dans une identité, dans ce cas-ci celle de l'islamité.

La racialisation opère ainsi comme un enfermement qui fait que tous les gestes et les propos sont interprétés à l'aune de l'appartenance confessionnelle, réelle ou supposée, des personnes. Le discours sur l'incompatibilité des cultures que mobilise le racisme culturaliste fonctionne en ce sens : il « enferme l'individu dans un “habitus” qui le surdéterminerait » (Boëtsch, Blanchard 2016 : 55). Cet enfermement est une limitation pour les individus racialisés puisqu'ils sont d'emblée classés, catégorisés, comme si une grille de lecture générique leur était appliquée à tous. En lien avec l'idée de surdétermination et d'enfermement, Kundnani utilise l'image d'une « force cachée » qui sous-tend le comportement des musulman.es et qui explique absolument tout de leurs

---

<sup>26</sup> Ravary Lise, « 40 ans? Ce n'est pas assez ! », *Le Journal de Montréal*, 11 février 2019, <https://www.journaldemontreal.com/2019/02/11/40-ans-cest-pas-assez> (consulté en novembre 2020).

<sup>27</sup> Facal Joseph, « Les Bissonnette ont raison », *Le Journal de Montréal*, 14 février 2019, <https://www.journaldemontreal.com/2019/02/14/les-bissonnette-ont-raison> (consulté en novembre 2020).

actions. Leur vie serait « hermétiquement scellée » dans une culture homogène : « In the West, people make culture; in Islam, culture makes people. » (2014 : 58)

Au Québec, les dynamiques de racialisation des populations musulmanes, dont ces aspects de la surdétermination par la religion et de l'homogénéisation, se sont renforcées après le débat autour des accommodements raisonnables engagé en 2007 :

Qu'ils soient devenus citoyens ou pas, les immigrants originaires des pays musulmans sont de plus en plus perçus dans le discours médiatique avant tout comme musulmans, plutôt que comme originaires de tel ou tel pays, ou encore comme citoyens qui sont entre autres musulmans. Cette perception a aussi englobé les citoyens de confession musulmane nés ici. De plus, c'est la pratique religieuse – et en particulier certains rituels – qui les définit plutôt que d'autres aspects de leur identité islamique ou citoyenne (Antonius 2008 : 13).

### 1.3.2 Hiérarchisation

À l'instar de la réflexion ouverte par Fanon (1961) sur les rapports entre personnes noires et personnes blanches dans les contextes coloniaux, la racialisation doit aussi être comprise comme une hiérarchisation. Elle désigne un « acte d'assignation » et un processus de catégorisation qui n'a pas pour seule fonction d'altérer, mais aussi d'*inférioriser* un groupe (Mazouz 2017, citée dans Belkacem & al. 2019). Mazouz distingue toutefois le fait de stigmatiser racialement, en considérant que « le signe d'une appartenance perçue est porteur de discrédit » (2008 : 93), et la racialisation de soi, car un groupe peut se racialiser lui-même (comme c'est le cas avec le renversement du stigmate) pour mettre en lumière des inégalités, des différences de traitement et le rôle que prennent les formes de racialisation « dans les rapports sociaux ainsi que dans la trajectoire des individus » (*Ibid.*). Cet impact dans les trajectoires se manifeste par exemple quand des difficultés enrayent le cours des choses : des opportunités professionnelles plus difficiles à décrocher, la recherche d'un logement ralentie par des refus récurrents, et simplement la possibilité d'une vie exempte de discriminations et dans laquelle les interactions avec autrui ne sont pas teintées d'un regard racisant, c'est-à-dire un regard qui enferme, miniaturise, altère.

Pour cerner encore mieux le fonctionnement du processus de racialisation, il peut être intéressant de revenir sur les études qui abordent le phénomène à partir de l'expérience des personnes blanches converties à l'islam, révélatrices de mécanismes sinon invisibles. Moosavi (2015) parle d'une « perte de blancheur » (*loss of whiteness*). Il rapporte la façon dont les personnes



converties à l'islam en viennent à être perçues non seulement comme des « traîtres à la nation », mais également comme des « traîtres à la race » (2015 : 43). En témoigne le fait que les insultes qu'elles reçoivent ne visent pas seulement leur confession religieuse, mais pointent aussi leur appartenance raciale – illustrant l'efficacité de la racialisation (Moosavi 2015). Ces personnes sont ainsi déclassées dans la hiérarchie par le processus de racialisation qui accompagne l'islamophobie : « 'White' converts show how the racializing of Muslims as Other is the premise of all Islamophobic manifestations » (*Ibid.* : 45). Pour reprendre le titre de la thèse de doctorat de Galonnier (2017) : en choisissant la foi, elles font face à la race.

### 1.3.3 Une relation de pouvoir

Enfin, l'une des forces du concept de racialisation est de rendre compte de l'exercice de pouvoir qui se joue dans les rapports sociaux de race. L'adjectif « racisé » en est une illustration : il renvoie à un processus de catégorisation et de stigmatisation qui part du dominant vers le dominé. En d'autres mots, c'est le groupe dominant qui racise et opérationnalise la pensée raciale (Belkacem & al. 2019). Ducharme et Eid insistent aussi sur le fait que la racisation permet de relever le rôle actif du groupe majoritaire, qu'elle « vise non seulement à faire ressortir le caractère socialement construit de la race, mais, par-dessus tout, le fait qu'elle résulte d'un processus de catégorisation externe opérée par le groupe majoritaire » (2005 : 7). La racisation (ou racialisation) a donc un « caractère fondamentalement asymétrique [...] liant un groupe dominant et un ou plusieurs groupes dominés » (Belkacem & al. 2019 : 2). Cette asymétrie est aussi relevée par Garner et Selod : « Yet although racialization has never been the object of a consensus [...] the overwhelming area of agreement appears to be that racialization is something the powerful do to the less powerful » (2015 : 14).

Pour cette raison nous ne pouvons analyser la racisation d'un seul côté de la dynamique, en l'occurrence du côté des groupes racisés. Il importe de poser un regard du côté des groupes racisants. Eid explique que les *Whiteness studies* (années 1990) ont entrepris de penser « le statut social des "BlanchES" et leur position de dominance dans les rapports racisés [...] » (2018 : 127), permettant ainsi d'insister sur le fait que la racialisation est une dynamique, un rapport, et que les deux extrémités de cette relation méritent d'être analysées par les sciences humaines et sociales.

Notons aussi, à l'inverse des personnes converties à l'Islam qui se retrouvent inférieurement racialisées, qu'il est possible que des groupes soient *dé-racialisés*, comme ce fut le cas de groupes eurodescendants qui ont fini par franchir « les frontières de la blancheur » ( *Id.* 2018 : 128), c'est-à-dire qu'ils cessent d'être altérés et déconsidérés. C'est un phénomène que nous pouvons observer dans le cas des personnes de culture musulmane qui choisissent de tenir à distance l'Islam : elles deviennent des modèles d'intégration réussie, ont davantage de chances de trouver grâce aux yeux des majorités blanches et d'être intégrées au corps national. Au sujet du Québec, Bilge explique que de nouvelles normativités sécularisées (en lien avec la laïcité) ont émergées et sont désormais considérées comme fondamentales à l'identité nationale :

[...] this new normativity creates new racializations, incorporating some others, who are either not religious or do not make their religion public, into the national body politic, turning them into 'honorary whites' (Hill-Collins 2009), while casting out other others from the national will and space. (2013 : 167)

D'autres encore choisissent de rejeter entièrement l'Islam et de devenir très vocales sur le sujet (Göle 2015 ; Bracke 2011). En général, ces personnes bénéficient d'une importante visibilité médiatique. Pensons notamment à Ayaan Hirsi Ali aux Pays-Bas, Chahdortt Djavann en France, Nonie Darwish aux États-Unis, ou encore Djemila Benhabib au Québec.

À ce propos, l'étude de la racialisation des musulman.es au Québec peut difficilement se passer d'une mention du rôle des débats entourant la laïcité, qui ont, comme en France (entre autres), directement affecté les conditions du discours sur les musulman.es et leurs pratiques, notamment en lien avec la façon de se vêtir. Dans ces débats sur la laïcité, l'égalité entre les hommes et les femmes est posée comme axe de polarisation entre deux extrêmes, d'un côté des sociétés progressistes et libérales, de l'autre, des convictions et des pratiques musulmanes.

La rupture entre les valeurs libérales des régimes sécularistes (liberté d'expression, émancipation des femmes et de leurs corps) et les formes musulmanes de religiosité traduit la représentation normative que les Européens se font du religieux : un seul profil de sujet croyant est *in fine* toléré dans des espaces politiques où l'État dessine la frontière séparant non seulement le séculier du religieux, mais aussi les formes de religiosités légitimes de celles qui ne le sont pas. (Amirault 2014 : 84)

Au Québec, les débats sur la laïcité participent souvent de cet aspect, en centrant les discussions sur l'affirmation d'une identité québécoise distincte et la nécessité d'en protéger les valeurs et les manières de vivre, soi-disant mises à mal par les pratiques ou par l'apparence

vestimentaire de certaines minorités religieuses, comme celles des femmes musulmanes. Cela fait écho au discours de l'incompatibilité des cultures.

Cette conviction qu'il y a incompatibilité ou péril en la demeure (puisque les valeurs d'une majorité historique sont menacées) peut alors inciter des gouvernements à adopter des lois et des encadrements juridiques divers qui briment des droits et libertés considérés pourtant fondamentaux et inaliénables (bien qu'ils ne soient pas absolus) puisqu'ils visent un certain idéal d'égalité. Nous pourrions alors dire du contexte actuel que l'égalité en vient à être « prise à rebours ». Pour reprendre les explications de Sanchez-Mazas, nous sommes passés d'une *légitimation de l'inégalité* à une *dé légitimation de l'égalité* : « Lorsque l'égalité formelle est réalisée, on peut suggérer que, plutôt qu'une justification de l'inégalité, on serait en présence d'un processus inverse consistant à contester l'égalité obtenue, à rendre illégitimes les droits acquis. » (2000 : 98). Par exemple, la loi sur la laïcité de l'État qu'a adoptée en 2019 le gouvernement de la CAQ pourrait être appréhendée par cette perspective : alors que le port d'habits religieux pour les enseignant.es du réseau public ainsi que pour les fonctionnaires en position d'autorité était jusqu'ici autorisé – et donc accessible à tous/tes les citoyen.nes –, l'accès à ces postes est désormais interdit à celles et ceux qui portent un habit religieux (hijab, kippa, turban, etc.). Une dé légitimation à la fois symbolique et concrète de l'égalité se joue ici puisque des droits et libertés précédemment acquis sont dès lors altérés. Le projet de loi 60 présenté en 2013 par le gouvernement du Parti Québécois et qui visait entre autres la prohibition du port de signes religieux au personnel de l'État proposait une modification du préambule de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne. La liberté de conscience et de religion, entre autres, s'en serait trouvée affectée. Le barreau du Québec mettait en garde contre les effets d'une telle modification et rappelait qu'« a priori, toute altération dans l'équilibre des droits, qui aurait pour conséquence de limiter abusivement l'exercice de l'un d'entre eux, est susceptible d'être jugée illégale.<sup>28</sup> »

Des situations similaires, et à des échelles de gravité plus grande, sont observables dans plusieurs pays. Les experts retracent cette fragilisation contemporaine de l'égalité à l'après 11 septembre 2001. Delphy parlait à ce propos d'un important affaiblissement dans le domaine du

---

<sup>28</sup> Mémoire du Barreau du Québec sur le projet de loi n° 60, décembre 2013, <https://www.barreau.qc.ca/media/1846/memoire-charte-valeurs.pdf> (consulté en décembre 2020).

droit. Cette dégradation rapide ne concernait pas seulement l'*application* du droit, mais bien la *reconnaissance* même des principes au fondement du droit (2008 : 95). Le rôle d'ennemi par excellence attribué aux musulman.es s'est renforcé depuis cette date et la non-reconnaissance de leurs droits et les discriminations à leur égard se trouvent en quelque sorte facilitées. Hajjat et Mohammed (2013) parlent de l'instauration d'un régime juridique d'exception qui déroge au droit commun, et Razack, de mesures d'exception et d'un pouvoir sans entrave que s'octroie l'État de « suspendre des droits fondamentaux » pour dissiper une menace (2011 : 59). Cette centralité du droit dans la manière dont nous abordons désormais « la place des musulmans » ne rend pas la racisation/racialisation caduque. C'est la pensée raciale qui rend possible la division d'êtres humains en catégories distinctes, à qui il devient alors possible d'appliquer un traitement différencié (Razack 2011).

#### **1.3.4 Déshumanisation**

La racialisation peut aussi être déshumanisation. Celle-ci fait référence à une perception sociale d'infériorité d'un groupe ou d'une personne (Hamrouni 2015). Elle renvoie à la croyance, plus ou moins consciente, que des groupes sont « un peu moins qu'humains » (*less than humans*) (Haslam 2006 ; Leyens & al. 2000) ou « pas tout à fait humains » (*not quite humans*) (Ko, Ko 2017) et donc fondamentalement et irrémédiablement différents. Une sorte d'atrophie compassionnelle prend place dans le rapport entretenu à ces groupes ou individus déshumanisés. En effet, une absence ou une faible compassion explique en partie qu'il devient tolérable de leur imposer un traitement injuste, moralement, émotionnellement ou physiquement souffrant.

If others are understood as fully human then we feel bound to consider and care about their interests, prevent or alleviate their suffering, and experience moral emotions when we have wronged them. When their humanness is denied, either subtly or in extreme cases totally and overtly, their interests and suffering become less visible, and our moral compunction evaporates (Haslam, Brock, Laham, Loughnan 2011).

La déshumanisation, dans ses manifestations contemporaines, sera généralement plus subtile ou détournée (Haslam 2006). Par exemple, des caractéristiques qui sont attribuées aux humains, comme la raison ou les émotions complexes et diversifiées, seront moins associées aux personnes racialisées (Costello, Hodson 2009). Cela s'opère souvent de façon involontaire et inconsciente, dans le sens qu'une personne ne verbalisera pas nécessairement les choses en ces termes, mais elle

agira tout de même en concordance avec cette logique. Cet aspect est fondamental dans le processus de racialisation, puisque, comme nous l'avons vu dans les explications précédentes, il y a une sursimplification de la réalité, de la vie, des manières d'être et d'agir des personnes racialisées, dont les personnes musulmanes. Le processus d'homogénéisation par exemple, qui brosse un portrait quasi identique des individu.es issus d'un même groupe ethnoculturel ou religieux, empêche de voir les individu.es dans ce groupe pour ce qu'ils et elles sont réellement, en plus d'évacuer leur profondeur et leur complexité.

La déshumanisation désigne aussi un processus de naturalisation. Guillaumin écrivait que le caractère naturel « intervient dans les rapports sociaux comme trait contraignant et impératif, il inscrit la domination dans le corps de l'individu, lui désigne sa place de dominé [...] » (1992 : 192, 193). Dans le cas des musulman.es, religion et culture sont toutes deux naturalisées, c'est-à-dire qu'il leur est attribué un caractère naturel, proche du biologique. Ce qui renforce l'idée qu'ils sont différents par essence et que cette différence est insurmontable.

#### **1.4 Typifications, représentations et stéréotypes**

Parallèlement à tout ce qui précède, des figures archétypales émergent et se cristallisent. Selby, Barras et Beaman (2018) expliquent que le concept de « figure » renvoie à une forme d'essentialisme dans lequel se développent des personnages aux traits fixes. Outre le « bon » et le « mauvais » musulman, deux catégories par lesquelles sont souvent appréhendés les représentations des hommes musulmans, les trois chercheuses font ressortir les catégories du Patriarce, du Terroriste et de l'Homme éclairé. Les femmes musulmanes sont principalement cantonnées dans les catégories de la Femme émancipée ou de la Femme menacée, qui fonctionnent de concert avec celles des hommes. Mais elles-mêmes peuvent être une figure menaçante. Aziz explique par exemple, au sujet du port du voile, que la manière dont il est porté (certaines façons de le porter apparaissent moins conservatrices que d'autres) importe peu : « [...] it remains the marker of the terrorist, the terrorist's wife, the unwelcome foreigner, and the oppressed woman » (2012 : 229). Amiraux et Beauchesne relèvent aussi cet aspect, renforcé suite aux séries d'attaques violentes qui ont marqué les imaginaires : « [...] a variety of identifiable public personas, both male and female, such as the foreign fighter, the returnee, the convert, and the homegrown terrorist,

have emerged in Western societies where they are viewed with suspicion and perceived as a threat » (2020 : 364). En somme, les musulman.es sont enfermés.es dans des rôles spécifiques, mais contre lesquels ils et elles se démènent (beaucoup ont conscience de l'existence et des limitations de telles catégories), ou finissent par intérioriser des aspects de certaines de ces figures et les mobilisent dans leurs propos et leurs propres perceptions (Selby & al. 2018). Dans tous les cas, ces figures sont omniprésentes, leurs caractéristiques plutôt constantes, et elles participent à accentuer la racialisation et ses effets.

Ces figures se forment entre autres par le biais de représentations médiatiques. De nombreuses études montrent que ces représentations (intensifiées depuis le 11-septembre) contribuent à renforcer l'altérité, en nourrissant un imaginaire simpliste dans lequel l'actualité locale comme internationale qui touche à l'islam ou aux musulman.es s'avère pauvre en contextualisation et en profondeur politico-historique (Antonius 2010). Il y est également relevé des oppositions manichéennes, des amalgames (par exemple entre islam et islamisme), une édification de personnages archétypaux et stéréotypés (Antonius 2007 ; Deltombe, Rigouste 2005).

La question de la représentation est d'ailleurs l'une des façons les plus courantes par lesquelles l'islamophobie visant spécifiquement les femmes est étudiée. Maint.es auteur.es notent une uniformisation des réalités vécues par les femmes et une abondance d'images décontextualisées, aux effets rébarbatifs, dans les articles de journaux et reportages divers (Ahmed 2014 ; Falah 2005 ; Bullock, Jafri 2000). Notons aussi que les représentations des femmes musulmanes s'ajustent aux intérêts politiques en jeu :

The evolving Muslim woman archetype has undergone several transmutations. Her textual presence has embodied and symbolized the political, economic, cultural, and ideological relations between Europe and the Muslim world at particular historical moments. (Zine 2007 : 17, 18)

Un autre élément ayant renforcé les stéréotypes et les représentations négatives concerne les enjeux liés au phénomène de radicalisation. Au Québec, c'est à partir des années 2014-2015 que ce terme n'a cessé de prendre de l'importance et qu'il est entré dans le langage courant, notamment après l'interception, en mai 2015, de plusieurs jeunes Québécois.es à l'aéroport de Montréal alors

qu'ils et elles s'apprêtaient à prendre l'avion pour rejoindre la Syrie<sup>29</sup>. Au Canada et au Québec, deux autres événements ont eu un retentissement médiatique et politique important (en plus des événements se déroulant à l'international) : une fusillade à Saint-Jean-sur-Richelieu le 20 octobre 2014 et une autre au parlement d'Ottawa le 22 octobre 2014. Les actions gouvernementales se sont alors enchaînées tant au niveau provincial et fédéral que municipal<sup>30</sup>. Les phénomènes de radicalisation<sup>31</sup>, leur couverture médiatique et leur traitement politique, participe à la racialisation des musulman.es, perçu.es comme autant de cellules dormantes toujours à risque de basculer dans une forme ou une autre de radicalisme politico-religieux.

Au terme de ce chapitre, nous constatons qu'une série d'analyses convergent pour montrer l'existence d'un traitement inégalitaire des musulman.es qui est à la fois idéologique (discours haineux, stigmatisant, groupe d'extrême-droite, etc.), discriminatoire (stéréotypes et préjugés causant un traitement différencié) et produit des effets de systèmes (lois, institutions, logique militaire, etc.). La littérature montre également à quel point l'ensemble de ces enjeux se déploie sur fond de conjonctures politiques mouvementées, souvent clivantes. C'est le cas au Québec.

---

<sup>29</sup> Larouche Vincent, Duchaine Gabrielle, « Des jeunes soupçonnés de djihadisme arrêtés à Montréal », *La Presse*, 19 mai 2015, <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/affaires-criminelles/201505/19/01-4870863-des-jeunes-soupconnes-de-djihadisme-arretes-a-montreal.php/> (consulté en décembre 2020).

<sup>30</sup> En mars 2015, la ville de Montréal, appuyée du gouvernement du Québec, crée le *Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence à Montréal* : <https://info-radical.org/fr/> (consulté en novembre 2020).

<sup>31</sup> Amiraux (2016) souligne à quel point la catégorie « radicalisation » est chargée et peut éclipser d'autres enjeux desquels nous aurions intérêt à parler conjointement. Des chercheur.es mentionnent entre autres « le manque de reconnaissance » et « le sentiment d'être désavantagé, en particulier sur les plans socioéconomique et culturel [...] » (Dejean, Mainich, Manaï, Touré-Kapo 2016 : 29). Kundnani (2014) avance que de nombreuses initiatives et recherches, tant en Amérique du Nord qu'en Europe, sont produites dans des cadres limitatifs et se trouvent calquées sur les intérêts des autorités, ce qui a pour effet d'occulter la complexité des causes expliquant la radicalisation.

## CHAPITRE 2

### Construction de l'objet : de l'expérience à l'interprétation

Dans ce chapitre, je reviens sur le cheminement qui a mené vers mon sujet de recherche et les outils conceptuels et méthodologiques choisis pour le construire. Il est d'abord question des éléments principaux qui constituent le cadre d'analyse. Ensuite, des raisons ayant motivé le choix de manier les thèmes du racisme, de l'islamophobie et de la racialisation, ainsi que de « l'état d'esprit » dans lequel le travail a été effectué. Enfin, je décris la démarche méthodologique, qui s'appuie sur l'objectivation participante et l'analyse inductive générale.

#### 2.1 Cadre d'analyse

L'analyse que je propose vise à exposer des processus et dynamiques de racialisation à l'égard des musulman.es, donc constitutives d'islamophobie, en mobilisant un cas précis dans lequel ces processus et dynamiques sont observables. Les éléments explicatifs présentés dans la revue de littérature permettront de lire ce cas à travers la mécanique de la racialisation des personnes musulmanes. À cet égard, trois éléments caractérisent mon cadre d'analyse : 1) le concept de racialisation, 2) l'articulation d'une expérience personnelle avec une analyse sociologique – donc l'application d'une forme d'auto-socioanalyse et 3) une approche des aspects genrés de la racialisation islamophobe.

En premier lieu, plusieurs motifs justifient que ces éléments soient retenus pour opérationnaliser l'analyse d'une expérience de diffamation à caractère islamophobe devenant affaire judiciaire. D'abord, le concept de racialisation permet d'expliquer ce qui conduit des personnes à *se retrouver dans des situations particulières* : comment une musulmane racialisée doit, par exemple, faire la preuve devant les tribunaux qu'elle n'est pas une émissaire islamiste et une intégriste à la suite de sa participation à un débat politique. À partir de quelques propriétés centrales de la racialisation, il devient possible de construire un cas comme celui-ci en objet d'analyse sociologique. Les propriétés mobilisées sont a) **l'homogénéisation**, comprise comme un procédé qui attribue des caractéristiques figées à l'ensemble d'un groupe, indépendamment des



différences et des subjectivités individuelles ; b) **la surdétermination** par la religion, qui renvoie à l'idée que celle-ci vaut comme l'explication englobante privilégiée pour saisir tout comportement, valeur, manière d'être et de faire des personnes musulmanes, l'islamité devenant le point focal de l'identité individuelle et collective ; c) **la hiérarchisation**, c'est-à-dire la racialisation appréhendée comme rapport de pouvoir, désavantageant celles et ceux qui sont racialisés ; d) **la déshumanisation**, comprise comme une réduction de l'humanité de la personne ou du groupe racialisés. Elle permet de justifier des traitements abusifs qui ne tiennent pas compte des conséquences néfastes engendrées. La déshumanisation est un corollaire de la naturalisation, celle-ci attribue une essence à un groupe, la culture – et la religion – faisant office de « seconde nature » (Giraud 1985), et cette nature, dans la logique racisante, est infériorisée, altérée, réifiée<sup>32</sup>.

Comme il a été expliqué dans la revue de littérature, la racialisation permet d'expliquer les rapports sociaux portant une charge raciale sans que cela valide l'existence biologique des races. C'est bien de « races sociales » ou de « races socialement construites » dont il s'agit dans ce travail. Cette dénomination permet de mettre l'accent sur l'existence de préjugés, de discriminations, de violences découlant de l'idée de race devenant opérationnelle malgré qu'elle reste une fiction idéologique (Ducharme, Eid 2005 : 7). Les lignes de fractures sociales à raison des motifs raciaux demeurent centrales aujourd'hui, mais elles sont rapidement évacuées dans nos sociétés occidentales « paradoxales » dans lesquelles, comme l'explique Eid, les discours et les politiques aspirent à être *color-blind* « [...] dans une société où la « race » continue par ailleurs à être un axe structurant de différenciation sociale » (2018 : 128). Ainsi, il y a lieu de reprendre le raisonnement de Bessone (2013) qui défend un usage analytique plus décomplexé de la race et de la racialisation, sans pour autant invisibiliser les implications d'un tel usage.

Les mots sont essentiels pour traiter les maux : avant même de lutter contre les injustices raciales, afin, tout simplement, et massivement, de diagnostiquer ces injustices, il importe d'admettre que de telles injustices existent, *parce que les races sont effectivement, ici et maintenant, des lignes de force fondamentales dans la distribution des ressources, ainsi que des catégories fonctionnelles dans les modalités d'interactions interpersonnelles.* (Bessone 2013 : 193, c'est l'auteure qui souligne)

Comme l'écrit Fassin, cet usage comporte une difficulté, une contradiction, que nous ne pouvons partiellement résoudre qu'en faisant une utilisation performative « de manière consciente

---

<sup>32</sup> L'idée de *réification* se retrouve entre autres dans les écrits d'Aimé Césaire (1955, 1966).

et assumée » (2012 : 153). Cette approche permet de faire « exister la question raciale, c'est-à-dire une certaine manière de décrire le monde social et de poser des problèmes dans l'espace public » (2012 : 160). Cela ne veut pas dire que la racialisation est la seule ou la meilleure voie par laquelle analyser les expériences de racisme des personnes de confession et/ou de culture musulmane, mais ce concept permet une lecture substantielle et complexifiée des rapports sociaux : « Embracing it means giving up the conjoined twin false binaries underpinning the fixation that religious affiliations are never to do with the body, and that 'race' is only to do with the body » (Garner, Selod 2015 : 11).

Ensuite, dans ce mémoire, l'analyse sociale est jointe à une expérience personnelle. Pour mener à bien cet exercice, je m'inspire de l'approche de Hoggart dans *33 Newport Street : autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*. Dans cet ouvrage, il a cherché à tirer d'une histoire personnelle « une signification qui dépasse le niveau de l'individu » (1991 : 25). Quant à Eribon, dans *La société comme verdict*, il insiste sur l'idée qu'il s'agit d'« attirer l'attention sur les structures du monde social » et encore (alors qu'il parle d'une photographie de son père et lui) : « [...] rendre compte de l'ordre du monde et des déterminations sociales – et politiques – que son fonctionnement inscrit dans le moindre détail de nos existences » (2009 : 25).

Plusieurs des auteur.es ayant publié des ouvrages clés qui rapprochent analyse sociologique et trajectoire personnelle, ont en commun de provenir « des marges sociales », de familles issues du milieu ouvrier par exemple. C'est une approche qui se retrouve aussi dans les travaux d'universitaires africaines-américaines, qui présentent l'expérience vécue comme un « critère de crédibilité » et un « critère de sens » qui se distingue du fait d'avoir uniquement lu ou réfléchi à des sujets (Hill Collins [2009] 2016 : 393, 394). Noiriel, qui adopte également une approche mixte, écrit que « la compréhension ne remplace pas l'expérience vécue » et que « les progrès de la connaissance exigent que des personnes d'origines très différentes, aux parcours et aux expériences personnelles très contrastés, puissent rejoindre le monde savant » (Noiriel 2003, cité dans Lacour 2004 : 46). Ces expériences et ces trajectoires diverses deviennent des portes d'entrée pour le monde de la recherche, apportant dans leur sillage d'autres formes de connaissances.

Ce que ces auteur.es font en jumelant récit personnel et analyse sociale peut être désigné comme de l’auto-socioanalyse. C’est une approche, notamment abordée par Bourdieu<sup>33</sup>, dont je me suis inspirée sans toutefois en faire un usage toujours orthodoxe, dans le sens où je relaterais une trajectoire de vie ou une trajectoire académique (mon expérience étant trop limitée pour cela). L’utilisation qui en est faite est donc flexible, je m’en inspire sans l’appliquer stricto sensu comme les auteurs précédemment mentionnés.

Enfin, le cadre d’analyse propose une perspective genrée sur le phénomène étudié. Cette perspective permet de rendre compte des expériences d’islamophobie spécifiquement vécues par des femmes qui sont distinctes, à certains égards, de celles des hommes (Aziz 2012). Le port du voile notamment, du fait de sa visibilité, engendrera de la discrimination envers les femmes qui le portent. Une perspective inspirée de l’approche intersectionnelle<sup>34</sup> sert alors d’appui pour poser un regard plus pointu sur l’objet étudié, en tenant compte de l’articulation et de l’interaction des dimensions de genre, de race et dans ce cas-ci, de religion. Ces différentes dimensions qui composent l’identité sociale des individus sont mutuellement constitutives (Shields 2008). Comme le précise Bilge (2015), il n’y a pas de définition universelle et fixe de l’intersectionnalité, c’est un travail toujours en chantier, mais une brève définition consisterait à dire que « [l]’intersectionnalité renvoie à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales par une approche intégrée. Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale [...] » (Bilge 2009 : 70).

Tenir compte de l’interaction entre le genre et la race (impliquant la religion qui est racialisée), révèle le caractère genré de l’islamophobie. Zine définit l’islamophobie genrée (*gendered islamophobia*) en ces mots : « This can be understood as specific forms of ethno-religious and racialized discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform individual and systemic forms of oppression. » (2008 : 240)

---

<sup>33</sup> Ce texte composé de plusieurs réflexions de Didier Eribon a été pour moi éclairant sur une certaine ambivalence dans le rapport de Bourdieu à l’auto-socioanalyse (ou l’auto-analyse).

<http://didiereribon.blogspot.com/2008/01/bourdieu-et-lesquise-pour-une-auto.html> (consulté en juillet 2020).

<sup>34</sup> L’intersectionnalité est issue des travaux des théoriciennes féministes noires (Patricia Hill Collins, Kimberlé Williams Crenshaw, Ange-Marie Hancock, etc.) aux États-Unis et en Grande-Bretagne (Bilge 2009).

En second lieu, quelques éléments rendent compte de la spécificité de cette recherche qui se penche sur l'islamophobie. Je précise, au préalable, que l'islamophobie est appréhendée comme une *matrice de racialisation*, selon la définition proposée par Amiraux et Desrochers (2013). La définition de Hajjat et Mohammed va dans le même sens : « L'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation [...] » (2013 : 20). Il faut de plus préciser que cette matrice de racialisation « se déploie dans des situations particulières qui l'actualisent de façon différenciée » (Amiraux, Desrochers 2013). D'où l'intérêt, entre autres, d'étudier des cas particuliers et diversifiés pour rendre compte des multiples configurations que peut prendre la racialisation. Fassin apporte également ces explications, à savoir que le processus de racialisation n'est ni uniforme ni univoque, qu'il s'exprimera différemment « en fonction des moments, des contextes et des catégories ou des groupes qui s'y réfèrent ou s'en réclament. » (2012 : 160)

À cet égard, l'un des éléments qui façonnent l'objet de la recherche est le fait que l'expérience exposée est peu commune. C'est-à-dire qu'elle s'incarne dans un cadre ciblé et circonscrit, et elle concerne un type d'individu bien précis : les musulman.es prenant part publiquement aux débats politiques. Cette expérience se distingue d'autres types d'expériences traversées également par l'islamophobie, par exemple celles vécues dans les interactions quotidiennes anonymes. L'expérience relatée ici est un phénomène qui, au-delà d'une situation de racisme vécue individuellement, convoque des mécanismes discursifs symptomatiques d'une forme de propagande anti-islam. L'intuition qui a précédé cette recherche était qu'il se cristallise chez ces individu.es gravitant dans les sphères publiques un ensemble de propriétés issues du processus de racialisation, puisqu'ils et elles sont visibles, devenant des cibles de choix. Il y a en quelque sorte un effet grossissant qui permet de tracer les modes opératoires de la racialisation des musulman.es, d'en dévoiler le fonctionnement et d'en démontrer les objectifs.

Un autre des éléments concerne la mobilisation d'un dossier en justice. De façon un peu plus large, en documentant et interprétant sociologiquement un tel dossier, il est possible d'en extraire des informations sur la mécanique du racisme visant les personnes de confession musulmane au Québec. De plus, le sujet est articulé en lien avec l'univers conspirationniste fortement présent sur les multiples plateformes du web. Et le dernier élément qui rend compte de

la spécificité de l'approche est le fait d'être simultanément à l'extérieur et à l'intérieur de l'analyse, d'où l'intérêt de convoquer l'auto-socioanalyse.

En somme, dans le cadre de ce mémoire, j'analyserai la façon qu'une expérience impliquant un procès portant sur un enjeu de diffamation permet de lire l'islamophobie qui, quant à elle, sera appréhendée par la matrice de la racialisation.

## 2.2 Choix du sujet et de l'approche

Avoir fait l'expérience du racisme au cours d'une vie peut être à la fois un incitatif et un repoussoir pour travailler le sujet dans un cadre académique. Un incitatif parce que vivre le racisme donne un accès incomparable à certaines informations et certains aspects qui autrement seraient plus difficiles à repérer, à la manière d'une personne qui assisterait à une pièce de théâtre non pas sur les balcons, ni aux premiers rangs, mais bien sur la scène même. On y voit et on y vit les détails avec acuité.

Mais est-ce suffisant ? Le fait d'avoir vécu une expérience me rend-il apte à l'analyser sociologiquement ? Ce n'est pas ce qui est défendu ici. Ma position sociale et mon expérience à elles seules ne légitiment pas *de facto* toutes mes analyses sur le sujet. Kebabza évoque une nécessaire prudence vis-à-vis « de la revendication d'un point de vue uniquement légitimé par "qui nous sommes" », cette perspective pouvant engendrer de « potentielles dérives essentialisantes [...] » (2006 : 2). Hill Collins (1997), en parlant de la *standpoint theory*<sup>35</sup>, met également en garde contre l'idée qu'un individu peut nécessairement agir comme un relai pour expliquer une réalité plus large. La sociologie doit rester prudente face à l'anecdotique, car une expérience singulière n'est pas toujours généralisable, l'individu n'étant pas un « proxy » (Hill Collins 1997 : 376). J'en tiens compte dans ce travail et adopte une posture scientifique dans laquelle il n'y a ni fausse universalité ni individualisation excessive.

---

<sup>35</sup> La théorie du point de vue situé est une approche et un outil méthodologique issus des théories féministes. Selon cette approche, la neutralité absolue n'est pas possible dans la recherche scientifique. Tout.e chercheur.e occupe une place particulière dans la société et dans le microcosme scientifique et donc génère inmanquablement un point de vue particulier. Parmi les figures de proue se trouvent Sandra Harding, Patricia Hill Collins, Nancy Hartsock, Dorothy Smith et Donna Haraway. Cette dernière écrit : « The standpoints of the subjugated are not "innocent" positions. On the contrary, they are preferred because in principle they are least likely to allow denial of the critical and interpretative core of all knowledge » (1988 : 584).

Par ailleurs, faire appel à sa propre expérience comme matériau d'analyse peut entraîner des critiques à l'égard de ce qui peut être perçu comme de la complaisance ou du narcissisme : « [...] l'écriture longue reste encore associée dans nos sociétés à une certaine importance sociale. Et l'écriture de soi ou sur soi est encore plus fortement attachée à cette idée [...]. » (Lahire 2005 : 168) Lahire évoque la difficulté à s'autoriser l'écriture de soi :

Que faut-il avoir vécu et quel rapport à soi-même faut-il entretenir pour se sentir digne de laisser des traces sur soi ? Qu'est-ce qui peut pousser quelqu'un à écrire sur soi sans éprouver le sentiment d'être prétentieux, arrogant, narcissique (« Le moi est haïssable », écrivait Pascal) ? (2005 : 168)

La posture choisie dans ce mémoire comporte donc des défis à différents niveaux. Je fais tout de même le pari d'allier récit personnel et analyse sociologique pour plusieurs raisons.

D'abord, les épisodes particuliers vécus au « je » n'existent pas en vase clos ; toute une série d'acteurs sociaux et d'institutions participe au déploiement d'une histoire. De la même façon, une expérience n'advient pas une seule fois dans la vie d'une seule personne, et les effets engendrés par cette expérience ne sont pas tout à fait uniques. Il est alors tout à fait possible de monter en généralité – avec contextualisation et parcimonie – à partir de récits qui sont *a priori* des reconstitutions de trajectoires personnelles ou d'épisodes vécus individuellement. Mon expérience peut ainsi renseigner sur certaines dynamiques plus larges existant, au sein de la société québécoise, à l'égard des communautés et des personnes musulmanes.

Ensuite, des études, des mémoires et des thèses conduites par d'autres chercheur.es en sciences sociales sont souvent réalisées par entretiens semi-directifs avec des femmes musulmanes, aspirant à rendre compte de leurs réalités. Un intermédiaire fait donc le travail de relater les expériences de ces dernières. Bien que le travail puisse être effectué avec rigueur, professionnalisme et sensibilité, il n'en demeure pas moins qu'un filtre supplémentaire est ajouté entre l'énoncé de l'interviewé et l'interprétation de l'intervieweur. Ici, j'ai la possibilité d'être simultanément celle qui relate et celle qui analyse, sans passer par un intermédiaire. Kebabza mentionne cet aspect alors qu'elle raconte son expérience et celles de chercheuses issues de groupes minoritaires ayant remarqué que leurs « perceptions » et leurs « positionnements » réels peuvent s'avérer différents des discours entendus autour d'elles sur leurs vécus et leurs points de vue (2006 : 2). Latrèche et Chouder dans *Les filles voilées parlent* (2008) insistent pour leur part sur l'urgence de ne plus être de simples objets de discours, mais de s'affirmer comme sujets.

De plus, je souscris à l'idée qu'il faille laisser des traces des effets du racisme et des incarnations de la racialisation dans leurs formes contemporaines, de même que produire de la documentation scientifique des phénomènes et événements susceptibles d'informer sur certains aspects de notre époque et de notre société.

Mais travailler sur le racisme quand nous en avons vécu les effets joue aussi comme un repoussoir. Car cela signifie de plonger volontairement au cœur même de ce qui nous a lésé, meurtri. Retourner à l'expérience pour la décortiquer, l'observer sous toutes ses coutures, équivaut à se rejouer la pièce une énième fois. C'est un travail exigeant qui requiert d'assumer un tant soit peu d'avoir été victime. Cette position, dans laquelle les membres de minorités peuvent être enfermés, est dérangement à plusieurs égards et beaucoup ne s'y reconnaissent pas (Fassin 2006). Néanmoins, placée sous la loupe de l'analyse sociologique, mon expérience me permet aussi de m'extraire du rôle étroit de victime. C'est l'une des autres raisons ayant motivé mon choix, comme une façon de signifier que la victime, certes, subit, mais aussi qu'elle décortique, dissèque, analyse, plonge cent fois au cœur de l'Évènement, de l'Expérience, pour en faire émerger un sens, utile aux autres, acteurs et observateurs. Cette mise en récit que déploie l'agent social vivant le racisme est alors une façon de restituer « le sens qu'ont les faits » (*Ibid.* : 35) et potentiellement de dépasser l'évènement en le maîtrisant de par son incorporation à la recherche.

Dès lors, « deux régimes de connaissance » sont mobilisés (Fassin 2006 : 36). Ces deux régimes sont possibles du fait d'une expérience directe et intime du racisme et de l'islamophobie abordée avec des outils sociologiques. Toutefois, je ne déploie pas une histoire complète avec les implications et les conséquences de nature plus personnelles. L'épisode est circonscrit de manière à permettre la construction d'une analyse sociologique précise et cadrée. C'est pourquoi je passerai sans cesse du micro au macro, en ne retenant que les éléments les plus interprétables du point de vue de la sociologie. L'attention sera donc portée sur les processus de construction du bouc émissaire, de cette Autre musulmane, et la force de la racialisation qui opère au cours de ces processus, s'incarnant et se déployant de façon spécifique selon les interactions en jeu, et actualisée « de façon différenciée » (Amiriaux, Desrochers 2013). La description et l'analyse contenues dans ce mémoire poursuivent donc l'*incarnation spécifique* dans une *situation particulière*.

## 2.3 Démarche méthodologique

J'opte pour une approche d'analyse qualitative en trois étapes. La première consiste en une mobilisation de l'objectivation participante appréhendée comme un préalable méthodologique à la recherche (Roza 2006 ; Bourdieu 2003 ; Bourdieu 1991). La deuxième étape est la description du matériau : une série de documents procéduraux tirés d'un dossier juridique en diffamation dont j'ai été la partie demanderesse, le contenu de vidéos et de textes qui furent au cœur du litige, appuyés d'une reconstruction narrative. Pour ce faire, j'applique une approche méthodologique qui permet de traiter les données brutes en les réduisant de manière cohérente, dans l'objectif de « donner un sens » à ces données (Blais, Martineau 2016).

### 2.3.1 Étape préalable : « objectiver le sujet objectivant »

« On entre dans une profession avec son habitus originaire, certes. On y entre également avec son inconscient, et donc avec les fantômes vis-à-vis desquels on se positionne à son insu [...] » (Zarca 2009 : 119). Cela a été dit et redit : l'objectivité absolue est illusoire. C'est entre autres pour contrer cette illusion – et à la fois proposer d'autres pistes pour renforcer l'objectivité – que des théoriciennes féministes développent la *standpoint theory*. Harding, l'une des figures de proue de cette théorie, explique que « l'objectivité est maximisée non pas en excluant les facteurs sociaux qui influencent le savoir [...], mais précisément en débutant le processus d'enquête à partir d'un point (d'un lieu) social clairement explicité. » (Hirsh, Olson, Harding 1995 : 193, ma traduction)

D'entrée de jeu, le choix d'un sujet de recherche ne relève pas du hasard : « L'élection d'objets “intéressants” suppose des sociologues “intéressés”. » (Castel 1996, cité dans Mauger 1999 : 116) Mauger explique que les intérêts qui « guident les choix d'objets des sociologues » découlent entre autres de la position qu'ils occupent dans le champ scientifique, ainsi que de la trajectoire qui les y a conduits (itinéraires familiaux, scolaires, religieux, politiques, etc.). Il ajoute que les choix d'objets que font les sociologues sont en ce sens partiellement ou totalement « autobiographiques » (1999 : 119).

Il n'en demeure pas moins qu'il est possible et nécessaire d'effectuer un travail de recherche et d'analyse sans que nos biais et nos intérêts ne brouillent les résultats. Puisque l'analyse que



j'entends réaliser dans ce mémoire mobilise une expérience personnelle, il sera d'autant plus important que je prenne garde à mes propres intérêts et biais considérant que mon matériau d'analyse est au plus proche de ma personne, d'où l'idée d'un bref exercice d'objectivation. Par « objectivation participante », Bourdieu entendait « l'objectivation du sujet de l'objectivation », ou « du sujet analysant », c'est-à-dire du chercheur lui-même (2003 : 43). Chez Bourdieu, l'objectivation participante n'est ni « subjectivisme relativiste », ni « antiscientifique » ; elle est plutôt une technique ou un procédé qui permet « une objectivation du rapport subjectif à l'objet » qui est l'une des « conditions de l'objectivité scientifique » (2003 : 44)<sup>36</sup>. Elle désigne une « vigilance épistémologique » qui exhibe les mécanismes de ce qui semble aller de soi (Hamel 2008 : 1). En effet, prendre acte des déterminations sociales et des variables individuelles qui constituent le/la sociologue permet, temporairement, de mieux les neutraliser et de produire « la connaissance explicative » sans que pèse sur celle-ci la position dans l'espace social du chercheur (Hamel 2015 : 166). Il s'agit en somme de mettre en relief le monde social qui fait le sociologue en procédant à une reconstruction de l'espace, de l'« ensemble de points coexistant », dans lequel son point de vue est inséré (Bourdieu 2003 : 46).

Bourdieu réfute catégoriquement l'idée selon laquelle le chercheur « ne doit rien mettre de lui-même dans sa recherche. Il faut, au contraire, se référer en permanence à sa propre expérience, mais pas [...] de manière honteuse, inconsciente ou incontrôlée » (2003 : 51). Cela n'en fait pas pour autant une « analyse du moi », c'est même le contraire, tel que l'explique Jeanpierre : « Il s'agit d'abord d'une analyse du monde, d'une cartographie des champs sociaux dans lesquels, en tant qu'agent, « Je » a occupé telle ou telle position. » (2004 : 278) La posture dans laquelle se place le/la chercheur.e en effectuant son objectivation ne se fait qu'au prix d'une mise à l'écart consentie de l'ego, puisqu'il y est exposé à la fois les limites du/de la chercheur.e et ses biais, mais aussi ses potentiels intérêts à travailler un objet plutôt qu'un autre (Bourdieu 1978 : 68). Florence Weber, dont les travaux portent sur le monde ouvrier et rural, explique que l'étude de soi est incontournable pour pouvoir rendre compte de l'univers social observé, et que, pour sa part, c'est bien par souci d'objectivité qu'elle livre des éléments subjectifs (Weber, Noiriel 1993).

---

<sup>36</sup> Bourdieu signale qu'idéalement l'objectivation participante doit être conduite collectivement (dans un groupe de recherche, les chercheur.es contribuant à s'objectiver les un.es les autres). Hamel (2015) rappelle que s'y livrer individuellement comporte le risque d'orienter le résultat de la recherche. Mais puisque la rédaction d'un mémoire se fait individuellement, je ne peux appliquer l'objectivation participante de manière idéale.

De façon connexe, des auteur.es africain.es utilisent l'autobiographie, un canon littéraire, écrit Ndong Ndong (2012), qui permet de dire autrement les réalités sociales, avec plus d'exactitude et de diversité. C'est en fait une « co-présence de la réflexion et de la réflexivité » qui procède par un « va-et-vient incessant entre des expériences strictement personnelles et des implications historiques et sociologiques » (2012 : 68). Enfin, l'exposition des facteurs et trajectoires qui conduisent à certains choix plutôt qu'à d'autres se révèle utile, non pas pour simplement « montrer patte blanche » (Hamel 2015), mais bien parce que cela participe à la connaissance sociologique en « défatalisant » le monde social (Bourdieu 1984). En effet, la sociologie « permettrait de dénaturiser la nécessité, en montrant que celle-ci est le produit de rapports sociaux » (Kakpo, Lemêtre 2019 : 5).

### **2.3.2 Le rapport, les biais et les intérêts face au sujet de recherche**

Plusieurs éléments façonnent le rapport que j'entretiens au phénomène à l'étude dans ce mémoire et aux théories choisies pour l'analyser. D'abord, la question de l'expérience sensible de l'islamophobie et de la racialisation. J'ai été témoin et j'ai vécu des situations d'islamophobie à des degrés variables qui se moulent dans la conjoncture politique au Québec et dans le monde. Par exemple, une recrudescence d'interactions hostiles, tant dans les espaces publics comme les transports en commun ou les centres d'achat que dans les espaces virtuels, accompagne généralement un débat social sur le port d'habits religieux. C'est aussi le cas lorsque surviennent des actes violents commis par des individus se réclamant de l'islam ici ou ailleurs. En revanche, il y a des périodes où l'hostilité est plus facile à tenir à distance. Mais même dans les périodes d'accalmie, des manifestations de mépris peuvent imprégner le quotidien : un soupir d'exaspération, des yeux qui roulent, un bonjour qui ne nous est pas retourné, une question intrusive et toutes ces choses qui ne sont pas hors de tout doute liées au racisme, mais qui provoquent quand même une tension interne en raison de l'incertitude.

Quant aux origines sociales, je suis de deuxième génération<sup>37</sup>, née au Canada (au Québec) de parents immigrants nés à l'extérieur du Canada (au Liban). Je proviens d'un milieu musulman

---

<sup>37</sup> Statistiques Canada, « Statut des générations : les enfants nés au Canada de parents immigrants », [https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003\\_2-fra.cfm](https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003_2-fra.cfm) (consulté en octobre 2020).

chiite. Les musulmans d'obédience chiite sont une minorité dans une majorité sunnite, ce qui rend l'identité chiite significative pour bien des gens et des communautés ; elle est protégée, chérie et cultivée. Mon rapport intime à l'islam influe sans aucun doute la manière dont j'approche l'islamophobie. Dans un autre ordre d'idées, ma famille a connu une trajectoire socio-économique ascendante. Très pauvre au Liban, les conditions matérielles se sont considérablement améliorées après plusieurs décennies de labeur au Québec.

Un élément central qu'il importe de relever concerne l'engagement social qui a caractérisé mon parcours bien avant le début de la rédaction du mémoire. Je m'intéresse depuis dix ans aux enjeux de racisme et d'islamophobie. Cet intérêt s'est concrétisé par un engagement militant qui m'a conduit à travailler auprès de groupes actifs sur les questions de racisme, de laïcité, de féminisme, d'islamophobie, etc. J'ai moi-même co-fondé une organisation féministe et antiraciste en 2014, la *Fondation Parole de Femmes*, qui visait à amplifier la parole et porter les revendications des femmes racisées et autochtones du Québec. J'ai également pris la parole publiquement assez tôt dans mon parcours sur les enjeux de racisme, d'islamophobie ou de laïcité, dans le cadre d'entrevues ou de conférences, ce qui a conduit par moment à des prises de positions ou opinions accélérées, imprécises, précédant une véritable compréhension sociologique des choses. À mesure qu'avançait mon parcours académique et personnel, j'ai appris à ajuster la paire de lunettes avec laquelle je regarde le monde. Ma formation dans le domaine de la sociologie a ainsi contribué à me donner des outils conceptuels et des connaissances qui me permettent aujourd'hui d'aborder les phénomènes sociopolitiques avec plus de nuances, de rigueur et de doigté.

Bref, cette trajectoire et ces quelques aspects ont assurément une influence sur ma manière de percevoir et travailler l'islamophobie. Mes intérêts et probablement une partie de mes biais se situent à ce niveau. Puisque mon objet de recherche s'appuie sur une expérience personnelle, ces biais sont potentiellement décuplés par l'impact des émotions sur les faits vécus rapportés. Toutefois, comme « sociologue en herbe », j'ai conscience de ce qu'un manque d'expérience représente comme « position particulière dans le microcosme » des sociologues (Bourdieu 2003 : 45), c'est ce qui m'incite à redoubler de prudence dans mon approche universitaire et scientifique.

### 2.3.3 Sélection et mise en ordre

Les données à partir desquelles j'ai travaillé sont d'abord constituées d'un contenu diffusé sur un blogue nommé *Poste de veille*, qui fut très actif entre octobre 2013 et mars 2014, pendant que le Québec débattait du projet de loi 60 (ci-après Charte des valeurs). J'utilise principalement le contenu de vidéos (en en faisant des descriptions) et de textes publiés sur ce même blogue, et relayé par un site nommé *Vigile*, car ils constituent le cœur de la diffamation me visant suite à mes prises de parole médiatiques lors de cette même période. Seuls quelques extraits importants des vidéos ont été retenus, pour donner une vue globale et évocatrice sans surcharger le propos. Je puise également dans différents documents procéduraux (détaillés plus bas) qui ont servi à l'élaboration de la poursuite en diffamation que j'ai entreprise pour que cessent ces charges diffamatoires. Le contenu qu'il était possible d'analyser est abondant. Le dossier imprimé était placé dans quatre cartons contenant à peu près 4000 feuilles chacun, en plus de clés USB et de CD sur lesquels se trouvent les vidéos et autres éléments constitutifs du dossier. Un grand tri était donc indispensable pour écarter les documents inutilisables ou redondants, pour ensuite faire des choix parmi l'ensemble des données potentielles restantes.

Pour sélectionner les documents et extraits les plus utiles, significatifs et minimalement cohérents entre eux, j'ai procédé par analyse inductive générale telle que présentée par Blais et Martineau (2006). Cette approche m'est apparue féconde parce qu'elle est adaptée à l'analyse de données qui proviennent « d'objets d'étude à caractère exploratoire » et pour lesquelles il est plus difficile de trouver des modèles ou des théories qui contiennent tous les éléments d'appui nécessaires (2006 : 14). Cela semblait être le cas avec mon objet d'étude, qui puise dans divers registres et dont les données à ma disposition sont composites (des vidéos, des extraits d'articles de blogue, des publications sur les réseaux sociaux, des documents juridiques). Blais et Martineau définissent l'induction comme « un type de raisonnement qui consiste à passer du spécifique vers le général [...] » (*Ibid.* : 5). La méthode se décline en quatre étapes principales qui peuvent être ajustées aux besoins du/de la chercheur.e : la préparation des données brutes ; une lecture attentive et approfondie ; une identification et une description des premières catégories ; une révision et un raffinement des catégories (*Ibid.* : 10).

Cette approche méthodologique permet de « traiter des données qualitatives » en les réduisant de manière cohérente. Elle vise à « donner un sens » à un corpus de données brutes, pour en faire émerger des catégories, des dimensions et des caractéristiques. Elle est en gros « une mise en ordre compréhensive » des données en plus de leur donner un « sens explicatif global » (*Ibid.* : 3, 15). Ce sens est « attribué à *posteriori* par une interprétation » et il « [...] peut être tout autant cognitif qu'affectif; il se réalise sur la base d'une certaine tradition interprétative; il implique une mise en relation des représentations préalables avec des nouvelles [...] » (*Ibid.* : 3). L'objectif est ensuite de parvenir à développer des résultats à partir des interprétations et de la perspective du/de la chercheur.e (*Ibid.* : 2).

Je précise que je relate et analyse un épisode impliquant un litige entre plusieurs personnes et ne le fais qu'à partir de ma perspective, de ma mise en exergue de certains éléments du dossier plutôt que d'autres. De plus, l'analyse est basée sur mon choix de littérature et de concepts. Les autres personnes concernées ont certainement une lecture qui diffère de la mienne. L'une des limites est alors que je ne rends compte que d'un point de vue particulier. Toutefois, en m'appuyant sur le jugement favorable rendu par la Cour, je sais ne pas être à contre-courant d'une interprétation raisonnable. Je précise également que je n'ai pas à ma disposition les verbatims de ce qui s'est dit et déroulé à la Cour, ce qui exclut du portrait beaucoup de détails qu'il aurait été intéressant de retenir.

Voici en quelques lignes les étapes suivies. Après avoir exclu les éléments qui ne peuvent être utilisés (en raison de leur nature confidentielle, non publique, ou simplement non pertinente pour la recherche), j'ai débuté par un premier survol des documents restants. Il a alors été possible de resserrer davantage la sélection. Après ce deuxième filtrage, j'ai procédé à une lecture détaillée et annotée, sur papier, des documents. Une première ébauche des éléments saillants émerge. Quelques jours plus tard, une seconde lecture est effectuée pour relever les passages qui pourront être les plus utiles. Leur utilité a été déterminée par le fait qu'ils contenaient des descriptions et des détails qui permettent une reconstruction des événements, ainsi que par le fait qu'ils contiennent des informations centrales au dossier et non pas des informations périphériques. À la suite de cela, j'ai procédé à un premier codage, c'est-à-dire à une identification de catégories pour rassembler des thématiques, trier des dimensions et classer des caractéristiques ressortant des données. Des

segments de texte, des citations, des extraits ont par la suite été associés à ces catégories pour leur valeur illustrative. À mesure de l'avancement du travail, les catégories se sont affinées avec l'utilisation de filtres supplémentaires pour conserver ce qui est le plus significatif pour l'angle de la recherche (notamment en ce qui concerne le processus de racialisation et les propriétés qui en émanent telles que l'homogénéisation, la hiérarchisation, la déshumanisation, les stéréotypes, etc.). Une interprétation globale a ensuite été réalisée, appuyée sur la littérature spécialisée des thématiques saillantes. Comme l'expliquent Blais et Martineau, l'analyse est « influencée par les objectifs de recherche au départ » qui munissent le ou la chercheur.e d'une certaine perspective sans pour autant constituer une série de « résultats spécifiques à obtenir “à tout prix” » (2006 : 5).

*Documents procéduraux retenus et description de leur nature :*

**Requête introductive d'instance** : Il s'agit de la procédure pour intenter un recours en justice. C'est un document qui expose les faits et les conclusions recherchées par le ou la demandeur/resse (la personne qui intente la poursuite). Cette requête est utile, car elle retrace la chronologie des événements, aborde les idées principales au cœur du litige et contient des descriptions des vidéos et des textes en jeu.

**Plan d'argumentation de la demanderesse** : Il s'agit des grandes lignes de l'argumentation que mobilisent mes avocat.es durant les audiences (le document est préparé par eux). Comme pour la requête introductive, j'utilise ce document pour dérouler les faits et la chronologie.

**Cahier de pièces de la demanderesse – volume 1** : Il s'agit de pièces présentées comme preuve, qui sont utilisées par la partie demanderesse pour démontrer la faute du défendeur (la personne poursuivie). Ce cahier contient 39 pièces. Quelques-unes sont sélectionnées et décrites.

**Cahier de pièces de la demanderesse – volume 2** : Celui-ci contient 9 pièces supplémentaires. À noter que la longueur de chaque pièce varie, certaines sont d'une seule page et d'autres de 60. Les deux cahiers cumulent ensemble près de 500 pages. Quelques pièces sont sélectionnées et décrites.

**Interrogatoire avant-défense de la demanderesse** : Il s'agit de mon propre interrogatoire effectué le 3 décembre 2014, conduit par Me C. représentant P.M., le blogueur administrant *Poste de veille*. Certains extraits du verbatim (rédigé par une sténographe officielle) sont retenus.

**Interrogatoire avant-défense de la demanderesse** : Conduit par Me A., représentant le site *Vigile.net*, avec qui il y a eu un règlement à l'amiable en septembre 2017, effectué le 3 décembre 2014. Deux extraits du verbatim (rédigé par une sténographe officielle) sont retenus.

**Interrogatoire avant-défense de la demanderesse** : Conduit par Me O., représentant une personne avec qui il y a eu un règlement hors cour, effectué le 3 décembre 2014. Un seul extrait du verbatim (rédigé par une sténographe officielle) est retenu.

**Interrogatoire après défense du défendeur** : Il s'agit de l'interrogatoire hors Cour du blogueur administrant le blogue *Poste de veille*, conduit le 5 octobre 2015 par Me Dubé, l'avocate me représentant. Deux extraits du verbatim (rédigé par une sténographe officielle) sont retenus.

**Rapport d'expertise** : Il s'agit d'un document rédigé par le sociologue Paul Eid, à la demande du cabinet d'avocats Goldwater, Dubé et dont le contenu a été présenté à la Cour lors du témoignage de l'expert à l'audience.

**Jugement rendu par la Cour supérieure du Québec** : Il s'agit de la décision rendue le 10 juillet 2018 sous la présidence de l'Honorable Carole Julien, j.c.s.

## CHAPITRE 3

### Contextualisation et description du cas et des données

Dans ce chapitre, je décris le climat et la situation sociopolitique au Québec au moment où le débat agité sur la Charte des valeurs a débuté à l'automne 2013. Je mentionne ensuite la nature de ma participation à ce débat, car celle-ci m'a amenée à vivre l'expérience d'islamophobie qui a suivi. Je plonge ensuite au cœur de l'épisode de diffamation qui s'est étalé sur plusieurs mois (d'octobre 2013 à avril 2014), qui me ciblait disproportionnellement tout en s'en prenant à d'autres personnes musulmanes. Outre ma propre reconstitution narrative, je mobilise le contenu des vidéos, textes et documents procéduraux présentés précédemment. Le tableau ne sera ni exhaustif ni parfaitement chronologique, ce sont les grandes lignes qui sont exposées, pour des raisons de concision et de cohérence avec le cadre de la recherche. Cette contextualisation est importante parce que le contexte général de débat social sur un projet de loi portant sur la laïcité est la trame de fond de l'épisode relaté, en plus de participer à la forme et l'étendue qu'a pris ce cas de diffamation à caractère islamophobe.

#### 3.1 Mise en contexte : projet de loi n° 60 et habits religieux au Québec

Tel qu'il a été présenté plus tôt, la société québécoise a connu plusieurs épisodes de débats collectifs importants sur la place du religieux. Des gouvernements successifs ont proposé des encadrements quant à la visibilité de l'appartenance religieuse des individus et ont tenté de préciser l'étendue de la mise en application de la laïcité<sup>38</sup>. Dans l'ensemble, « peu de programmes portant sur l'encadrement des pratiques culturelles et religieuses minoritaires ont su éviter les raccourcis et les mesures populistes » (Gagnon, St-Louis 2016 : 15). À l'automne 2013, le gouvernement de Pauline Marois présente le projet de loi n° 60, communément appelé la Charte des valeurs<sup>39</sup>. Des camps se dessinent et des débats sont régulièrement organisés sur différents médias, télévisions, radios et journaux de la province. L'écho traverse les frontières : en novembre 2013,

---

<sup>38</sup> Voir la note de bas de page n°2 pour les détails.

<sup>39</sup> Pour rappel, le titre complet est *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*. Il est possible de trouver d'autres appellations telles que « Charte des valeurs québécoises » ou « Charte de la laïcité ».



le ministre responsable du projet de loi, Bernard Drainville, et un autre député du même parti, Jean-François Lisée, publient une courte lettre dans le *New York Times*<sup>40</sup> en réponse à un texte paru une semaine avant dans lequel le commentateur politique Martin Patriquin écrivait que le Québec vivait « *a tea party moment*<sup>41</sup> ».

Ce débat national, qui s'est étendu sur plusieurs mois, a été qualifié par plusieurs de délétère, créant un climat marqué d'une « déliquescence politique » (Anctil 2016 : 63), notamment dans le cadre de la consultation générale et des auditions publiques sur le projet de loi ayant débuté en janvier 2014<sup>42</sup>. Il y a lieu de le préciser, car tout débat social structurant ne laisse pas une telle impression, même quand des sujets sensibles sont en jeu. Cela ne veut pas dire qu'il n'était pas légitime que ce débat ait lieu ni que l'émotivité n'est en aucun cas souhaitable, ce qui est pointé du doigt par plusieurs observateurs de la vie publique est plutôt la manière dont il s'est déroulé.

Il n'était en effet pas rare, dans les sphères politiques et médiatiques, d'être témoin d'une approche sensationnaliste et simpliste<sup>43</sup> dans la manière d'aborder des enjeux délicats comme la diversité religieuse, le port d'habits religieux, la liberté de conscience, la laïcité, les accommodements raisonnables, etc. En lieu et place d'une discussion concentrée sur la laïcité, différents acteurs publics ont débattu d'immigration et d'intégration, d'extrémisme religieux, de la signification du voile des femmes musulmanes et autres thèmes dépassant le sujet des encadrements liés au port d'habits religieux dans la fonction publique. Le débat sur le projet de loi 60 a même pu donner lieu à des discours ouvertement « anti-immigration et anti-islam » (Helly 2014).

À propos de ces débats qui réémergent régulièrement, Bilge évoque une « gouvernementalité racialisée », l'acceptabilité sociale d'un discours décomplexé autour des

---

<sup>40</sup> Drainville Bernard, Lisée Jean-François, « Jefferson in Quebec », *The New York Times*, 18 novembre 2013, <https://www.nytimes.com/2013/11/19/opinion/jefferson-in-quebec.html> (consulté en août 2020).

<sup>41</sup> Patriquin Martin, « Quebec's Tea Party Moment », *The New York Times*, 12 novembre 2013, <https://www.nytimes.com/2013/11/13/opinion/quebecs-tea-party-moment.html> (consulté en août 2020).

<sup>42</sup> Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Assemblée nationale du Québec, <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci/mandats/Mandat-24537/index.html> (consulté en novembre 2020).

<sup>43</sup> Caza Pierre-Etienne, « La charte de la discorde », *Actualités UQAM*, 27 septembre 2016, <https://www.actualites.uqam.ca/2016/debat-charte-des-valeurs-tensions-intercommunautaires> (consulté en décembre 2020).

« enjeux » entourant la présence des musulman.es au Québec prenant de l'ampleur et remettant en cause leur légitimité comme « sujet dans la nation » (Bilge 2012, 2013, citée dans Benhadjoudja 2018 : 114).

Durant cette même période, des témoignages de femmes musulmanes ayant été agressées dans des espaces publics sont rapportés par des centres de femmes de plusieurs régions du Québec. Pour des représentantes du *Regroupement des centres de femmes du Québec*, ces gestes sont liés au débat sur la Charte<sup>44</sup>. Dans certains cas, des personnes perpétrant des agressions verbales font directement référence à la Charte des valeurs<sup>45</sup>. Amiraux et Beauchesne (2020) écrivent que la polarisation de débats politiques au sujet du port du voile expose « les corps des femmes musulmanes » à l'hostilité. Ce type de violence n'est pas complètement inusité : « Evidence appears to be mounting that Muslim women may be unexpectedly vulnerable to Islamophobic violence. This is very much in contrast to the demographics of hate crime generally, which tend to target men disproportionately (excluding domestic violence) » (Perry 2014 : 79). Les incohérences d'une telle situation ne manqueront pas d'être soulignées, puisque l'un des récits dominants entourant les femmes musulmanes qui portent le voile stipule qu'elles doivent être sauvées des pratiques archaïques des hommes musulmans : « Yet ironically, in the case of public violence, the presumptive victims of this oppression also become victims of Islamophobic violence » (Perry 2014 : 82).

Dans l'ouvrage *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après* (2014), sociologues, philosophes et anthropologues exposent quelques effets sur la société québécoise : Benhadjoudja insiste sur l'atmosphère de soupçon qu'induisent de telles lois, notamment par le raisonnement qui sous-tend le texte, à l'effet que les fonctionnaires portant un habit religieux sont plus à risque de mal effectuer leur travail, en manquant de neutralité ou même en faisant preuve de prosélytisme. Meintel rappelle pour sa part que les conséquences des projets de loi aux effets discriminatoires ne se limitent pas aux minorités ethnoculturelles et religieuses, mais qu'elles affectent aussi l'ensemble de la société,

---

<sup>44</sup> Gagnon Katia, Chouinard Tommy, « Femmes voilées : « augmentation dramatique » des agressions », *La Presse*, 2 octobre 2013, <https://www.lapresse.ca/actualites/2013/10/02/01-4695572-femmes-voilees-augmentation-dramatique-des-agressions.php> (consulté en décembre 2020).

<sup>45</sup> Parent Stéphane, « Une autre musulmane voilée est invectivée par un Québécois », *Radio canada international*, 18 septembre 2013, <https://www.rcinet.ca/fr/2013/09/18/une-autre-musulmane-voilee-est-agressee-verbale-ment-par-un-quebecois/> (consulté en décembre 2020).

incluant la majorité historique, car tout le tissu social et politique ainsi que les mécanismes juridiques s'en trouvent fragilisés. La situation minoritaire des Québécois.es francophones dans un contexte de majorité canadienne anglophone est l'une des explications sans cesse mises de l'avant pour expliquer ce qui est qualifié, à tort ou à raison, de besoin d'affirmation. Une identité menacée perçoit alors de nombreux « faux irritants » et décide de s'y attaquer par l'entremise d'une « codification juridique » (Haince 2014 : 34). Selon Haince, les similitudes entre la « crise » des accommodements raisonnables en 2006 et l'épisode de la Charte des valeurs (nous pourrions y ajouter la loi 21 sur la laïcité de la CAQ) témoignent « d'un ethos de plus en plus ancré dans la société québécoise et non d'une simple conjoncture éphémère et passagère » (2014 : 30).

Au fil des années, tous ces débats n'ont pas permis de dégager un consensus quant à la meilleure approche face à la diversité ethnoculturelle et religieuse de la société et la portée et mise en œuvre idéale de la laïcité même si, pendant le débat entourant la Charte des valeurs, le discours politique mobilisait la notion de cohésion sociale pour justifier le projet de loi (Johnson-Lafleur & al. 2016). Au moment où la CAQ présentait son projet de loi 21 sur la laïcité, les débats ont repris, et à la suite de l'adoption de la loi en juin 2019, la société québécoise n'apparaît aujourd'hui aucunement apaisée et n'a pas échappé au phénomène de polarisation politique observable ailleurs dans le monde.

Le débat sur la Charte des valeurs fut un moment charnière dans l'histoire du Québec, au cours duquel des « camps politiques » se sont formés : « [...] le débat sur la Charte aura été pour plusieurs, tout comme le printemps érable en 2012 et les référendums en 1980 et 1995, un grand moment de construction de l'identité politique » (Maclure 2016 : 196). Certaines scissions demeurent à ce jour, comme si, sept ans plus tard, les différends idéologiques étaient encore délimités de la même façon. Chacune des postures, celle pour et celle contre, est en quelque sorte investie d'une série d'autres positions politiques. Mais ce sont des démarcations et des suppositions qui ne sont pas toujours avérées et qui, à plusieurs égards, évacuent d'importantes nuances. Enfin, de cette période politique bien particulière se détachent aussi des histoires individuelles marquantes.

### 3.2 Au cœur de l'expérience : diffamation et cyberharcèlement

Cet épisode a été pour moi aussi un moment important de construction d'identité politique. Je m'étais auparavant impliquée, en 2011 et 2012, dans quelques projets portant sur la représentation des femmes musulmanes (par exemple dans le cadre d'un projet d'exposition sur la diversité du rapport des femmes au voile ou en participant à quelques entrevues dans des médias). Lorsque le débat sur la Charte des valeurs s'amorce et que des journalistes entreprennent d'identifier des personnes portant un habit religieux afin de les solliciter pour des entrevues, on me contacte rapidement. J'ai alors vingt-trois ans. Je veux témoigner de ma réalité, exprimer mes désaccords avec la potentielle loi et les joutes oratoires ne m'effraient pas. Pendant plusieurs mois, je suis invitée à participer à maints débats et entrevues, notamment lors d'émissions de grande écoute comme *Tout le monde en parle*, dont l'épisode fut diffusé le 29 septembre 2013. Cette participation et la visibilité qu'elle a entraîné déclenchent l'intérêt de l'administrateur d'un blogue complotiste pour mon cas. Trois jours plus tard, une première vidéo me concernant est publiée sur le blogue en question, Poste de veille (ci-après PdV). À ce moment-là, le blogueur sévit dans l'anonymat en utilisant des avatars et des surnoms sur les différentes plateformes sur lesquelles il diffuse son matériel. Plus tard, il alléguera avoir voulu participer au débat sur la Charte des valeurs et soutenir les féministes favorables au projet de loi<sup>46</sup>.

L'individu s'est présenté comme un lanceur d'alerte documentant la progression de l'islamisme et de la charia au Québec. Un manifeste publié sur le blogue exposait la mission ainsi :

La mission de Poste de veille consiste à exposer les propagandistes de la charia afin d'aider le peuple du Québec à faire prévaloir les valeurs de notre société [...]

Les médias traditionnels se montrent incapables ou non désireux de nous informer objectivement sur des sujets dits sensibles.

Concernant les islamistes ils cherchent à normaliser les dispositions haineuses et violentes contenues à la charia et détourner l'attention de leur agenda politique et religieux. L'obscurantisme et la violence islamiques ne sont pas le fait de personnes

---

<sup>46</sup> Il s'agit des « Janette », un groupe informel réunissant plusieurs féministes, apparu dans le contexte de la Charte des valeurs pour appuyer le projet de loi 60. Le groupe est composé entre autres de personnalités publiques bien en vue. / Bertrand Janette, « Le manifeste des « Janette » - Aux femmes du Québec », *Le Devoir*, 15 octobre 2013 <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/389956/aux-femmes-du-quebec> (consulté en décembre 2020). « Charte : les Janettes manifestent à Montréal », *Radio-Canada*, 26 octobre 2013, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/638594/manifestation-janette-laicite> (consulté en décembre 2020).

pauvres et ignorantes, mais d'individus privilégiés qui pénètrent nos institutions sociales de base<sup>47</sup>.

Ainsi, à partir d'octobre 2013, il produit du contenu en tous genres : des textes, des vidéos, des montages de photos, des statuts sur Facebook, dans lesquels il s'attèle à démontrer que je suis l'une de ces individu.es qui pénètrent les institutions sociales pour les affaiblir de l'intérieur. Les offensives contre moi s'étalent sur plusieurs mois. La campagne de dénigrement constitue aussi du harcèlement et de l'intimidation tant les attaques sont répétitives. En mai 2014, j'intente une poursuite en diffamation envers le blogueur. Deux autres défendeurs sont concernés par le litige, mais, plusieurs mois avant le procès, deux règlements hors cour sont conclus avec eux. C'est uniquement face au blogueur de PdV que j'irai en Cour. Pour cette raison, je ne m'attarderai pas sur les litiges qui m'ont opposé aux autres défendeurs, mais j'en retiendrai quand même quelques brefs éléments descriptifs qui font partie du dossier public.

Dans le cadre de cette poursuite en diffamation, je suis représentée par Me Marie-Hélène Dubé du cabinet Goldwater, Dubé, principalement spécialisé en droit familial. Me Dubé accepte de me représenter après avoir pris connaissance des faits. Elle sera rejointe ensuite par Me David Grossman du cabinet IMK. Les deux plaideront au procès, près de quatre ans après le début des procédures, en janvier 2018.

### ***La voie juridique***

Dans un contexte où la méfiance à l'égard des musulman.es demeure présente et préoccupante au Québec, aucune solution pour contrecarrer la diffamation qui puise dans le registre de l'islamophobie n'est totalement gagnante. Pour certains, il aurait suffi de répondre aux attaques du blogueur en relatant ma version des faits via un texte ou une vidéo, alors qu'une diffamation de cette envergure n'est pas une simple affaire d'opinions divergentes. Et l'exercice n'aurait permis que d'exposer ma version, sans le point de vue d'un arbitre appelé à trancher sur la crédibilité des versions respectives. Cette proposition comportait aussi un angle mort : l'asymétrie entre la personne qui cause la diffamation et celle qui la subit. Le volume de ce qui était produit à mon sujet aurait exigé des heures et heures pour rectifier toute fausseté et apporter de multiples nuances.

---

<sup>47</sup> Pièce P-66

Cette confiscation de mon temps et de mon énergie ne m'apparaissait ni souhaitable ni juste. De plus, certaines des publications en jeu devenaient virales. Par exemple, sur le site Vigile, dans un article intitulé *Derrière le débat sur la Charte, l'enjeu véritable...l'immigration !*, nous pouvions lire :

Quant à Dalila Awada, cette jeune musulmane aux traits flatteurs [...] il n'aura fallu que la diffusion d'une vidéo sur YouTube reprise sur Vigile le 5 octobre [...] pour démontrer ses liens avec le mouvement islamiste et démolir complètement sa crédibilité. Notons au passage que cette vidéo et son texte d'accompagnement ont d'ailleurs valu à Vigile une affluence record qui lui a permis d'atteindre les 36 000 visiteurs le 8 octobre. Sur le seul site de Vigile, cette vidéo a été visionnée 120 000 fois en octobre [...]<sup>48</sup>.

Comment être certaine d'atteindre un nombre aussi important de visionnements ou de lectures à chaque rectificatif ? Il était impossible de rejoindre l'ensemble du public exposé à ces vidéos pour convaincre du caractère infondé de ce réquisitoire. Et l'effet de chambre à écho aurait sans doute contribué à faire circuler une éventuelle réponse essentiellement parmi celles et ceux déjà conscientisés à l'injustice en cours ou déjà critiques de la stigmatisation des personnes musulmanes. J'avais par ailleurs signalé la première vidéo sur le site YouTube et elle fut retirée quelques semaines avant d'être à nouveau téléchargé sur la plateforme et sur certaines autres, dont Dailymotion. Une routine de signalement du contenu diffamatoire mis en ligne aurait été énergivore et aurait nécessité beaucoup de temps, et ce, pour un résultat incertain.

Il m'a aussi été suggéré de tout bonnement ignorer l'individu et ses productions sur le web. Mais le contexte, à la fois global de stigmatisation des musulmans et particulier du débat autour du projet de Charte des valeurs, ne permettait pas de chasser du revers de la main des accusations aussi graves et leurs effets quotidiens sur ma vie et celles d'autres personnes dans des situations similaires, mais moins médiatisées durant cette période. Les répercussions que cela peut avoir sur une vie ne sont en effet pas négligeables. Je craignais notamment de voir mes opportunités professionnelles se réduire comme peau de chagrin alors que le fait de porter le voile obstrue déjà l'horizon professionnel. Il aurait été également plus difficile de tisser des relations interpersonnelles dénuées de méfiance. Le jour où un individu que je considérais comme un ami soulevait des doutes à mon égard devant une autre amie, j'en fus troublée au plus haut point.

---

<sup>48</sup> Tiré du cahier de pièces de la demanderesse – Pièce P-4

Je pensais de surcroît au casse-tête que deviendraient des choses aussi simples que passer des frontières et voyager. Nul doute que le fait d'être présentée comme une intégriste connectée, directement ou indirectement, aux réseaux islamistes locaux ou outre-mer et adhérant à des idéologies dangereuses, allait devenir un obstacle majeur dans mon parcours de vie. En effectuant une recherche à partir de mon nom dans le moteur de recherche Google, la plupart des résultats apparaissant en priorité étaient des liens menant vers Poste de veille. Agir devenait une nécessité afin préserver ma réputation, et par là mon avenir professionnel, mes engagements sociaux, la possibilité de voyager sans complications ainsi que de concrétiser des opportunités diverses<sup>49</sup>.

Au-delà du contenu diffamatoire à mon égard, le blogueur ciblait aussi mon entourage. Des adresses et des numéros de téléphone furent publiés sur la page Facebook du blogue, un geste proche du *doxing*, une pratique qui consiste à trouver des informations privées sur une personne pour ensuite les divulguer en ligne. Lui-même n'a pas hésité à passer des coups de fil à des membres de ma famille, prétextant vouloir discuter.

Un soir, j'ai reçu l'appel paniqué d'une jeune étudiante musulmane, issue de la même communauté religieuse que moi, qui s'était rendu compte que des photos d'elle se trouvaient sur le blogue et la page Facebook de PdV. Elle m'a expliqué qu'elle terminait ses études bientôt et qu'elle s'inquiétait pour son avenir professionnel puisqu'en cherchant son nom dans Google, le contenu de PdV apparaissait. Elle a ajouté avoir peur que quelqu'un s'en prenne à elle et répétait à quel point la situation était absurde et injuste. Je reconnaissais dans ses mots les mêmes angoisses qui m'habitaient.

Il m'est apparu de plus en plus évident que ni ignorer ni passer mon temps à déployer un argumentaire pour me défendre n'est possible. Le pire, à mon sens, étant que des plus jeunes soient ainsi ciblés, par ricochet, alors qu'ils et elles n'avaient pas fait le choix de la prise de parole publique. La voie juridique m'apparaîtra la plus apte à faire cesser les attaques et à minimalement redresser les torts causés. Une fois la procédure entamée, le blogueur en informera ses lecteurs en

---

<sup>49</sup> J'eus la confirmation du caractère durablement néfaste de la diffamation quand, cinq ans plus tard, alors que le procès était terminé et le jugement en ma faveur, la sœur de mon conjoint de l'époque a été interrogée aux frontières américaines pendant près de deux heures durant lesquelles les agents lui ont montré des photos et des articles tirés du blogue en question (elle est d'ailleurs une autre femme musulmane ayant été ciblée par PdV). Elle m'a parlé d'une photo que les douaniers avaient en leur possession, sur laquelle ma tête et celle de son frère sont encerclées en rouge.

écrivain que cette procédure est une poursuite du « Quartier Général Khomeiniste à Montréal », et que j’agis en réalité à titre d’intermédiaire. Il ajoute que cette « manœuvre fournira une excellente occasion d’exposer à un public élargi cette organisation fasciste-islamiste qui opère à Montréal<sup>50</sup>».

### ***Démontrer la diffamation***

Puisque je suis celle qui intente la poursuite, le fardeau de la preuve m’incombe. Avec mes avocat.es, nous devons démontrer qu’il y a bel et bien eu diffamation. En voici la définition juridique : « La diffamation consiste dans la communication de propos ou d’écrits qui font perdre l’estime ou la considération de quelqu’un ou qui, encore, suscitent à son égard des sentiments défavorables ou désagréables. » Trois éléments sont pris en compte :

1. L’existence d’un préjudice ;
2. La démonstration d’une faute ;
3. Un lien de causalité entre la faute et le préjudice subi.

Ces éléments sont évalués selon une norme objective préétablie<sup>51</sup>, qui est celle du point de vue du citoyen ordinaire, pour déterminer si les propos en question « déconsidèrent la réputation du demandeur. » Par ailleurs, il n’est pas toujours suffisant de démontrer qu’un propos est faux, il faut également démontrer qu’il y a bel et bien une intention de nuisance (et des conséquences négatives), ce dont le blogueur se défendra à la Cour en insistant sur sa bonne foi. Inversement, il n’est pas suffisant qu’un propos soit véridique pour exonérer l’auteur de toute responsabilité liée à la diffamation<sup>52</sup>.

### ***Le passage dans le système judiciaire***

Aucune solution n’est optimale pour répondre à la diffamation et cela inclut la voie judiciaire. Elle est laborieuse, psychologiquement éreintante, longue et coûteuse – j’ai pour ma part eu la chance immense d’être représentée par une avocate qui ne m’a pas facturé de frais

---

<sup>50</sup> Tiré du Cahier de pièces de la demanderesse – Pièce P-54

<sup>51</sup> Cette norme a été établie par la Cour suprême qui a élaboré les « critères » que les tribunaux inférieurs doivent suivre pour déterminer s’il y a diffamation.

<sup>52</sup> Ces informations sont tirées du jugement ainsi que du plan d’argumentation citant l’arrêt Prud’homme (Prud’homme c. Prud’homme, [2002] 4 R.C.S. 663).



d'honoraires (les coûts étaient ainsi limités aux déboursés d'ordre technique et procédural). À défaut de mieux, cette voie demeure dans certaines circonstances un levier important pour contrecarrer des offensives calomnieuses, surtout quand elles ne cessent de se répandre, mois après mois.

Quelques étapes clés doivent être mentionnées pour mieux saisir le déroulement. La première étape (et difficulté) consistait à trouver la véritable identité de l'individu qui produisait le contenu sur le blogue PdV. Il nous a fallu pour cela engager un enquêteur. Il fallait aussi colliger les éléments de preuve dispersés sur différentes plateformes, mais principalement sur le blogue, sur YouTube et sur Facebook, pour préparer ensuite la demande introductive d'instance, qui est l'acte de procédure préalable expliquant les principaux éléments du litige. La requête en dommages et intérêts est signifiée aux défendeurs en mai 2014. Différentes étapes s'ensuivent, dont celle des interrogatoires préalables, qui ont lieu hors Cour, au bureau de l'avocat de la personne interrogée. Je suis interrogée en décembre 2014, trois ans avant le procès. Le dossier pendant ce temps doit être actualisé et complété afin qu'une demande détaillant les enjeux, la preuve qui sera faite et le temps requis pour le procès soit déposée à la Cour en vue d'obtenir une date de procès. Par ailleurs, des demandes reconventionnelles avaient été faites par les défendeurs auxquels nous faisons face, me reprochant une poursuite abusive. C'est une démarche que peut entreprendre la partie défenderesse si elle juge que la requête de la partie demanderesse est injustifiée. Je vais donc une première fois à la Cour le 16 mars 2015 alors que le défendeur du site Vigile se pourvoit de ce droit. La Cour tranche à ce sujet en rejetant la requête de Vigile et m'autorise à poursuivre la procédure. Des délais, de plusieurs semaines à plusieurs mois, ponctuent les différentes étapes du processus.

En 2017, une série d'étapes préparatoires ont eu lieu en vue du procès (prévu en 2018) : sélection finale des témoins ; révision du dossier ; structuration de la preuve et production de nouveaux éléments de preuve plus récents ; préparation des interrogatoires qui cette fois se dérouleront devant la Cour ; préparation du plan d'argumentation, etc. Entre-temps, le poids s'était quelque peu allégé puisque des ententes de règlement à l'amiable avaient été conclues avec deux des trois défendeurs. L'audience a eu lieu en janvier 2018 à la Cour supérieure du Québec et a duré six jours. Nous avons reçu le jugement six mois plus tard, le 10 juillet 2018.

La juge accueille la demande en diffamation. Ce jugement fut ensuite porté en appel par le défendeur. Mes avocat.es et moi avons présenté une demande en rejet de l'appel le 5 novembre 2018. Le blogueur plaide à nouveau à la Cour d'appel, cette fois devant trois juges. L'appel est rejeté.

### 3.3 Les vidéos

Dans les prochaines pages, j'expose l'essentiel du contenu diffamatoire au cœur du litige qui est constitué de vidéos produites par le blogueur et administrateur du site PdV en 2013 et 2014. Ce sont des descriptions non exhaustives, le tout étant trop volumineux en plus d'impliquer d'autres individus que moi et des organisations.

**Vidéo 1** publiée le 2 octobre 2013 sur YouTube

Cette vidéo est titrée *Qui est Dalila Awada? Ce qu'elle ne nous a pas dit à Tout le monde en parle*. J'en prends connaissance le soir de sa mise en ligne. Le message principal qui y est véhiculé est que la société québécoise a tout intérêt à se méfier, car j'aurais dissimulé ma véritable identité, comme l'indique le titre tape-à-l'œil, et caché mes liens avec le « réseau islamiste québécois ». D'entrée de jeu, une voix de synthèse annonce : « Nous montrerons ici qu'elle [Dalila Awada] œuvre depuis quelques années parmi le réseau islamiste québécois ». Un peu plus loin, la voix robotisée renchérit en expliquant que je suis liée à une cousine, qui elle serait liée à d'autres gens présentés comme douteux et dangereux, en plus d'alléguer qu'elle [la cousine] « travaille pour un organisme associé aux Frères musulmans ». Une grande partie de la vidéo se concentre ensuite sur l'infiltration de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) par « des activistes du voile islamique et du niqab, telles que [noms de femmes] ». La thématique de l'infiltration occupe une place centrale dans les vidéos et les écrits de PdV.

**Vidéo 2** publiée le 6 novembre 2013 sur YouTube et le blogue PdV

Cette seconde vidéo est intitulée *La bosse de chameau des midinettes de l'islamofascisme*. Dans celle-ci, l'apparence de mon foulard y est ridiculisée : le volume derrière la tête que produisent les cheveux attachés est comparé à une bosse de chameau. Les propos d'un imam ultra rigoriste sont repris dans lesquels nous l'entendons dénoncer les femmes qui portent le voile en étant « habillées, mais nues », et alors qu'il s'emporte dans son sermon contre ces femmes, des photos de moi apparaissent.

Dans cette même vidéo, nous entendons les propos de l'auteure du livre *Que pense Allah de l'Europe*, Chahdortt Djavann, qui décrit le port du voile comme une entreprise politique que défendent des midinettes sur le devant de la scène médiatique, en étant au service d'un chef d'orchestre invisible. Des images de corps décapités défilent à ce moment. Nous entendons plus loin les propos de l'islamologue française, Anne-Marie Delcambre, expliquant la violence inhérente du Coran et des *hadiths*<sup>53</sup> : « On lapide, on coupe des mains, on décapite. » Il y a dans cette vidéo un amalgame entre les propos de Djavann, de Delcambre, des images me représentant et des images et séquences vidéo violentes se déroulant dans d'autres pays. L'ambiance générale est macabre et inquiétante.

**Vidéo 3** publiée le 18 novembre 2013 sur le blogue PdV

La troisième vidéo est intitulée *Bridges Association*<sup>54</sup>, *des Ayatollahs, des militantes et des politiciens*. La thèse centrale de cette vidéo met à nouveau de l'avant que je suis l'une des « midinettes du foulard islamique » formées par la Confrérie des Frères musulmans, mais que, dans mon cas je suis plutôt formée par le « cléricat chiite » (dû à mes origines<sup>55</sup>). Les un.es comme les autres œuvrant à l'avancement de l'islam politique au Québec et en Occident en général. Le créateur de la vidéo termine en insistant sur le fait que l'institutionnalisation de l'islam chiite au Québec est un réel danger, car cet islam serait « animé d'une ferveur révolutionnaire permanente. » Il avance entre autres une explication basée sur un rite commémoratif islamique issu de la tradition chiite (en en déformant le sens pour le présenter comme quelque chose s'apparentant à un acte de guerre) : « Le rite principal du chiisme islamique nommé *Achoura*, commémore cette décapitation

---

<sup>53</sup> *Discussion* ou discours en arabe. Ce sont les écrits recensant les paroles, actes et traditions du prophète Mohammad et de ses compagnons. Certains courants islamiques s'y réfèrent en complémentarité avec le Coran.

<sup>54</sup> *Bridges Association* est une association montréalaise de jeunes Libanais.es musulman.es qui organisent des activités culturelles, religieuses, sportives et artistiques. Elle a été fortement attaquée et entachée par la diffamation du site PdV et d'autres acteurs ayant relayé le contenu du blogue. Ceux et celles qui ont écopé de ce salissage sont principalement des jeunes. À ce sujet, des témoignages me sont parvenus sur la détresse dans laquelle ces attaques ont plongé plusieurs jeunes dont les photos et les noms se sont retrouvés exposés sur le site PdV. Certain.es ont par la suite eu peur de fréquenter à nouveau l'association et ont adopté des réflexes de protection comme éviter toute prise de photos par crainte qu'elles ne se retrouvent à nouveau sur des sites islamophobes.

<sup>55</sup> Basé sur mon appartenance à l'islam chiite, le blogueur conclut que je m'inspire du chiisme khomeiniste d'Iran. En février 2014, il écrit dans un statut Facebook que je me « fou[t] du sort des Iraniennes et des Iraniens opprimés par les Ayatollahs sanguinaires ».

de Hussein [...] Ce rite vise à rappeler que le premier devoir du musulman chiite est de militer pour la restauration du Califat, d'un système politique régi par un guide suprême [...] ».

Un texte publié sur le blogue PdV accompagne la troisième vidéo. Nous pouvons y lire : « Depuis la publication d'un projet de Charte des valeurs québécoises, des midinettes du voile et autres militantes islamistes chevronnées sont omniprésentes dans les médias et les manifestations. Qui sont les gros turbans derrière elles? » Le blogueur de PdV explique à nouveau que les midinettes dont je ferais partie sont formées par des organisations. Dans le même texte, nous pouvons aussi lire :

On reconnaît les mêmes figures depuis l'affaire Hérouxville jusqu'au projet de Charte, en passant par la Commission Bouchard Taylor. On a vu [noms], Dalila Awada, [noms] et d'autres jeunes femmes chiites accompagnées de militantes chevronnées comme [noms] liées à des filiales canadiennes de la Ligue islamique mondiale basée à La Mecque<sup>56</sup>.

Les midinettes sont chargées de l'offensive médiatique parce qu'elles « passent mieux », elles sont plus jeunes, portent des foulards plus colorés, parlent français avec un accent québécois. Sur Vigile, un propos semblable est formulé par l'un des collaborateurs du site dans un texte où il stipule que les imams ne possédant pas « un degré très élevé dans l'art de susciter la sympathie et l'engouement populaires », les « *hijab barbies* », décrites aussi comme un « bataillon de charme », sont appelées à la rescousse.

Sur la même période, le blogueur de PdV avance qu'au Québec les sunnites et les chiites « unissent leurs forces pour faire progresser la charia. » Il aurait débusqué cette information en constatant quelques incongruités dans le rôle des fameuses midinettes. Des recherches m'avaient menée à trouver cet extrait de commentaire publié dans un fil de discussion sur un forum nommé *Bare Naked Islam – It isn't islamophobia when they really ARE trying to kill you* :

There has been a wave of well-spoken pretty young chicks going on TV shows with their headbags and writing editorials on the theme « my choice, my rights, my freedom » repeating the mantra « my hijab is my « personal choice » ». Now I've discovered that they are programmed by the Bridges Association. Problem was: there are all shias: Dalila Awada [énumération d'autres noms de femmes].

---

<sup>56</sup> Tiré du Cahier de pièces de la demanderesse – Pièce P-8

So how could pretty shia chicks be working for a sunni foundation managed by the Brotherhood? I think I have resolved the puzzle: They are allying against non-muslim Québécois in a pro-hijab, Islamic assault.

The role of Bridges is twofold: 1) to train pretty young chicks in the art of presenting islam and sponsoring the headbag in a non-threatening manner; and 2) to connect them with MSM<sup>57</sup> outlets and feminist lobbies. Bridges Foundation and their many associations worldwide work so that cute chicks like Dalila Awada, [autres noms de femmes], are invited to the most popular TV talk-shows, have their opinions pieces published in the biggest newspapers, and have access to powerful feminist groups.

**Vidéo 4** publiée le 16 janvier 2014 sur le blogue PdV

Cette quatrième vidéo est intitulée *Témoignages de fillettes voilées à la mosquée CCMM de Sbeiti*<sup>58</sup> (que fréquente Dalila Awada), un imam Khomeiniste. Dans celle-ci, il fait usage de mon nom dans le titre d'une vidéo qui se veut critique d'une soirée célébrant le nouveau port du voile de jeunes filles musulmanes, ayant eu lieu dans une mosquée montréalaise. Je n'étais pas présente à cette soirée, mais cela illustre le type d'instrumentalisation faite de mon nom et de mon image, d'une part pour me discréditer et d'autre part pour générer plus d'intérêt envers les textes et vidéos, puisque je n'étais désormais plus une « musulmane anonyme ». Dans le texte qui accompagne la vidéo, nous pouvons y lire : « Alors que Dalila Awada veut nous faire croire que le port du hijab relève d'un choix personnel, ces fillettes nous disent la vérité : terrorisées par la crainte de l'enfer, elles ont adopté le hijab afin de plaire aux mollahs [...] ».

Deux autres vidéos sont publiées à la suite de celle-ci, respectivement les 22 et 30 janvier 2014, mais je ne développerai pas à leur sujet principalement parce qu'elles contiennent de nombreuses références à des individus, des organisations et des événements très spécifiques qu'il serait peu utile d'étayer ici. Je précise toutefois que j'y suis une fois de plus décrite comme une « émissaire » et comme une militante étant associée à l'extrême-droite chiite. En plus d'avoir infiltré la Fédération des femmes du Québec, j'aurai aussi infiltré le parti politique Québec solidaire.

---

<sup>57</sup> MSM : Mainstream media

<sup>58</sup> Il s'agit d'un imam montréalais auquel le blogueur s'en prend également. Basé sur nos racines chiites communes, une photo dans laquelle nous sommes au même événement communautaire, et sur le fait que nous avons tous les deux donné des conférences à des événements d'une même association libanaise, il conclut que cet imam est *mon* imam.

À ce stade-ci, nous comprenons que ce sont des dérivés des mêmes théories qui sont recyclés d'une vidéo à l'autre, mais toujours avec l'ajout de nouvelles informations, de nouveaux angles et quelques protagonistes supplémentaires. Cet aspect répétitif doit être pris en considération, car c'est un martèlement qui contribue à l'efficacité des théories véhiculées, de même qu'à l'efficacité de la diffamation à mon égard.

**Vidéo 7** publiée le 6 février 2014 sur le blogue PdV

Cette vidéo est intitulée *Françoise David*<sup>59</sup>, *voici Sbeiti (l'imam de Dalila Awada)*. À nouveau, par juxtaposition d'images, sous-entendus et amplification d'éléments disparates, je me retrouve finalement associée à la « propagande du régime khomeiniste » de même qu'aux « terroristes internationaux ». L'idée selon laquelle j'aurai infiltré le parti Québec solidaire est à nouveau martelée. Sur PdV, un texte reprenant les mêmes propos est publié en même temps, participant ainsi à donner encore plus de visibilité au contenu.

**Vidéo 8** publiée à une date inconnue sur YouTube

Cette vidéo est intitulée *Karim Akouche, Dalila et la taqyya*. Dans celle-ci, il s'agit de présenter la manière dont je porte mon foulard comme relevant d'une hypocrisie, puisque ce ne serait pas un vrai voile islamique. Karim Akouche est un romancier et dramaturge ayant témoigné devant la Commission des institutions de l'Assemblée nationale portant sur le projet de loi 60. La mention de la *taqyya*<sup>60</sup> n'est pas anodine. Il s'agit d'une ancienne pratique qui permettait aux musulmans de dissimuler leur confession dans des régions où ils étaient minoritaires et persécutés. L'interprétation du concept semble aujourd'hui avoir changé (ce n'est toutefois pas clair si ce sont des islamistes ou des détracteurs de l'islam qui l'ont déformée) : désormais il s'agirait de prétendre à la modernité, à l'ouverture, alors que l'on serait en réalité islamiste, intégriste, voire terroriste. C'est en somme un stratagème de dissimulation qui consiste à se faire accepter par la société d'accueil pour ensuite exécuter en douce le travail des islamistes. Je n'avais par ailleurs jamais

---

<sup>59</sup> Françoise David était une des deux porte-parole du parti Québec solidaire en 2013-2014.

<sup>60</sup> Aussi orthographié *taqîya* ou *taqya*.

entendu ce mot avant de le voir utilisé à mon sujet. Sur les réseaux sociaux, cette accusation persiste à ce jour. Akouche, dans son témoignage, la présente avec ces mots : « *Taqqa* c'est le visage à double-face, un visage pour séduire, pour plaire aux Québécois, et un autre visage pour faire le travail des intégristes. » Le blogueur de PdV reprend à son compte ces propos et leur appose des images de mon visage. Ainsi, dans cette logique, une certaine catégorie de femmes arbore le voile « par ruse », il s'agit de celles qui portent ce qu'Akouche nomme un « voile fleuri ». Ces femmes musulmanes qui portent des foulards moins sobres sont nécessairement des femmes hypocrites, à la fois envers leur religion et envers la société d'accueil qu'elles manipulent avec leur apparence enjolivée. Pour accompagner ces idées, la vidéo alterne entre un plan rapproché de mon visage et de mes yeux maquillés, et un plan où je m'avance, souriante, vers la caméra. Les mouvements sont au ralenti. Dans une séquence qui apparaît à plusieurs reprises, ces deux plans sont fondus l'un dans l'autre pendant que joue une musique lascive.

Les comparaisons avec la bosse de chameau réapparaissent. Une fois de plus des images sont juxtaposées aux propos de Chahdortt Djavann sur le plateau télévisé français de *Tout le monde en parle* dans lequel elle évoque « l'idéologie fasciste-islamiste ». Le rôle des midinettes est à nouveau mentionné : « On a vu apparaître des midinettes qui expliquent que leur démarche est personnelle », un propos entrecoupé d'extraits d'une de mes entrevues télévisées dans laquelle je dis que mon voile est « quelque chose que je vis de façon très personnelle. » La juxtaposition de ces éléments indique que mon propos tout comme mon voile (fleuri) sont une ruse, une hypocrisie, que mes réelles motivations sont autres, assurément nocives.

Quelques autres vidéos ont émergé ici et là, mais je n'ai pas été en mesure de démontrer qu'elles étaient produites par le même blogueur puisqu'elles ont été publiées sous d'autres pseudonymes et que je n'ai pas su non plus remonter à leur source. En plus des vidéos, des textes, des statuts Facebook me visant, des albums photos étaient téléchargés sur cette même plateforme. Dans ces albums, nous y trouvons des photos tirées de divers événements communautaires musulmans – nous y voyons surtout des jeunes, dont des mineur.es. Il y avait aussi des captures d'écrans de mon activité sur les réseaux sociaux : les commentaires que j'écrivais, les publications auxquelles je réagissais par un *like*, etc. C'était en somme une surveillance omniprésente de mes moindres paroles et gestes, qui étaient ensuite immanquablement récupérés et pourvus d'une



signification extrapolée. Sous ces diverses publications, les sections commentaires demeurent ouvertes, ce qui donne lieu à des déferlements de commentaires haineux (la page Facebook de PdV pouvait générer plus de 1000 commentaires par jour et rejoindre plus de 84 000 personnes par semaine<sup>61</sup>) me visant, mais visant aussi d'autres personnes de mon entourage, d'autres musulman.es montréalais.es ou visant les musulman.es de manière générale.

### 3.4 Politiser la foi

Les interrogatoires préalables (les miens et celui du blogueur de PdV) font ressortir certains aspects faisant écho à ce qui est véhiculé dans les vidéos et informent sur le registre lexical qui caractérise cette expérience, ainsi que sur le poids des mots.

Dans le contenu produit par PdV, le flou subsiste autour de l'usage des termes comme intégriste et islamiste, les deux revêtant une connotation chargée tant dans la société que dans l'utilisation qui en est faite dans le contenu de PdV. La portée de ces termes utilisés pour me décrire ou pour évoquer mes liens avec le « réseau islamiste » fut minimisée à plusieurs reprises, par exemple en détachant ces termes du contexte global qui participe à façonner leur sens. Lors de mon interrogatoire, un avocat me demande des clarifications :

**Q-** Bon. Mais qu'est-ce que vous entendez par « réseau islamiste »?

**R-** Bien, je ne sais pas, ce n'est pas moi qui l'a écrit, ça.

**Q-** Mais...

**R-** C'est vous, qu'est-ce que vous entendez par réseau islamiste.

**Q-** Non, mais vous le reprochez, là, à Vigile d'avoir publié ça, là. En quoi ça vous cause préjudice?

**R-** Parce que dans le contexte actuel, on ne peut pas se mentir, on sait qu'islamiste a une connotation très péjorative [...]

**Q-** Mais pourquoi vous dites qu'islamiste, c'est péjoratif?

**R-** Parce que dans le contexte actuel, quand on emploie le mot islamiste, ça l'a une connotation très politique et ça l'a une connotation négative, c'est... c'est pas mal pour ça que c'est... le mot islamiste qui est souvent employé plutôt que musulmane.

**Q-** Mais négatif en quoi?

**R-** Négative dans le sens où ça a une visée politique.

**Q-** C'est tout?

---

<sup>61</sup> Tiré du Cahier de pièces de la demanderesse – Pièce P-53

**R-** Ma foi n'a aucune visée politique.

**Q-** Donc, je vous demande de me dire en quoi c'est négatif de dire que vous œuvrez parmi un réseau islamiste, là?

À la demande du cabinet Goldwater, Dubé, un rapport d'expertise est rédigé par le sociologue Paul Eid. Puisque l'enjeu du sens et de la portée des mots est important dans ce litige, la première question à laquelle il lui est demandé de répondre concerne les connotations et perceptions qui sont associées aux termes islamiste ; islamique ; réseau islamiste ; intégriste ; intégrisme ; extrémiste ; khomeiniste ; jihad et jihadiste. La seconde question porte sur le contexte global dans lequel ces mots sont énoncés et de quelle façon ce contexte influence les connotations et perceptions. L'une des conclusions à laquelle il parvient est que ces glissements et ces amalgames entre les termes relèvent d'un procédé discursif typique du racisme antimusulman en Occident, notamment avec les termes islam et islamisme « le premier étant présumé lié organiquement au second par des sortes de vases communicants. »

Au sujet du terme « midinette » employé abondamment dans l'ensemble des publications, le blogueur de PdV en atténuera le sérieux en nous présentant une définition tirée du dictionnaire Larousse : « Jeune fille à la sentimentalité naïve. » Une définition, encore une fois, détachée du reste, c'est-à-dire des accusations stipulant que ces midinettes sont formées par le « cléricat chiite » ou par la « confrérie des Frères musulmans », et qu'elles sont au-devant de la scène pour faire le travail des islamistes et infiltrer les institutions.

De plus, l'une des raisons qui m'avaient conduite à devoir entreprendre des démarches judiciaires pour me défendre était déclenchée par le fait que le blogueur me prêtait des objectifs politiques nocifs liés à mon identité musulmane, alimentant le stéréotype selon lequel une personne musulmane socialement engagée ne peut être simplement musulmane, qu'il y a nécessairement des objectifs politiques derrière sa foi et sa pratique religieuse. Mais pour bien des musulman.es, c'est le regard, l'interprétation et l'insistance d'autrui qui politisent l'islam. Cette idée préconçue selon laquelle foi et politique vont main dans la main peut mener à croire que les musulman.es ont des affiliations, des connaissances ou des opinions sur les organisations politiques se réclamant de l'islam. Alors que le blogueur avait rapproché et emmêlé multiples organisations et individus, il fallait, à toutes les étapes du processus, démêler les fils et, à terme, remédier au portrait tronqué

dans lequel je revêts le rôle d'une intégriste qui travaille avec et pour des réseaux islamistes dangereux.

**Q-** O.K. donc, « parmi le réseau islamiste québécois, un réseau surcodé par la Ligue islamique mondiale et la confrérie des Frères musulmans ». Bon, on va le décortiquer, O.K. Donc, on dit ici que vous œuvrez avec votre cousine [...] « parmi le réseau islamiste québécois ». Connaissez-vous ça, le réseau islamiste québécois?

**R-** Euh... absolument pas.

**Q-** O.K., ce n'est pas une organisation que vous connaissez?

**R-** Bien, réseau islamiste québécois, je ne sais pas à quoi ça fait référence.

**Q-** O.K.

**R-** Je ne sais pas.

**Q-** O.K. bon, et là, on dit, bon, « un réseau surcodé par la Ligue islamique mondiale de la confrérie des Frères musulmans », qu'est-ce que... c'est votre position là-dessus?

Et un peu plus loin :

**Q-** [...] Est-ce que c'est à votre connaissance qu'effectivement, Présence musulmane est un organisme favorable aux tribunaux islamiques?

**R-** Je ne le sais pas.

**Q-** Vous ne le savez pas. Régi par la charia, vous ne savez pas non plus.

**R-** Je ne le sais pas.

**Q-** Et au port du niqab?

**R-** Je ne le sais pas.

Il ne s'agit pas de dire que « de savoir » aurait constitué en soi un problème, car des personnes musulmanes peuvent avoir une connaissance approfondie de la religion ou des organisations politiques sans que cela n'indique ni ne prouve une forme d'intégrisme ou de dangerosité. Mais si mes connaissances sur ces sujets sont à ce point importantes à décortiquer et exposer, c'est parce que ma proximité aux milieux considérés suspects et mon adhésion à leurs idéologies sont en jeu. La démonstration – et la dramatisation – de cette proximité est le clou que PdV s'applique à enfoncer. Je précise par ailleurs que l'interrogatoire est par définition un exercice difficile et que les avocats, d'un côté comme de l'autre, mènent ces exercices de façon à obtenir des informations et des réponses qui leur permettront de défendre les intérêts de leurs clients respectifs. Néanmoins, même si mes réponses aux questions étaient véridiques, j'en ai gardé l'impression qu'il n'aurait pas été à mon avantage d'avoir des connaissances pointues, ou de fréquenter assidûment les mosquées, ou encore de manifester un trop grand attachement aux pratiques issues de la tradition

islamique. De fait, dans la première vidéo, la voix faisant la narration demande « Devrait-on s'inquiéter de voir à quel point elle tient à porter son voile ? » Après plusieurs mois d'accusations et d'insinuations, il m'a semblé, en somme, qu'il valait mieux ne pas être catégorisée « trop musulmane ».

### 3.5 Le jugement

« Lors de son témoignage devant le Tribunal, Awada nie toute allégeance islamiste, intégriste ou à des groupes musulmans radicaux nationaux ou internationaux. »

C'est une phrase qui se trouve dans le jugement rendu par la Cour supérieure du Québec en 2018. Une phrase parmi d'autres dont l'effet est dissonant, ne pouvant que provoquer une impression d'absurdité pour quiconque sait n'avoir rien à se reprocher en la matière. Je n'avais jamais pensé me retrouver dans une situation où je devrais montrer patte blanche et convaincre de l'inoffensivité de ma pratique religieuse, tout cela par effet d'une simple participation à un débat public.

Nous pouvons lire dans le jugement :

[230] Le désir du défendeur de participer au débat public ne lui permet pas d'agir d'une manière déraisonnable. On peut participer au débat public sans tenir des propos diffamatoires.

[244] Selon le Tribunal, les vidéos et blogues de M. excèdent à son égard, le niveau de la discussion publique. Awada a raison. Cette production la diffame et la discrédite en s'attaquant à elle personnellement et non à ses idées et son point de vue. Le propos est volontairement réducteur, les amalgames simplistes sont nombreux, les faits sont tronqués, sinon faux. Ils l'exposent à la haine et au mépris.

[247] Il n'y a aucun doute que M. avait le droit de s'exprimer et de militer en faveur de son point de vue sur le PL 60 et celui des « Janettes ». Il pouvait librement discourir et tenter de convaincre du mérite de sa position. Le Tribunal ne prend pas position sur ces enjeux qui méritaient d'être discutés. Ce n'est pas son rôle. Son rôle est d'examiner le traitement fait à Awada en regard du droit applicable.

Le Tribunal a fixé les montants à 50 000\$ en dommages moraux et 10 000\$ en dommages punitifs.

[265] Le caractère particulièrement répréhensible des publications de M. vues à des milliers d'exemplaires, selon la preuve, dans un domaine aussi délicat que celui qui nous occupe, domaine qui risque d'enflammer les passions, inciter les citoyens à se

dresser les uns contre les autres et à se méfier de tous ceux et celles qui ont des caractéristiques différentes de celles de la majorité, rendent appropriés l'octroi de dommages punitifs que le Tribunal fixe à 10 000 \$.

Le jugement est sans ambiguïté quant à la faute, ce qui n'était pas gagné d'avance puisque l'enjeu sensible et polémique de la liberté d'expression était central dans l'argumentaire du défendeur. Le Tribunal, nonobstant le terrain miné, a pris la question de la liberté d'expression à bras-le-corps, et la conclusion à ce sujet est claire :

[267] [...] Les actions de M. n'ont rien à voir avec la liberté d'expression garantie par la Charte, mais participent au contraire de la faute civile.

[239] Une chose est certaine. Nos démocraties sont fondées sur, notamment, une presse libre et de qualité. Les sites qui pullulent en marge des mécanismes de contrôle de cette qualité risquent de répandre de fausses nouvelles, des théories sans fondements et non vérifiées. La diffusion de fausses informations est un danger aussi grand que le musèlement de la presse pour nos démocraties. Un bon exemple de ce préjudice réside dans la trame factuelle du présent dossier.

Il ne s'agit à aucun moment pour le Tribunal de se prononcer sur des pratiques issues de la tradition musulmane, ni sur les organisations et individus qui ont été éclaboussés au passage, mais bien de statuer sur le traitement particulier à l'égard d'une personne.

[251] [...] Le Tribunal n'émet aucun commentaire sur le mérite des arguments avancés par lui. Il n'y a pas de doute que le débat public peut s'étendre à tous les sujets incluant les religions incluant leurs exactions et peut comporter une vive critique à leur égard. La liberté d'expression le permet dans le respect des lois et jusqu'au point d'équilibre avec les droits des individus à leur réputation et leur vie privée.

L'aspect répétitif et intrusif qui relevait davantage du harcèlement que de la simple critique pèse dans la balance :

[246] Le caractère répétitif des accusations formulées contre elle, son instrumentalisation et le recyclage d'une production à l'autre des mêmes images et photographies la concernant, relèvent plus de la propagande que de l'information.

[248] La globalité de l'œuvre de M. pendant cette période excède ses droits à l'égard d'Awada. Il ne s'agit pas d'un excès de langage anecdotique, mais d'un martèlement récurrent qui enfonce le clou de l'opprobre à son égard. Le tableau d'ensemble, dont les accusations reposent sur des indices bien légers en comparaison de l'ampleur de la charge, s'attaque à elle lourdement. Elle n'est plus digne de foi.

Le modus operandi global est décrit et critiqué en ces termes :

[249] Que lui reproche-t-il au bout du compte ? De connaître quelqu'un qui connaît quelqu'un, de se rendre à un endroit où quelqu'un présente quelque chose, de poser une question sur un camp à venir, de célébrer une fête religieuse en partageant un repas avec sa communauté, de réfléchir et discuter sur des sujets qui la touchent et touchent sa communauté. Rien qui justifie les accusations portées contre elle en lui imputant des intentions, des objectifs secrets, la participation à un complot fondamentaliste, etc. Le discours de M. envers elle constitue du commérage technologique cherchant à monter en épingle des faits peu importants qui en soi ne veulent rien dire.

Le Tribunal mobilise également l'expertise et les conclusions de l'analyse du sociologue Paul Eid sur le racisme antimusulman :

[219] [...]

*Je considère que l'analyse des vidéos et des publications déposées en preuve révèle plusieurs procédés discursifs – appuyés par des montages visuels – typiques du racisme antimusulman tel qu'il se décline actuellement au Québec, et plus globalement en Occident :*

1. *Racisation des musulman-e-s [...]*
2. *Glissements et amalgames constants entre islam et islamisme [...]*
3. *Diabolisation des Québécois-es musulman-e-s [...]*
4. *Création d'une menace tentaculaire [...]*
5. *Négation du libre-arbitre des individus de foi musulmane [...]*

La partie « Discussion » prend fin :

[256] M. a choisi de diffuser et d'alimenter ses propos sans se préoccuper des effets qu'ils auraient sur la vie de la demanderesse. Il l'a utilisée portant atteinte froidement à sa dignité.

[257] Tout cela a un prix.

## CHAPITRE 4

### **L'Autre musulmane au carrefour de la racialisation, du conspirationnisme, de la diffamation et des débats polarisants**

Dans ce dernier chapitre d'analyse, il sera dans un premier temps question de ce qui caractérise la diffamation publique aux tendances conspirationnistes anti-islam, car celle-ci renseigne sur certaines facettes de l'islamophobie contemporaine. Dans un deuxième temps, il s'agira de revenir sur la matrice racialisante qui façonne l'Autre musulmane dans ce genre de situation en relevant quelques-unes des caractéristiques significatives liées au processus de racialisation qui se dégagent du cas à l'étude.

#### **4.1 Comment l'islamophobie émerge dans un cadre de diffamation publique**

Une distinction est à faire entre la diffamation vécue dans un cadre plus privé et celle vécue en public. Elles ne procèdent pas de la même façon et n'ont pas exactement les mêmes visées. La portée de la diffamation sera plus grande si une personne est dotée d'une certaine visibilité dans la sphère publique, puisque les théories et les accusations portées à son égard susciteront davantage d'intérêt. Il s'agit en outre d'un type de diffamation basé sur une logique de conspiration qui se rapproche de la propagande anti-islam. En effet, l'individu.e ciblé.e n'est pas seul.e dans la mire et la diffamation n'est pas non plus un simple conflit interpersonnel (même si la poursuite en diffamation est évaluée au vu d'un litige existant entre deux personnes). Il s'agit bien d'une action dirigée vers l'ensemble d'un groupe par l'entremise d'un.e individu.e qui est dans une position de visibilité : « Le soupçon de conspiration se concentre d'abord sur des organisations et figures particulières, puis, à partir d'elles, il se diffuse comme une rumeur qui touche l'ensemble des musulmans, forcément communautaristes. » (Liogier 2012 : 91, 92)

L'un des éléments qui illustrent ce mécanisme se retrouve dans les déclarations mêmes du blogueur de PdV. Avant que les procédures ne soient officiellement enclenchées, nous apprenions que le rapport qu'il entretient à moi est en fait utilitariste, renforçant de ce fait l'idée que ces charges diffamatoires s'inscrivent dans un cadre anti-islam plus large et n'ont pas vocation à ne nuire qu'à une seule personne. Alors qu'il est enregistré à son insu (lors d'une rencontre informelle avec un

avocat qui sera ensuite l'un de nos témoins à la Cour), le blogueur de PdV laisse échapper des propos incriminants :

Si je suis coupable de quelque chose...C'est d'avoir instrumentalisé Dalila, afin de jeter, afin de focusser sur... Moi je n'ai rien contre elle... Ce n'est pas... C'est pas une islamiste... Moi je connais des gens qui la connaissent O.k. Puis ils m'ont dit qu'il n'y a rien d'islamisme avec [sic]. Moi je sais que Dalila, elle, ce n'est pas une islamiste, O.k...

Le fait « de savoir » avec certitude que je ne suis pas « une islamiste », mais de décider tout de même de m'instrumentaliser pour fabriquer des vidéos et étayer une panoplie de théories qui sous-tendent précisément le contraire montre que, pour le blogueur, ce traitement inique qu'il a fait subir à des personnes musulmanes est en fait un simple mal nécessaire et qu'il est justifié qu'elles soient astreintes à ce type d'investigation. Le blogueur se défend notamment en expliquant que ce qui a été dit à mon sujet est d'intérêt public et que « c'est tout à fait légitime d'informer le public » de mes implications. Ce à quoi Me Dubé a répondu : « Pourquoi c'est d'intérêt public si ce n'est pas pour que le public sache [...] qu'il faut se méfier de ce qu'elle dit? ». Il apporte ces justifications :

[...] Dans le cadre d'un débat public autour de la Charte de la laïcité, madame Awada est montée sur la scène et a tenu un discours public. Et ce que moi, je voulais effectuer, c'est une critique de son message. Si bien que j'ai fait les vidéos afin de...d'un côté, critiquer son message, certains énoncés, de ces...qu'elle soutenait en public. Et puis, faire aussi valoir son réseau, si on veut, d'influence...des organisations au sein desquelles elle a milité ou elle a participé [...].<sup>62</sup>

En suivant le même raisonnement, l'avocat du blogueur affirme qu'il est normal de dévoiler les associations d'une personne dès lors qu'elle prend la parole publiquement, ce à quoi je répons, qu'à mon sens, les limites de ce qui est légal, éthique et raisonnable ont été enfreintes :

**Q-** Dans la suite de votre passage à l'émission *Tout le monde en parle*, qui relève du domaine public, est-ce que vous réalisez qu'en participant volontairement à une émission du débat public, vous vous exposez à avoir votre crédibilité remise en doute?

**R-** Euh...oui, comme je l'ai encore une fois souvent mentionné, j'ai...je m'attendais à recevoir énormément de critiques, je m'attendais à recevoir des insultes [...] je ne poursuis pas parce les gens [...] m'insultent sur mon apparence [...] je m'attendais à un *backlash* [...] ça, j'y étais amplement préparée. Par contre, je ne pensais pas que ç'allait aller dans les attaques personnelles, dans la diffamation, dans le harcèlement et l'intimidation. Ça, je pense que ça dépasse les limites d'un débat.

---

<sup>62</sup> Tiré de l'interrogatoire du blogueur de PdV.



**Q-** Mais dans la même veine, est-ce que vous réalisez que cette remise en doute de votre crédibilité peut impliquer le questionnement de vos associations et de vos implications?

**R-** Dans la limite du raisonnable. On a, je pense, franchi largement le domaine du raisonnable. Lors de ce débat-là, il y a eu différents acteurs et actrices de [...] toutes nationalités confondues, tout, je veux dire pas juste des musulmans et des musulmanes, mais à ma connaissance, il n'y a pas grand monde qui ont subi le *backlash* que moi, j'ai subi.

**Q-** Permettez-moi de reformuler la question. C'est que j'aimerais simplement à savoir si vous êtes d'accord que lorsqu'on est face à un débat d'intérêt public, il est normal, dans le cadre d'un débat public, de savoir quelles sont les associations, quels sont les liens qu'une personne qui tient un discours public peut avoir, qui puissent expliquer sa position. Supposons que A qui est lié avec B qui est lié avec C, on peut chercher à savoir que A serait indirectement relié à C...<sup>63</sup>

L'avocat, bien sûr, fait son travail en défendant son client, et moi, en entamant ces démarches, j'avais conscience qu'il me faudrait répondre à des centaines de questions qui ne seraient ni plaisantes ni conciliantes. Ce qui est mis en lumière ici est que ce procédé de *dévoilement des associations* ou de *révélation d'informations* est appliqué de manière disproportionnée aux musulman.es prenant part aux débats politiques de leur société parce que la racialisation et les stéréotypes qui en découlent les rendent louches et suspects par défaut<sup>64</sup>. Ibnouzahir (2015) décrit une approche qu'ont les sites internet islamophobes qui consiste à partir d'une prémisse selon laquelle un.e musulman.e est d'abord et avant tout islamiste, et d'interpréter tous les faits qui s'en suivent à travers le filtre de cette prémisse déjà établie. Ainsi le profil réel des individu.es musulman.es importe peu ; le verdict est déjà posé.

---

<sup>63</sup> Tiré de mon interrogatoire.

<sup>64</sup> À titre d'exemple, en octobre 2013, quelques jours après la diffusion du débat à l'émission *Tout le monde en parle*, je recevais l'appel d'une journaliste qui souhaitait me poser des questions. Dans l'article publié peu de temps après, nous pouvons y lire : « [...] Comme je suis méfiante de nature, j'ai pensé un instant que Dalila était instrumentalisée par un groupe islamiste quelconque. Vérifications faites auprès d'elle et d'autres sources, cela ne semble pas être le cas ». Elle m'a entre autres questionné sur Tariq Ramadan : « J'ai entendu dans ses arguments sur la pudeur vestimentaire et la nécessité de s'assumer publiquement avec son voile des relents du discours de Tariq Ramadan, bien qu'elle s'en défende. »

Petrowski Nathalie, « La Belle au voile dormant », *La Presse*, 2 octobre 2013,

<https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/nathalie-petrowski/201310/02/01-4695491-en-calvaire-contre-le-crucifix.php> (consulté en décembre 2020).

## 4.2 Islam et conspirationnisme

Les thèses catastrophistes sur l'islam en voie d'envahir l'Occident puisent dans le registre des théories du complot. Plus spécifiquement, celles-ci font référence au mythe de l'islamisation des sociétés occidentales. Liogier retrace le début de la prégance, dans les sociétés européennes, du terme *islamisation* au milieu des années 2000. Le mot renvoie au nombre de musulmans qui ne cesseraient de s'accroître dans l'optique de « submerger » et de « dissoudre les cultures nationales » (2012 : 7) ainsi qu'à « une volonté conquérante d'imposer graduellement et subrepticement un islam politique rétrograde dans les institutions et les espaces publics<sup>65</sup> » (Eid 2018). Ces angoisses liées à la dissolution de l'identité, de la culture et de la démocratie au profit d'un islam antipodique, font écho à l'approche qui caractérise le racisme culturaliste. Au sujet du discours sur le choc des cultures, Razack parle d'une mise en scène de la rivalité, que l'on retrouve notamment dans des ouvrages ou sur des sites web, amplifiant l'idée que les coutumes archaïques du « monde islamique » menacent la liberté d'expression, la liberté individuelle, l'égalité des sexes, etc., et que les sociétés occidentales doivent riposter en toute urgence pour défendre la démocratie ([2008] 2011 : 151, 192). Plusieurs mouvements et organisations émergent pour répondre à cette angoisse et riposter aux menaces perçues. Liogier (2012) explique que le fer de lance de ces organisations sont les thèses conspirationnistes<sup>66</sup>. Le travail de PdV s'inscrit dans cette mouvance.

Ces thèses nourrissent la crainte de l'islam comme religion, mais également des individus musulmans vivant dans les sociétés occidentales. D'un pays à l'autre, les thèses fonctionnent sensiblement de la même façon tout en étant adaptées aux conjonctures politiques et ajustées localement selon les acteurs et figures musulmanes ciblées. Nous retrouvons alors, tant en France, en Grande-Bretagne, en Australie, en Allemagne, aux États-Unis, au Canada (et au Québec) les mêmes grandes thématiques : l'infiltration des institutions ; la coalition de groupes musulmans qui

---

<sup>65</sup> Tiré du rapport d'expertise présenté lors de l'audience.

<sup>66</sup> Un des mythes les plus populaires est celui de la thèse d'*Eurabia*, lancée en 2005 par Bat Ye'or, une universitaire britannique. Cette thèse stipule que « sous couvert d'un banal dialogue euro-arabe, se tramait en réalité une conspiration profonde, dirigée par la France, destinée à affaiblir les États-Unis au profit de l'Europe avec l'aide des pays arabes et de leurs pétrodollars. » (Liogier 2012 : 7, 97, 98)

Une autre thèse célèbre est celle du « choc des civilisations » propulsée par Samuel Huntington, professeur à l'université d'Harvard. Cette thèse s'appuie sur une « soi-disant “conscience commune” des sociétés musulmanes ». Huntington stipule que si une guerre advient, elle opposerait des civilisations rivales, ce qu'il nomme des « groupes civilisationnels », constitués des musulmans d'un bord et des non-musulmans de l'autre. (Liogier 2012 : 96, 97).

manigancent en secret ; la menace de la charia ; le contrôle exercé par les Frères musulmans ; les mosquées comme cheval de Troie ; les émissaires-marionnettes agissant aussi comme cheval des Troie ; l'usage de la *taqqya* par les musulman.es engagé.es ou médiatisé.es (Ali, Clifton, Duss & al. 2011).

Sur la situation québécoise spécifiquement, Eid (2018) apporte des nuances importantes dans le rapport d'expertise déposé à la Cour :

Si la lutte à la radicalisation des jeunes musulman-e-s est devenue une obsession médiatique et politique au Québec, particulièrement depuis les attentats de Saint-Jean-sur-Richelieu (2014) et d'Ottawa (2015), la thèse de l'islamisation du Québec, quant à elle, n'a pas acquis la même respectabilité et la même légitimité qu'en Europe, du moins pas encore. En effet, le thème du danger de l'islamisation qui guette la nation – et plus largement l'Occident – est typique d'un racisme d'extrême-droite bien implanté en Europe [...].

Au Québec, ces thèses sont tout de même présentes et une première incarnation des mouvances conspirationnistes anti-islam apparaît entre autres avec un site internet nommé *Point de Bascule* (le site existe depuis 2006, mais est aujourd'hui moins actif). La mission est présentée ainsi : « Point de Bascule.ca est un site indépendant et non partisan décrivant les méthodes et les moyens qu'utilisent les organisations et les leaders islamistes pour appliquer leur programme au Canada. » Poste de veille est en continuité de cette approche, mais introduit des méthodes de production et de diffusion plus diversifiées et sophistiquées, comme la confection de vidéos relayées par différentes plateformes numériques, ne se cantonnant donc pas au site web ou au blogue en question. L'administrateur de PdV sera aussi plus actif, par exemple en entrant en contact avec ses cibles et en interagissant avec les abonnés de sa page sur les réseaux sociaux<sup>67</sup>.

Sur le site web de Point de Bascule, plusieurs onglets informatifs sont disponibles dont l'un portant sur les acteurs de l'islamisme, chacun ayant une fiche qui leur est attribuée et détaillant leurs activités, mais de façon partielle, c'est-à-dire en ne retenant que les liens vers des articles susceptibles de renforcer l'impression qu'il y a une vaste collaboration entre les acteurs et que les institutions politiques sont infiltrées. Je m'y retrouve avec plusieurs autres personnes, dont des individus qui ont été reconnus coupables de complot et de participation à des activités

---

<sup>67</sup> Les théories et les accusations qui se trouvent sur ce genre de sites peuvent aussi être reprises par des personnalités plus connues, notamment par des chroniqueurs/ses dans les pages de quotidiens ou par des politicien.nes.

terroristes<sup>68</sup>. Dans un autre onglet portant sur les organisations à surveiller, nous trouvons une liste qui comporte autant Al-Qaïda que la commission Bouchard-Taylor et le parti politique Québec solidaire. Tous ces individus et ces organisations sont finalement les acteurs d'un même grand théâtre de l'islamisation<sup>69</sup> dans lequel « il n'y a pas de place pour l'analyse dépassionnée » (Liogier 2012 : 86). Quand ils sont musulman.es, ils travaillent activement à l'avancement de l'islamisme et de la charia ; quand ils ne sont pas musulman.es, ils pavent tout de même la voie. Ce sont les « idiots utiles », une expression employée autant en Europe qu'en Amérique du Nord par les critiques de la religion musulmane et de ceux et celles qui la pratiquent, désignant les personnes qui se font soi-disant bernier par les musulman.es. Ainsi, il y a une abondance d'amalgames dans la démarche conspirationniste, qui « s'attache à recueillir et à ordonner, à l'intérieur d'une trame narrative unique et cohérente, des faits et des événements épars qui a priori ne font pas sens entre eux. » (Giry 2017 : 8)

Pour convaincre, l'approche conspirationniste use de stratégies variées, dont la production de contenu comme des montages (images, textes, vidéos) constitue l'une des stratégies les plus répandues et pas uniquement dans le cas des théories visant les musulman.es. Ce n'est pas par hasard que j'ai choisi de me concentrer sur les vidéos plutôt que sur les textes produits par PdV. L'effet que les vidéos provoquent est particulièrement frappant, car tout un arsenal, tant sur la forme que sur le fond, est déployé pour rendre le propos convaincant et solliciter les émotions de ceux et celles qui les visionnent.

En ce qui concerne la forme, une musique de fond participe à créer une ambiance inquiétante pendant qu'il y a une répétition des mêmes idées, dans une même vidéo ainsi que d'une vidéo à l'autre. À cela s'ajoutent quelques effets visuels et sonores, comme des voix robotisées hors champ faisant la narration d'un texte. Tout de la manière dont le montage est fait stimule des sentiments d'inquiétude, de colère, de méfiance et même de haine.

---

<sup>68</sup> « Projet d'attentat contre Via Rail : Esseghaier et Jaser coupables de complot terroriste », *Radio-Canada*, 20 mars 2015, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/712204/projet-attentat-via-rail-esseghaier-jaser> (consulté en décembre 2020).

<sup>69</sup> Le sociologue Raphaël Liogier utilise la métaphore du théâtre dans *Le mythe de l'islamisation* (2012), que je reprends à quelques reprises dans ce travail.

Pour ce qui est du fond, le propos apparaît tout à fait crédible et documenté grâce à un bombardement de références historiques et politiques, de micro-faits mis les uns à la suite des autres, d'images-chocs tirées de sources diverses comme de films où l'on voit des scènes de guerre, d'extraits de reportages, de clichés pris dans des manifestations dans des rues locales et internationales, auxquels s'ajoutent des interventions d'auteur.es, de politicien.nes et de personnes présentées comme des spécialistes, leurs propos faisant office d'argument d'autorité. Ces interventions sont issues d'entrevues, de conférences, de discours, ou de propos émis dans des cadres politiques divers (comme c'est le cas avec la vidéo de Akouche témoignant à l'Assemblée nationale du Québec).

Un autre procédé consiste à créer des entités comme « le réseau islamiste québécois », le « Quartier Général Khomeiniste » ou le « QGK » tel qu'il est écrit sur PdV. Bien que nous puissions déduire à quoi ces dénominations font référence, ce ne sont pas des entités réelles. Mais elles confèrent une forme de crédibilité aux informations qui y sont associées, en plus de renforcer l'idée qu'une large conspiration est en cours et qu'elle implique de nombreuses personnes et organisations qui œuvrent de concert.

Bref, il y a apparence de vérité – tout mythe requiert un minimum d'éléments véridiques (Liogier 2012) – et le portrait final est plausible pour qui ne s'y connaît pas. Les créateurs de contenus conspirationnistes parviennent à être convaincants face à un public prédisposé à croire ce qui lui est présenté et il devient difficile de départager le vrai du faux tant les éléments épars de la théorie se fondent les uns dans les autres<sup>70</sup>. Cette combinaison d'éléments crée l'illusion que le blogueur maîtrise bel et bien le sujet. Et il a au préalable convaincu son public qu'il agit par altruisme, que c'est le bien collectif qui l'intéresse. Ce qui ne peut être infirmé dans bien des cas, car les individus actifs dans des sphères conspirationnistes ne se désignent pas comme des défenseurs de théories du complot ou comme des complotistes, « [...] tous sont persuadés d'être dans une démarche individuelle salubre, positive et bénéfique pour l'individu et la société dans

---

<sup>70</sup> Un public « prédisposé » à croire aux théories du complot pourrait par exemple avoir déjà des biais et préjugés à l'égard des musulman.es. Ce n'est toutefois pas conditionnel, il est possible de se faire piéger même sans inclinations quelconques comme ce fut le cas de l'ami qui se confiait à une autre amie au sujet de ses doutes à mon égard. D'autres commentaires me sont parvenus au sujet de chercheuses travaillant pour différentes émissions qui préféreraient ne plus me contacter à cause de mes affiliations jugées louches et de potentielles informations à mon sujet que je pourrais avoir cachées.

son ensemble. » (Giry 2017 : 6) Toutefois, le blogueur de PdV, en admettant m'avoir instrumentalisée a décrédibilisé ses bonnes intentions, qui, dans d'autres circonstances peuvent exonérer l'individu qui aurait diffamé sans malice. Cette admission fut un élément de preuve déterminant lors du procès.

Dans cet univers fantasmé de l'islamisme, Liogier identifie quatre figures : le héros solitaire qui sonne l'alarme au sujet de l'islamisme, dans l'histoire relatée ici, il s'agit d'un blogueur indépendant et anonyme ; le peuple trompé représenté par les « citoyens touchés par cette atmosphère paranoïde » ; le traître à abattre (les fameux idiots utiles) qui dénonce la stigmatisation des musulman.es – les avocat.es m'ayant défendue sont sans doute parmi ces traîtres ; le (ou la) jihadiste incarné.e par les musulman.es, « le membre revendiqué d'Al-Qaïda, le père de famille pieux, la fille voilée deviennent une seule et même personne. C'est l'occupant à combattre » (2012 : 139, 140). Je suis, bien sûr, dans cette dernière catégorie. À ce sujet, au moment où mes démarches juridiques ont débuté, elles furent qualifiées par mes opposants de *jihad* juridique.

Enfin, il faut aussi souligner la dimension politique du conspirationnisme, qui, dans son penchant « radicalisé », « constitue une machine à fabriquer des ennemis absolus, voués à être détruits, afin que l'histoire puisse reprendre son cours normal » (Taïeb 2010 : 274).

### **4.3 Le contexte sociopolitique comme carburant**

À partir de la définition de l'islamophobie présentée par Amiraux et Desrochers (2013) – l'islamophobie comme une « matrice de racialisation » qui « s'incarne dans des interactions et se déploie dans des situations particulières qui l'actualisent de façon différenciée » – il y a lieu de relever les éléments qui caractérisent la forme de la matrice qui s'est développée dans le cas analysé ici. Tout d'abord le contexte politique et social québécois au moment de l'affaire dans lequel avait lieu un débat national particulièrement tendu. Potvin évoque un « processus de radicalisation de l'opinion publique » :

La crise des accommodements raisonnables et, surtout, le débat sur la Charte des valeurs québécoises en 2013-2014 (Helly et Nadeau 2016) ont été des moments déclencheurs d'un processus de radicalisation de l'opinion publique, visible notamment dans les sondages et dans la montée des crimes haineux sous les motifs race/origine ethnique et religion, qui se sont accrus de 60 % en 2013-2014 (Statistique Canada 2016). (2017 : 54)

Comme il était exposé plus tôt, les sujets abordés excédaient l'enjeu central du débat, soit le port de signes religieux dans les postes de la fonction publique et parapublique du Québec. Il était question d'extrémisme religieux, d'immigration, d'interprétation des pratiques de la religion musulmane, du sexisme, de l'homophobie ou de la violence soi-disant inhérents à l'islam, etc. Dans cette profusion de sujets apparaît la figure de l'*Autre musulmane*, fondamentalement différente et inassimilable aux us et coutumes du Québec, renforçant l'idée qu'une loi était indispensable pour limiter le port du voile dans les organismes publics. Helly écrit au sujet du projet de loi, que « la violence symbolique et physique subie par les minorités religieuses est le dommage collatéral » puisqu'il y eut une exacerbation observable de gestes haineux envers des personnes et envers des lieux (2014 : 29).

Les nombreuses publications de PdV s'appuyaient sur le débat politique en cours. Le blogueur lui-même mentionne à plusieurs reprises, notamment lors de l'audience, qu'il a voulu participer au débat sur les signes religieux et apporter son soutien aux groupes féministes qui en défendent la limitation. Ce débat précis autour d'un projet de loi lui sert alors d'assise pour étoffer son activité. Il faisait du contexte politique un usage stratégique dans lequel il devenait plus facile d'encoder son message, de le scénariser à la manière d'une histoire que l'on raconterait en plaçant un cadre, des lieux, des protagonistes qui ont un passé sombre qui doit être découvert.

Au surplus, hors du Québec, l'actualité internationale de la dernière décennie, dans laquelle des actes de violence sont commis par des individus se réclamant de l'islam, fournit des contours tangibles aux angoisses liées à l'islam. Une fois de plus, il n'est pas ardu pour ceux qui cherchent à décrédibiliser les musulman.es visibles, de capitaliser sur le ressenti défavorable présent dans tout un pan de la société. Ces éléments – le contexte politique national et international jumelé aux appréhensions déjà omniprésentes au sujet de l'islam et de ceux et celles qui pratiquent cette religion – ont produit cette matrice racialisante qui à son tour a accru la réceptivité aux théories du complot et à la diffamation à caractère islamophobe telle qu'elle s'est manifestée en 2013-2014, et a contribué à une intensification de la virulence dirigée à l'égard de plusieurs femmes musulmanes médiatisées, dont mon cas constitue en quelque sorte un archétype au Québec.

## *Médias sociaux*

Un autre élément caractérise une situation de diffamation d'une grande portée comme celle qui est présentée ici, soit la prédominance des réseaux sociaux. En effet, les publications étaient vues et partagées profusément sur les différentes plateformes sur lesquelles elles étaient publiées. La première vidéo (*Qui est Dalila Awada? Ce qu'elle ne nous a pas dit à Tout le monde en parle*) avait dépassé les 250 000 visionnements. Le nombre de visionnements des autres vidéos variait entre 1000 et 50 000<sup>71</sup>. Il y a lieu de mentionner que quelques années auparavant (entre 2007 et 2010 à peu près), d'autres Québécoises musulmanes avaient subi des tentatives de diffamation semblables. Ibnouzahir en relate des exemples dans son ouvrage *Chroniques d'une musulmane indignée* (2015), notamment en lien avec les thèses de la soi-disant infiltration de la FFQ. L'une des choses qui furent déterminantes dans la situation que j'ai pour ma part vécue en 2013 et 2014 est l'ampleur qu'elle a prise, rendue possible entre autres par la diffusion du contenu diffamatoire sur les plateformes Facebook et YouTube, qui sont désormais omniprésentes et ont connu dans la dernière décennie une hausse fulgurante d'utilisateurs, ce qui donne une portée différente au contenu conspirationniste ou à la diffamation. À titre comparatif, en avril 2007, Facebook comptait 20 millions d'utilisateurs, alors que sept ans plus tard, en 2014, elle en comptait 1,3 milliard (67 fois plus). La plateforme YouTube est passée de 144 millions en 2007 à 1,25 milliard en 2014 (9 fois plus)<sup>72</sup>.

Par ailleurs, le partage et le visionnement des vidéos produites par PdV ne se limitaient pas au Québec (bien que le public principal semblât être Québécois), elles se retrouvaient également dans des réseaux en France et en Belgique. En bref, la place colossale qu'ont désormais les médias sociaux dans nos vies, et donc la possibilité de diffuser, visionner, partager, commenter du contenu avec facilité, est un aspect qui a contribué à la forme et la portée de la diffamation qui s'est jouée sur cette période-là.

---

<sup>71</sup> Informations tirées de la requête introductive d'instance.

<sup>72</sup> Ortiz-Ospina Esteba, « The rise of Social Media », *Our World in Data* (projet de recherche et de diffusion de données lié à l'université d'Oxford), 18 septembre 2019, <https://ourworldindata.org/rise-of-social-media> (consulté en décembre 2020).



## 4.4 Les procédés de la racialisation des musulman.es

La littérature scientifique, nous l'avons vu, montre ce que la racialisation fait aux personnes musulmanes. Elle alimente préjugés, stéréotypes, méfiance et produit un traitement différencié, discriminatoire et/ou haineux. Le processus de racialisation est réducteur et attribue une identité figée, souvent caricaturale et négative. Il est en quelque sorte question d'une *crystallisation des propriétés de la racialisation* qui s'incarnent dans le cas ciblé des musulman.es prenant part aux débats politiques de leur société. Il peut en effet être canalisé dans ces figures plus visibles une forme particulièrement virulente de déconsidération et de haine. Un cas de diffamation publique devenant affaire judiciaire nous renseigne sur ces propriétés de la racialisation et par ricochet sur l'islamophobie. Voyons cela plus en détail.

### 4.4.1 Homogénéisation

Les minorités racialisées sont victimes de dispositifs et de pratiques qui nient leur individualité et les présentent comme « une totalité indistincte » (Riviera 2015 : 134). Dans le cas spécifique de l'islamophobie, Hajjat et Mohammed (2013) décrivent cela comme le phénomène du « spécimen en série ». Dans son rapport d'expertise, Eid (2018) explique :

[...] une autre conséquence notable de la racisation est l'**interchangeabilité** des individus de foi musulmane dans l'imaginaire social. Dans cette logique, chaque cas particulier mis en scène dans les médias tend à faire office de spécimen de tout le groupe, ce qui représente un fardeau très lourd à porter pour les individus ainsi catégorisés. (Je souligne)

Il ajoute que « des figures familières aux contours bien définis se cristallisent dans l'imaginaire social » :

Celle de la fille voilée, nécessairement soumise et aliénée, celle du musulman orthodoxe, nécessairement hostile aux valeurs occidentales libérales, etc. [...] On observe un tel procédé dans les vidéos et publications déposées en preuve; la demanderesse y est dépeinte comme l'emblème par excellence de la fille voilée instrumentalisée par les islamistes pour véhiculer sournoisement leur idéologie liberticide via des porte-paroles séduisantes et rassurantes [...]. Dans ce schéma racisant, la figure de la jeune fille voilée instrumentalisée par les islamistes constitue une catégorie si universelle et unidimensionnelle qu'il devient possible et logique, pour les auteur-e-s des vidéos, de vouloir démasquer sa vraie nature par le biais de témoignages et d'analyses faisant référence à des contextes aussi distincts que le Québec, la France, l'Iran, l'Égypte, etc.

À partir de cette logique homogénéisante découle la **culpabilité par association**. Elle est centrale dans le discours anti-islam et constitue un angle d'attaque récurrent dans le contenu produit

par PdV. Cette culpabilité par association est présente, entre autres, dans la première vidéo (*Qui est Dalila Awada ? Ce qu'elle ne nous a pas dit à Tout le monde en parle*) où, à force d'extrapolation, je me retrouve liée à des organisations en Iran, en Égypte ou en Arabie Saoudite. Le raisonnement est sommaire : telle personne en connaît telle autre qui elle était à tel évènement dans lequel se trouvait telle autre personne... La juge Julien le relève dans le jugement :

Que lui reproche-t-il au bout du compte ? De connaître quelqu'un qui connaît quelqu'un, de se rendre à un endroit où quelqu'un présente quelque chose [...] Rien qui justifie les accusations portées contre elle en lui imputant des intentions, des objectifs secrets, la participation à un complot fondamentaliste, etc.

Dans la quatrième vidéo (*Témoignages de fillettes voilées à la mosquée CCMM de Sbeiti (que fréquente Dalila Awada), un imam Khomeiniste*), c'est à nouveau la logique de culpabilité par association (à supposer que la personne « coupable » l'est réellement) qui est mobilisée, pour me lier simultanément aux idéologies d'une autre personne, à une mosquée ainsi qu'à un évènement. Le blogueur se défend à la Cour en affirmant que je ne me retrouve pas dans le contenu du vidéo en question, confirmant ainsi que mon nom est utilisé répétitivement comme un point de repère pour le public et comme un élément d'attraction.

Par ailleurs, le premier contact qu'avait tenté avec moi le blogueur, encore anonyme à ce moment, allait dans le sens de la culpabilité par association. Dans un message envoyé à deux reprises à partir de profils différents sur Facebook, il écrivait :

Salam alaykoum Mme Awada

Nous avons des informations non-publiées extrêmement compromettantes sur votre imam [...]. Auriez-vous la grâce de m'appeler au [numéro] afin de discuter des rapports passés et actuels entre vous et ce dernier, SVP? [...]

Et quelques mois plus tard, avec une approche plus virulente, le blogueur écrit sur sa page Facebook :

OK Dalila, ne vas-tu donc jamais te dissocier de ton imam extrémiste qui travaille directement pour l'un des pires fascistes de la planète? Soit t'es vraiment zozote, soit t'es perfide [...] <sup>73</sup>.

Il est à noter que l'utilisation d'adjectifs possessifs comme « ton » ou « votre » imam ne correspond pas à une information factuelle puisque je n'ai pas d'imam attitré, mais c'est un emploi

---

<sup>73</sup> Tiré du Cahier de pièces de la demanderesse – Pièce P-57

du même artifice que dans les dénominations « réseau islamiste québécois » ou « Quartier Général Khomeiniste » qui ne correspondent pas non plus à des entités identifiables. Dans les deux cas, c'est l'image d'une cohésion et d'une proximité entre musulman.es qui est renforcée.

Dans cette même logique d'homogénéisation doublée de celle de la conspiration, Liogier (2012) évoque la représentation d'une « volonté musulmane unifiée ». Une unification signifie une force de frappe décuplée, amplifiant la perception d'une menace émanant des musulman.es engagé.es. Dans les écrits et vidéos de PdV, cette idée surgit quand il est fait mention de la collaboration des sunnites et des chiites du Québec : « They are allying against non-muslim Québécois in a pro-hijab, Islamic assault. » La thèse défendue est que dans un objectif commun de conquête, ils parviennent à mettre de côté leurs différences et leurs différends, qui sont déjà au préalable minimisés ou invisibilisés dans la logique racisante. Dans un article publié sur le blogue PdV en 2013, nous pouvons lire :

Ennemis jurés dans certains pays musulmans, les sunnites et les chiites savent unir leurs forces en Occident pour faire progresser la charia. Ces organisations ont des visées essentiellement politiques et font du lobbying actif auprès des politiciens. Les midinettes s'occupent surtout de l'offensive médiatique.

L'individu, pour le dire une fois de plus, est balayé par l'essence du groupe, ne réfléchissant ni n'agissant seul. Les valeurs et les principes multiples qui guident sa vie ainsi que toutes autres caractéristiques individuelles n'ont plus d'importance dès lors que l'individu est racialisé. Comme Garner et Selod l'écrivent : « It instigates 'group-ness' » (2015 : 14). Ainsi, le blogueur de PdV pouvait extrapoler sur mes motivations, mes opinions et mon rapport à la religion en ne se basant que sur des fragments captés ici et là et qui n'ont rien à voir avec ma personne directement : des opinions émises par d'*autres* musulman.es, des idées défendues par d'*autres* musulman.es, des articles publiés par d'*autres* musulman.es, des conférences présentées par d'*autres* musulman.es, des événements organisés par d'*autres* musulman.es.

C'est la diversité au sein d'un large groupe qui est gommée, dans lequel certains individus peuvent même n'avoir rien d'autre en commun que le qualificatif « musulman.e ». Guillaumin parlait d'une « confiscation pour soi-même de la richesse diversifiée des possibilités humaines. » (1972 : 272) Dans la logique racisante, la complexité des individus et leur capacité à avoir des valeurs, des manières d'être et d'agir, qui ne s'inspirent pas d'un seul système normatif, en

l'occurrence l'islam, sont considérées futiles, sans réelle importance dans le portrait global. L'autonomie est niée. Des choix de vie découlant de raisonnements et de réflexions complexes sont perçus comme les applications machinales de préceptes islamiques, comme un « logiciel mental héréditaire » tel que le qualifie Galonnier (2018).

Les femmes musulmanes sont particulièrement confrontées à ces aprioris concernant le port du voile, même si elles sont nombreuses à le défendre comme relevant d'une croyance sincère, qui peut être mouvante, revue et adaptée au fil du temps, et donc qui fait l'objet de réflexions. Dans les productions de PdV, cette posture est tournée en dérision tant la possibilité du choix éclairé est évacuée de la lecture racialisante des choses.

Face à ce large coup de pinceau qui brosse un portrait difforme, des stratégies d'individualisation émergent. Par exemple, lors des branle-bas qui ocurrent aux suites d'actes de violence ou de terrorisme, les musulman.es sont sommé.es de se dissocier. Certain.es choisissent de répondre à cette sommation en participant à des campagnes comme celle de *Not in my name* (mise sur pied par de jeunes Britanniques voulant se distancier des actions morbides de ISIS). Tout au long de ma démarche en justice, je suis dans une position similaire, où je dois sans cesse manifester mon désaccord avec les idéologies violentes ou avec des pratiques comme l'imposition du port du voile. Pour être crédible, il me faudra « surperformer » mon inoffensivité. Cette surperformance passe même par une mise à distance de groupes et de personnes qui ne sont ni extrémistes ni intégristes, pour ne laisser aucune chance aux mauvaises interprétations qui pourraient être utilisées à notre encontre à la Cour. Cette mise à distance est aussi une tentative de réhabilitation d'une image écorchée. Les stratégies d'individualisation deviennent alors isolement.

#### **4.4.2 La diabolisation des musulman.es et le danger inhérent de l'islam**

Dans le portrait dépeint par PdV, les musulman.es sont sournois, hypocrites et tentent de miner les institutions démocratiques de l'intérieur. L'idée d'infiltration est donc centrale tout au long des productions. La première vidéo mentionnait l'infiltration de la Fédération des femmes du Québec par « des activistes du voile islamique et du niqab » et il y a ensuite un martèlement au fil

des vidéos au sujet de l'infiltration du parti politique Québec solidaire<sup>74</sup>. L'infiltration par définition évoque le secret et la manigance – d'où l'insistance dans les réseaux anti-islam sur l'usage de la *taqqya*. Ainsi, même si un.e musulman.e semble bienveillant.e, honnête, il ne peut qu'y avoir anguille sous roche. Un soupçon récurrent qui consolide la perception qu'il y a un danger inhérent à la présence des musulman.es dans toute société occidentale, puisque l'islam serait dans sa nature même une religion néfaste et dangereuse. De là la nécessité de démasquer les personnes engagées, le moins visibles dans les sphères médiatiques ou politiques, de chercher leurs affiliations et de les révéler telle qu'elles sont au grand jour.

Nadeau et Helly se sont intéressés à l'émergence d'une extrême-droite pendant le débat sur la Charte des valeurs. En examinant les discours tenus sur des pages Facebook créées durant cette période, ils constatent que « la religion musulmane est la plus mentionnée et la plus abhorrée par les membres et lecteurs des pages Facebook pour la “Charte” étudiées » (2016 : 511). L'islam y est présenté comme une religion « de haine et de violence », dans laquelle « religion, politique et vie sociale sont indissociables et le djihad légitime » (*Ibid.*). Les chercheurs ajoutent que l'islam y est dépeint comme une « idéologie politico-religieuse totalitaire », des membres de ces pages évoquent l'islamofascisme, une expression qui est aussi récurrente dans les productions de PdV. L'objectif ultime serait de « saper les fondements laïcs des sociétés occidentales en s'immiscant de manière furtive dans leur vie publique. » (*Ibid.*) Nous pouvons constater que les bases idéologiques et argumentatives sont similaires à celles sur lesquelles se fonde le contenu de PdV.

En définitive, les personnes musulmanes pratiquantes seraient toujours potentiellement à risque de verser dans une radicalisation religieuse et politique si elles ne sont pas contenues par des lois et des restrictions. Le laisser-aller signifie qu'il y aura gradation vers le pire puisque islam et politique vont main dans la main (toujours selon cette lecture racialisation et essentialisante). Cette interprétation de la pratique de l'islam s'est par ailleurs fixée durablement après le 11-septembre (bien qu'elle n'était pas inexistante avant).

The terror war's policy makers, scholars, ideologists, and political activists have developed two broad approaches to making sense of 'Islamic extremism'. In the first one, Muslim communities are seen as failing to adapt to modernity as a result of their Islamic culture. Islam, they say, fails to separate religion

---

<sup>74</sup> Les partis politiques qui se font accusés d'être complices de l'islamisme sont d'une part les partis de gauche (qualifiés d'islamo-gauchiste) et d'autre part les partis à l'idéologie libérale, dans certains cas plus centristes, mais perçus, à tort ou à raison, comme des défenseurs du pluralisme.

from the state [...]. [...] Further, because the teachings of Islam fail to separate it from the political sphere, the atavisms of religious fanaticism are dangerously introduced into the public realm. (Kundnani 2014 : 55)

#### 4.4.3 Déshumanisation

La déshumanisation est une négation de l'humanité d'autrui, de sa raison, de sa capacité à éprouver une palette d'émotions diversifiée. Un procédé analogue à la déshumanisation est celui de l'animalisation<sup>75</sup>, entendu comme un rapprochement à l'animalité, parfois de façon métaphorique ou littérale, par l'emploi d'expressions ou d'insultes par exemple, et parfois de manière plus latente, par exemple en considérant qu'un mauvais traitement à l'égard d'un groupe peut être acceptable et justifiée, ou encore en jugeant ce groupe incompatible avec la modernité, car perçu comme plus proche du biologique que du culturel.

Dans la seconde vidéo (*La bosse de chameau des midinettes de l'islamofascisme*), nous sommes face à un versant de ce procédé. La représentation du chameau est en soi un élément récurrent dans la caricature faite du mode de vie des Arabes et/ou des musulmans. Il est un symbole, dont l'utilisation remonte à aussi loin que l'Antiquité, faisant référence à l'incivilisation, à la vie dans le désert, à une sexualité déviante et incontrôlable. Dans des récits anciens, les musulmans étaient couramment accusés de bestialité avec les chamelles (Yvanoff 2005). Cette référence au chameau ou à la chamelle persiste encore, généralement avec un peu plus de subtilité, mais toujours avec une visée humiliante. Nous pouvons en comprendre que la comparaison du voile avec une bosse de chameau n'est pas anodine ou le résultat d'une simple coïncidence. Cette image, au contraire, fait appel à un mythe préexistant ancré dans un imaginaire stéréotypé vis-à-vis des musulman.es. Lors de l'audience, le blogueur de PdV tente d'expliquer, au sujet de cette vidéo, qu'il ne fait que relayer les propos de l'imam Houdeyfa que nous entendons vilipender les femmes

---

<sup>75</sup> L'animalisation est un procédé qui n'est pas tout à fait identique à la déshumanisation parce qu'il est possible de déshumaniser sans avoir recours à l'animalité. Haslam (2006) établit une distinction entre l'être-animal et l'être-machine, qui sont deux formes de déshumanisation ayant leurs propres caractéristiques. Pour l'être-animal (associé à l'animalisation), il s'agit d'un refus d'attribuer des caractéristiques uniquement humaines (civisme, culture, raffinement, rationalité, etc.) à certains groupes. Pour l'être-machine (associé à l'objectification), il s'agit du refus d'attribuer une nature humaine (individualité, agentivité, chaleur dans les relations interpersonnelles, réactivité émotionnelle) à certains groupes. Dans le cas de l'animalisation, la comparaison est verticale ; ceux qui sont animalisés sont situés en dessous, leur statut est inférieur. Alors que dans le cas de la déshumanisation mécanique, il peut s'agir d'une comparaison horizontale, dans laquelle il y a distance et différence, mais pas nécessairement infériorité. Ces deux catégories ne sont pas mutuellement exclusives (Haslam 2006).

musulmanes dans la vidéo. S'en est suivi un moment où il tentait de mimer la bosse de chameau à laquelle il fait référence, me demandant si ce sont bel et bien mes cheveux ou si c'est un accessoire fixé sous mon foulard pour le rendre volumineux.

Tel qu'il a été mentionné dans la revue de littérature, la déshumanisation est aussi un processus de naturalisation de la culture de groupes racialisés. Bessone parle d'un ethnocentrisme qui conduit au « "rejet hors de la culture dans la nature" de tout ce qui n'est pas "notre" culture » (2013 : 136). Le port du voile apparaissant comme un signe d'altérité par excellence devient représentatif d'une culture à l'antipode de celle d'une majorité non musulmane, et puisque la culture est naturalisée, « [...] ceux dont la culture est trop différente ne sont simplement plus culturels, donc plus humains. » (2013 : 137)

Un autre aspect fondamental de la déshumanisation est qu'elle génère l'occultation ou la minimisation de la souffrance vécue par les groupes ou individu.es racialisé.es. S'ils et elles vivent des injustices, c'est entre autres parce que leurs souffrances (dans le cas à l'étude ici il s'agit de souffrances psychologiques et émotionnelles) sont minimisées et si ces souffrances sont minimisées c'est parce qu'il y a insistance sur ce qui rend les individu.es racialisé.es différent.es, ce qui les distingue du *nous* majoritaire non-racialisé. Ces différences sont de surcroît amplifiées et exagérées : « The overemphasis of difference make us doubt and inferiorise suffering as something that does not really matter. » (Olivier, Cordeiro-Rodrigues 2017 : 168)

Le fait que le blogueur de PdV sache que je ne suis pas une menace et qu'il admette m'instrumentaliser participe de cet aspect, puisque les effets que ses actions auront dans ma vie, la souffrance et l'angoisse qui en découleront, ne sont manifestement pas pris en compte dans le raisonnement qui le mène à me cibler. Lorsque Me Dubé le questionne sur les conséquences de ses actions, il se fait évasif :

**Q-** N'êtes-vous pas d'accord que la publication de photos de la demanderesse dans des vidéos qui dépeignent un visage sanglant de l'islam est de nature à attirer sur elle la haine et le mépris?

[Objection de la part de l'avocat du blogueur]

**Q-** Je demande si votre client a conscience que le fait de publier des photos de la demanderesse dans des vidéos où il y a des images sanglantes, que ça peut avoir un effet?

[...]

**R-** Un effet de quoi? Pouvez-vous qualifier les effets?

**Q-** Est-ce que ça peut avoir un effet quelconque, selon vous?

[...]

**R-** Comme quoi?

**Q-** Donc vous n'êtes pas conscient que ça peut susciter des réactions?

**R-** [...] Là, vous parlez dans l'abstrait. Concrètement, à quelle vidéo faites-vous référence? [...]

**Q-** La vidéo 2, par exemple. C'est un exemple, je ne dis pas que c'est la seule.

**R-** O.K. Dans cette vidéo-là, il n'y a pas...Si ma mémoire est bonne, il n'y a pas de proximité, au niveau du temps. Il y a des sections bien séparées.

[...]

**Q-** [...] Êtes-vous conscient que ça peut susciter des réactions?

**R-** De regarder des vidéos?

[...]

**R-** Il est possible que des gens...soient attristés par ce qui se passe dans les pays qui sont régis par la charia [...] À la fin de la vidéo, on entend une femme iranienne qui explique quel est le rôle du hijab dans les pays qui sont régis par la charia. Et donc, la réaction, d'après moi, c'est que les gens ont une meilleure compréhension de la fonction politique du hijab.

[...]

**Q-** Il y aurait eu d'autres façons. Si vous vouliez porter ce message [...].

[...]

**Q-** [...] je vous demande si vous avez pensé, en faisant l'exercice que vous avez fait, à la réaction que ça pouvait...à l'ensemble des réactions, des conséquences, que cette vidéo pouvait susciter, est-ce que vous y avez pensé?

**R-** Bien, parmi les conséquences, c'est une meilleure compréhension de ce qui se passe dans les régimes qui sont régis par la charia et aussi de la rigueur de la charia, en ce qui concerne, par exemple, le port du hijab ainsi que sa fonction pour...dans un état régi par la charia.

[...]

**Q-** Est-ce que vous vous êtes posé à vous-même la question à savoir [...] si ça pouvait avoir un impact sur la réputation de madame Awada?

[...]

**R-** Ça peut avoir un impact sur son...au niveau de son message. Il s'agissait d'une critique de son message. Et donc, jamais, moi, je me suis... je n'ai tenté de discréditer madame Awada. Il s'agissait d'une critique de son message, c'est bien différent, dans le cadre d'un débat public. [...] <sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Tiré de l'interrogatoire du blogueur de PdV.



Lors de l'audience, la juge le questionne également sur cet aspect à deux reprises, cherchant à savoir pourquoi n'a-t-il pas tenu compte du tort causé, d'autant plus que cela lui avait été signifié par plus d'une personne, et particulièrement par une autre femme qu'il avait ciblée et avec qui il avait fini par avoir un échange amical. Mais même cet échange n'a pas pesé dans la balance. Dans une approche où il y a une forme ou une autre de déshumanisation, les conséquences engendrées par un traitement préjudiciable sont davantage de l'ordre des dommages collatéraux tolérables puisqu'un objectif considéré légitime est poursuivi. Dans ce cas-ci, la « critique d'un message », l'explication de la « fonction politique du hijab », la mise en relief d'un « réseau d'influence », l'exposition d'éléments qui sont « d'intérêt public », etc. Puis, même si la diffamation viole un droit fondamental – le droit à la sauvegarde et au respect de la réputation –, cette violation apparaîtra moins grave, voire légitime, puisque celles et ceux déshumanisé.es sont exclus du cercle de la moralité, c'est-à-dire retranché.es de l'impératif d'un traitement moral et éthique attendu entre humain.es.

#### **4.5 Articuler race et genre : stéréotypes associés aux femmes musulmanes et sexisme ordinaire**

Il est crucial d'insister sur le rôle du port du voile comme signifiant racialisé et agissant comme marqueur de classification. Comme l'explique Young Kim (2016), les marqueurs physiques qui servent à distinguer et classer les humains sont socialement construits, en ce sens ils ne sont pas immuables. De nouveaux marqueurs, culturels plutôt que biologiques, peuvent ainsi émerger et jouer un rôle semblable aux marqueurs physiques communément identifiés. C'est ce que relève Kundnani : « Cultural tropes such as wearing a hijab have come to serve as twenty-first-century racial signifiers, functioning in ways analogous to the more familiar racial markers of “color, hair and bone” that W.E.B. Du Bois identified. » (2014 : 58) En lien avec la situation française, Kebabza explique à son tour que le port du hijab « fonctionne dans certains cas comme un système d'assignation, plus proche de l'idée de race, que d'une quelconque conception spirituelle. Il devient parfois la marque visible d'une différence quasi irréductible. » (2006 : 4)

Il semble que ce soit une lecture que nous puissions appliquer à la situation québécoise, où le voile, dans ses représentations, est doté de caractéristiques et de fonctions similaires à celles de la race, qui non seulement fonctionne, dès lors, comme système d'assignation, mais devient aussi

un marqueur physique et culturel qui « hypothèque le capital de blancheur » et donc la capacité « à se faire reconnaître comme sujets nationaux légitimes » (Eid 2018 : 145). Toujours à partir des explications de Eid (2018), la notion de dé-racialisation, qui renvoie à un processus inverse à la racialisation, devient possible dans certaines conjonctures sociopolitiques favorables qui permettent à des groupes de s'extraire de la catégorie ou position négative et essentialisée dans laquelle ils se trouvent placés. Aujourd'hui, le port du voile empêche tout à fait cette dé-racialisation et affaiblit grandement les chances qu'ont les femmes musulmanes portant le voile d'être admises dans « le corps politique national » (Bilge 2013). Conséquemment, il n'est pas difficile de fomenter des thèses inquiétantes et de nourrir les soupçons à l'égard de ces dernières, et ce, jusqu'à ce qu'elles soient exclues des espaces de discussions publics portant sur les enjeux politiques de leur société, et donc symboliquement refoulées hors du corps national qui conserve le monopole de l'agir politique public.

Dans la troisième vidéo, une voix hors champ pose une question : « Depuis la publication d'un projet de Charte des valeurs québécoises, des “midinettes du voile” et autres militantes islamistes chevronnées sont omniprésentes dans les médias et les manifestations. *Qui sont les gros turbans derrière elles?* » Cette question illustre pleinement l'archétype de la femme musulmane aliénée, sans agentivité et soumise aux hommes. Dans cette optique, les femmes engagées ne peuvent qu'être les marionnettes d'hommes religieux qui tirent les ficelles dans l'ombre. Tout au long des vidéos et contenus divers produits par PdV, cet imaginaire qui puise dans la stéréotypisation genrée des musulman.es est sans cesse convoqué : les femmes musulmanes sont assujetties aux hommes contrôlants, arriérés et barbares, mais elles ne s'en rendent pas compte – il faut alors les sauver de force – ou bien elles s'en rendent compte et sont complices de leur propre assujettissement.

Par ailleurs, dans le discours que le blogueur de PdV tient à mon sujet, une représentation paradoxale est présente. D'une part, j'y suis dépeinte comme une midinette naïve, une « zozote », à la merci des hommes musulmans, d'autre part je suis une « émissaire », une « militante embrigadée par les khomeinistes », une « propagandiste du hijab », « hypocrite » et « perfide », qui « se fout du sort des iraniennes » (toutes ces expressions sont employées par le blogueur). Ce paradoxe est commun dans la représentation des femmes musulmanes portant le voile : elles sont

*menaces* et *victimes*, manipulées et manipulatrices, et parce qu'elles jouent deux rôles simultanément, elles doivent être protégées et craintes à la fois.

Identifiable Muslim women are also seen as the threatening other in some contexts; not someone who needs saving, but from whom the nation needs saving. Another paradox arises. While the veil is often taken as a sign of submissiveness, it is also taken as a sign of Islamic aggression. So, if women are not characterized as exotic, or as oppressed, especially when they are veiled, they are represented as mysterious, dangerous and threatening. (Perry 2014 : 83)

Ce double statut révèle une articulation de la race et du genre. L'islamité, dans ses formes racialisées, fait de la dangerosité un trait central de l'islam et des musulmans. Ce trait est aussi appliqué aux femmes. Du reste, qu'elles soient victimes ou menaces, elles sont présentées comme un cheval de Troie de l'islamisme et s'il faut que l'État légifère sur le port de signes religieux c'est pour éviter le pire, le voile n'étant qu'une première étape vers une dégradation des conditions de vie des femmes. En étudiant les mémoires présentés à l'Assemblée nationale du Québec lors de la consultation générale ayant eu lieu pendant le débat sur la Charte des valeurs, Beaman et Smith confirment qu'un thème central ayant émergé est l'égalité homme-femme et qu'à partir de cette préoccupation l'intervention de l'État est présentée sous deux angles : « la protection des femmes croyantes contre elles-mêmes et leurs communautés religieuses et la protection des femmes non croyantes contre l'autre religieux. » (2016 : 477)

Un autre aspect important dans l'approche du blogueur de PdV concerne les qualificatifs comme « midinette » ou « *pretty shia chiks* » ou les références à la « bosse de chameau », qui relèvent tous d'un langage qui peut sans peine être qualifié de sexiste. Dans la huitième vidéo (*Karim Akouche, Dalila et la taqqa*), l'ambiance générale combine la séduction et la fourberie, activant l'imaginaire de la femme tentatrice. Le caractère sexiste des différentes publications et qualifications est relevé dans le jugement :

[35] Il serait fastidieux et inutile de reproduire au présent jugement l'intégralité de chacune de ces vidéos. En bref, l'impression d'ensemble est négative et inquiétante. Elle se fonde sur une menace musulmane chiite islamiste dont Awada serait un vecteur. Au surplus, les propos la concernant sont clairement sexistes et souvent humiliants.

En outre, cette focalisation sur le voile dans l'univers conspirationniste dépeint par PdV renforce la racialisation de tous les musulmans et pas seulement celle des femmes. Puisque le voile est devenu marqueur d'altérité par excellence, celui-ci parle des femmes *et* des hommes ; si les

unes sont soumises, c'est parce que les autres les soumettent. Cette dynamique est la pierre angulaire des théories de PdV.

## 4.6 Exercice de pouvoir

La littérature sur la racialisation met en lumière qu'elle est un exercice de pouvoir dans les sociétés où il y a une « majorité » et des « minorités ». Elle est en quelque sorte un rôle que le majoritaire fait endosser au minoritaire, permettant le maintien d'une hiérarchie. Quand il est question du processus de racialisation, de « faire endosser un rôle », il ne s'agit pas de dire que les individus opèrent consciemment pour concrétiser ce processus. Cela fait davantage référence à la manière dont les relations sociales sont organisées dans une société donnée : certain.es subissent des discriminations et des difficultés supplémentaires liées à leurs différences qui dérogent à une « norme acceptable » qui est historiquement et politiquement construite, alors que d'autres ont des avantages qui découlent de cette même construction.

La prise de parole qui remet en question, implicitement ou explicitement, ce statu quo, cette hiérarchie socialement construite, ou encore qui cherche à décrier une injustice, devient un acte subversif intolérable ; il n'est alors pas étonnant qu'elle s'accompagne d'injonctions au silence. L'épisode de diffamation et d'acharnement que j'ai vécu est à mon sens une *traque* en bonne et due forme. Traquer entendu comme pourchasser sans relâche dans l'objectif de supprimer. Lors de la relecture des documents du dossier, j'ai constaté l'avoir exprimé, tôt dans le processus, en ces termes : « [...] je n'osais plus aller à telle place, je n'osais plus parler à telle personne, je n'osais plus écrire telle affaire, je n'osais plus employer tel mot, je me sentais comme un animal pris dans un piège<sup>77</sup>. » Cette traque remplissait des fonctions précises.

### *Rappeler à l'ordre*

Parce qu'elles outrepassent le rôle secondarisé auquel elles sont implicitement assignées, les personnes musulmanes qui font irruption dans les espaces de délibération et de débat public, notamment médiatiques, se font rapidement rappeler à l'ordre. Il y a là en effet « une infraction des

---

<sup>77</sup> Tiré de mon interrogatoire préalable.

règles non avouées » et une « transgression spatiale » qu’opère avec sa présence l’acteur ou l’actrice musulman.e sur la scène publique (Göle 2013 : 172, 174). Participer aux discussions politiques, sur un même pied d’égalité – ou apparence d’égalité – que les autres intervenant.es, c’est aussi confronter un tant soit peu la dévalorisation générale à l’égard des musulman.es, ne pas la laisser sans réponse. Du reste, nous pouvons parler d’apparence d’égalité parce que les exercices délibératifs et leur mise en scène sont rarement neutres. D’une part, parce que dans « l’espace public, médiatique et politique » les personnes de confession musulmane sont « pré-figurées et réifiées par des imaginaires déjà socialement implantés. » (Truchon 2012 : 11) D’autre part, parce qu’ils n’engendrent pas les mêmes coûts pour tous et toutes. L’enjeu de la diffamation publique renseigne sur ces coûts quand il est pratiquement impossible pour des personnes musulmanes de prendre part aux débats publics sur des sujets épineux (laïcité, habits religieux, etc.) dans des dispositions qui leur garantissent, minimalement, que leur intégrité ne serait pas par la suite attaquée et leur honnêteté remise en question.

Mon cas n’est pas isolé – au Québec et ailleurs, plusieurs autres ont subi le même traitement, avec un peu plus ou un peu moins de virulence – mais ce n’est pas une situation tout à fait courante non plus parce qu’il y a peu de femmes musulmanes, et encore moins de femmes portant le voile, très visibles dans les sphères médiatiques ou politiques d’ici. Néanmoins, ces femmes ne sont pas invisibles et silencieuses, et leur présence (avec ou sans prise de parole) peut être perçue comme une provocation.

[...] lorsque les femmes musulmanes se mobilisent en tant que femmes musulmanes dans la société civile, c’est-à-dire en ne renonçant pas à leur identification à l’islam, leur subjectivation politique est soit ignorée, soit transformée en une menace. En effet, leur agir politique est perçu comme un signe « d’islamisation » de la société ou un retour (à comprendre comme un danger) du religieux, et comme un recul pour les acquis féministes. (Benhadjoudja 2018 : 114)

Göle apporte aussi des précisions sur ce que représente cet agir politique, perçu comme un recul pour les sociétés dites modernes :

[...] le système cognitif de la modernité, les doxas de la modernité, ne reconnaissent pas de place au religieux. Pour la narration de la modernité, l’acteur religieux est considéré comme « pré-moderne », voire même « anti-moderne » dans le cas de l’islam; il est voué à disparaître de l’espace public avec le processus historique de la sécularisation. La société moderne définit alors la citoyenneté, c’est-à-dire l’égalité d’accès à l’espace public, à l’agir politique et au droit à la parole, par la condition laïque. La femme voilée qui réclame une présence dans l’espace public remet en cause, non intentionnellement, les schémas cognitifs et implicites de la modernité. (2004 : 219)

Tous les moyens sont dès lors acceptables pour les remettre à leur place, les discipliner et s'assurer qu'elles se conforment à la *persona*, avec les stéréotypes et les limitations que cela comporte, pour rétablir ou ne pas bouleverser l'ordre des choses et pour préserver les doxas dominantes.

### ***Dissuader***

La diffamation publique acharnée est également un outil de dissuasion. En 2014, alors que le débat sur la Charte des valeurs battait son plein, je recommandais aux journalistes et recherchistes différentes femmes portant le voile pour qu'elles puissent témoigner en entrevue des impacts qu'aurait dans leurs vies une loi qui restreint leurs possibilités d'emploi. Je butais souvent sur des portes closes et l'une des explications reçues à plusieurs reprises est que certaines craignaient qu'il leur arrive la même chose que moi, c'est-à-dire être ciblées, espionnées et harcelées sur les réseaux sociaux, puis devenir victimes d'une campagne de dénigrement. La traque permet aussi de décourager celles déjà engagées, les incitant à abandonner. De fait, au bout d'un moment, je m'emmurais par protection.

### ***Neutraliser***

Quand un groupe est perçu comme une menace, des mécanismes de neutralisation sont déployés pour contenir ladite menace. Tel qu'il a été exposé précédemment, le rapport entretenu avec les musulman.es est fortement teinté de l'idée que la société est face à un danger imminent. Au-delà du rappel à l'ordre, il y a dans cette logique une nécessité à intervenir pour éradiquer la source de la menace. Le blogueur de PdV s'est présenté comme un lanceur d'alerte – celui qui a conscience d'un danger et qui, par devoir, interpelle la population et les autorités pour qu'elles en prennent conscience à leur tour et agissent. Ainsi, cibler des individu.es pour les rendre radioactifs, au point où la simple évocation de leurs noms devient un discrédit, permet de leur « barrer » le passage pour qu'ils et elles ne puissent plus participer publiquement aux échanges politiques. La menace perçue, représentée par leur présence et leur prise de position, est temporairement neutralisée, ou au moins affaiblie.

De plus, il n'est pas nécessairement question de s'en prendre à celles et ceux réellement dangereux/ses (c'est-à-dire dont la finalité des actions est réellement antidémocratique ou

violente), l'objectif est plutôt de jeter la suspicion sur tous et toutes en passant par la décrédibilisation de personnes qui n'ont en réalité rien de menaçant et à qui le reste de la population pourrait facilement s'identifier parce qu'elles partagent un accent, des références culturelles, des intérêts, des ancrages. S'en prendre à celles-ci particulièrement s'avère efficace pour créer un effet domino, où les premiers morceaux qui tombent font s'écrouler les autres à leur tour. En lien avec cette idée de cibler les individus qui ne sont pas une menace, Ibnouzahir affirme que nous sommes face à une chasse aux fantômes ; fantômes parce que « ce sont non pas les individus qui représentent un danger réel du point de vue de la violence et du terrorisme – et qui sont certainement étroitement surveillés par les services de sécurités nationaux –, mais plutôt les femmes et les hommes qui ont un discours citoyen [...] » et qui réfutent une lecture de la laïcité qui serait excessivement restrictive (2015 : 176).

Décrédibiliser et pousser à l'exclusion via des attaques diffamatoires répétées sert alors à juguler toute présence « trop musulmane » dans les sphères publiques et ainsi réaffirmer le pouvoir en s'assurant d'avoir la mainmise sur les espaces de discussions politiques. En combinant cette volonté à l'imaginaire des thèses conspirationnistes, le portrait devient décisif : il faut neutraliser avant d'être neutralisé par cet.te Autre impossible à contenir, à intégrer, à gouverner (Hage 2017).

Le cas analysé dans ce mémoire permet de voir de quelle façon opère le processus de racialisation, en tant qu'assemblage complexe, dans les situations où l'engagement et la prise de parole publics de personnes musulmanes sont en jeu. Il permet alors de matérialiser ce processus, de l'illustrer à l'aide d'une situation très concrète et qui a l'avantage (d'un point de vue analytique) de canaliser à elle seule plusieurs des propriétés de la racialisation des musulman.es. Ainsi, construire mon expérience en objet d'analyse a servi à montrer non seulement l'une des formes que prend la racialisation devenant racisme, mais aussi certaines des sources qui l'alimentent – d'où l'intérêt de s'attarder sur le contexte sociopolitique du débat entourant la Charte des valeurs. Cela a de plus mis en lumière certaines de ses visées en lien avec l'engagement public des musulman.es racisé.es : neutraliser, exclure, maintenir la domination et le statu quo. Et certaines de ses conséquences, toujours en lien avec l'agir public de ces musulman.es : devoir se défendre, se justifier, se montrer inoffensif, se retirer pour se protéger. Le tout dernier passage de ce chapitre, portant sur l'exercice de pouvoir, informe à ce sujet, en plus des quelques exemples qui parsèment

la narration du cas. En outre, l'expérience relatée ajoute à la littérature sur l'islamophobie en renseignant sur ce phénomène à partir de données plus inusitées et de première main (provenant d'une expérience de diffamation publique à caractère islamophobe devenant affaire judiciaire) et pour laquelle il existe moins de documentations et de recherches.

Enfin, la lecture sociologique de ce cas vécu, qui me place dans une double posture et qui me permet en tant que chercheuse de convoquer deux types de savoirs, retrace la façon qu'une personne musulmane tente de déjouer et affaiblir la racialisation en empruntant un chemin inverse : s'individualiser face à l'homogénéisation ; se montrer multidimensionnelle face à la surdétermination ; afficher ses bonnes intentions face à la diabolisation ; étayer conséquences et souffrances face à la déshumanisation.



## CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire était d'analyser les processus de la racialisation des musulman.es dans le cadre d'une expérience spécifique d'islamophobie. Cette expérience provient de ma trajectoire personnelle, mais a été construite en objet de recherche parce qu'elle renseigne sur des phénomènes qui dépassent ma personne. J'ai privilégié une approche hybride d'auto-socioanalyse, d'objectivation participante (abrégée) et d'analyse inductive générale. La toute première étape consistait à présenter les principaux usages et modes de fonctionnement des concepts de race, de racisme (dont le racisme dit culturaliste ou différentialiste), le processus de racialisation et certaines de ses propriétés centrales, ainsi que le phénomène de l'islamophobie. Ces différents éléments théorisés ont par la suite permis de lire le cas à l'étude à travers le prisme de la racialisation des personnes musulmanes. Plus spécifiquement, il s'agissait de rendre compte de ce qui participe à produire une situation de diffamation publique à l'égard d'une Québécoise musulmane à la suite de sa participation médiatique à un débat de société sur la laïcité et les signes religieux.

Quelques constats significatifs émergent. Comme postulé d'entrée de jeu, l'analyse du cas permet d'observer la cristallisation des propriétés de la racialisation s'incarnant dans ces figures musulmanes qui acquièrent de la visibilité. Les propriétés examinées sont l'homogénéisation, de laquelle découle la culpabilité par association ; la diabolisation qui attribue à l'islam et aux musulman.es une essence néfaste pour les sociétés occidentales ; la déshumanisation qui implique un processus de naturalisation de la culture et de la religion ainsi qu'une occultation de la souffrance des musulman.es racialisé.es. Ces propriétés, dans un cadre de diffamation à caractère islamophobe, ont été amplifiées par des facteurs qui agissent comme « carburants » et qui ont participé à la forme qu'a prise cette situation : les contextes sociopolitiques national et international dans lesquels il y a, en général, omniprésence de perceptions négatives à l'égard des musulman.es, et plus encore le contexte d'un débat polarisant au Québec, en 2013 et 2014, autour du projet de loi n° 60 portant sur la neutralité religieuse de l'État. De plus, le fait que la diffamation s'est largement déployée sur les médias sociaux est aussi un facteur considérable puisqu'il y avait une propagation rapide des publications diffamantes et de nature conspirationniste.

Il ressort de cela que le discours conspirationniste au Québec ciblant l'islam et les musulman.es emploie essentiellement les mêmes thématiques que l'on trouve ailleurs en Amérique du Nord et en Europe, tout en étant adaptées au contexte et aux protagonistes locaux. Cet univers convoque la menace de la charia et de l'islamisation ; la connivence entre les musulman.es issues de différentes branches de l'islam ; l'infiltration des institutions ; les émissaires qui font usage de la *taqqya* et qui sont en fait le cheval de Troie de l'islamisme. Ces thèses conspirationnistes, parce qu'elles font appel à des récits qui saisissent l'imaginaire, participent à renforcer la racialisation et conséquemment à nourrir l'islamophobie. Il appert aussi que les personnes ciblées à qui l'on fait endosser un rôle principal dans ce théâtre font office de chairs à canon, car il s'agit de discréditer à travers elles la légitimité de la présence des musulman.es *en tant que musulman.es* dans une société comme le Québec. À cet effet, la diffamation dans un cadre comme celui qui a été exposé a une parenté étroite avec la propagande.

Enfin, des aspects supplémentaires sur l'éventail d'expériences de racisme que vivent les femmes musulmanes ont pu être examinés et les connaissances sur l'islamophobie accrues par la mise en relief d'une perspective peu explorée.

Dans cette volonté de créer du savoir sur ces expériences spécifiques, réside aussi l'espoir que d'autres personnes qui ont vécu ou qui vivront des expériences similaires trouveront là des clés, qui permettront d'appliquer une certaine grille de lecture à des épisodes de vie éprouvants. Car il y a dans ce remodelage, qui donne à l'expérience vécue la forme de la connaissance scientifique, un potentiel de guérison pour les vives blessures que produit le racisme. C'est ce que bell hooks décrivait comme une voie libératrice : « I came to theory because I was hurting » (1994 : 59). Mais la théorie n'est pas intrinsèquement libératrice, hooks explique qu'il est plutôt question d'orienter volontairement le travail de théorisation à cette fin (*Ibid.* : 61). C'est ce qu'elle choisit de faire : « [...] I came to theory desperate, wanting to comprehend — to grasp what was happening around and within me. Most importantly, I wanted to make the hurt go away. I saw in theory then a location for healing. » (*Ibid.* : 59) Tout au long de ses travaux, elle mettra donc de l'avant sa propre trajectoire pour étudier des enjeux auxquels sont confrontées les femmes noires. À travers cette démarche, elle cherche également à rendre accessibles ses écrits pour qu'ils puissent être lus et compris hors des cercles académiques. Il s'agit pour elle d'éviter que la théorie soit simple

théorie, c'est-à-dire qu'elle soit désincarnée et qu'elle ne parvienne pas à produire des pratiques émancipatrices (hooks [2012] 2013). Faye Blanch (2013), dans un élan comparable, brode une analyse autour d'un épisode vécu lors d'une soirée festive où les agissements intrusifs d'un homme la plongent dans une situation qui laisse voir le caractère dégradant de la racialisation d'une femme autochtone et noire. Dans son récit analytique, l'auteure intègre du dialogue, de la poésie, une description de l'atmosphère du lieu et décrit même son état d'esprit changeant à mesure que se déroule l'histoire. L'expérience ainsi détaillée fournit un aperçu tangible de ce que fait la racialisation dans une situation *a priori* ordinaire. Le propos et l'analyse qui en découlent deviennent limpides.

Je reviens à mon expérience pour préciser qu'au moment où j'ai entrepris les démarches d'une poursuite en diffamation, il y a eu autour de moi à la fois des encouragements et du scepticisme. J'entendais qu'il était peu probable que j'obtienne gain de cause, certains jugeant que l'enjeu de la liberté d'expression éclipserait tout le reste, et d'autres considérant que le domaine du droit n'est pas au service de tous de manière objective, que l'intolérance ambiante et banalisée à l'égard des musulman.es teinterait le regard porté sur mon dossier. En ce sens, mon expérience particulière avec l'islamophobie a une fin heureuse : l'institution juridique a condamné la diffamation flagrante qui était en jeu, et a de ce fait agi en cohérence avec un système de valeurs qui condamne le racisme ou tout traitement différencié sur la base de la religion ou de la « race ». Bien qu'il ne fût pas demandé au Tribunal de statuer s'il s'agit d'une manifestation du racisme antimusulman ou non, le jugement tel qu'il est formulé prend en compte ce phénomène dans la lecture du litige ; le contexte de stigmatisation et de méfiance à l'égard des musulman.es est établi comme facteur aggravant, car la perspective du citoyen ordinaire, selon laquelle l'évaluation des résultats de la diffamation est faite, est imprégnée de ce contexte.

N'empêche, la voie judiciaire pour répondre à la diffamation demeure une voie risquée. Les mots « poursuite en diffamation » évoquent dans l'esprit de bien des gens des cas où des entités puissantes s'en prennent à des moins nantis. Ces mots suggèrent, quand il y a asymétrie de pouvoir importante, une tentative d'étouffement de la critique, ou une démarche d'intimidation pour bloquer la révélation d'informations qui compromettraient des intérêts pécuniaires. Ces risques et ces abus ne peuvent être minimisés. C'est en jouant sur cet imaginaire que les formules « poursuite

bâillon », « jihad juridique », « agression judiciaire », « musellement », « entrave à la liberté d'expression » ont été utilisés par mes opposants pour qualifier ma démarche et la discréditer. Je demeure convaincue qu'il n'en est rien. C'était pour moi le dernier rempart face à une situation abusive des plus troublantes, à mon égard mais aussi à l'égard de bien d'autres Québécois.es musulman.es. Par ailleurs, même une victoire judiciaire ne parvient pas à compenser totalement les conséquences engendrées. Dans le jugement rendu dans mon dossier, la juge Julien cite les commentaires du juge Cory dans un autre dossier :

[259] [...]

*Une déclaration diffamatoire peut s'infiltrer dans les crevasses du subconscient et y demeurer, toujours prête à surgir et à répandre son mal cancéreux. L'impression malencontreuse laissée par un libelle peut subsister indéfiniment. Il est rare que la victime de diffamation puisse répondre et dissiper le doute d'une manière qui remédie véritablement à la situation.*<sup>78</sup>

[260] Le débat public sur le PL 60 et sur les droits et devoirs des citoyens du Québec et du Canada, qu'ils soient nés ici ou qu'ils aient choisi de s'y installer, est un débat qui doit se faire dans le respect des personnes et avec un minimum de civilité.

[261] C'est ce que M. n'a pas su faire. Ce faisant, il a causé un tort irrémédiable à Awada et en a fait un objet de ridicule et de suspicion. Elle méritait mieux.

Bref, le coût était fort payé pour quelques apparitions médiatiques. Ce traitement auquel s'exposent des Québécoises musulmanes alors qu'elles font le pari de la délibération et de la confrontation d'idées, les relègue à une participation citoyenne limitée, feutrée, voire inexistante. Pourtant, endiguer l'accès au débat politique en usant de tactiques dissuasives et neutralisantes, c'est fragiliser un exercice salutaire pour l'ensemble de la société. Comme l'explique Diane Lamoureux, « la délibération politique opère un travail collectif de désaliénation » (2013 : 34) et que « pour qu'il y ait politique, il faut qu'il y ait plusieurs individualités, par opposition à l'unité totalitaire. » (*Ibid.* : 37) La confrontation, le dissensus et la conflictualité sont indissociables du débat démocratique. Ces composantes ont tout à fait leur place, elles n'ont pas besoin de s'exprimer par les abus qui mettent à mal l'intégrité morale d'autrui. L'expérience de cette diffamation acharnée a été une rude mise à l'épreuve. Il a fallu tout justifier, tout démontrer, affronter la brutalité de la racialisation en traçant des lignes de résistance vis-à-vis de ses opérateurs. En laisser une trace sociologique est un jalon vers la reprise de pouvoir.

---

<sup>78</sup> Tel que cité dans le jugement : « [259] Le juge Cory dans l'arrêt *Hill c. Église scientologie de Toronto*, repris avec approbation dans le jugement de la Cour supérieure dans la cause *Roy c. Desrosiers*. »

## Bibliographie

Abu-Lughod, Lila. « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, septembre 2002, p. 783-790.

Ali Wajahat, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, Faiz Shakir [Center for American progress]. « Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America », Washington, Center for American Progress, août 2011.

Amiriaux Valérie, Beauchesne Pierre-Luc. « Racialization and the construction of the problem of the Muslim presence in Western societies », dans Akbarzadeh Shahram (dir.), *Routledge Handbook of Political Islam*, Routledge, 2020, p. 363-382.

Amiriaux, Valérie. « Polémiques et socialisation : ce que la radicalisation nous fait », Collège de Rosemont, *Cégépiens, radicalisations et vivre ensemble : actes du Colloque*, Habib El-Hage (dir.), Montréal, Les publications du Collège de Rosemont, 2016, p. 19-21.

Amiriaux, Valérie. « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilités de l'islamophobie...et de la citoyenneté », *Sociologie*, vol. 5, 2014, p. 81 à 95.

Amiriaux Valérie, Desrochers Florence. « Parler d'islamophobie : comment, pourquoi ? », *Vivre ensemble*, vol. 21, n° 71, automne 2013.

Amiriaux, Valérie. « Speaking as Muslim : Avoiding Religion in French Public Space », dans Jenker Gardien, Amiriaux Valérie (dir.), *Politics of visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld, transcript Verlag, 2006, p. 21-52.

Amiriaux, Valérie. « Pourquoi parler de discrimination religieuse ; réflexions à partir de la situation des musulmans en France », *Confluence Méditerranée*, n° 48, hiver 2004, p. 61 à 70.

Antonius, Rachad. « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation », *Cahier de recherche sociologique*, n° 46, septembre 2008, p. 11-28.

Antonius, Rachad. « Les représentations médiatiques des Arabes et des musulmans au Québec », dans Venne Michel, Fahmy Miriam (dir.), *Le Québec en panne ou en marche?*, L'annuaire du Québec (de L'Institut du Nouveau Monde), Fides, 2007, p. 254-259.

Asal, Houda. « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept, état des lieux de la recherche », *Sociologie*, vol. 5, 2014, p. 13-29.

Aziz, Sahar F. « From the Oppressed to the Terrorist: Muslim-American Women in the Crosshairs of Intersectionality », *Hastings Race and Poverty Law Journal*, 2012, p. 191-264.

Bangstad Sindre. « Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims », *Social Anthropology*, vol. 21, n° 3, 2013, p. 356–370.

Beaman Lori G., Smith Lisa. (2016). « “Dans leur propre intérêt” : La Charte des valeurs québécoises, ou du danger de la religion pour les femmes », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, mai-décembre 2016, p. 475–504.

Belkacem Lila, Direnberger Lucia, Hammou Karim, Zoubir Zacharias. « Prendre au sérieux les recherches sur les rapports sociaux de race », *Mouvements*, La découverte, 2019.

Benhadjoudja, Leïla. « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, n° 1, 2018, p.113–133.

Benhadjoudja, Leïla. « Vivre-ensemble au-delà du soupçon à l’égard de l’Autre », dans Haince Marie-Claude, El-Ghadban Yara, Benhadjoudja Leïla (dir.), *Le Québec, la charte, l’Autre. Et après?*, Montréal, Mémoire d’encrier, coll. Essai, 2014, p. 55-74.

Bessone, Magali. *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2013.

Bilge, Sirma, Forcier Mathieu. « La racialisation », *Droits et libertés*, vol. 35, n° 2, 2016.

Bilge, Sirma. « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality », *Politikon*, vol. 40, n° 1, 2013, p. 157-181.

Blanch, Faye. « Encountering the Other : one Indigenous Australian woman's experience of racialisation on a Saturday night », *Gender, Place & Culture*, vol. 20, n° 2, 2013, p. 253-260.

Bleich, Erik. « Defining and Researching Islamophobia », *Review of Middle East Studies*, vol. 46, n° 2, hiver 2012, p. 180-189.

Bracke, Sarah. « Subjects of Debate : Secular and Sexual Exceptionalism, and Muslim Women in the Netherlands », *Feminist Review*, n° 98, 2011, p. 28-46.

Boëtsch Gilles, Blanchard Pascal. « Le retour de la “race” dans les discours publics et scientifiques », dans Blanchard Pascal, Nicolas Bancel, Dominic Thomas (dir.), *Vers la guerre des identités*, Paris, La Découverte, Hors collection Sciences Humaines, 2016, p. 47-58.

Bullock Katherine H., Jafri Gul Joya. « Media (Mis)Representations : Muslim Women in the Canadian Nation », *Canadian Woman Studies*, vol. 20, n° 2, 2000, p. 35-40.

Cordeiro-Rodrigues Luis, Olivier Abraham. « Racism, Speciesism and Suffering », dans Mitchell Less, Cordeiro-Rodrigues Luis (dir.), *Animals, Race and Multiculturalism*, Palgrave, 2017, p. 147-174.

De Galembert, Claire. « Cause du voile et lutte pour la parole musulmane légitime », *Sociétés contemporaines*, vol. 74, n° 2, 2009, p. 19-47.

Dejean Frédéric, Mainich Sarah, Manaï Bochra, Touré-Kapo Leslie. « Les étudiants face à la radicalisation religieuse conduisant à la violence. Mieux les connaître pour mieux prévenir », Collège de Rosemont, *Cégépiens, radicalisations et vivre ensemble: actes du Colloque*, Habib El-Hage (dir.), Montréal, Les publications du Collège de Rosemont, 2016, p. 23-31.

Delphy, Christine. *Classer, dominer : qui sont les « autres »?*, Paris, La fabrique éditions, 2008.

Deltombe Thomas, Rigouste Mathieu. « L'ennemi intérieur : La construction médiatique de la figure de l'Arabe » dans Bancel Nicolas, Blanchard Pascal, Lemaire Sandrine (dir.), *La fracture coloniale*, Paris, La Découverte, coll. Cahiers libres, 2005, p. 191-198.

Ducharme Daniel, Eid Paul. *La notion de race dans les sciences et l'imaginaire raciste : la rupture est-elle consommée?*, Commission des droits de la personne et droits de la jeunesse du Québec, 2005.

Eid, Mahmoud. « Perceptions about Muslims in Western Societies », dans Eid Mahmoud, H. Karim Karim (dir.), *Re-Imagining the Other Culture, Media, and Western-Muslim Intersections*, New York, Palgrave Macmillan US, 2014, p. 99-119.

Eid, Paul. « Les majorités nationales ont-elles une couleur ? Réflexions sur l'utilité de la catégorie de "blanchité" pour la sociologie du racisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 50, n° 2, automne 2018, p. 125-149.

Falah, Ghazi-Walid. « The Visual Representation of Muslim/Arab Women in Daily Newspapers in the United States », dans Falah Ghazi-Walid, Nagel Caroline (dir.), *Geographies of Muslim Women*, New York, The Guilford Press, 2005, p. 300-320.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte, [1961] 2002.

Fassin, Didier. « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », dans Fassin Éric, Fassin Didier (dir.), *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2006, p. 17-36.

Fassin, Didier. « Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire », dans Fassin Didier (dir.), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, Poche/Sciences humaines et sociales, 2012, p. 147-172.

Flood, Christopher. « Pierre-André Taguieff and the Dilemmas of Antiracism », *L'Esprit créateur*, vol. 37, n° 2, été 1997, p. 68-78.



Gagnon Alain-G., St-Louis Jean-Charles. « Introduction : Les conditions du dialogue au Québec », dans Gagnon Alain-G., St-Louis Jean-Charles (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec. Laïcité, réciprocité, pluralisme*, Montréal, Québec Amérique, 2016.

Galonnier, Juliette. « Discrimination religieuse ou raciale? L'islamophobie en France et aux États-Unis », *Hommes et migrations*, n° 1324, 2019, p. 29-37.

Garneau Stéphanie, Giraudo-Bajeu Grégory. « Présentation : pour une sociologie du racisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 50, n° 2, automne 2018, p. 5-25.

Garner Steve, Selod Saher. « The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia », *Critical sociology*, vol. 41, 2015, p. 9-19.

Giraud Michel. « Le culturalisme face au racisme ou d'un naturalisme à un autre : le cas des études afro-américaines », *L'Homme et la société*, n° 77-78, 1985, p. 143-155.

Giry, Julien. « Étudier les théories du complot en sciences sociales », *Quaderni*, n° 94, 2017/3, p. 5-11.

Göle, Nilüfer. « Des musulmans ordinaires », *Musulmans au quotidien*, Paris, La Découverte, coll. Cahiers libres, 2015.

Göle, Nilüfer. « La visibilité disruptive de l'islam dans l'espace public européen : enjeux politiques, questions théoriques », *Cahiers Sens public*, n° 15-16, 2013/1-2, p. 165-184.

Göle, Nilüfer. « Le voile, le renversement du stigmate et la querelle des femmes », dans Veauvy Christiane et al. (dir.), *Femmes entre violences et stratégies de liberté*, Saint-Denis, Bouchène, 2004, p. 213-222.

Göle, Nilüfer. « Islam in Public : New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, hiver 2002, p. 173-190.

Guillaumin, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Indigo et Côté-femmes, 1992.

Guillaumin, Colette. *L'idéologie raciste*, Paris, Éditions Gallimard, [1977] 2002.

Hage, Ghassan. *Le loup et le musulman*, Marseille, Wildproject, 2017.

Haince Marie-Claude. « Ségrégation tranquille ou comment se débarrasser des intrus », dans Haince Marie-Claude, El-Ghadban Yara, Benhadjoudja Leïla (dir.), *Le Québec, la charte, l'Autre. Et après?*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. Essai, 2014, p. 25-37.

Hajjat Abdellali, Mohammed Marwan. *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.



Hamrouni, Naïma. « Malreconnaissance, déni des droits, déshumanisation : en quels termes penser l'injustice faite aux femmes racisées ? », *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherches féministe*, Montréal, Remue-ménage, 2015, p. 109-131.

Haslam Nick, Bastian Brock, Laham Simon, Loughnan Steve. « Humanness, Dehumanization, and Moral Psychology », dans Shaver Phillip R., Mikulincer Mario (dir.), *The Social Psychology of morality : Exploring the Causes of Good and Evil*, Washington, American Psychological Association, 2011, p. 203-218.

Haslam, Nick. « Dehumanization: An Integrative Review », *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 10, No. 3, 2006, p. 252-264.

Helly, Denise. « L'Islam, épouvantail électoraliste péquiste », *Diversité canadienne*, vol. 10, n° 2, automne 2014, p. 58-69.

hooks, bell. *Writing beyond race : Living theory and practice*, New York, Routledge, 2012.

hooks, bell. *Teaching to Transgress : Education as the Practice of Freedom*, New York, Routledge, 1994.

Howard Jones Stephen, Catto Rebecca, Kaden Tom, Elsdon-Baker Fern. « 'That's how Muslims are required to view the world': Race, culture and belief in non-Muslims' descriptions of Islam and science », *The Sociological Review*, vol. 67, n° 1, 2019, 161-177.

Ibnouzahir, Asmaa. *Chroniques d'une musulmane indignée*, Anjou (Québec), Fides, 2015.

Johnson-Lafleur Janique, Rousseau Cécile, Papazian-Zohrabian Garine, Boulanger Collette, Boubnan Hayette, Lynch Anne, Richard Anne-Marie. « L'espace québécois du vivre-ensemble mis à l'épreuve par le débat sur la Charte des valeurs. Expériences et perceptions d'intervenants du domaine de la santé et des services sociaux œuvrant en contexte de pluriethnicité », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 18, n° 1, printemps 2016, p. 175-194.

Ko Aph, Ko Syl. *Aphro-ism*, New York, Lantern Books, 2017.

Kumar, Deepa. « The Persistence of Orientalists Myths », *Islamophobia and the politics of Empire*, Chicago, Haymarket Books, 2012.

Kundnani, Arun. *The Muslims Are Coming! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, Londres, Verso, [2014] 2015.

Lamoureux, Diane. *Le trésor perdu de la politique. Espace public et engagement citoyen*, Montréal, Écosociété, 2013.

Lentin, Alana. « Post-racialisme, déni du racisme et crise de la blancheur », *SociologieS, Dossiers Politiques de la diversité*, 2019.

Lentin, Alana. « Replacing ‘race’, historicizing ‘culture’ in multiculturalism », *Patterns of Prejudice*, vol. 39, n° 4, 2005, p. 379-396.

Leyens Jacques-Philippe, Paladino Paola M. Paladino, Rodriguez-Torres Ramon, Vaes Jeroen, Demoulin Stéphanie, Rodriguez-Perez Armando, Gaunt Ruth. « The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups », *Personality and Social Psychology Review*, vol. 4, n° 2, mai 2000, p. 186-197.

Liogier, Raphaël. *Le mythe de l’islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Éditions du Seuil, Points Essais, [2012] 2016.

Maclure, Jocelyn. *Retrouver la raison*, Montréal, Québec Amérique, 2016.

Mazouz, Sarah. « Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l’écriture », dans Bensa Alban, Fassin Didier (dir.), *Les politiques de l’enquête*, Paris, La Découverte, Recherches, 2008, p. 81-98.

Meer, Nasar. « Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 3, 2013, p. 385-398.

Meer Nasar, Modood Tariq. « Refutations of racism in the “Muslim question” », *Patterns of Prejudice*, vol. 43, n° 3-4, 2009, p. 335-354.

Meintel, Deirdre. « Une charte contre tous », dans Haince Marie-Claude, El-Ghadban Yara, Benhadjoudja Leïla (dir.), *Le Québec, la charte, l’Autre. Et après?*, Montréal, Mémoire d’encrier, coll. Essai, 2014, p. 39-53.

Memmi, Albert. *Le racisme. Description, définition, traitement*, Paris, Gallimard, 1972.

Modood, Tariq. « “Difference,” Cultural Racism, and Antiracism », *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2005.

Mosoovi, Leon. « The Racialization of Muslim Convert in Britain and Their Experience of Islamophobia », *Critical sociology*, vol. 41(1), 2015, p. 41-56.

Moujoud, Nassima. « Genre et migration de femmes seules. Entre androcentrisme et prisme de “la culture d’origine” », NAQD, *Revue d’Études et de Critique Sociale*, n° 28, 2010, p. 55-75.

Nadeau Frédérick, Helly Denise. « Une extrême droite en émergence ? Les pages Facebook pour la Charte des valeurs québécoises », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, mai-décembre 2016, p. 505-52.

Orth, Uli. « Secondary Victimization of Crime Victims by Criminal Proceedings », *Social Justice Research*, vol. 15, n° 4, décembre 2002, p. 313-325.

Perry, Barbara. « Gendered Islamophobia: hate crime against Muslim women », *Social Identities*, vol. 20, n° 1, 2014, p. 74-89.

Poorebrahim Fatemeh, Reza Zarei Gholam. « How is Islam Portrayed in Western Media? A Critical Discourse Analysis Perspective », *International Journal of Foreign Language Teaching & Research*, vol.1, n° 2, été 2013, p. 57-75.

Potvin, Maryse. « Discours racistes et propagande haineuse. Trois groupes populistes identitaires au Québec », *Diversité urbaine*, vol. 17, 2017, p. 49-72.

Potvin, Maryse. « Racisme et discrimination au Québec : réflexion critique et prospective sur la recherche » dans Renaud Jean, Germain Annick, Leloup Xavier (dir.), *Racisme et discriminations : permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 172-196.

Razack H., Sherene, *La chasse aux musulmans. Évincer les musulmans de l'espace politique*, Montréal, Lux, Futur proche, [2008] 2011.

Rivera, Annamaria. « Sexisme, racisme, spécisme : notes introductives à une dialectique complexe », dans Cerqui Daniela, Maffi Irène (dir.), *Mélanges en l'honneur de Mondher Kilani*, BSN Press, coll. A contrerio Campus, 2015, p. 133-144.

Saïd Edward W. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, [1978] 1980.

Sanchez-Mazas, Margarita. *Racisme et xénophobie*, Paris, Presses Universitaires France, 2005.

Selby Jennifer A., Barras Amélie, Beaman Lori G. « Le Terroriste, l'Homme éclairé et le Patriarce : les figures qui hantent le quotidien des musulmanes », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, n°1, 2018, p. 155-182.

Taguieff, Pierre-André. « Les métamorphoses du racisme », *Hommes et Migrations*, L'immigration dans l'histoire nationale, n° 1114, juillet-août-septembre 1988, p. 114-129.

Taïeb, Emmanuel. « Logiques politiques du conspirationnisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 2, automne 2010, p. 265-289.

Taras, Raymond. « 'Islamophobia never stands still': race, religion, and culture », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 3, 2013, p. 417-433.

Truchon, Karoline. « Sortir des représentations fondées sur des préjugés pour lutter contre l'islamophobie », *Vivre-ensemble*, vol. 19, n° 64, 2012, p. 9-13.

Wemmers Jo-Anne, Raymond Émilie. « La justice et les victimes : l'importance de l'information pour les victimes », *Criminologie*, vol. 44, n° 2, automne 2011, p.157-169.

Wieviorka, Michel. *La différence*, Paris, Balland, 2001.

Young Kim, Janine. « Racial Emotions and the Feeling of Equality », *University of Colorado Law Review*, *University of Colorado Law Review*, vol. 87, 2016.

Yvanoff, Xavier. *Anthropologie du racisme, essai et genèse des mythes racistes*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Zine, Jasmin. « Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School », *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, n° 3, 2006, p. 239-252.

Zine, Jasmin. « Muslim Women and the Politics of Representation », *American Journal of Islam and Society*, vol.19, n° 4, 2002, p. 1-22.

### **Méthodologie :**

Bilge, Sirma. « Le blanchiment de l'intersectionnalité » *Recherches féministes*, vol. 28, n°2, 2015, p. 9-32.

Bilge, Sirma. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, n° 225, 2009,| p. 70-88.

Blais Mireille, Martineau Stéphane. « L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes », *Recherches qualitatives*, vol. 26, n° 2, 2006, p. 1-18.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

Bourdieu, Pierre. « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, décembre 2003, p. 43-58.

Bourdieu, Pierre. « Introduction à la socioanalyse », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 90, décembre 1991, p. 3-5.

Bourdieu, Pierre. *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984.

Chouder Ismahane, Latrèche Malika, Tevanian Pierre. *Les filles voilées parlent*, Paris, La fabrique, 2008.

Eribon, Didier. *La société comme verdict*, Paris, Fayard, 2013.

Hamel, Jacques. « Brèves remarques sur deux manières de concevoir l'objectivation et l'objectivité. L'objectivation participante (Bourdieu) et la *standpoint theory* (Haraway) », *Recherches qualitatives*, vol. 34, n° 1, 2015, p. 157-172.

Hamel, Jacques. « Qu'est-ce que l'objectivation participante ? Pierre Bourdieu et les problèmes méthodologiques de l'objectivation en sociologie », *Socio-logos*, vol. 3, 2008, p. 1-12.

Haraway, Donna. « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599.

Hill Collins, Patricia. « L'épistémologie féministe noire », *La pensée féministe noire*, Montréal, Remue-Ménage, [2009] 2018.

Hill Collins, Patricia. « Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where's the Power? », *Signs*, vol. 22, n° 2, Hiver 1997, p. 375-381.

Hirsh Elizabeth, Olson Gary A. Olson, Harding Sandra. « Starting from Marginalized Lives: A Conversation with Sandra Harding », *A Journal of Composition Theory*, Vol. 15, n° 2, 1995, p. 193-225.

Hoggart, Richard. *33 Newport Street : autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Hautes Études/Gallimard, 1991.

Jeanpierre, Laurent. « Pierre Bourdieu par Pierre Bourdieu, ou la question du double », *Critique*, n° 689, 2004/10, p. 776-790.

Kakpo Séverine, Lemêtre Claire. « L'auto-socioanalyse : un outil au service de la démocratisation universitaire ? Retour critique sur une expérience pédagogique », *Socio-logos*, n° 14, 2019.

Kebabza, Horia. « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges », *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006, p. 145-172.

Lacour, Philippe. « Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien* », *Labyrinthe* 18, printemps-été 2004, p. 41-46.

Lahire, Bernard. « Sociologie et autobiographie », *L'esprit sociologique*, Paris, La Découverte, coll. Poche/Sciences humaines et sociales, 2007, p. 161-171.

Mauger, Gérard. « Pour une sociologie de la sociologie. Notes pour une recherche », *L'Homme et la société*, n° 131, 1999, p. 101-120.

Ndong Ndong, Yannick-Martial. « Les écritures africaines de soi : à propos de Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe et Célestin Monga », dans Mangeon Anthony (dir.), *Postures postcoloniales*, Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2012, p. 65-93.

Noiriel, Gérard. « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse: Entretien avec Florence Weber », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 2, décembre 1990, p. 138-147.

Roza, Stéphanie. « P. Bourdieu. *Esquisse pour une auto-analyse* », *L'orientation scolaire et professionnelle*, vol. 35, n° 3, 2006, p. 477-479.

Scarfò Ghellab, Grazia. « L'auto-socio-analyse du sociologue ou les conditions pour garantir la rigueur scientifique de la sociologie », *SociologieS*, 2005.

Shields, Stephanie A. « Gender: An Intersectionality Perspective », *Sex Roles*, vol. 5, n° 59, Janvier 2008, p. 301-311.

Zarca, Bernard. « Triple démarche pour une transformation de soi. Psychanalyse, socio-analyse et autobiographie », *Le Coq-héron*, n° 198, 2009, p. 118-130.

#### **Autres liens :**

El-Ghadban, Yara. « Lettre à Dalila », 2014, quebec.huffingtonpost.ca, URL : [https://quebec.huffingtonpost.ca/yara-el-ghadban/lettre-a-dalila-awada\\_b\\_5339788.html](https://quebec.huffingtonpost.ca/yara-el-ghadban/lettre-a-dalila-awada_b_5339788.html), consulté en novembre 2020.

Eribon, Didier. « Sur Bourdieu et l'esquisse pour une auto-analyse », 2008, didiereribon.blogspot.com, URL : <http://didiereribon.blogspot.com/2008/01/bourdieu-et-lesquisse-pour-une-auto.html>, consulté en juillet 2020.

Hasan, Mehdi. « We mustn't allow Muslims in public life to be silenced », 2012, theguardian.com, URL : <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jul/08/muslims-public-life-abuse>, consulté en novembre 2020.

Sabbagh, Daniel. « Émergence et évolution des différentes formes de racisme : Table ronde sur le projet Global race INED – Sciences Po », 2020, videos.assemblee-nationale.fr, URL : [http://videos.assemblee-nationale.fr/video.9373797\\_5f17010a2fecd.emergence-et-evolution-des-differentes-formes-de-racisme--table-ronde-sur-le-projet-global-race-ine-21-juillet-2020?fbclid=IwAR3fajmhvQOeAE2hDrbtWtZn6kCMP5Rq3G1N2ckSp95UsuMiU2mpp1AkU4](http://videos.assemblee-nationale.fr/video.9373797_5f17010a2fecd.emergence-et-evolution-des-differentes-formes-de-racisme--table-ronde-sur-le-projet-global-race-ine-21-juillet-2020?fbclid=IwAR3fajmhvQOeAE2hDrbtWtZn6kCMP5Rq3G1N2ckSp95UsuMiU2mpp1AkU4) consulté en août 2020.

Décision du dossier Awada c. Magnan, 2018 QCCS 3023 : <http://t.soquij.ca/r7HQi>